

v. 13, n. 2, jul./dez. 2017

ISSN: 2179-7064 (impressa)

ISSN: 1983-3636 (eletrônica)

nuntius antiquus

Revista de Estudos Antigos e Medievais

Belo Horizonte
Núcleo de Estudos Antigos e Medievais (NEAM)
Faculdade de Letras / UFMG

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

Reitor: Jayme Arturo Ramirez

Vice-Reitora: Sandra Regina Goulart Almeida

FACULDADE DE LETRAS

Diretora: Graciela Inés Ravetti de Gómez

Vice-Diretor: Rui Rothe-Neves

Conselho Editorial

Alexandre Soares Carneiro, Ana Maria Donnard, Anastasia Bakogianni, Delfim Leão, Fábio de Souza Lessa, Felipe Delfim Santos, Henrique Cairus, Jacyntho Lins Brandão, João Batista Toledo Prado, Joaquim Brasil Fontes Jr., Konstantinos P. Nikoloutsos, Lourdes Conde Feitosa, Marcelo Cândido da Silva, Marcelo Pimenta Marques, Marcos Martinho dos Santos, Marta Garcia-Morcillo, Miriam Campolina Diniz Peixoto, Paulo Sérgio de Vasconcellos, Patrícia Prata, Trajano Augusto Ricca Vieira, Rosa Andújar, Teodoro Rennó Assunção, Viviane Cunha, Yara Frateschi Vieira.

Editor: Teodoro Rennó Assunção

Editora convidada: Maria Cecília de Miranda N. Coelho

Revisão: Denize Gonzaga Santos

Normatização: Adilson Luiz Quevedo

Secretaria: Stéphanie Paes Rodrigues

Diagramação: Alda Lopes

Ficha catalográfica elaborada pelas Bibliotecárias da Biblioteca FALE/UFMG

NUNTIUS ANTIQUUS: revista de estudos antigos e medievais, v. 6, 2010 -
Belo Horizonte, MG : NEAM / Faculdade de Letras da UFMG.
il.; 22,5 cm.

Histórico: Até o v. 5 publicada somente em formato digital.

A partir do v. 6 será publicada em formato impresso e digital.

A partir do v. 11 será publicada em formato digital.

Periodicidade semestral.

ISSN: Impresso: 2179-7064

Online: 1983-3636

1. Cultura clássica – Periódicos. 2. Idade Média – Periódicos. 3. Celtas – Periódicos. I. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Letras.

CDD: 880.5

Apoio Pós-Lit/FALE/UFMG
NEAM/FALE/UFMG

Av. Antônio Carlos, 6627 – Pampulha
31270-901 - Belo Horizonte-MG - Brasil
Tel.: (31) 3409-6018 Fax: (31) 3409-5112
www.periodicos.letras.ufmg.br/nuntius
e-mail: periodicosfaleufmg@gmail.com

SUMÁRIO

Entre aporias, dilemas, paradoxos e labirintos – uma explicação sobre escolhas, à guisa de introdução <i>Among Aporias, Dilemmas, Paradoxes, and Labyrinths – an Explanation about Choices by way of Introduction</i>	
Maria Cecília de Miranda Nogueira Coelho	7
Moving Labyrinths: Virgil’s Art of Multiple Narrative <i>Labirintos moventes: a arte da narrativa múltipla de Virgílio</i>	
Frederick Ahl	17
Religious Paradox and Aporia <i>Paradoxo religioso e aporia</i>	
Ioannis Petropoulos	39
Dilemas textuais na tradução crítica da <i>República</i> de Platão <i>Textual Dilemmata in a Critical Translation of Plato’s Republic</i>	
Rodolfo Nunes Lopes	59
Drama, aporia e ironia no <i>Mênon</i> de Platão <i>Drama, Aporia and Irony in Plato’s Menon</i>	
Richard Romeiro Oliveira	75
A querela entre filosofia e poesia no <i>Protágoras</i> : uma aporia <i>The Quarrel Between Philosophy and Poetry in Protagoras: An Aporia</i>	
Luiz Paulo Rouanet	97

Paradoxes cyniques: l'activité littéraire d'Antisthène et de Diogène de Sinope <i>Paradoxos cínicos: a atividade literária de Antístenes e de Diógenes de Sinope</i> Olimar Flores-Júnior	117
Teseu entre as disforias da glória e as euforias do eu – as marcas da mudança na poesia romana <i>Theseus Between the Dysphoria of Glory and the Euphoria of Self – the Signals of Change in Roman Poetry</i> Wellington Ferreira Lima	137
O dilema das relações internacionais sob a ascensão de Roma no Mediterrâneo, 350-200 a.C. <i>The Dilemma of International Relations During the Rise of Roman Hegemony in the Mediterranean, 350-200 BC</i> Rafael Scopacasa	153
Aporias nas relações entre tempo e movimento nas <i>Confissões (XI-XII)</i> <i>Aporias Within the Relations Between Time and Movement: Confessions (XI-XII)</i> Maurizio Filippo Di Silva	173
Os paradoxos do início da metafísica moderna <i>The Paradoxes of Early Modern Metaphysics</i> Nastassja Pugliese	195
Il labirinto e l'artista. La sfinge e la statua nelle <i>Lezioni di Estetica</i> di G.W.F. Hegel <i>O labirinto e o artista. A esfinge e a estátua no Curso de Estética de G.W.F. Hegel</i> Giorgia Cecchinato	215

A vigilância: exercício paradoxal da liberdade

The Surveillance: Paradoxical Exercise of Liberty

Walter Romero Menon Jr. 225

Uma breve história das contradições: de Aristóteles à
paraconsistência

*A Brief History of Contradictions: From Aristotle to
Paraconsistency*

Abílio Rodrigues Filho 241

The Paradox of Literary Emotion: An Ancient Greek
Perspective and Some Modern Implications

*O paradoxo da emoção literária: uma perspectiva grega
antiga e algumas implicações modernas*

Dana LaCourse Munteanu 263

Resenha

LEITE, Leni Ribeiro. *Épica II: Ovídio, Lucano e Estácio*.
Campinas: Unicamp, 2016. 111 p.

Matheus Trevizam 287

**Entre aporias, dilemas, paradoxos e labirintos –
uma explicação sobre escolhas, à guisa de introdução**

***Among Aporias, Dilemmas, Paradoxes, and Labyrinths –
an Explanation about Choices by way of Introduction***

Maria Cecília de Miranda Nogueira Coelho

Departamento de Filosofia

Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Minas Gerais / Brasil

ceciliamiranda@ufmg.br

Éramos, antes, absolutamente ridículos. Como as crianças a perseguir calhandras, acreditávamos, o tempo todo, agarrar, de repente, cada uma das ciências, mas elas sempre escapavam. Assim sendo, por que te contaria por extenso? Chegando porém à arte real, e examinando-a cabalmente se esta seria a que traz e realiza a felicidade, aí, como que caindo num labirinto, quando acreditávamos já estar no fim, ficou evidente que, tendo retornado sobre nossos passos, estávamos, de novo, como que no início da pesquisa, e carentes igualmente de quanto <carecíamos> quando pesquisávamos no começo.¹

(Platão, *Eutidemo*, 291b-c, tradução de Maura Iglesias)

¹ ἀλλ' ἤμεν πάνυ γελοῖοι: ὥσπερ τὰ παιδιά τὰ τοὺς κορύδους διώκοντα, ἀεὶ φόμεθα ἐκάστην τῶν ἐπιστημῶν αὐτίκα λήψεσθαι, αἰδ' ἀεὶ ὑπεξέφευγον. τὰ μὲν οὖν πολλὰ τί ἄν σοι λέγοιμι; ἐπὶ δὲ δὴ τὴν βασιλικὴν ἐλθόντες τέχνην καὶ διασκοπούμενοι αὐτὴν εἰ αὕτη εἴη ἢ τὴν εὐδαιμονίαν παρέχουσά τε καὶ ἀπεργαζομένη, ἐνταῦθα ὥσπερ εἰς λαβύρινθον ἐμπεσόντες, οἴομενοι ἤδη ἐπὶ τέλει εἶναι, περικάμψαντες πάλιν ὥσπερ ἐν ἀρχῇ τῆς ζητήσεως ἀνεφάνημεν ὄντες καὶ τοῦ ἴσου δεόμενοι ὅσουπερ ὅτε τὸ πρῶτον ἐζητοῦμεν. (Fonte: www.perseus.tufts.edu)

Novamente, como editora convidada, tenho a satisfação de organizar um número especial para a revista *Nuntius Antiquus*. Assim como o volume 2, de 2016, no qual foram reunidos artigos derivados das palestras apresentadas no “VI Simpósio Lendo, Vendo e Ouvindo o Passado – Eros e Helena, de Tróia a Vila Rica”,² este volume 2, de 2017, que ora edito, também é decorrente do mesmo simpósio, cujo tema, nesta sua VII edição, foi contemplado pelo seguinte subtítulo: “Entre Aporias, Dilemas, Paradoxos e Labirintos”. Dos vinte e dois palestrantes convidados,³ quatorze puderam submeter artigos para publicação, formando um conjunto que, se não é completo (em relação ao apresentado no simpósio), é bastante representativo da variedade e da complexidade de temas e metodologias abordados com estes quatro conceitos-chave escolhidos para nortear o simpósio: aporia (ἀπορία), dilema (δίλημμα), paradoxo (παράδοξος) e labirinto (λαβύρινθος), em uma perspectiva diacrônica. Como escrevi na apresentação do referido simpósio, no *website* a ele destinado, além da proximidade semântica, todos esses termos são encontrados em textos da Antiguidade, perpassando a cultura ocidental e adquirindo significados ora mais específicos, ora mais gerais, ora literais, ora metafóricos. Todos eles denotam conceitos variados e são traduzidos por palavras diversas, e a investigação de seus sentidos é objetivo de cada um dos artigos aqui publicados.

A palavra “labirinto” talvez seja, das quatro selecionadas, a mais comum; porém, os conceitos ligados a ela não são os mais simples – seria até um oxímoro. Basta folhear o monumental livro de Hermann Kern⁴ para observar a complexidade do símbolo e do conceito, cujas representações visuais ocorriam já no período pré-histórico, em geral

² Cf. http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/nuntius_antiquus/issue/view/535. Até aquele momento a reforma ortográfica não estava em vigor e a palavra “Troia” possuía acento.

³ A programação completa, com os títulos das palestras, bem como com outras informações sobre o simpósio, no qual aconteceu também uma mostra de filmes sobre o tema, pode ser consultada por meio deste site: www.letras.ufmg.br/labirintos.

⁴ KERN, H. *Through the Labyrinth: Designs and Meanings Over 5.000 Years*. Munich; London: Prestel, 2000. A edição em inglês é uma tradução da edição alemã, de 1983, que, por sua vez, é uma ampliação do extenso catálogo, em italiano (publicado pela Feltrinelli, em 1981), de uma exposição sobre o mesmo tema realizada naquele ano, sob a curadoria de Kern, paralelamente ao congresso *Il Labirinto*, que teve Jorge Luis Borges como presidente de honra.

dissociadas de uma narrativa mitológica, mas algumas vezes conectadas com a lenda cretense, quando moedas mostram diagramas combinados com a cabeça de um touro (Kern, cap. 1). Habitualmente, os estudiosos do tema referem-se ao mitológico labirinto baseando-se em Homero (*Il.*, 18, 590-2): o espaço para Ariadne, a filha de Minos, dançar, desenhado no escudo de Aquiles. No entanto, são de Plínio, Ovídio e Virgílio os relatos mais influentes na transmissão da imagem do labirinto,⁵ bem como das histórias sobre Pasífae, Minos, o Minotauro, Dédalo, Ícaro, Teseu, Ariadne e Fedra.

Por outro lado, chama atenção como o mito “escorre a entrar na realidade” (lembrando o verso de Pessoa), quando, no início do *Fédon* (58a-c), Platão relata a situação de Sócrates, já condenado à morte, mas esperando (qual o Astérion de Jorge Luis Borges) seu “sacrificador”, sua liberdade, pois ele só poderá ser executado quando retornar o navio que anualmente repetia, como percurso ritual, a viagem de Teseu a Creta, relembrando a execução do Minotauro, preso no famoso artefato construído por Dédalo. Importantes também, mas de outra natureza, são os relatos – como os de Heródoto ou Plínio – de labirintos no Egito ou na Etrúria, ou as questões advindas do fato de que é da Renascença, mais especificamente do ano de 1420, o registro da mais antiga descrição pictórica de um labirinto com várias saídas e vários caminhos cegos. Até então, como observou Kern (2001, p. 23), a descrição gráfica de um labirinto era sempre a de um espaço no qual havia apenas um caminho a ser seguido, sendo impossível a desorientação, o que contraria as narrativas literárias mais antigas, que o descrevem com várias saídas e vários pontos cegos, imaginário em relação ao passado que se sobrepôs aos dados da cultura material.

Se os significados e a iconografia relativos ao conceito de labirinto vêm sendo, na arquitetura e na literatura, tão profícuos e variados ao longo dos séculos, e presentes em tantos campos também, os outros três termos – “dilema”, “aporia” e “paradoxo” – e conceitos a eles ligados, quicá por não estarem conectados a relatos mitológicos e a representações visuais, não têm a mesma fama e o mesmo tratamento. Embora sua utilização não esteja restrita ao vocabulário especializado, é principalmente no ambiente acadêmico que vamos lidar com os conceitos

⁵ Veja DOOB, P. R. *The Idea of the Labyrinth: from Classical Antiquity through the Middle Ages*. Ithaca: Cornell University Press, 1992, especialmente o capítulo 1.

ligados a tais termos. Na filosofia e em áreas afins, expressões como “diálogos aporéticos de Platão”, “paradoxos lógicos” ou “dilemas morais” são constantes, enquanto “labirinto” serve, em geral, como imagem metafórica reveladora e poderosa dos meandros da reflexão filosófica ou da condição humana (como na epígrafe acima). Dilema, literalmente uma premissa dupla, talvez seja o mais novo termo técnico, aparecendo em gramáticos e lógicos do século II (período helenístico). Objeto de profundas investigações na ética e na filosofia política, dilemas morais – situações em que o agente moral tem de escolher fazer uma dentre duas ações em conflito – não deixam de ser, também, um material fértil para a literatura e para a dramaturgia, produzindo, por sua vez, por meio de ações de personagens ficcionais, modelos comportamentais que têm impacto na maneira de atuar de pessoas na vida cotidiana.

Quanto a “paradoxo” e “aporia”, frequentemente, a análise dos termos na literatura acadêmica nos conduz aos filósofos gregos. Para mencionar exemplos paradigmáticos, recordemos dois casos. Primeiro, as famosas três ondas, ou teses paradoxais – frontalmente contrárias à opinião comum –, apresentadas na *República* (472a): (1) a igualdade entre homens e mulheres, (2) a comunidade de mulheres e (3) a maior de todas, o governo dos filósofos (παράδοξος λόγος). Segundo, o de que, assim como Prometeu – “premidido pelo impasse (ἀπορία)” de qual salvação encontraria para o homem, rouba o fogo dos deuses, conforme lemos no *Protágoras* (321c) –, Platão traz a dialética como método para nos conduzir, como o fio de Ariadne, à atividade reflexiva. Inegável não ver o impacto que os termos tiveram na posteridade, após o tratamento deles por Platão.

Herdeiros desse vocabulário, também via Aristóteles, e outros pensadores que forjaram os termos, as imagens e os conceitos com os quais ainda lidamos, aqui nos vemos, (re)lendo o passado, estimulados pelos artigos dos palestrantes, aos quais é oportuno agradecer, penhoradamente, por terem, em um período de tempo tão reduzido – apenas sete meses desde a realização do simpósio até a entrega dos artigos –, explorado essas palavras e os conceitos correlatos segundo suas respectivas áreas de estudo, e revisto seus textos, preparados para uma comunicação oral, reelaborando-os, em seu conteúdo e formato, e submetendo-os à revista *Nuntius Antiquus* (e a seus pareceristas). Muito obrigada, autores.

Antes de deixar o leitor na companhia dos quatorze artigos, passo, brevemente, a indicar algumas decisões nas suas escolhas e nos seus

arranjos, sem sintetizar o que cada artigo discute, pois essa é a função dos resumos feitos pelos próprios autores, não sendo, assim, necessário repeti-los nesta introdução.

Os dois primeiros artigos deste volume foram escritos pelos classicistas Frederick Ahl e Ioannis Petropoulos, e intitulados, respectivamente, “Moving Labyrinths: Virgil’s Art of Multiple Narrative” e “Religious Paradox and Aporia”. Embora o texto de Frederick se detenha em Virgílio, ele apresenta um quadro geral da origem do termo “labirinto”, lembrando o papel que – além de Virgílio – Heródoto, Plínio, Ovídio Ps.-Apolodoro e outros historiadores e geógrafos tiveram para o nosso conhecimento do termo e de sua história, bem como dos locais onde foram encontrados, como construções, e dos seus habilidosos arquitetos. Escolher o autor da *Eneida* como foco, foi, nesse sentido, muito pertinente, pois seu texto ficcional tem grande interface com elementos históricos, e sua escrita não apenas nos revela um conteúdo específico sobre o tema, mas – há que se destacar, como o faz Ahl! – é ela mesma, em sua forma, uma construção labiríntica, que atrai e prende o leitor. Quanto ao texto de Ioannis, ele nos traz uma estimulante análise comparativa dos termos/conceitos de *aporia* e *paradoxo*, com base em obras da literatura e da filosofia pagã e cristã, abarcando as perspectivas filosóficas e literárias. Além de explorar cuidadosamente todo o vocabulário correlato aos dois termos estudados, o autor elenca e analisa um número muito grande e variado de importantes escritores da filosofia e da literatura, mostrando criteriosamente a recepção dos conceitos gregos no Cristianismo.

Em seguida, temos três artigos dedicados a aspectos de obras de Platão, escritos por três filósofos, quais sejam: “Dilemas na tradução da *República*”, de Rodolfo Lopes, “Drama e aporia no *Mênon*”, de Richard Romeiro, e “A querela entre filosofia e poesia no *Protágoras*: uma aporia”, de Luiz Paulo Rouanet. Enquanto o primeiro usa o termo “dilema” para tratar de suas decisões metodológicas e conceituais na sua longa (e bem-vinda!) empreitada de tradução da *República*, os dois últimos se concentram em questões específicas de dois diálogos. O destaque dado a Platão no simpósio teve duas razões: a primeira, por sua importância indiscutível no tratamento de alguns dos termos em discussão no simpósio, em particular os de paradoxo e aporia (como busquei indicar acima); a segunda, porque neste simpósio foi dedicado um momento especial para homenagear o saudoso platonista Marcelo

Pimenta Marques, querido colega que foi também um dos apoiadores na organização desses encontros nos últimos oito anos. Se não temos, aqui, os textos de todos os integrantes da mesa dedicada aos dois, que, além de Richard Romeiro, contou com Diogo Mesti e Venúncia Coelho, outros dois ex-orientandos de Marcelo, que já haviam se comprometido com outras publicações, os textos de Lopes e Rouanet se agregam na homenagem e indicam o peso do filósofo grego na discussão de tais conceitos.

Com os três textos seguintes, “Paradoxes cyniques: l’activité littéraire d’Antisthène et de Diogène de Sinope”, de Olimar Flores-Júnior, “Teseu entre as disforias da glória e euforias do eu – as marcas da mudança na poesia romana”, de Wellington Ferreira Lima, e “O dilema das relações internacionais sob a ascensão de Roma no Mediterrâneo, 350-200 a.C.”, de Rafael Scopacasa, continuamos no mundo antigo, mas em outra perspectiva, se compararmos com o conjunto anterior – e trazer Antístenes e Diógenes de Sínope logo após Platão realça certo contraste. Em seu texto, o helenista Olimar (que, aliás, moderou a mesa sobre Platão) parte de uma passagem pontual de Diógenes Laércio (VI, 103-4) e analisa detalhadamente o problema do (aparente) paradoxo entre reflexão teórica e prática de um modo de vida filosófico, principalmente de Diógenes. Ademais, ele expande sua análise (que inclui uma perspicaz interpretação do termo *περιαιρεῖν* em outra passagem) e traz, por sua vez, elementos para reconsiderar a questão complexa na história da filosofia antiga da (re)construção do cinismo, segundo uma perspectiva dos estóicos, indo de Sócrates a Zenão, passando por Antístenes e Diógenes, e concluindo que, paradoxalmente, ao mesmo tempo que a ambos possa ser atribuída uma radicalização da famosa crítica do Sócrates à escrita no *Fedro*, não há uma negação da cultura ou da escritura e da leitura. Os dois artigos seguintes abordam a literatura e a história romanas. Lima o faz por meio da análise do tema do labirinto, mais precisamente do mito de Teseu, no *Carmen 64* de Catulo, famoso epílio no qual, embora o herói grego quantitativamente ocupe maior espaço, é de Ariadne o protagonismo. Destaca-se que, na medida em que a importância do papel feminino (e do sofrimento, consequência da situação aporética em que ela é deixada, reforçada pela imagem da ilha) ganha destaque, não deixa de ser paradoxal, ao mesmo tempo, a busca de uma justificação (no caso a interferência e o desejo de Dioniso) para o comportamento (aparentemente) desdenhoso de Teseu. Por fim, o artigo de Scopacasa

nos transporta dos dramas e dilemas ficcionais para aqueles reais, no contexto da ascensão de Roma e seu impacto na articulação entre os Estados italianos. Com base nos relatos historiográficos de Políbio e de Tito Lívio, ele analisa a expansão de Roma no Mediterrâneo, em um exercício meticuloso – considerando serem essas obras tardias em relação ao período narrado e romanocêntricas –, para mostrar como, paradoxalmente, a segurança se mantinha em um contexto internacional anárquico e violento, em meio a posturas agressivas desses Estados e de Roma mesmo, e conclui, ciceronianamente, lembrando o valor pedagógico que o estudo da história do mundo antigo pode ter para os dilemas modernos no jogo das relações internacionais.

Com os artigos de Maurizio Filippo Di Silva, “Aporias nas relações entre tempo e movimento nas *Confissões* (XI-XII)”, de Nastassja Pugliese, “Os paradoxos do início da metafísica moderna”, e de Giorgia Cecchinato, “Il labirinto e l’artista. La esfinge e la statua nelle *Lezioni di estetica* di G. W. F. Hegel”, temos, novamente, três filósofos explorando cuidadosamente a recepção de alguns termos-chave em obras filosóficas de autores bem diferentes e bastante afastados temporalmente. Há neles, porém, um traço comum interessante: a presença do elemento teológico (elemento, aliás, enfatizado também por Petropoulos em seu artigo, como vimos). No texto sobre as *Confissões*, isso é naturalmente esperado, já que as especulações metafísicas sobre o tempo, a matéria e o movimento são feitas por um filósofo-teólogo, com base, também, no tratamento das sagradas escrituras. Nos casos da análise das obras de Spinoza, Descartes e Leibniz, segundo o antigo problema do uno e do múltiplo, vale notar como esses pensadores comumente agrupados na história da filosofia, por sua ênfase em uma abordagem matematizada do conhecimento, abarcam os temas teológicos em sua especulação metafísica. Destaca-se, ainda, no artigo de Pugliese, o valor positivo do próprio paradoxo, pois mesmo que se busque clareza e precisão no discurso filosófico, o pensamento tem seus limites, e os paradoxos servem para aprendermos a conviver com eles. Colocado em termos míticos, se não podemos sair do labirinto (que nossa própria mente pode criar), que, pelo menos, qual Ariadne, aprendamos a dançar nele. No caso de Hegel, destacamos que, para compreendermos sua análise comparativa entre a arte grega e a egípcia, não devemos nos esquecer de que esta última é definida como uma expressão sensível do divino, ou, nas palavras de Cecchinato, na arte, mais precisamente na escultura, “si esprimo, in modo eminente, la congiunzione del divino

e dell'umano nella forma humana". Como a autora mostra, o labirinto serve de metáfora para falar da arte egípcia, que é diferente da grega, e na qual a matéria é completamente penetrada pelo espírito.

O volume se encerra com três artigos que se inserem em problemas dos séculos XX e XXI de natureza bem diversa: política, lógica e estética. Motivados por questões contemporâneas, os autores analisam os termos-chave propostos, fazendo um contraponto entre sua compreensão na atualidade e na Antiguidade. Walter Menon, em "A vigilância como instrumento paradoxal da liberdade", fundando-se, principalmente, em Foucault, analisa os dispositivos de segurança e controle que, paradoxalmente, permitem que na democracia moderna (inspirada no modelo grego) a liberdade possa, de fato, ser mantida como valor e possa ser usufruída pelos cidadãos. Em seguida, temos dois textos também motivados por questões contemporâneas, analisados por um contraponto com a Antiguidade, mais precisamente com Aristóteles, mostrando tanto a permanência como as transformações de conceitos, principalmente o de contradição e paradoxo, nos campos da lógica e da estética. O texto de Abílio Rodrigues Filho, intitulado "Contradições: de Aristóteles à paraconsistência", talvez possa parecer deslocado em uma revista dedicada aos estudos antigos e medievais, pela ênfase na lógica clássica (que se desenvolveu a partir do século XIX, ligada à linguagem da matemática, e que não deve ser confundida com a chamada lógica aristotélica, por exemplo). No entanto, além do valor em si, ao apresentar pontos-chave da história da contradição – uma das consequências do paradoxo –, o artigo ajuda-nos a argumentar que a separação entre humanidades e ciências exatas, mesmo que necessária do ponto de vista pragmático na estruturação acadêmica das universidades atuais, não deve impedir que o estudo de conceitos-chave na evolução do pensamento filosófico, científico e religioso se dê por meio da interação cooperativa. E vale lembrar que uma das finalidades desses simpósios é a de reunir especialistas de diferentes campos para que seus trabalhos específicos se alinhem em uma visão de conjunto de problemas ou conceitos que estão na fronteira entre diversas disciplinas. Como se pode ver, a variedade de abordagens e temas encontrados nos artigos reflete esse espírito. Quanto ao último texto, de Dana Munteanu, "The Paradox of Literary Emotion: An Ancient Greek Perspective and Some Modern Implications", ele é instigante ao explorar, de uma perspectiva filosófica, obras de retores e filósofos que tratam, não da análise das respostas emocionais empáticas

que temos diante de obras ficcionais (contrariamente às que temos em casos reais), envolvendo experiências vicárias de dor e sofrimento, mas do próprio fascínio com nossa capacidade de compaixão diante de obras dramáticas. Os exemplos de situações atuais de sofrimento humano devido à guerra, ao exílio ou às catástrofes trazidos pela autora vêm ressaltar essa diferença entre emoções sentidas em relação ao ficcional e ao real, e com eles a autora parece dar razão a Novalis, em sua afirmação de que a Antiguidade não vem a nós por ela mesma, nem é de fácil alcance, mas, bem ao contrário, temos de saber como evocá-la.⁶

Destarte, concluo esta introdução e exposição das motivações e opções temáticas que estimularam o convite aos simposiastas, pesquisadores da Antiguidade greco-romana e de sua recepção, voltando ao texto platônico, do qual foi retirada a epígrafe desta apresentação, que, por seu turno, também indica o ponto de partida filosófico na realização do simpósio e deste volume, mas que busca o diálogo com importantes áreas afins, como literatura e história. Como se sabe, no *Eutidemo*, o jogo de palavras dos chamados erísticos – jogo construído por Platão, não nos esqueçamos! – domina a cena. Nesse campo de batalha, no qual modos distintos de educação são defendidos pelos antagonistas, chegamos ao fim com a afirmação de Críton de que ele se encontra “sem saída” (ἐν ἀπορίᾳ εἰμι, 306d3) em relação à educação de seus filhos, em particular à do mais velho, que ele desejava encaminhar para a filosofia. A resposta de Sócrates (com a qual o diálogo é concluído) é recomendar a Críton que deixe de lado os outros e investigue por si mesmo o valor da filosofia. Para a realização do simpósio, pudemos e (obviamente) tivemos de fazer, em um primeiro momento, esse exercício de investigação de termos, conceitos e problemas, atividade solitária, pesquisando e redigindo. No entanto, não podemos ignorar o estímulo e o valor do encontro acadêmico, quando “enfrentamos o touro, pegando-o pelos chifres”, entendendo que, nele, também, cooperativamente, dialogamos, compartilhando os primeiros resultados na compreensão dos quatro termos propostos para reflexão, bem como de alguns conceitos correlatos. Após atrelar e desatrelar fios, refazendo os passos, concluímos os textos que, publicados agora, tornam-se objetos para outras leituras e investigações.

⁶ Adapto, numa tradução livre, a epígrafe do estimulante opúsculo de Salvatore Settis, em sua edição inglesa, *The Future of the Classical*. Cambridge: Polite Press, 2006.

Moving Labyrinths: Virgil's Art of Multiple Narrative¹

Labirintos moventes: a arte da narrativa múltipla de Virgílio

Frederick Ahl

Classics Department

Cornell University, Ithaca, New York / USA

fma2@cornell.edu

Abstract: In the *Aeneid* Virgil creates a complex semantic labyrinth where multiple traditions, each belonging to a separate historical or mythic context, are drawn into what appears to be a single new narrative. That new narrative is in constant dialogue with its constituent elements and so exists in a paradoxically unstable Einsteinian geography of space and time. Neither readers nor the hero Aeneas can ever be sure how to position themselves to understand what is seen or experienced. Further, as Virgil's narrative of Daedalus shows, he not only becomes, like Daedalus, a maker of, and prisoner within, labyrinths of his own design but also pressures the reader to collaborate in creating (and escaping) them.

Keywords: Aeneas; Daedalus; Dido; Herodotus; Labyrinth; Minotaur; Octavian; Sextus Pompey; Rome; Virgil.

Resumo: Na *Eneida*, Virgílio cria um labirinto semântico complexo, no qual múltiplas tradições, cada uma pertencendo a um contexto mítico e histórico separado, são elaboradas no que parece ser uma narrativa nova única. Esta nova narrativa está em constante diálogo com seus elementos constitutivos, culminando, assim, em uma geografia de espaço e tempo einsteineana paradoxalmente instável. Nem os leitores nem o herói Enéas podem estar seguros de como se posicionar para compreender o que é visto ou experimentado. Ademais, como mostra a narrativa de Virgílio sobre Dédalo,

¹ I owe special thanks to Maria Cecília de Miranda Nogueira Coelho, whose invitation, invaluable comments, and patience, made this article possible, to Martin Winkler and to the attendees at the conference for their wonderful suggestions.

o primeiro, como o segundo, não apenas se torna um criador e prisioneiro dos labirintos que constrói, mas também induz o leitor a colaborar na sua criação (e na sua fuga).

Palavras-chave: Enéas; Dédalo; Dido; Heródoto; Labirinto; Minotauro; Otávio; Pompeu Sexto; Roma; Virgílio.

The labyrinth, an ancient, pre-Greek, and universal symbol, is part of what Jacques Attali calls a “language before writing.”² The archetypal European labyrinth is a large complex, attributed, in myth, to an artist named Daedalus, built into a hillside on many inter-connected levels in Knossós, Crete, whose ancient coinage often showed a labyrinth symbol. The word’s origins are as puzzling as the sense of puzzlement “labyrinth” conveys. The earliest attested term resembling ‘labyrinth’ in a Greek context, from Bronze Age Mycenae: *da-pu2-ri-to-jo*, has an initial “d” here rather than an “l,” which some explain as “labdacism”: the substitution of “l” for a different consonant.³ But not everyone agrees.⁴ To some, it is the palace of the double axes in Knossós, a definition based on a disputed etymology deriving “labyrinth” from *labrys*, “double axe.” Whether this etymology is more plausible than that based on a reconstructed Egyptian place name *R-pr-r-ḥnt, I leave for others to decide.⁵ Herodotus (*Histories* 2.148) describes a much larger labyrinth in Egypt, still functioning in historical times. The Elder Pliny (*NH* 36.

² Attali (1996, p. 40-41). Cf. Eco (1986). See also Doob (1992).

³ Cf. Valério (2017). Valério’s argument bolsters the contention that the phrase *da-pu2-ri-to-jo po-ti-ni-ja* means: ‘Mistress of the Labyrinth.’ See Hiller (2011, p. 197).

⁴ Cf. Leonhardt (2013). Leonhardt argues that the name is Semitic rather than Greek: “*Dburh*” or Deborah, as prophetess [*Judges* 4 and 5 KJV] and ruler of ancient Israel, was known as the “Queen Bee”; her priestesses were also known as Deborahs. Cf. the Minoan Bee Goddess... In Greek mythology, descendants of the Bee Goddess included Cybele, Demeter, and Rhea, who were known as the *Melissae*, from μέλισσα (Melissa) (Attic μέλιττα) “a bee”. Cf., on LinA, the compound variations a.di.ki.te.te.du.pu2.re and ja-di.ki.te.te.du.pu2.re and their possible associations with the bee symbol of Minoan culture. The association of *me-ri* with *da-pu2-ri-to-jo* compels an acceptance of the collateral meaning of μέλι *meli* “honey” as a type of liquid offering or contribution.”

⁵ See Bernal (2008, p. 64); Herodotus 2. 148; Pliny *NH* 36. 85-6; 88. Suggestions by modern scholars, notably Wunderlich (2007), that the palace at Knossós was itself a

85-86) says some thought this Egyptian palace was a temple of the Sun, others a royal tomb or palace, and that it was the model (but a hundred times bigger) for Daedalus' Cretan labyrinth. Diodorus Siculus adds that Daedalus was listed by the Egyptians among the visitors there, as were Musaeus, Orpheus, Homer, Pythagoras, and Plato (*Historical Library* 1.96.1-2). The lower areas included crypts where the bodies of the kings who built it were buried – as in a European cathedral. Herodotus says the priests would not let him visit them. The Egyptian labyrinth is, Pliny notes, a terrifying place, “most of which has to be crossed in darkness”: *maiore...parte transitus est in tenebris* (NH 36. 88). A similar labyrinth tomb made by Lars Porsenna, the Etruscan King (and enemy of Rome), is said to have existed in Italy near Clusium (Chiusi). Pliny describes it in the words of Virgil's older contemporary, Varro (NH 36. 91-93): “The labyrinth is inextricable. Anyone entering without a ball of thread could not find his way out: *labyrinthum inextricabile, quo si quis introierit sine glomere lini, exitum invenire nequeat.*” Virgil surely knew this Etruscan labyrinth. He too echoes Varro in *Aeneid* 6.27.

Throughout antiquity “labyrinth” suggests more than a static maze even in domestic mosaics. Rebecca Molholt observes: “Large-scale labyrinth mosaics... interact with both architecture and their spectators, deliberately eliding boundaries between life and myth for those who crossed their surfaces.”⁶ They are things we walk on and not just gaze at, invested with power to move or change and create movement or change. In the Elder Pliny – ever an inspiration for Jorge Luis Borges, “the greatest labyrinthologist of the present day,”⁷ – we find “labyrinth” as a walk marked out on a complex patterns of tiles and the name of a ceremonial game performed by young Roman riders in the Campus Martius (NH 36. 91-93). Virgil creates a poetic image of this game in *Aeneid* 5. 588-595:

necropolis are generally ignored even though mythic tradition unanimously associates the labyrinth with ritual death.

⁶ Cf. Molholt (2011).

⁷ “Il più grande labirintologo contemporaneo”, Angelino (2003, p. 119) citing P. Rosenstiehl “Labirinto” in *Enciclopedia*, 8, Einaudi, Turin, 1979, p. 3-30 (7) .

There was a labyrinth once, it's reported, in Crete, land of mountains,
 Crossed by a road threading blindly amid blank walls, and dividing
 Into a thousand routes as a ruse to deprive you of guiding
 Signposts and hope of return as you strayed in a maze beyond mind's grasp.
 Such are the textures of tracks intertwining that sons of the Teucrians
 Weave in their patterns of rout and attack in their games when they gallop,
 Much as dolphins at play in Carpathian or Libyan seaways,
 Cutting their way up and down through the waves.

Virgil's description probably derives from Etruscan practise. An Etruscan vase depicting a maze and cavalry is inscribed *Truia*: taken to mean "complex movement" or "maze dance" in Etruscan. Romans may have connected *truia* and *Troia*, and celebrated the *truia* dance as the "Game of Troy."⁸ But since Virgil pointedly calls the Trojans here not "Dardanians" (of mythic, Etruscan provenance through an ancestor, Dardanus), but "Teucrians," (and thus of mythic, Cretan provenance), he links them with the Cretan labyrinth too. Indeed, the playing dolphins of his simile recall the dolphin frescoes at Knossós. Virgil's choreographed, moving labyrinth anticipates his description of Daedalus' architectural labyrinth – itself the portal to a labyrinthine underworld, where the unborn and the dead mingle, where future and past merge. Myth and history crisscross.⁹

The rich poetic and philosophical possibilities of labyrinthine imagery have long been explored by poets (and other writers), philosophers, musicians, and filmmakers especially in politically charged discourse where strictly linear – what I would call "dissociative" – writing will not suffice to communicate safely and effectively about difficult issues in difficult times. Yet there remains a deeply entrenched tendency among scholars to reduce the plural to the binary: to translate Aristotle's *mythos* as "plot" in the discussion of tragedy and epic rather than allow *mythos* its more richly "associative" mythic complexities, contradictions, and paradoxes that "myth" suggests.¹⁰

⁸ Cf. Heller and Cairns (1969, p. 261-62).

⁹ See also my earlier discussions: Ahl (2007= VIRGIL 2007, p. 360-65); Ahl (2010).

¹⁰ Cf. Ahl (2011); Ahl (2012); Boa (2011).

Virgil's Daedalus epitomizes, in miniature, the uneasy relationships between artists and powerful patrons that prevail in the world of artistic patronage, where creative genius struggles to achieve itself. Daedalus, like his writer-creator, must cope with the often conflicting demands of his ruler(s), and his sense of his own artistic self. Daedalus is eventually imprisoned in his own labyrinthine creation, able to escape only because his design, like a garden maze, assumes its visitors are pedestrians.

Let us follow Daedalus as he flies off to Chalcis (*Aeneid* 6.14-19):

Daedalus, so rumor has it, when fleeing from Minos's kingdom,
Dared put his faith in the heavens, and birdlike, on ominous swift wings,[15]
Sailed an unusual course not by but towards the cold Bear Stars.
Since he first gently alit on the hilltops of Chalcis, when landing
Back on the earth, it was here, and to you, Phoebus, he dedicated
Wings that had served him as oars and a temple of massive proportions.

Despite an editorial aside, "so rumor has it," Virgil departs from tradition by making Cumae, Chalcis' colony, Daedalus' first landing place after fleeing Crete on wings he invented (6.14-19), just as he departs from tradition in bringing Aeneas to the same area. Servius, citing Sallust, says Daedalus went first to Sardinia, then to Cumae. Diodorus 4.77 and Pausanias (*Description of Greece*, 7.4.6) have him land in Sicily and do not mention Cumae at all. Daedalus flies *praepetibus pennis*, "on ominous swift wings" (6.15), says Virgil, using the terminology of augury as if Daedalus, by using wings, had become a bird of omen himself.

A bird is of good omen either because it flies directly toward its goal or because it seeks a special place to settle, according to Aulus Gellius (*Attic Nights* 7.6).¹¹ Was Daedalus' flight well omened, and itself a good omen? His unique navigation steers him *towards* not *by* the Greater and Lesser Bear Constellations, which ancient poets claimed (implausibly) were the stars by which sailors set their courses (6.14-19). The odd way of describing his means of propulsion, *remigium alarum*,

¹¹ Virgil revisits this theme when Aeneas follows ominous birds Venus sends to guide him to the golden bough (6.190-204).

“rowing equipment of wings,” is also used of Mercury’s flight in 1.300-301. The Greeks called what we call the “blade” of an oar its *pteryx*, its “wing” (Apollonius, *Argonautica* 4.929); in Latin *ala*. Oarage of wings, in the sense of oar-blades, re-acquires the nautical flavor it had in Apollonius in the context of Avernus in Virgil’s day, when the lake became the base for Octavian’s newly built galleys. Yet Virgil’s words recall Lucretius (*On the Nature of Things* 6.740-46), where birds fall from the sky into lake Avernus “forgetful of their oarage of wings.” Over Avernus, birds cease to be ominous or even to exist as birds – hence Virgil’s reminder that Avernus, derived from Greek *Aornos*, means “without birds” (6.242).¹² Virgil’s echo of Lucretius gains poignancy if we recall that Daedalus arrives alone and grief-stricken at Cumae because he has lost his son Icarus, who soared too close to the sun, lost his wings, and fell into the Icarian Sea. Birds fall into the lake of death, named Avernus, “birdless,” for the absence of birds, as Icarus falls from the sky into the sea named for his death. Since the Icarian Sea is neither on any direct flight path between Crete and the Bay of Naples nor Daedalus’ intended destination, the artist’s flight meets neither of Gellius’ criteria for a good omen. And to complicate matters, the Chalcis where Daedalus lands isn’t really Chalcis, but a colony of Chalcis in Italy that has not yet been founded. Daedalus has migrated; Chalcis will migrate.

Virgil goes on to describe the doors on the temple Daedalus dedicated to Apollo: doors that mark the beginning of Aeneas’ encounter with Avernus’ world of death, as the Gates of Sleep at the end of the book mark its conclusion (6.26-30):

On the doors is Androgeos’ murder; then Cecrops’s children [20]
 Ordered – and how grim it was – to pay out as a penalty, each year,
 Seven live bodies of sons. Over there stands the urn, with the lots drawn.
 Opposite, balancing these, raised up from the sea: Cretan Knossós.
 Here’s cruel love for a bull, here’s Pasiphaë under him, mated
 Guilefully; here is her hybrid child, showing traits of both parents: [25]
 Named Minotaur, monumental reminder of Venus perverted.
 Here is the beast’s house, an intricate puzzle, defying solution.

¹² Many editors excise this line because it explicates the etymologizing play.

Daedalus pitied a ruler in her great love. He untangled
Ruses and structural mazes and ruled them a route upon unseen
Tracks with a guiding thread.

The first motif is the death of Androgeos, king Minos' son, killed in Attica either by defeated athletic rivals or when sent by Aegeus of Athens against the Bull of Marathon, a monster subsequently killed by Aegeus' son, Theseus (ps.-Apollodorus, *Library* 3.15.7). What follows, then, is Minos' revenge. The (only) Greek whom Aeneas identifies as killed by himself and his allies during the sack of Troy is also an Androgeos; and someone, possibly Aeneas, stripped him and put on his armor (*Aeneid* 2. 371). While Lucretius uses *daedalus* as an adjective describing the creative and artistic powers of earth itself: the "Daedal" earth, Virgil makes Daedalus an Athenian artist constrained to serve a Cretan king and to accommodate the sexual tastes of the king's family. The common tradition, echoed by Virgil, is that Daedalus pities Pasiphaë's love for a bull, a passion brought upon her by Poseidon because Minos refuses to sacrifice to him.¹³ Euripides' *Cretans* probably began with the discovery of the Minotaur's birth and ended with the flight of Daedalus and Icarus from Crete.¹⁴ We know of at least three Greek comedies entitled *Daedalus*: by Aristophanes, the comic writer Plato, and either Eubulus or Philippus.¹⁵ Sophocles also wrote a now lost *Daedalus*, possibly a satyr play.¹⁶ And this may be of particular interest, since Virgil, in *Eclogues* 6. 45-60, tells how Silenus, leader of the satyrs, consoles Pasiphaë with love for a white bull whose attention she seeks desperately to attract.

Daedalus generally makes Pasiphaë a hollow wooden cow on wheels, into which she can climb, to entice the otherwise disinterested

¹³ See Apollodorus 3.1.3-4; Pasiphaë's name in Greek = "she who is seen by everyone." See Armstrong (2006).

¹⁴ Cf. Collard and Cropp (2008). Euripides' *Polyidus* is another tale of Daedalus' dealings with the family of Minos.

¹⁵ Clement of Alexandria, *Stromata* 6.26.5; Aristophanes' *Daedalus* probably did not deal with the story of Pasiphaë. See Henderson (2007, p. 334-39).

¹⁶ Cf. Lloyd-Jones (2003, p. 64-65).

bovine to make love to her.¹⁷ He then designs the labyrinth to contain the monstrous offspring of her passion, named Minotaur. Finally, he takes pity on Ariadne, a daughter of Minos in love with Theseus, one of the victims sent from Athens, and helps Theseus kill the Minotaur and escape the labyrinth. This was the topic of Euripides' lost *Theseus*.¹⁸ Daedalus is punished by Minos for aiding Ariadne and imprisoned, but escapes from Crete with his son Icarus. Aristophanes' lost *Cocalus* told of Daedalus' triumph over Minos in Sicily, where Daedalus masterminds the killing of Minos by Cocalus' daughters.¹⁹

The examples of "daedal" art Virgil alludes to either extend human energies by harnessing them to a device or allow humans to fulfill their passions by enclosing them within an artificial or alien frame. The results may prove good: escape for Daedalus; but they often prove bad: death for Icarus or the creation of the Minotaur. Virgil uses the adjective *daedala* of Circe (*Aeneid* 7.282-83), when she transforms men into the shape of beasts but leaves the human trapped within.²⁰ The Minotaur itself is a "monumental reminder of Venus perverted" in *Aeneid* 6.26, where the goddess' name (as often in Lucretius) signifies "sex." But if we rationalize the goddess in Venus to "sex," we lose specificity vital for Lucretius and Virgil. Venus is the "mother of Aeneas' people" in Lucretius, as she is mother of Aeneas and ancestor of two Caesars in the *Aeneid* and in Julian propaganda: *Aeneadum genetrix*, "the birthing force of Aeneas' people" (Lucretius 1.1), and thus the equivalent of "daedal Nature" herself: *natura daedala rerum* (Lucretius 5.234). We don't see this force in Greek because *physis*, though translated by Romans as *natura*, is not so much a "birthing force," as a "begetting force."

In using the word *error* (*Aeneid* 6.27) for Daedalus' labyrinth, Virgil indicates the mental as well as physical wanderings of those

¹⁷ Apollodorus *loc. cit.* and *Epitome* 1.7-9; Hyginus 40.3-4; Ovid *AA.* 1.325-6; Propertius 4.7.57-58; Plutarch, *Theseus* 17-23; Diodorus 4.61.4-5.

¹⁸ Cf. Collard and Cropp (2008, p. 415-27). Catullus 64. 52-264; Ovid *AA.* 1.527-64; *Heroides* 10.

¹⁹ Cf. Henderson (2007, p. 280-87).

²⁰ The Trojan horse extends this idea. See also Apuleius, *Metamorphoses*, *The Golden Ass*, and Lucian, *Lucius the Ass*.

who design (or enter) mazes, a notion expanded in *ambages*, meaning “misleading pathways,” in *Aeneid* 6.29 and “misleading words” in 6.99. But there is more. Daedalus’ labyrinth hides and houses a monster he helped create. He is ruined by his success in accommodating the conflicting whims of the powerful, much as Arachne is ruined in Ovid (*Metamorphoses* 6.1-145) by challenging (and, in onlookers’ judgments, defeating) her divine rival, Minerva, in a public weaving contest to depict “truths” about the god. Weaving is, in Classical antiquity, a woman’s art – in contrast to the craftsmanship in harder materials practiced by Daedalus and Pygmalion – the province of Penelope, Circe, Arachne, and Philomela.²¹ Ovid’s Philomela, in contrast to Arachne, achieves her goal of private and covert communication with her sister, and through it revenge, by weaving her terrible story (*Metamorphoses* 6.424-674).²² What Daedalus does with art and engineering Lucretius, Virgil, and Ovid do with language. The poet’s craft is “the *daedal* tongue of words”: *verborum daedala lingua* (Lucretius 4.551). While Ovid’s Arachne is arguably innocent (in all but pride), and justified in her tapestry’s condemnation of the gods, Virgil’s Daedalus is, no less arguably, as guilty as the masters he serves. As a speaker, probably Minos, observes in a fragment of Euripides’ *Cretans* (fr. 988): “Although you were a builder, you were not really doing woodwork.”

When Virgil describes Daedalus’ handiwork, several levels of artistic creation face one another. Although it’s clear that Aeneas is surveying the artwork, Virgil delivers his own rather than Aeneas’ view of it, commenting on what we might assume is a pictorial autobiography of his fellow artist Daedalus. But it is really a description of never existing Daedalan doors on a never existing Daedalan temple: it is the *daedal* poet reflecting upon his own artistic invention, presenting his “own” authorial description of his own invented artworks, with his own comment. He gives us a further perspective on his artistic intent, in telling us what would have been there if grief had permitted (*Aeneid* 6.31-33):

²¹ See my earlier and fuller discussion: Ahl (1985, p. 224-30).

²² Cf. Ahl (1985, p. 224)

You, Icarus, too would have figured
 Large in this masterly work, if his rueful pain had permitted.
 Twice he attempted to shape what befell you, in golden relief-work;
 Twice, what fell were your father's hands...

Casus, often used figuratively to mean “event” or in Epicurean terms “chance,” also carries its literal sense “fall” (hence my translation “befell”) in the context of this myth. The “event” Virgil records is not the omitted fall of Icarus, but the falling of Daedalus’ hands. He does not complete Daedalus’ picture, but shows us why Daedalus’ picture is incomplete through a feigned editorial glimpse of Daedalus’ artistic failure as he struggles against pain to represent his son’s death. Daedalus, like Aeneas in *Aeneid* 2, is reluctant to relive painful memories by narrating them. But a narrative so edited falsifies the events it describes. If Daedalus omits Icarus entirely, his flight appears to be a triumph. If he includes Icarus, but omits his fall, viewers must supply what the artist has omitted and explain why it is missing. Those unfamiliar with the myth will be puzzled and their eyes will misinterpret the picture.

Virgil is, I think, providing us a model for reading his own authorial narrative and perhaps a sense of his own guilt as an artist who must serve a powerful and often unscrupulous master. As lacework, unlike a tapestry, is not just a labyrinth of threads and cross-threads but of intricately planned spaces, so *Aeneid* 6, more than any other book in the epic, relies on readers to grasp that its spaces, its moments of silence, are part of its design. We are left to adduce from our own knowledge information the poet himself does not, for whatever reasons, provide. We must collaborate in the creation of the *Aeneid* and find clues to help us navigate his labyrinth. The *Aeneid*, like a computer game, is an interactive work.

Virgil concludes this section with a description of the Sibyl’s arrival (6.33-37):

They’d have scanned every detail
 Had not Achates, sent in advance, now arrived, bringing with him
 Glaucus’s daughter, Deiphobê, priest to the Goddess of Crossroads [35]
 And to Apollo. She said to the king: “Your casual sightseeing isn’t
 What this occasion demands [*non hoc tempus spectacula poscit*].”

The Sibyl sarcastically but aptly suggests Aeneas is playing the tourist at Cumae. When Statius, a century after Virgil, asks his wife to join him in Naples (*Silvae* 3.5), he names the Sibylline oracle at Cumae as a nearby *tourist attraction*, along with the fashionable resort of Baiiae (*Silvae* 3.5.95-7). Ovid writes of “the pattern-fringed beaches of (neighboring) Baiiae: *praetextaque litora Baiis*” in *Art of Love* 1.255. And we note that Aeneas’ ships form a “patterned fringe on the shore: *litora curvae praetexunt puppes*” like that of a toga, when they arrive (*Aeneid* 6.4-5). Umbricius in Juvenal *Satire* 3 finds Rome too crowded, and Cumae, where Daedalus shed his tired wings: *fatigatas ubi Daedalus exiit alas* (3.25), too empty. Juvenal congratulates Umbricius, for fleeing from Rome to Cumae “giving the Sibyl at least one fellow citizen and a nice retreat by a pleasant beach at the gateway to Baiiae: *unum civem donare Sibyllae / ianua Baiarum est et gratum litus amoeni/ secessus*” (*Satires* 3.3-5). The only company Virgil’s Sibyl has is Aeneas and his companions. Except for a brief historical period when Octavian’s fleet brought a bustle of activity, the same was true in Roman historical times. Cumae was a ghost town.

This theme of cities founded after Aeneas’ time but destroyed before Virgil’s persists throughout the epic. Virgil’s mythic eye sees the world differently from our historically and artistically trained eyes. We want cities as they were during a particular year, decade, or century, depending on our focus and on the exactness permitted by the evidence. Virgil depicts cities not stabilized in particular eras, much as Roman painters may avoid committing to a particular vanishing point. A clear example is introduced by Anchises, himself a ghost, at *Aeneid* 6.773-776:

These men will found Nomentum for you, Gabii and Fidenae.
 These will place Collatia’s fortress high on the hilltops,
 Also Pometia and Castrum Inui, Bola and Cora. [775]
 They will exist in the future as names; now they’re lands, but they’re nameless
 (*Hae tum nomina erunt nunc sunt sine nomine terrae*)

All eight cities Virgil names were members of the Latin League, *Latinum nomen*, and all (including Alba) had been destroyed by Rome, abandoned, or absorbed into other communities by Virgil’s day. Thus

nomen signifies both “name” and “league.” Lucan, in a brilliant variation on this passage, makes the same point more explicit (*Pharsalia* 7. 391-408): “*tunc omne Latinum / fabula nomen erit*: then the Latin League/name will be folk-tale” (7.391-92).²³ The cities, once substance without name, are now names without substance: “ghost towns,” like the Cumae where Aeneas arrives in *Aeneid* 6. 1-13:²⁴

So he declares as he weeps. Then he lets the fleet run under full sail,
Finally putting ashore at Euboea’s colony, Cumae.
Prows veer round to face seaward; then anchors secure all the vessels
Fast to the land with the bite of their teeth. Curved sterns add a patterned
Fringe to the seashore. A handful of youths, blazing eager, [5]
Flashes ashore onto Twilight’s Land. Some strike for the dormant
Seeds of a flame in a flint vein; others tear off into forests,
Wildlife’s dense-roofed homes, find streams, point out their locations.
Righteous Aeneas, though, heads for the citadel’s heights where Apollo
Rules, and towards a huge cave, the secluded haunt of the Sibyl. [10]
She sends a shiver through distant hearts. For the seer of Delos
Breathes into her the great force of his mind, disclosing the future.
They’re in the grove now, the gilded shrine of the Goddess of Crossroads.

Although the prophet Helenus (according to Aeneas) had instructed Aeneas to land at Cumae (*Aeneid* 3.441), Aeneas arrives there more or less by accident. He notices, at the end of *Aeneid* 5, that his helmsman Palinurus is gone. After steering the ship himself for a while, he lets the fleet run free, giving up control of his destiny and destination. When he arrives at Cumae (*Aeneid* 6. 1-37) he has been drifting through the seas (and through time) and has no idea where he is. There are few clues, since he has come to his unknown destination either centuries too soon or a few years too late, depending on one’s narrative goals. True, Virgil identifies the place as Cumae and describes it as a Euboean colony (6.2). But he probably knows, as does Livy, that Cumae was the first

²³ Ahl (1976, p. 214-222).

²⁴ Anchises lists eight cities founded by Alba Longa; so Cato (*Origines* 2.58). Pliny (*NH* 3.5.69) has 20 and Dionysius (5.61.3) has 29 (which, with Alba, make up the League’s 30 cities). Of Virgil’s eight, *Castrum Inui* and *Fidenae* are omitted by others.

Greek colony in Italy (and the traditional site where the Latin alphabet was adapted from Greek), founded by settlers from Chalcis in Euboea around 750 BC (*History of Rome* 8.22.5; 9.22) – about the time Rome was founded by Romulus. This is not good timing for Aeneas. But then there’s the problem that the fall of Troy generally agreed in Virgil’s day was 1184 BC. In this perspective, Aeneas arrives in Cumae before there is a Cumae. Not surprisingly, he finds no inhabitants – except the Sibyl, who is a little premature herself. Like a Kurt Vonnegut hero, he has become “unstuck in time.”

Details crowd these opening lines, all multiply resonant, not ornamental. A “handful” of youths (*manus*, “hand, band”) comes ashore. The large and small senses of *manus* indicate how few there are to search for, and strike fire from, flint. Youths, Servius notes (*ad loc.*), are important; older Trojans stayed in Sicily. They flash like sparks from flint, looking for flint to spark “seeds of flame” – the phrase echoes *Odyssey* 5.490: Odysseus, washed ashore in the unknown fictional Phaeacia, hides in leaves “as a peasant hides his firebrand among embers so it will be alive the next day.” *Silex*, “flint,” is also the name for lava rock (Italian: *selce*) found in the area. Young “sparks” look like flame in flint, which itself lurks in *selce*. Movements are violent. Another group *rapit*, “tears into,” forests, “the tall buildings (*tecta*) of animals,” seeking not just wild game or water but also wood (for fires or building camps): *lignatio* is a term for a (military) wood-gathering expedition. We’ll see a massive *lignatio* for a funeral pyre (6.176-82). But the details get odder. Some youths, Virgil says, marvel at streams they encounter (6.7). There were no streams there until Virgil’s day, when a waterway was built between Lake Avernus and the Lucrine Lake. Virgil knew this. He observes: “*Iulia ... unda immittitur aestus Avernis: Julian...waters gush into Avernus*” (*Georgics* 2.161-64).²⁵ Aeneas’ men find these waters a millennium early. But why are they “Julian”?

²⁵ Velleius (2.79) mentions Agrippa’s undertaking and Dio Cassius (48.49-51) gives details.

Strabo, who visited Cumae and Avernus around 37 BC, comments on the vast changes there (*Geography* 5.4.5):²⁶

People before my time used to make Avernus (the Birdless Place) setting for the fabulous story of the Homeric *Nekuia*... writers tell us there was an oracle of the dead there, visited by Odysseus. Nowadays Lake Avernus is deep right up to the shore and has a clear outlet, having the size and character of a harbor because Lake Lucrinus lies before it and is rather shallow and long. Avernus is enclosed by steep hills rising above it on all sides except where you sail into it. Now cultivated, they were formerly thick with a wild and untrodden forest of large trees. The hills and human superstition made the lake a shadowy place. And locals added the tale that all birds that fly over it fall into the water, killed by rising vapors, as in all underworld sites. People supposed this too was an underworld site... Only those who had sacrificed and propitiated the underworld gods could sail into Avernus, and the priests who leased the area gave directions in all such matters; there is potable water here, by the sea, but people abstained from it because they thought it the water of the Styx... Such was the mythic aura earlier generations created. But now that Agrippa has cut down the woods surrounding Avernus, and the lands built up, and a subterranean channel cut from Avernus to Cumæ, all that is left is the myth. Perhaps Cocceius, who made this subterranean channel passage... fancied it was natural that roads here should be underground. Lake Lucrinus broadens out as far as Baiae, shut off from the sea by a mound eight stadia long and broad as a wagon road... It was vulnerable to surges during storms, so Agrippa built it higher. Only light boats can access the lake. It's useless for mooring, but great for oysters.

The brilliant, indeed, Daedalan architect Lucius Cocceius Auctus, designer of the Pantheon, engineered these labyrinthine channels, the *crypta neapolitana*, to connect Avernus and Cumae. He also engineered, in 37 BC, the formidable structures for Octavian's naval base, which Virgil alludes to in *Aeneid* 6.42-44: "Mined from a Euboean cliff's

²⁶ We know he was in Rome in 36 BC because he attended the execution of Selurus (Strabo, *Geography* 6.2.6), which occurred that year.

broad flank is a cavern of vast size. / Into it lead a full hundred broad-shanked shafts, a full hundred / Mouths; out spills the same tally of voices: the Sibyl's responses." Virgil has incorporated Auctus' Daedalan engineering into his setting to re-mystify what Octavian and Agrippa had demysticized without erasing its demystification. He often calls Italy the Twilight Land, *Hesperia*. Though this name is used exclusively of Italy by Virgil's contemporary Dionysius of Halicarnassus, it also suggests "the land of the dead". Indeed, "The Sunset God" in Sophocles *Oedipus Tyrannus* 178 is Death.

Further details in 6.3-5 are worth attention. Scholars assume Virgil's phrase describing Aeneas' actions on the coast, *fundabat naves*, must mean: "began securing the ships to land," though they know it would normally mean: "began laying down keels for vessels." If we keep Virgil's phrasing, we can open up more perspectives. For Agrippa's deforestation and Auctus' engineering at Cumae and on lake Avernus were undertaken to replace warships lost in Octavian's struggle with Sextus Pompeius Magnus Pius, aka Sextus Pompey. Octavian had to build a new navy, then rebuild it almost totally at least once, trying to establish his domination "with barely a vessel to his name, while a wily and able opponent held the waters round about with a force of over two hundred."²⁷ That made for lots of *lignatio* around Avernus.

Virgil never names Sextus Pompeius Magnus Pius in the *Aeneid* – though the omnipresent adjective *pious* used as Aeneas' epithet might have stirred memories of him in Virgil's contemporary readers. Nor does Octavian name him (or Antony or Brutus) in his *Res Gestae*.²⁸ It's not that he was unimportant. There was a conference between Sextus, Octavian, Mark Antony, and Lepidus aboard Sextus' flagship anchored off Misenum, a port, Virgil says, named for the great glory of Misenus, Aeneas' friend whose death was honored with a huge pyre after a *lignatio* that would have yielded several ships (*Aeneid* 6.212-236). Appropriately, Misenum remained the fleet headquarters until its sack by the Saracens

²⁷ Cf. Casson (1991, p. 184).

²⁸ Galinsky (1969) never mentions Sextus; Powell (2008) has much that is useful but, in my judgment, misreads Virgil's approach to him.

in AD 915. At the conference, Sextus' lieutenant Menas (also called Metrodorus) offered to cut the moorings and abduct the three enemy leaders. Sextus declined, noting that Menas should have done so without asking (Plutarch *Antony* 32.4; Appian 5.8). Had Sextus taken up the offer, Western history would have been changed totally.

Octavian fought hard against Sextus for six years and nearly lost several times, including a great defeat off Cumae in 38 BC.²⁹ Roman and most Greek writers (Velleius, Lucan, and Dio Cassius) had little sympathy for Sextus Pompey, regardless of political sympathies. The main exception is Appian, as Alain Gower argues.³⁰ R. J. A. Wilson comments: "the surviving ancient sources, following the Augustan propaganda line, depict Sextus Pompey as a ruthless freebooter determined to exploit the island to further his own ends."³¹ Velleius describes him in 2.73.1 as "freedman of his freedmen and slave of his slaves: *libertorum suorum libertus servorumque servus*," overlooking the fact that his opponents lured at least as many slaves into their service. Octavian declares (*RG* 25.1) that he himself "made the sea free of pirates" and that "he captured and restored to their masters...almost 30,000 escaped slaves who had taken up arms against the state." Brunt and Moore tell us Sextus' fleets were largely manned by slaves (if they had added "escaped," we would see that they were willingly employed). Octavian captured and crucified 6,000 and returned the rest to their masters.³² Brunt and Moore don't mention Suetonius' comment (*DA* 16.1) that Octavian once freed and trained as oarsmen 20,000 slaves after he lost, in 38 BC, a substantial part of his naval forces to a double shipwreck and a military defeat by Sextus off the very coast of Cumae where Aeneas lands. And Octavian lured Pompey's admiral Menas (Menodorus) to his side to command his fleet. Appian's account of the capture of Sardinia twice in the same year (40 BC) from Octavian's general by that same Menodorus while he was fighting on Pompey's side is similarly illustrative. Octavian's

²⁹ Paget (1970).

³⁰ Cf. Gowing (1992).

³¹ Cf. Wilson (1990, p. 33).

³² Cf. Brunt and Moore (1997, p. 66).

commander in Sicily, named Helenus, was probably a freedman too, and definitely Greek.

Sextus rallied to his cause the remnants of Brutus and Cassius' army and the Spanish forces and Cilician pirates his father had defeated – who, like so many defeated enemies of Roman generals, moved speedily from conquered foes to loyal allies. Above all he saw himself as avenging his father's death, which he had witnessed. His earliest coins (around 45 BC) proclaim his *pietas*. Sextus' coinage established his claim to *pietas* much as Brutus's coinage gave him *libertas*. Octavian had to reach for other abstracts. The reverse of Sextus' most common coins shows Neptune flanked by two men, each holding a person on his shoulders, one a man, the other a woman. G. F. Hill identified them as mythical brothers famous for *pietas* in rescuing father and mother from an eruption of Etna.³³ This silver denarius issue outweighs and outdoes Caesar's issue of 47-6 BC (Aeneas carrying Anchises). Sextus underscored his *pietas* with a motif dear to his local supporters, not a self-aggrandizing and remotely mythical motif. Octavian didn't try to propagandize his own *pietas*. Although he called Caesar his parent in the *Res Gestae*, everyone knew he was not Caesar's child. Aside from the Metelli Pii, whose cognomen was more remote in origin, Sextus Pompey was the Roman whose name was conjured by the adjective *pious* in Virgil's day. And since *pious* is often Virgil's epithet for Aeneas, there would be constant shifting of focus in ancient readers' thoughts as Virgil lured them into his temporal labyrinths where centuries, peoples and actions blend, especially in the necromancy of *Aeneid* 6. For the pious Sextus is famous for his own supposedly historical encounters with the dead in Pliny *NH* 7.178-179, given epic form by Lucan in *Pharsalia* 6.729-826 (AHL 1976, p. 130-89).

As Caesar and Octavian used Venus and Apollo as "official" deities, Sextus called himself son of Neptune and showed on his *denarii* the head of Neptune with a trident. Octavian might not have found allusions to either Sextus or Neptune amusing. Appian (*BC* 5.98) says that before a great storm wrecked his fleet off Cape Palinurus, Octavian

³³ Cf. Hill (1903, Pl. XV. 9) "issued by Sextus Pompeius in Sicily, and perhaps actually struck in Catana itself ... (42-36 B.C.)"; cf. Powell (2008, p. 93-97).

sacrificed, to no avail, to Neptune and Waveless Ocean; Suetonius (*DA* 16) notes that after defeat by Sextus in 38 BC Octavian yanked the image of Neptune out of the procession to the Circus Maximus and that after news of the disastrous storm he declared: “I’ll win this war whatever Neptune may do.” Only later did Octavian feel more comfortable with Neptune, after his victories over Sextus at Naulochus in 36 BC. But readers may well have gasped when Virgil introduces Aeneas into the *Aeneid* during a storm which leads to shipwreck when he and his men are just out of sight of Sicily, and when his ships have to be rescued by Octavian’s least favorite (and Sextus Pompey’s most favorite) deity, Neptune, who is promptly compared, in the first simile of the epic, to Octavian!

Nor would the name of Aeneas’ helmsman Palinurus, the account of whose death ends with the opening line of *Aeneid* 6, have been without its effect upon Octavian. In 36 BC, Dio (*Roman History* 49.1) narrates, Octavian, en route to Sicily, “was hit by a great storm while passing the Palinurus promontory. It destroyed many ships and Menas/Menodorus, falling upon the rest in their confusion, burned or towed many away.” Velleius says much the same (*Compendium of Roman History* 2.79.3), as does Appian, who adds that Octavian took refuge in the harbor of Velia, where he tried to rescue his troops and repair his fleet (*Roman History* 5.98). Velia is where Virgil’s Palinurus washes ashore, as he tells Aeneas who sees his ghost at the edge of the underworld. But Palinurus’ account of how he fell from the ship in stormy seas (*Aeneid* 6.337-383) is very different from Virgil’s authorial account in *Aeneid* 5.835-871, in which Palinurus falls asleep at the helm. It is hard to imagine that Octavian would have been unmoved by Palinurus’ “stormy sea” version, since he would have recalled pulling himself ashore after being wrecked on the South Italian coast. But the authorial account is a different matter. Octavian, notoriously, fell asleep the night before his victory at Naulochus in 36 BC and had to be awoken to give the call for battle and was taunted by Mark Antony that he had slept while Agrippa won the battle for him (Suetonius *DA* 16).

In sum: Aeneas, like Octavian, had some bad luck with ships, particularly in Sicilian and Italian waters. Rebellious Trojan women burn part of Aeneas’ fleet on Sicily in *Aeneid* 5.606-720. Perhaps the spirits of Avernus would forgive Octavian for the destruction of timbered

land around Avernus, as Cybele forgives Aeneas in *Aeneid* 9.83-89 for having deforested Ida to sail from Troy. At least Agrippa built Octavian more ships. But Cybele “saves” the remainder of Aeneas’ Idaeian fleet from Turnus’ fires by turning them into water nymphs, of limited use in naval combat.

The centripetal narratives of the *Aeneid* create a work of immense complexity. I hope I have been able to suggest a template for a new approach to the epic that will encourage further exploration. For the same world of multiple and simultaneous times is evident in every theme from the first to the last book. In *Aeneid* 1 Aeneas arrives in Carthage as it is being founded in mythic tradition and after it has been destroyed in history: he is there both too early and too late, as at Cumae: before the “time” of his birth and after “the time” of his death. Carthage was, traditionally, founded over three centuries after Troy’s fall in 814 BC – though Troy and Carthage were represented as contemporaneous in some earlier poets. But the date of its destruction is fixed: 146 BC. His mother, Venus, disguises Aeneas in a cloud as he walks into this city where he observes unobserved. His invisibility both recalls how he is protected from foes at Troy in *Iliad* 5 and 20 and reminds us that he does not really exist in this time frame. Since Carthage is moved backwards in time from a Carthaginian perspective and forward from a Trojan perspective, both Dido and Aeneas are out of their proper “zones.” The Carthaginians Aeneas sees are building a theater to stage plays centuries before there are plays to stage. The columns they use for sets feature in Roman, not Greek (much less Punic) theaters, and are of Virgil’s day, not Aeschylus’. Rome’s first permanent stone theater was not built until 55 BC; a second was rising as Virgil wrote. In this world it is Aeneas and the Romans-to-be that are perfidious, not the Carthaginians.

Aeneas’ arrival at and departure from Carthage not only becomes the mythic cause for the historical hostility between Rome and Carthage, but also affords Queen Dido the pretext for calling Aeneas perfidious (*Aeneid* 4.30). Accusations of perfidy were fundamental to Roman propaganda against Carthage during the Punic Wars. And “Punic trustworthiness” was proverbial for “bad faith.” So Virgil’s Punic Dido

shifts responsibility for bad faith from the founder of Carthage to the ancestor of Rome (*Aeneid* 4.316) whose relocation in time make him also a co-founder of Carthage. For what Aeneas sees from inside his cloud recalls programs in Rome and at a newly-founded *Roman* Carthage, begun by Julius Caesar, restored and continued by Octavian. Roman Carthage had a theater; the old Punic Carthage didn't.³⁴ Virgil has created a labyrinthine garden not of forking paths whereby a single person may live out all decisions he or she has ever made, but a garden of converging paths where multiple mythic and historical beings and narratives merge into a single mythic hero and narrative that, brilliantly and paradoxically, remain capable of being also the narrative of all persons and narratives absorbed. Virgil names some but not others. Just as his emperor's official memoir, the *Res Gestae*, does not name Sextus Pompey, neither does the *Aeneid*. Yet Virgil leaves enough traces of Sextus in book 6 to show us, and also his emperor, that the *Aeneid* tells Sextus' story too.

References

AHL, F. *Lucan: an Introduction*. Ithaca: Cornell University Press, 1976.

AHL, F. *Metaformations: Wordplay and Soundplay in Ovid and Other Classical Poets*. Ithaca: Cornell University Press, 1985.

AHL, F. Gendering the Underworld: Bodies in Homer, Virgil, Plato, and Silius. In: SCHAFFENRATH, F. (Ed.). *Silius Italicus* (Akten der Innsbrucker Tagung vom 19.–21. Juni 2008). Frankfurt am Main: P. Lang, p. 47–58.

AHL, F. Making Poets Serve the Established Order: Censoring Meaning in Sophocles, Virgil, and W.S. Gilbert. *Partial Answers*, v. 10, n. 2, p. 271-301, 2011.

AHL, F. Coping with the Canonical Oedipus. In: IANNUCCI, A. (Ed.) *Edipo Classico e Contemporaneo*. Hildersheim, Zürich, New York: Georg Olms, 2012. p. 1-30.

³⁴ Roman comedy owed a debt to Carthage. Terence was from North Africa; Plautus, knew enough Punic (Phoenician) to write Hanno's Punic speech in *Poenulus* (*The Little Carthaginian*). See Gratwick (1971).

ANGELINO, M-I. I labirinti: il dramma del percorso. *Doctor Virtualis* 2, p. 119-127, 2003. Available at: <<https://riviste.unimi.it/index.php/DoctorVirtualis/article/view/44/67>>. Accessed on: Oct. 20 2017.

ARMSTRONG, R. *Cretan Women: Pasiphae, Ariadne, and Phaedra in Latin Poetry*. Oxford: Oxford U.P., 2006.

ATTALI, J. *Chemins de sagesse: traité du labyrinthe*. Paris: Fayard, 1996.

BERNAL, M. *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2008.

BOA, E. Labyrinths, Mazes, and Mosaics: Fiction by Christa Wolf, Ingo Schulze, Antje Rávic Strubel, and Jens Sparschuh. In: FUCHS, A., CHAKRABORTY, K. J., SHORT, L. (Ed.) *Debating German Cultural Identity since 1989*. Rochester, NY: Camden House, 2011. p. 131-155.

BRUNT, P. M. and MOORE, J.M. *Res Gestae Divi Augusti: The Achievements of the Divine Augustus*. Oxford: Oxford University Press, 1967.

CASSON, L. *The Ancient Mariners*. Princeton: Princeton University Press, 1991.

COLLARD, C.; CROPP, M. (Ed.). *Euripides Fragments: Aegeus-Meleager*. Cambridge, MA: Harvard U.P., 2008. p. 529-555.

DOOB, P. R. *The Idea of the Labyrinth: from Classical Antiquity through the Middle Ages*. Ithaca: Cornell U.P., 1992.

ECO, U. La ligne et le labyrinthe: les structures de la pensée latine. In: DUBY, G. (Ed.). *Civilisation Latine*. Paris: Olivier Orban, 1986, p. 27-58.

GALINSKY, K. *Aeneas, Sicily and Rome*. Princeton: Princeton U.P., 1969.

GOWING, A. M. *The Triumviral Narratives of Appian and Cassius Dio*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1992.

GRATWICK, A. S. Hanno's Punic Speech in the *Poenulus* of Plautus. *Hermes*, v. 99, n. 1, p. 25-45, 1971.

HENDERSON, J. (Ed.). *Aristophanes - Fragments*. Cambridge, MA: Harvard U. P., 2007.

HELLERS, J. L.; CAIRNS, S. S. To Draw a Labyrinth. In: *Classical Studies Presented to Ben Edwin Perry by His Students and Colleagues at the University of Illinois, 1924-60*. Champaign: University of Illinois Press, 1969. p. 236-262.

HILL, G. F. *Coins of Ancient Sicily*. Westminster: Archibald Constable & co., 1903.

HILLER, S. Religion and Cult. In: Du HOUX, Y.; DAVIES, A. M. *A Companion to Linear B: Mycenaean Greek Texts and their World*. 2011. v. II, p. 193-199.

LEONHARDT, G. E. Linear B to Greek: da-na-jo to da-pu2-ri-to-jo. *Linear B Lexicon: Knossós* Dec., 21, 2013 Available at: <<https://konosos.net/2013/12/21/linear-b-to-greek-da/>>. Accessed on: Sept. 12 2017.

LLOYD-JONES, H. (Ed.). *Sophocles Fragments*. 2nd corrected printing., Cambridge, MA: Harvard U. P., 2003.

MOLHOLT, R. Roman Labyrinth Mosaics and the Experience of Motion. *The Art Bulletin*, v. 93, n. 3, p. 287-303, 2011.

PAGET, R. F. The Naval Battle of Cumae (*) in B. C. 38. *Latomus*, v. 29, n. 2, p. 363-369, 1970.

POWELL, A. *Virgil the Partisan: A Study in the Re-Integration of Classics*. Swansea: Classical Press of Wales, 2008.

VALÉRIO, M. Λαβύρινθος and word-initial lambdacism in Anatolian Greek. *Journal of Language Relationship* (Вопросы языкового родства), v. 15, n. 1, p. 51-59, 2017.

WILSON, R. J. A. *Sicily under the Roman Empire: the Archaeology of a Roman Province 36 BC to AD 535*. Warminster: Aris and Phillips, 1990.

VIRGIL *Aeneid*. Transl. F. Ahl. Oxford: Oxford University Press, 2007.

WUNDERLICH, H-G. *Wohin der Stier Europa Trug: Kretas Geheimnis und das Erwachen des Abendlandes*. Cologne: Anaconda Verlag, 2007.

Recebido em 28 de novembro de 2017.

Aprovado em 29 de dezembro de 2017.

Religious Paradox and Aporia¹

Paradoxo religioso e aporia

Ioannis Petropoulos

Classics Department of Greek Philology

Democritus University of Thrace, Thrace / Greece

Center for Hellenic Studies-Harvard University, Nafplio / Greece

yiannis@chs.harvard.edu

Abstract: Focusing on religious or metaphysical paradox, which is, strangely, a neglected subject, this paper surveys well-known and little known instances in ancient Greek literature and early Christian sources. Religious paradox is highlighted in texts ranging from Hesiod, Archilochus, Heraclitus, and Euripides' *Bacchae* to the Gospel of St John, St Paul, and the 6th century *Akathistos Hymnos* in honour of the Virgin Mary. *Aporia* in the wake of religious paradox confirms human limitation and points to the transcendence of the divine. Christianity, the religion of paradox par excellence, acknowledges the impossibility of offering philosophical "solutions" to the paradoxes and *aporiai* of dogma, and resorts to oxymoron and paradox as the only adequate form of expression. The only recourse before the estranging dislocation of order and logic provoked by contact with the divine is "ignorance", for paradoxically ἐν ἀγνοίᾳ γὰρ γίνεται γνωστός ὁ Θεός ("God becomes known/knowable through ignorance"), as St Dionysius the Areopagite states.

Keywords: Paradox; *aporia*; oxymoron; *atopon*, *thaumazein*; *mirabilia*; religious paradox; Homer; Hesiod; Archilochus; Heraclitus; Plato; Euripides *Bacchae*; ancient mysteries; Zeno of Elea; the Gospel of St John; *Akathistos Hymnos*; Virgin Birth.

¹ Warm thanks are due to Professora Maria Cecília de Miranda Nogueira Coelho for the invitation to give the paper on which this article is based, and for her helpful comments. For invaluable feedback I wish also to thank the members of the audience; the anonymous referee of *Nuntius*; Professor Smaro Arabatzi-Nikolaidou of the Democritus University of Thrace; Dr Agis Marinis of the University of Patras; Metropolitan *Emeritus* Chrysostomos and Father Chrysostomos of Etna, CA; and Father John Raffan of Athens.

Resumo: Abordando o paradoxo religioso e metafísico – assunto, aliás, estranhamente bastante negligenciado –, este artigo investiga exemplos em fontes da literatura grega antiga e do início do Cristianismo, alguns bem conhecidos; outros menos. O paradoxo religioso é destacado em textos que vão de Hesíodo, Arquíloco, Heráclito e as *Bacantes*, de Eurípidas, ao Evangelho de São João, São Paulo e *Akathistos Hymnos*, do século VI, em honra à Virgem Maria. *Aporia*, na esteira do paradoxo religioso, confirma a limitação humana e aponta para a transcendência do divino. O Cristianismo, a religião, por excelência, do paradoxo, reconhece a impossibilidade de oferecer “soluções” filosóficas para os paradoxos e aporias do dogma e recorre ao oximoro e paradoxo como a única forma adequada de expressão. O único recurso diante do estranho deslocamento da ordem e da lógica provocado pelo contato com o divino é a “ignorância”, pois, paradoxalmente, ἐν ἀγνοίᾳ γὰρ γίνεταί γνωστός ὁ Θεός (“Deus se torna conhecido/conhecível por meio da ignorância”), como afirma São Dionísio Aeropagita.

Palavras-chave: Paradoxo; *aporia*; oximoro; *atopon*, *thaumazein*; *mirabilia*; paradoxo religioso; Homero; Hesíodo; Arquíloco; Heráclito; Platão; Eurípidas *Bacantes*; mistérios antigos; Zenão de Eléia; São Paulo, São Dionísio Aeropagita; *Akathistos Hymnos*; Nascimento virginal.

In ancient Greek the adjective παράδοξος/ παράδοξον means ‘contrary to expectation, incredible’—that is, contrary to, or beyond, the assumption that nature follows predictable patterns. Citing examples mainly from nature and everyday experience, Aristotle demonstrates in the 2nd book of his *Art of Rhetoric* two types of argument, one based on the ‘possible’, the other from probability, or τὸ εἰκός (ch 19: 1392a.1-22). Belief in the existence, for instance, of Centaurs, the Chimaira or the Gorgons challenges the expectation of the probable— τὸ εἰκός – and, *a fortiori*, the possible in normal conditions.² *Paradoxa*, because they supersede and frustrate everyday expectations, can be reckoned to be *thaumasta* or *thaumasia* (‘wonderful, marvellous’);³ they perplex us, leading to the condition of *thaumazein* (‘wonder, marvel’) and more generally to

² Plato, *Phaedrus* 229 c-d.

³ Cf. Plato, *Meno* 593, παράδοξα καὶ θαυμαστά.

aporia,⁴ a sense of being at a loss.⁵ In its extreme form, *aporia* recalls the confusion and wonder brought about by an experience of the divine. Unlike philosophical *aporia* (as I understand it), which is open-ended (but in Plato is ultimately solvable), religious *aporia* offers no intellectual or philosophical way out. It traps us in a labyrinth of bafflement. In this paper I intend to look at ancient Greek and early Christian examples of metaphysical or religious paradox and concomitant *aporia*. Paradox of this kind is a huge and strangely neglected field.⁶ My comments will, I hope, cast fresh illumination on well-known instances, and bring little known examples to light. It is as well to bear in mind that each of these instances would lend itself to an entire series of articles.

Paradoxes have always come in many shapes and sizes. The earliest example of one type occurs in *Odyssey*, IX, 401 ff. Polyphemos the Cyclops has just been blinded by Odysseus and his men. Odysseus has previously revealed his name to be Οὐτις/ ‘Nobody’ (364ff.). The monster howls in pain, prompting the other Cyclopes to rush to his cave and to ask him what the matter is; Cyclops answers quite truthfully that “Nobody is trying to kill me”. Whereupon the Cyclopes conclude in unison that Polyphemos is the victim of mental disease (411, νοῦσος) sent by Zeus.⁷ The statement “Nobody is trying to kill me”, under the

⁴ *Aporia* and wonder are identical states in Plato, *Symposium* 208b; see also immediately below. In *Theaetetus* 155c et passim ‘wonder’/ *thauma* (*thaumazein*) is “sudden and frontal bewilderment”, a state of suffering--of disorientation and dizziness signalling intellectual pregnancy, as S. Chrysakopoulou (2012, p. 6) notes. Producing the same constellation of painful physical and psychological effects (or symptoms) as those caused by Eros, *thaumazein* precedes and accompanies (re)initiation, through “midwifery”, into the invisible realities of knowledge. Thus philosophy, according to Plato, begins and ends with *thaumazein*; cf. Aristotle *Metaphysics* 982b. For full treatment see Chrysakopolou (2012, p. 11 ff.); and Nightingale (2001, p. 23-58).

⁵ *Aporia* means literally ‘without passage, lacking ways and means’ (in a geographical/physical sense) and hence figuratively ‘being at a loss’ (primarily an economic metaphor in English), and is personified as *Penia*/ ‘Poverty’, the mother of Eros in Plato’s *Symposium* (203b4). As said, *aporia* is equated with *thaumazein* in the dialogue (*Symposium* 208b); see below.

⁶ *Status quaestionis* and bibliography of religious paradox in Yusa (1995, p. 194-195).

⁷ Cf. Euripides, *Cyclops* 549, 672 ff.

circumstances, is so illogical that it must be the result of mental affliction. This humorous example is an instance of W. V. Quine's *veridical paradox* (QUINE, 1976, p. 1-18). It shows how a paradox engenders *aporia*; one means of escape from *aporia* is to assume that the suspension of the rules of everyday logic reflects insanity or, ultimately, the handiwork of a god.

A special class of *paradoxon*, in the narrower sense of self-contradiction, is the mathematical and philosophical arguments associated with Zeno of Elea (fl. ca 460 BC) and the Stoics.⁸ Perhaps the most notorious is the *logos*, or argument, of “Achilles and the Tortoise”. Aristotle, our main source, calls it “The Achilles” (ὁ Ἀχιλλεύς); I quote the opening sentence of the philosopher's account of the paradox: “The slowest will never be overtaken in a race by the swiftest” (τὸ βραδύτατον οὐδέποτε καταληφθήσεται θεόν ὑπὸ τοῦ ταχίστου, *Physics* 239b15). How bizarre (at least on first thought)! How unreasonable, especially as the competitors in Zeno's argument are Achilles, reputedly the fastest runner in myth, and a tortoise. This is a mathematical conundrum (which I leave to specialists to explain); but its surprising absurdity is merely superficial, for, as an eminent mathematician has put it, “In mathematics there is no paradox”.⁹ If the layman cannot understand Zeno's *logos*, this is because he or she lacks the proper conceptual paradigm to decode it.

Contradictory propositions such as the paradox just cited can prove true, but sometimes they are genuinely preposterous (and even absurdly funny, as in the rhetorical praise of unworthy topics such as fever, gout, baldness, adultery, vomit, dung, and death).¹⁰ The domain of the absurd lies out of the way, beyond normality, in a *heterotopia*; hence the Greeks also called paradoxes and *oxymora* “*atopa*”.¹¹ Cyclops, inverting as he does social codes and conventions, inhabits the fantasy

⁸ Booth (1957, p. 187 ff.) on the paradox; Sorabji (1983, ch. 21) on Zeno's paradoxes.

⁹ Michalis Dafermos (of Princeton University), *viva voce*.

¹⁰ Menander Rhetor 346. 9-23 (Russell-Wilson); cf. Gorgias' *Encomium of Helen*, Alcidas' *Encomium of Death*, and Lucian's *Encomium of a fly*.

¹¹ In Plato's *Philebus* 49 the adjective *atopos* refers to childish envy as an instance of a painful emotion that may be also pleasant (... εἰ μέλλομεν τὸν παιδικὸν ἰδόντες φθόνον ἄτοπον ἡδονῆς καὶ λύπης ὄψεσθαι μεῖζιν/ “... if we are to gain insight into childish envy with its absurd mixture of pleasure and pain.”).

world of the *atopon*, the veritable ‘placeless’. Flouting the laws of *xeinia*, Polyphemos eats his guests rather than treating them to a meal. *Atopa*, in the general sense of ‘absurd or abnormal things or events’, may characterise places and peoples we would call “outlandish”. Antonius Diogenes, probably dating to the 2nd century AD (at the time when the New Testament was crystalising as a text), wrote a labyrinthine novel that was a parody of travel-fantasy. Early on, the heroine Derkyllis travels to Iberia where, the narrator tells us, “she came to a city where people could see in the dark but were blind by day” (WINKLER-STEPHENS, 2014, p. 123-124, 109b3). The inhabitants of this strange city invert normality; the city is, one might say, *atopos*, i.e. not on the map of normality.

Paradox, in its broader and narrower senses (as ‘incredible’ or ‘self-contradictory’ respectively), is the stuff for religion. As K. Patton states, “Paradox is the rule, not the exception in religion” (PATTON, 2009, p. 180). By which this historian implies that religion is hospitable particularly to contradictions in terms, such as the dogma—an *oxymoron*, or compressed paradox-- that Christ is fully human and yet also divine, and (I might add) the “absurd” proposition, at least at first sight, that the three persons of the Holy Trinity in reality comprise one being, to wit, $1+1+1=1$. Unlike the case of Zenon’s paradox, the Holy Trinity is incomprehensibly puzzling because human beings lack the cognitive language to explain its surface contradictoriness (see below). If I may offer a generalisation: Religion addresses itself, either explicitly or by implication, to the chaotic world at the core of which lies paradox. Chaos, notes the anthropologist Clifford Geertz, takes the form of “a tumult of events” that threatens man’s “analytic capacities”, “powers of [sc. physical] endurance”, and “moral insight” (GEERTZ, 1966, 14). “Bafflement”, he goes on to say, “suffering, and a sense of intractable ethical paradox” challenge the “proposition that life is comprehensible” (GEERTZ, 1966, p. 14). Because, as Geertz observes, man cannot cope with chaos (and corollary *paradoxa*), he turns to religion, and the Greeks were no exception. Their divinities suffused this disordered physical and moral universe either abstractly or as anthropomorphic forces. They caused wondrous or awe-inspiring, unbelievable events and phenomena,

i.e. ‘miracles’, or they tolerated, in the relative short term, the paradox of the suffering of the innocent and the prospering of evildoers. To cite two *mirabilia*: In *Iliad*, XX, 344-348 Achilles describes the sudden disappearance of Aineias from the battlefield as a *thauma*/ ‘marvel’ (344), and puts this down to the workings of a deity:

ὦ πόποι ἦ μέγα θαῦμα τόδ’ ὀφθαλμοῖσιν ὄρωμαι:
 345 ἔγχος μὲν τόδε κεῖται ἐπὶ χθονός, οὐδέ τι φῶτα
 λεύσσω, τῷ ἐρέηκα κατακτάμεναι μενεαίνων.
 ἦ ῥα καὶ Αἰνεΐας φίλος ἀθανάτοισι θεοῖσιν
 ἦεν: ἀτάρ μιν ἔφην μᾶψ αὐτως εὐχετάσθαι.

“Now look, truly a great marvel is this that my eyes behold.
 [345] My spear lies here upon the ground, yet I cannot see the man
 at whom I hurled it, eager to slay him.
 Truly, it seems, Aeneas too is dear to the immortal gods,
 although I thought that his boasting was idle and vain.”¹²

Archilochus also conjures a *thauma*, here an outright natural *paradoxon*, which seems to him to occur *praeter naturam*. His fr. 122 W famously records a solar eclipse, possibly dating to spring 648 BC:

χρημάτων ἄελπτον οὐδέν ἐστιν οὐδ’ ἀπώμοτον
 οὐδὲ θαυμάσιον, ἐπειδὴ Ζεὺς πατὴρ Ὀλυμπίων
 ἐκ μεσαμβρίας ἔθηκε νύκτ’, ἀποκρύψας φάος
 ἡλίου †λάμποντος, λυγρὸν† δ’ ἦλθ’ ἐπ’
 ἀνθρώπους δέος
 ἐκ δὲ τοῦ καὶ πιστὰ πάντα κἀπίελπτα γίνεται
 ἀνδράσιν· μηδεὶς ἔθ’ ὑμέων εἰσορέων θαυμαζέτω
 μηδ’ ἐὰν δελφῖσι θῆρες ἀνταμείψωνται νομὸν
 ἐνάλιον, καὶ σφιν θαλάσσης ἡχέεντα κύματα
 φίλτερ’ ἠπείρου γένηται, τοῖσι δ’ ὑλέειν ὄρος.
 10 Ἀρ]χηνακτίδης]
 ητου πάϊς]
 τυθη γάμωι

¹² Perseus text and (modified) tr.

Nothing is to be unexpected or sworn impossible or marvelled at, now that Zeus father of the Olympians has made night out of the noonday, hiding away the light of the shining sun, and clammy(?) fear came over people. From now on, men can believe and expect anything; let none of you any longer marvel at what you see, not even if wild animals take on a briny pasturage in exchange with dolphins, and the crashing waves of the sea become dearer to them than the land, the wooded mountain dearer to dolphins... Archeanactides... child of... marriage...¹³

The poet says in effect that an impossible reversal has become possible, Zeus turning midday into night (3); to his mind this raises the possibility of further reversals of nature, all of them paradoxical *adynata*. The vocabulary of “paradox” is conspicuous in the first lines of the elegy: ἄελπτον (‘unexpected’), ἀπώμοτον (‘to be sworn as impossible’) (line 1); θαυμάσιον (‘marvellous’) (line 2); πιστά πάντα κάπιελπτα (‘credible and expected’) (line 5); and θαυμαζέτω (‘marvel’ [imper.]) (line 6). The powerful hand of Zeus is responsible for the eclipse. Plato would agree that something supramundane is afoot, and would go a step further by acknowledging that the *thauma* reflects the incorporation of the supreme divine power of the ‘Good’ (ἀγαθόν) in nature.¹⁴ In similar fashion, Heraclitus and most Presocratics, as well as Hippocrates, assume that behind natural wonders and incomprehensible events and all other *paradoxa* lies divine agency.¹⁵

The extraordinary events that the gods bring about are generally *contrary to the laws of logic or normality*; at their most dramatic, they involve jarring symmetrical reversals of nature such as the turning of the midday light into darkness as in Archilochus. At times Zeus is said to successively perform mutually exclusive, contradictory actions in order to uphold morality. Gods and *daimones*, in keeping with a theological (and magical) principle well-attested in Greek literature and other sources, can effortlessly carry out an action, let us call it “A”, and just as easily its exact, symmetrical opposite, “-A”. As Hesiod advertises in his hymn to

¹³ Text & tr. in Gerber (1999, p. 161, 163).

¹⁴ See n. immediately below.

¹⁵ Collins (2003, p. esp. 22-24; 27, “... φύσις incorporates the gods ([*Laws*] 10.889e, 890d).”

Zeus in the proem of the *Works and Days*, “For easily he makes strong, and easily he oppresses the strong,/ easily he diminishes the conspicuous one and magnifies the inconspicuous,/and easily he makes the crooked straight and withers the proud” (*Works & Days*, 5-7, ῥέα μὲν γὰρ βριάει, ῥέα δὲ βριάοντα χαλέπτει,/ ῥεῖα δ’ ἀρίζηλον μινύθει καὶ ἄδηλον ἀέξει,/ ῥεῖα δὲ τ’ ἰθύνει σκολιὸν καὶ ἀγήνορα κάρφει/ ῥεῖα δὲ τ’ ἰθύνει σκολιὸν καὶ ἀγήνορα κάρφει).¹⁶

These polar formulations and imagery not only celebrate the Justice of Zeus, but also lend insight more generally into the power and unpredictability of the gods as agents of chaos. Paradox as a concept originated, I suggest, from religious speculation, from thinking about the *mysterium tremendum et fascinatum* of the gods. Their deeds and actions tend to be “incredible-but-true”; no greater proof of their power exists than the fact that quite often these actions amount to sweeping reversals. Consider again Hesiod’s precept, “Zeus can (capriciously) diminish the strong or exalt the humble”.¹⁷ As ‘cloud-gatherer’ (νεφεληγερέτης), he can also herald fair weather or cause a storm, although not, it seems, at the same time. An analogue to Zeus’ bipolar potentiality is provided by Hermes, who, according to *Iliad*, XXIV, 343 ff., uses his magical wand to charm people to sleep or alternatively to rouse them. In *Odyssey* X he goes to Kirke’s isle with the mission of liberating Odysseus from her clutches. He holds his wand, which is now said to be golden (X, 277). Hermes gives the hero a magical herb—a “good drug” (φάρμακον ἐσθλόν, 291), as he touts it—to neutralise the witch’s magic potion, her *kukeōn* (which is actually a ‘posset’). It is interesting that Hermes’ *pharmakon*, termed *molu* by the gods (305), has a *black root but a milk-white flower* (304). Only gods can pull it out of the ground *with ease* (304-5), for (in the words of Odysseus) “the gods can do anything” (306). Like any potent drug, the herb is ambivalent, hence it is black and white; but this

¹⁶ Tr. West (1988, p. 37). Cf. Greek and Latin parallels in West (1978, p. 139-40) ad *Works & Days*, 5 ff.

¹⁷ Cf. also *Theogony* 27-28, ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα, ἴδμεν δ’ εἴτ’ ἐθέλωμεν, ἀληθέα γηρῦσασθαι /‘we know to tell many lies that sound like truth,/ but we know to sing reality, when we will’, tr. West (1988, p. 3).

coincidentia oppositorum also sums up the ontology of the gods, who sometimes deal in pairs of contrary alternatives that are easy as pie. If a god enacts A and then its opposite, -A, the two antithetical strands in his supernatural repertoire make up a paradox.

From theological (in effect, psychological) paradox, it was but a small step to Heraclitus' fundamental principle of "unity and diversity" and his use of paradox in an attempt to explain the eternal, ever-changing *kosmos*.¹⁸ In his *Refutation of all heresies*, Hippolytus, the 2nd century Christian apologist, gives numerous examples of Heraclitean paradoxes:¹⁹

...Heraclitus says that dark and light, bad and good, are not different but one and the same...

"The path up and down is one and the same." [B 60, ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὡτῆ.]

...And he explicitly says...

"Immortals are mortals, mortals immortals: living their death, dying their life." [B 62, ἀθάνατοι θνητοί, θνητοί ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες.]

Aristotle found the Ephesian philosopher's reliance on paradox something of a paradox. As he puts it (*Metaphysics* 1062a 31 ff.), "If someone had questioned Heraclitus... he might perhaps have compelled him to agree that contradictory statements can never be true of the same subjects." Aristotle may be right, as G.E.R. Lloyd and others have argued, inasmuch as Heraclitus may have defined and qualified his opposite terms and their contexts.²⁰ ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὡτῆ (B 60, "The path up and down is one and the same.") may have meant, for instance, that an object on a mountain slope is "down" when viewed from the summit; seen from the foot of the mountain, it is "up". His contradictions vanished when his statements were qualified relationally (and possibly also when set in the context of incessant motion, cf. his famous, if often ill-construed

¹⁸ See esp. McKirahan (1994, p. 134-139); Osborne (1997, p. 88 ff., esp. 102 ff.).

¹⁹ Book X of Hippolytus' work, which circulated separately by Photius' time, was entitled "Labyrinth" from its opening statement, "I have broken through the labyrinth of heresies".

²⁰ Lloyd (1966, p. 102).

“everything is in flux”, cf. B 12 and 91).²¹ The Ephesian philosopher may have been experimenting with antinomies (as logicians call them) rather than using them in an actual sense as a first principle. However that may be, it is, I believe, significant that Heraclitus was resorting to the formulation of antinomies in the first place to explain the baffling *kosmos*.

Although he levels criticism at popular religion, it is fairly clear, as M. Adoménas has proposed, that the philosopher also used the Dionysiac mysteries and other religious rituals to demonstrate, e.g. in B 15, the seemingly paradoxical structure, or *logos*, of the universe (ADOMÉNAS, 1999, esp. p. 91, 101, 113). Heraclitus held that this *logos* was also articulated in secular practices and institutions. Perhaps this Presocratic, far from simply detecting paradox at work in ritual and society, actually inferred it as a comprehensive principle from religious thinking in particular.

Paradoxa in the sense of intriguing antinomies or other contradictions may have been common in ancient mystery cults. Despite the paucity of the surviving written evidence of such cults, Euripides’ *Bacchae* may nevertheless furnish indirect evidence. The play is an exercise in paradox, for Dionysus (to quote A. Henrichs), is “essentially a paradox, the sum total of numerous contradictions” (HENRICHS, 1979, p.3). Bacchus is, first of all, a true god, though the son of a mortal, Semele, and Zeus (1 ff., 335, etc.); he is both god and mortal—a paradox that recalls the fully human and fully divine nature of Christ. As a foetus snatched from his mother’s womb, he gestated in Zeus’ thigh, which doubled as a “male womb” (526-527, Ἴθι, Διθύραμβ’, ἐμὴν ἄρ- /σενα τάνδε βᾶθι νηδύν [“Go, Dithyrambus, enter this my male womb”]), another contradiction. In the beginning of the play, Teiresias praises Dionysus, inventor of wine, alongside Demeter, provider of bread to mankind; in the course of his parallel encomia, the prophet

²¹ McKirahan (1994, p. 143-144): Heraclitus upholds inherent stability and continuity rather than radical change into diametrical opposites. Cf. Hussey (2000, p. 633-634): Heraclitus’ “oppositions cohere so closely that they are mutually inseparable in thought or experience, that they need one another...Each unity, then exhibits...a systematic ambivalence, as between two opposites.”

says something so paradoxical that some scholars have cast doubt on the passage (284-285):

οὗτος θεοῖσι σπένδεται θεὸς γεγώς,
ὥστε διὰ τοῦτον τὰγάθ' ἀνθρώπους ἔχειν.

He, being god, pours a libation [middle voice]/ is poured as a libation [passive voice] to the gods,
so that through him mankind might receive blessings.

‘Being (a) god’ (θεὸς γεγώς) may have a concessive force: though a god himself, Bacchus, rather than receiving a libation, offers one to the gods; in fact, he passively *becomes* a libation to the gods, because he is identical with the wine used in libations. Whether σπένδεται is middle or passive, there is the customary distinction here between pouring and receiving; either way, Dionysus, indwelling in the wine,²² is sacrificed to other gods for the good of mankind. R. Seaford detects an allusion to the mystical role of wine in the mysteries, and I agree (SEAFORD, 1996, p. 176 ad 283-284). Not only does this passage “reflect or refract mystic instruction”, as Seaford suggests, it also evokes a deep paradox. In a number of vases from the late archaic period on, gods, including Dionysus and even Zeus, offer libations or perform other forms of sacrifice without any recipient (s) depicted. K. Patton argues that the gods are sacrificing to themselves, and that these cases of pure reflexivity, typical of the paradoxes associated with religion, serve as a prototype of “religiousness”.²³ In Euripides the sacrificial act of the god, however, not only has recipients, but also explicit beneficiaries. We are dealing with something slightly different from the divine self-reference of the vases and more akin to Christ’s self-sacrifice as it is interpreted by St Paul in *Philippians* 2:6-7: ὃς ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἄρπαγμὸν ἠγήσατο τὸ εἶναι ἴσα Θεῶ, ἀλλ’ ἐαυτὸν ἐκένωσε

²² He is not just a metonymy for wine. Cf. Dodds (1960, p. 106) on addressing a person or a drink in Hindu ritual.

²³ Patton (2009, p. esp. 7-9, Zeus’ libation to himself); 13, 316 (the paradox of divine reflexivity is the defining element of the divine); 313-315 (the gods, the sources of sacrifice, carry out perfect sacrifice in perpetuity); 71-73 (in a red-figure Attic *kantharos* by the Nikosthenes Painter [ca 520-510 BC] Dionysus pours a libation over an altar; he does the same in an Attic red-figure *kylix* by Douris [ca 480 BC]).

μορφήν δούλου λαβών, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος (“who, though he was in the form of God, did not count equality with God a thing to be grasped, but emptied himself, by taking the form of a servant, being born in the likeness of men”).²⁴ The paradox of gods offering to gods is axiomatic not only for the ancient world but even more so for Christianity. Christ, albeit God, foregoes equality with God, emptying himself figuratively, like a vessel filled with water, in order to shed his blood on the cross; in similar vein, according to the Synoptic Gospels, the Gospel of St John, and early Church Fathers, he variously becomes a sacrificial lamb, goat, heifer, even a scapegoat for the sake of mankind.²⁵ In the Divine Liturgy of both Sts John Chrysostom and Basil the Great, the priest utters in a low voice the Cherubic prayer, which includes: Σὺ γὰρ εἶ ὁ προσφέρων καὶ προσφερόμενος καὶ προσδεχόμενος καὶ διαδιδόμενος, Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν (“For you are the one who offers and is offered, who receives and is distributed, Christ our God”).²⁶ Dionysus, by the same token, becomes a libation to the gods, paradoxically combining the roles of god and victim for the good of man.²⁷

I now come to another paradox, the central one in the play. Bacchus arrives at Thebes disguised by means of a mask as a young beardless devotee of himself. Pentheus denounces him as a θηλύμορφον ξένον/ a “girlish stranger” (353) rumoured to have blonde curls and a wine-red complexion (235-236). He is in fact a *travesty*, a contradiction in terms.²⁸ The delicate externals mask a paradox, for he is alike the ephebic inventor of wine that soothes, and an agent of the violent *mania* caused by wine and ecstasy; a passive, suffering god, but also a brutal avenger. At the end the chorus call upon Dionysus to make an epiphany as “a beast with a laughing face” (1019-1021, φάνηθι ταῦρος.../ ἴθ', ὦ

²⁴ English Standard Version (ESV).

²⁵ On Christ’s “auto-sacrifice” cf. Patton (2009, p. 241-243), who does not cite *Bacchae* 284-285.

²⁶ In Matthew 26: 26-28 and Hebrews 7: 26-27, Christ is High Priest and victim alike: another paradox.

²⁷ It is tempting but perhaps not altogether pertinent to cite John 15:1, Ἐγὼ εἰμι ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή, καὶ ὁ πατήρ μου ὁ γεωργὸς ἐστίν. (“I am the true vine, and my Father is the vinedresser.”).

²⁸ Seaford (1996, p. 180) on transvestite Dionysus.

Βάκχε, ... γελῶντι προσώπῳ [“Appear as a bull.../ Go, Bacchus, with a laughing face”]).²⁹ ‘Face’ here may also mean ‘mask’; however that may be, a savage beast with a laughing ‘face’ (or ‘mask’) is another contradiction that shows up this god’s ambivalence. (Perhaps when he appears *ex machina* at the very end [*Bacchae* 1330], the god has changed his mask and costume. If so, he now appears as the bearded, mature male familiar from earlier iconography.)³⁰

The transformation of Dionysus in the course of the action from A (a seductive, soothing androgyne) to –A (a mature, masculine avenger) is nothing short of miraculous. As said, it may well be that the prominence of *mirabilia* in the *Bacchae* corresponds to the ecstatic, “otherworldly” experiences, perhaps including hallucinations promoted in mystery cults. The terms *thaumata* and *thaumasia* are used several times in the *Bacchae* to denote the violent superhuman feats of the ecstatic women worshippers and Dionysus during their *oreibasias* (667, 716, 1063 ff., cf. 764, 785-786). The exodus of women from the protective polis was itself a paradoxical reversal of norms.

As noted in passing, Christianity is the religion of paradox par excellence; I should like to conclude with a few more examples from the early Christian and early Byzantine periods. If we look at Christian paradoxes, we might gain insight into ancient religion and possibly the mysteries. For lack of evidence, Walter Burkert leaves open the question whether the emphasis of the new religion on paradox reflects the influence of pagan mysteries.³¹ *Inter alia*, the conflation, however, of titles of gods and incongruities such as *Zeus katachthonios*, viz. ‘Zeus Lord of Death’

²⁹ At *Bacchae* 439 the god is a gentle beast surrendered to his captors and has an enigmatic smile; see Dodds (1960, p. 131) ad loc.

³⁰ But cf. Foley (1985, p. 249-250, 252-253): there is no change of mask; rather, the smile is variously (mis)interpreted by the characters in the course of the play.

³¹ See also Burkert (1987, p. 101) on the “dynamic paradox of death and life in all the pagan mysteries associated with the opposites of night and day, darkness and light, below and above”. For a less skeptical view of the reception of the *Bacchae* and associated cults by the early Church, see now Friesen (2015). Paradoxical formulations may have been key in Orphism. The Derveni papyrus mentions, for instance, that Orpheus taught through “riddles”, which may have lent themselves to paradox.

(*Iliad* IX, 457), may support a greater degree of paradox than we might suspect. Sustained paradox, at any rate, begins in earnest with St Paul and the Evangelists, as noted. St John proclaims the supreme paradox in his rousing opening Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος ('In the beginning was the Word'): the transcendent Word of God became flesh, that is, material and contingent. The sublime became lowly, a paradox reflected also in the stylistic lowliness and simplicity of the first specimens of Christian literature, which purportedly expressed sublime subject matter.³² The new religion threw into relief the everyday paradox of living in *this* world while aspiring to the other. The paradox of God becoming flesh is encapsulated in the related paradox of the Virgin Birth of Christ. In the Byzantine *Akathistos Hymnos*, probably dating from the early 6th century,³³ Mary tells the Archangel Gabriel that his voice (and, by extension, his message of the Annunciation) is a *paradox*: τὸ παράδοξόν σου τῆς φωνῆς ("the paradox of your voice") (AKATHISTOS HYMNOS, 1998, p. 49). The hymn exalts the Virgin Birth in philosophical terms: Χαῖρε, ἡ τάναντία εἰς ταὐτὸ ἀγαγοῦσα, χαῖρε, ἡ παρθενίαν καὶ λοχειάν ζευγνῶσα ("Hail, You who has joined *contraries*. Hail, you who has conjoined virginity with parturition"). (AKATHISTOS HYMNOS, p. 61).³⁴ This event infringes Aristotle's law of contradiction. In the course of the hymn, the lector praises Mary for "having united God-Logos with humanity through your paradoxical gestation" (ἡ Θεὸν Λόγον τοῖς ἀνθρώποις τῇ παραδόξῳ σου κύσει ἐνώσασα). (AKATHISTOS HYMNOS, p. 77).

Early Christians generally used the trope of the paradox to express the "otherness" and power of divinity that shock one into uncomprehending speechlessness. Again, to cite the *Akathistos Hymnos*, "Rhetors full of sounds turn into voiceless fish on your account, Theotokos; they are at a loss (ἀποροῦσι) to express (λέγειν) how you nevertheless remain a Virgin..." (Ῥήτορας πολυφθόγγους, ὡς ἰχθύας

³² Thus Auerbach (1965, p. 52): "...the sublimity of the subject matter shines through the lowliness."

³³ *Oxford Dictionary of Byzantium*, s.v. 'Akathistos Hymn'.

³⁴ Translations of the hymn are by me.

ἀφώνους, ὀρῶμεν ἐπὶ σοὶ Θεοτόκε•ἀποροῦσι γὰρ λέγειν, τὸ πῶς καὶ Παρθένος μένεις...) (AKATHISTOS HYMNOS, p. 63)³⁵

Christianity acknowledges the impossibility of offering philosophical “solutions” to the *aporiai* and paradoxes of dogma, and resorts to oxymoron and paradox as the only adequate form of expression. Insoluble “riddles” such as the Virgin Birth reduce the Christian to ignorance and bafflement that is nothing but *aporia*. To quote once again the *Akathistos Hymnos*, “Having seen this strange/ *xenos* childbirth [sc. the Virgin Birth], let us *estrangle ourselves* from this world (ξενωθῶμεν τοῦ κόσμου) and transport our mind to Heaven. For it was for this reason that God sublime appeared as a humble human being upon the earth.” (AKATHISTOS HYMNOS, p. 61)³⁶ This is an exhortation to set aside all earthly concepts (including those of philosophy) when approaching the mysteries of God. The only recourse before the estranging dislocation of order and logic provoked by contact with the divine is “ignorance”, for ἐν ἀγνοίᾳ γὰρ γίνεται γνωστὸς ὁ Θεός (“God becomes known/knowable through ignorance”), as Dionysius the Areopagite states in *On the Divine Names* (PG 3:664C).³⁷ This is neither the ignorance of the uneducated nor the failed, learned kind, but rather the ignorance at which we arrive by eliminating all concepts, since the Godhead transcends anything we can conceive of: Ἄγνοιαν δὲ μὴ τὴν διὰ τῆς ἀμαθίας λάβης, (αὕτη γὰρ σκότος ἐστὶ ψυχῆς,) μήτε τὴν γινώσκουσαν, (ὅτι ἀγνοεῖται ὁ ἄγνωστος,) εἶδος γὰρ καὶ αὕτη γνωριστικόν· ἀλλὰ κατ’ ἐκείνην τὴν ἄγνοιαν, καθ’ ἣν ἀπλωθέντες ὑπὲρ τὰς νοήσεις, καὶ πᾶσαν ἔννοιαν περὶ Θεοῦ ὑπερβάντες, ἀπλοῖ γινόμεθα (*ibid.*, “Do not assume the ignorance that comes from lack of education (for this is darkness of the soul), nor the perceiving kind

³⁵ Cf. in non-religious contexts the oxymoron kennings in Aeschylus *Seven against Thebes* 82, ἄναυδος...ἄγγελος/ ‘silent...messenger’ (a dust-cloud), repeated in *Suppliants* 180; *Eumenides*, 245, μηνυτῆρος ἀφθέγκτου/ ‘voiceless guide’ (a footprint); Theognis 549, ἄγγελος ἄφθογγος/ ‘speechless messenger’ (a beacon). The point of the pagan passages is however different: something inanimate speaks volumes, as it were.

³⁶ *Akathistos*, p. 61: ξένον τόκον ἰδόντες, ξενωθῶμεν τοῦ κόσμου, τὸν νοῦν εἰς οὐρανὸν μεταθέντες, διὰ τοῦτο γὰρ ὁ ὑψηλὸς Θεὸς ἐπὶ γῆς ἐφάνη ταπεινὸς ἄνθρωπος.

³⁷ My tr.; cf. his *Mystical Theology* (PG 3:1024BC), ...τότε τῇ ἀγνοίᾳ τὸ πᾶν ἔγνω (“... then through ignorance he came to understand everything”).

(because He who is unknown is unknowable), for this too is a cognitive kind; but rather the ignorance in which, after expanding ourselves beyond conceptions and having surpassed every notion about God, we become simple.”)³⁸ The utter simplicity urged by the Areopagite leads us, paradoxically, to knowledge of the unknowable.

Since antiquity, then, paradox has characterised not merely ritual sacred actions and accompanying prayer, but also other related genres and media, including religious iconography. In paganism, *mirabilia* and, especially, wondrous contradictions associated with the gods reflect a world rife in physical, intellectual, and ethical inversions and antinomies. Confusion, *aporia*, and wonder follow in the wake of miracles and contradictions worked by the gods. Religious paradox has thus always been a cipher for the unintelligible, transcendent divine, the unbridgeable “otherness” of the gods or God. Christianity has self-reflexively defined itself from the first as the religion of paradox. Multiplying self-contradictory propositions and taking them to greater heights, the new faith has converted paradox into a trademark, as it were, of its transformative uniqueness, its turning of the tables on the world. Logic and all earthly conceptual paradigms collapse under the new dispensation, and paradox shows up man’s permanent state of *aporia*. Indeed, as many theological texts indicate, the Christian God transcends any notion of existence; so, when we think we have begun to have some understanding of Him, it is not God whom we have understood. This is the supreme paradox.

References

ADOMÉNAS, M. Heraclitus on Religion. *Phronesis*, Leiden & Boston, v. 44, n. 2, p. 87-113, 1999.

AKATHISTOS HYMNOS = *Οἱ Ἐκκλησιαστικοὶ Ὑμνοὶ εἰς τὴν ὑπεραγίαν Θεοτόκον ἦτοι: Ὁ Ἀκάθιστος Ὑμνος*, κ.λπ. Athens: Aster Publishers, 1998.

³⁸ My translation.

AUERBACH, E. *Literary Language and Its Public in Late Latin Antiquity and in the Middle Ages*. Engl. tr. Cambridge: Cambridge University Press, 1965.

BOOTH, N. Zeno's paradoxes. *Journal of Hellenic Studies*, Cambridge, v. 77, n. 2, p. 187-201, 1957.

BRODERSEN, K. (Tr. & ed.). *Die Wahrheit über die Griechischen Mythen*. Palaiphatos' "Unglaubliche Geschichten". 3rd edn. Stuttgart: Reclam, 2017.

BURKERT, W. *Ancient Mystery Cults*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987.

CHRYSAKOPOULOU, S. Wonder and the Miraculous in Ancient Philosophy. In: VASSALOU, S. (Ed.). *Practices of wonder*. Cambridge: James Clarke & Co, 2012. p. 88-120.

COLLINS, D. Nature, Cause, and Agency in Greek Magic. *Transactions of the American Philological Association*, Baltimore, v. 133, n. 1, p. 17-49, 2003.

DIONYSIUS THE AREOPAGITE, ST. On the Divine Names. In: MIGNE, J. P. (Ed.). *Patrologia Graeca*, Paris, 1857-66, v. 3: 664C.

DIONYSIUS THE AREOPAGITE, ST. Mystical theology. In: MIGNE, J. P. (Ed.). *Patrologia Graeca*, Paris, 1857-66, v. 3: 1024BC.

DODDS, E. R. *Euripides Bacchae*. Edited with an Introduction and Commentary. 2nd edn. Oxford: Oxford University Press, 1960.

FOLEY, H. P. *Ritual Irony: Poetry and Sacrifice in Euripides*. Ithaca; London: Cornell University Press, 1985.

FRIESEN, C. J. *Reading Dionysus: Euripides' Bacchae and the Cultural Contestations of Greeks, Jews, Romans, and Christians*. Tübingen: Mohr Siebeck GmbH & Co., 2013.

GEERTZ, C. Religion as a culture system. In: BANTON, M. (Ed.). *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. London: Tavistock, 1966. p. 1-46.

GERBER, D. E. *Greek Iambic Poetry: From the Seventh to the Fifth Centuries BC*. Cambridge, MA; London: Harvard University Press, 1999. (Loeb Classical Library).

HACKFORTH, M. T. *Solved by Walking: Paradox and Resolution in the Labyrinth*, 2012. Dissertation (PhD) – Pacifica Graduate Institute, 2012.

HENRICHS, A. Greek and Roman Glimpses of Dionysos. In: HOUSER, C. (Ed.). *Dionysos and His Circle: Ancient Through Modern*. Catalogue of an Exhibition. The Fogg Art Museum. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979. p. 1-11.

HUSSEY, E. Heraclitus. In: BRUNSCHWIG, J.; LLOYD, G. E. R. (Ed.). *Greek Thought. A Guide to Classical Knowledge*. Engl. tr. Cambridge, MA; London: Harvard University Press, 2000. p. 631-641.

KAZHDAN, A. P. (Ed.). *Oxford Dictionary of Byzantium*. Oxford: Oxford University Press, 1991.

LLOYD, G.E. R. *Polarity and analogy*. Two Types of Argumentation in Early Greek Thought. Cambridge: Cambridge University Press, 1966.

McKIRAHAN, Jr, R. D. *Philosophy Before Socrates*. An Introduction with Texts and Commentary. Indianapolis; Cambridge: Hackett, 1994.

NIGHTINGALE, A. W. On Wandering and Wondering: Theôria in Greek Philosophy and Culture. *Arion: a Journal of Humanities and the Classics at Boston University*, Boston, v. 9, n. 2, p. 23-58, 2001.

OSBORNE, C. Heraclitus. In: TAYLOR, C. C. W. (Ed.). *Routledge history of philosophy*. London; New York: Routledge, 1997. v. I: *From the beginning to Plato*, p. 88-127.

OTTO, R. *The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational*. Engl. tr. Revised with additions. Oxford: Oxford University Press; London: H. Milford, 1950.

OXFORD Dictionary of Byzantium. Oxford: Oxford University Press, 1991.

PATTON, K. C. *Religion of the Gods*. Ritual, Paradox, and Reflexivity. Oxford; New York: Oxford University Press, 2009.

QUINE, W. V. *The Ways of Paradox and Other Essays*. Revised edn. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1976.

RUSSELL, D. A.; WILSON, N. G. *Menander Rhetor*. Edited with a Translation & Commentary. Oxford: Oxford University Press, 1981.

SEAFORD, R. *Euripides Bacchae*. With an Introduction, Translation and Commentary. Warminster: Aris & Phillips, 1996.

SORABJI, R. *Time, Creation and the Continuum*, Theories in Antiquity and the Early Middle Ages. London: Gerald Duckworth & Co., 1983.

STERN, J. *Palaephatus: Περί Ἀπίστων, On unbelievable Tales*. Translation, Introduction, & Commentary. Wauconda, IL.: Blochazy-Carducci Publishers, 1996.

WEST, M. L. *Hesiod, Works and Days*. Edited with Prolegomena and Commentary. Oxford: Oxford University Press, 1978.

WEST, M. L. *Hesiod, Theogony, Works and Days, A New Translation*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

WINKLER, J. J.; STEPHENS, S. A. *Ancient Greek Novels: The Fragments: Introduction, Text, Translation, and Commentary*. Princeton: Princeton University Press, 2014.

YUSA, M. Paradox and riddles. In: ELIADE, M. (Ed.-in-chief). *The Encyclopedia of Religion*, New York: Macmillan Library Reference; London: Simon & Schuster and Prentice Hall International, 1995. v. XI. p. 194-195.

Recebido em 12 de novembro de 2017.

Aprovado em 16 de dezembro de 2017.

Dilemas textuais na tradução crítica da *República* de Platão

Textual Dilemmata in a Critical Translation of Plato's Republic

Rodolfo Nunes Lopes

Departamento de Filosofia

Universidade de Brasília, Brasília, Distrito Federal / Brasil

rodolfo.nunes.lopes@gmail.com

Resumo: O presente texto diz respeito a alguns dilemas de tradução da *República* de Platão, os quais resultam directamente de problemas relativos ao estabelecimento do texto. O propósito destas páginas é, pois, fixar as coordenadas básicas que nos possibilitem circular pelo terrível labirinto da tradição textual deste diálogo, isto é, os princípios e critérios que permitam fundamentar e justificar as opções de tradução mais discutíveis, porquanto dependentes de problemas textuais. A proposta metodológica para enfrentar tais aporias será exemplificada com alguns casos paradigmáticos do Livro I. Tomarei como obras de referência os resultados do projecto editorial “Text edition of Plato’s eighth tetralogy”, iniciado em 1977 por Siem Slings, nomeadamente o trabalho de Gerard Boter sobre a tradição textual do diálogo (BOTER, 1989) e as notas de crítica textual publicadas por Slings entre 1998 e 2003, na revista *Mnemosyne*, postumamente coligidas e editadas em uma monografia enquanto suplemento dessa mesma revista (SLINGS, 2005).

Palavras-chave: Platão; *República*; problemas textuais; Livro I.

Abstract: This article deals with some textual problems of Plato’s Republic that are relevant for a Portuguese translation of this dialogue. The purpose of these pages is to determine the main principles and criteria that will allow me to justify some translations difficulties caused by textual problems. This methodology will be exemplified with some textual problems of Book I. The reference materials are those published under the project “Text edition of Plato’s eighth tetralogy” organized by Siem Slings from 1977 to 2003. The main works will be study of Gerard Boter on the textual tradition (BOTER, 1989) and the critical notes published by Slings in *Mnemosyne*, which were posthumously published as a supplement of that journal (SLINGS, 2005).

Keywords: Plato; *Republic*; textual problems; Book I.

1 Introdução

O presente texto diz respeito a alguns dilemas de tradução da *República* de Platão, os quais resultam directamente de problemas relativos ao estabelecimento do texto. O propósito destas páginas é, pois, fixar as coordenadas básicas que nos possibilitem circular pelo terrível labirinto da tradição textual deste diálogo, isto é, os princípios e critérios que permitam fundamentar e justificar as opções de tradução mais discutíveis, porquanto dependentes de problemas textuais. A proposta metodológica para enfrentar tais aporias será exemplificada com alguns casos paradigmáticos do Livro I. Visto que tomo por critério soberano a inteligibilidade do texto em língua portuguesa, não terei em conta os casos que não tenham influência na tradução final.

Tomarei como obras de referência os principais resultados do projecto editorial “Text edition of Plato’s eighth tetralogy”, iniciado em 1977 por Siem Slings, cujo primeiro fruto foi a tese de doutorado do próprio Slings sobre o texto do *Clitofonte* (1981), mais tarde publicada em formato de livro (SLINGS, 1999). Os principais frutos viriam a ser (1) a monumental obra de Gerard Boter sobre a tradição textual da *República* (BOTER, 1989), que resultara da sua tese de doutorado orientada por Slings; (2) as notas de crítica textual (exclusivamente dedicadas à *República*), publicadas como artigos por Slings, entre 1998 e 2003, na revista *Mnemosyne*, e postumamente coligidas em uma monografia publicada como suplemento dessa mesma revista (SLINGS, 2005); (3) a edição crítica do texto da *República*, publicada por Slings, em 2003, na canónica *Oxford Classical Texts*.

Devo desde logo sublinhar que seria abusivo sugerir que a edição de Slings deva simplesmente substituir a de Burnet (1902, 1905) – o facto de aquela ter sido publicada quase 100 anos depois desta, na mesma editora, poderia, por si só, sugeri-lo. Como veremos em seguida – não só pelo facto de o texto de Burnet representar a síntese dos resultados da crítica textual da *República* até então mas também pela infeliz circunstância de não terem surgido novas fontes primárias relevantes (embora os papiros descobertos, entretanto, sejam importantes, eles não acrescentam nada de substancial aos manuscritos já conhecidos) –, seria

obviamente impossível que a edição de Slings inaugurasse um novo paradigma de leitura. Por mais rigoroso e exaustivo que tenha sido esse monumental trabalho, continuam a colocar-se muitos problemas textuais para cuja solução a tradição conhecida (directa ou indirecta) se revela tristemente insatisfatória. Nesses casos, o intérprete do texto é obrigado a recorrer a uma certa dose de criatividade para restituir o sentido do texto. Em todo o caso, a edição de Slings representa a síntese do maior estudo alguma vez já feito sobre o texto da *República*; e por “estudo” entenda-se as quase três décadas de pesquisa dedicadas a esse diálogo. Depois desses resultados, o estudioso tem à sua disposição todas as ferramentas necessárias para abordar esses problemas e, claro, tomar uma posição que permita tornar o texto inteligível, a qual, ao mesmo tempo, seja minimamente justificável. Por esse motivo, tomarei como materiais de referência as obras de Boter (1989) e Slings (2003; 2005), no que respeita tanto aos detalhes convencionais (siglas dos manuscritos, paginação etc.) quanto aos principais pressupostos de estabelecimento e reconstituição do texto.

Convém notar que, até o trabalho de Boter (1989), não existia nenhum estudo exclusivamente dedicado à tradição textual da *República*. Todas as publicações que abordavam a questão o faziam acidentalmente, fosse por se inserirem em estudos sobre toda a tradição textual de Platão, fosse por incidirem em um determinado manuscrito que incluía o diálogo (vide Boter, 1989, p. 17-22; Pasquali, 1962, 247-sqq). As consequências de tal dispersão eram, no essencial, as seguintes: não estavam reconhecidas as fontes primárias, havendo unanimidade apenas sobre dois manuscritos e muita polémica sobre outros dois; vários manuscritos secundários eram completamente desconhecidos, e os poucos conhecidos até então não eram valorizados na reconstrução do texto; o levantamento da tradição indirecta era demasiado limitado; a tradição papirológica era ainda mais limitada. Quanto aos resultados principais do estudo, voltarei a esse assunto em seguida, depois de ter reconstituído (muito resumidamente) a historiografia das edições modernas da *República* até o projecto de Slings.

2 Historiografia das edições críticas da *República*

A primeira edição crítica do texto da *República*, tendo em conta os padrões modernos da crítica textual, é a de Immanuel Bekker (1817).¹ Até aqui, eram utilizadas as edições renascentistas, mormente a de Stephanus, tradicionalmente conhecida como a *vulgata* de Platão. Tendo em conta os padrões modernos, o texto de Stephanus deve ser considerado globalmente inaceitável, na medida em que se limita a cotejar as (precárias) edições impressas precedentes, sem que tenha consultado um único manuscrito (vide Boter, p. 247-251). Bekker foi o primeiro a cotejar um número considerável de manuscritos (12 no total, enquanto as anteriores usavam, no máximo, seis); mas, acima de tudo, foi o primeiro a reconhecer maior autoridade de **A** em relação aos restantes manuscritos, uma tendência que perdurou até as edições britânicas produzidas na virada para o séc. XX. A de Ast, mesmo na terceira edição (1822), não acrescenta nenhum outro manuscrito. Stallbaum, na primeira edição (1825), acrescenta os chamados manuscritos Florentinos, todos eles secundários (**a**, **b**, **c**, **n**, **x**, **α**, **β**, **γ**); e na segunda (1829) inclui alguma tradição indirecta. A de Schneider (1830-1833), a mais completa e rigorosa até a data, embora continue a pressupor a supremacia de **A**, reconhece autoridade acrescida a **D** e **F**, sendo, pois, a primeira edição, ainda que acidentalmente, a ser baseada no que hoje sabemos serem as fontes primárias da *República* (**ADF**). As de Baiter, Orelli e Winckelmann (1840) e Hermann (1852) são integralmente baseadas nas de Bekker, Stallbaum e Schneider (sobretudo na deste último).

Nos 11 anos decorridos entre 1894 e 1905 foram produzidas na Inglaterra quatro edições críticas da *República*. A primeira, e mais importante de todas, foi a de Jowett e Campbell (1894), não só por oferecer uma tão vasta quanto inédita descrição crítica da tradição textual mas também, e sobretudo, por disputar a supremacia de **A** em relação aos

¹ Note-se que a vetusta e veneranda edição crítica de Bekker inclui todas as obras de Platão, publicadas em oito volumes entre 1816 e 1818; a estes oito foram acrescentados outros dois, em 1823, com comentários e notas críticas ao texto (BEKKER, 1823). O texto da *República* foi incluído no segundo volume (1817).

outros manuscritos (unanimemente aceite desde Bekker), argumentando que **D** e **M** representavam famílias diferentes – hoje sabemos que **M** é, na verdade, uma cópia de **A**, mas Jowett e Campbell foram os primeiros a abandonar a pretensa supremacia de **A** e a propor três famílias para as fontes primárias, tendo fixado corretamente as primeiras duas (**A** e **D**). As duas edições de Adam (1897, 1902), cuja principal diferença consiste no extenso comentário incluído na segunda, aceitam, tal como Campbell, o estatuto primário dos manuscritos **A** e **D**, mas, ao contrário de Campbell, não reconhecem tal estatuto a **M** – a tendência geral de Adam, aliás, é (1) seguir **A**; (2) optar por **D**, quando **A** está errado; (3) optar por qualquer um dos outros manuscritos (sobretudo **E** e **q**), quando **A** e **D** estão errados; e (4) recorrer à tradição indirecta quando os manuscritos (primários e secundários) se revelam insuficientes. Quanto à de Burnet, publicada originalmente em 1902 (apenas com a *República*) e depois inserida no IV volume (1905) dos *Platonis Opera*, pelo facto de constituir a *vulgata* moderna de Platão, merece ulteriores considerações.

A principal inovação da edição de Burnet foi atribuir a **F** o estatuto de fonte primária. Na verdade, o trabalho de Burnet, que não chegou a cotejar directamente os manuscritos (seguiu os resultados de Adam e Campbell para **A**, de Campbell para **D** e **M**, e o de Schneider para **F**), consistiu na reinterpretação das edições anteriores com base no pressuposto (já intuído por Schneider) que **F** era a quarta fonte primária. As outras três seriam **ADM**, conforme demonstrado pela classificação de Campbell. O problema desta proposta, amplamente criticada por Adam (1902), Stuart Jones (1902) e Immisch (1903), foi ter sustentado, de um modo exageradamente especulativo, que **F** derivava de um arquétipo muito mais antigo do que qualquer outro manuscrito platónico. Fundando-se na manifesta tendência de **F** concordar com a tradição indirecta, Burnet sugere, também neste ponto inspirado em Schneider, que este manuscrito deriva de uma suposta *veterem vulgatam* (como diz na p. 2 do prefácio à sua edição), isto é, de uma versão antiga utilizada por autores como Estobeu e Eusébio. Ainda que hoje reconheçamos equivocada tal ousada proposta, é certo que o texto de Burnet tem a vantagem de reconhecer como primárias as fontes que hoje sabemos serem, de facto, primárias

(**ADF**); ainda que tenha incluído uma quarta (**M**), que hoje sabemos ser, na verdade, derivada de **A**.

Desde a *vulgata* de Burnet até o projecto de Slings, surgiram algumas edições que, apesar de não introduzirem novidades e de continuarem a seguir uma classificação equivocada dos manuscritos, merecem uma breve nota neste conspecto: a de Chambry, incluída nos volumes de Platão na clássica Budé/Les Belles Lettres (1932-1934), considera **AF** fontes primárias e defende que **D** seria uma contaminação de **AF** (facto impossível, dado que **F** é dois séculos posterior a **D**), bem como sobrevaloriza fontes secundárias como **T**, **W**, **E** e **q**, embora inclua a novidade de referir a tradição papirológica (na época conheciam-se apenas quatro); a de Pabón e Galiano, publicada em Espanha em 1949, que segue maioritariamente **A**, ainda na senda das edições germânicas (principalmente Schneider).

Finalmente, a edição de Slings (2003), que, conforme vimos anteriormente, apresenta poucas divergências substanciais em relação ao texto de Burnet, tem por principais virtudes (1) a riqueza do aparato crítico (podemos considerá-lo perfeitamente completo) e, sobretudo, (2) a classificação das fontes textuais. Pela primeira vez, a *República* é editada (1) com toda a tradição indirecta conhecida até então (incluindo traduções árabes, coptas e hebraicas, alusões, escólios etc.) e (2) segundo um estudo exaustivo sobre a transmissão do texto. Para tais resultados foi, obviamente, fundamental o monumental trabalho de Boter sobre a tradição textual do diálogo (BOTER, 1989).

3 Critérios para análise dos problemas textuais

Antes de fixar os critérios que sigo para a classificação dos problemas textuais relevantes para a tradução do texto, devo antes de mais referir as principais conclusões do estudo de Boter (1989), as quais tomo por pressupostos de análise. A explicação detalhada das justificações excederia em muito o limite e o alcance destas páginas, pelo que me limitarei a indicar as páginas em que o autor demonstra cada uma das conclusões, indicando apenas as razões que as fundamentam. Em primeiro lugar, relembremos que, até Boter, tínhamos quatro fontes

primárias (**ADFM**), sendo que tal estatuto era (1) unanimemente atribuído a duas delas (**AF**) e (2) muito discutido em relação às outras duas (**DM**) – Chambry rejeitara **D**; Campbell e Burnet consideravam **M** gêmeo de **A**, mas esta posição foi rejeitada por Adam e Chambry. Boter irá demonstrar que: (1) **M** deriva de **A**, tendo em conta que **M** incorpora a quase totalidade das correções inseridas em **A** por copistas posteriores (BOTER, 1989, p. 113-116); que **ADF** constituem famílias independentes (BOTER, 1989, p. 65-80), sendo que (1) **A** segue *linea recta* até a Antiguidade (pela elevada percentagem de (1) concordâncias com a tradição indirecta e de (2) corrupções derivadas de erros na conversão das unciais antigas, característica própria dos arquétipos antigos), que (2) **DF** têm a mesma fonte, mas diferente da de **A** (pela elevada percentagem de erros em **DF** não presentes em **A**) e que (3) **DF**, apesar de terem a mesma fonte, constituem famílias diferentes (pelo facto de cada um deles demonstrar uma contaminação completamente independente do outro). Em suma, a conclusão principal da classificação dos manuscritos por Boter demonstra que **ADF** (1) são as fontes primárias (todos os outros manuscritos derivam de um destes); (2) podem ser reconduzidos ao mesmo arquétipo (bem posterior a Platão); (3) são, em todo o caso, independentes uns dos outros.

Tendo, então, em vista as principais conclusões de Boter, tentarei agora esclarecer os critérios mediante os quais analisarei os problemas textuais da *República*.

O principal, como já foi referido, diz respeito à tradução, ou seja, terei apenas em conta os problemas textuais que tenham influência no sentido da tradução. Assim, estarão excluídos os que dizem respeito à pontuação e a variações de partículas ou construções gramaticais que não alteram o sentido do texto em português. Por exemplo, em 330c5, temos uma oscilação entre *περὶ τὰ χρήματα σπουδάζουσιν* (registrada em **AD**) e *τὰ χρήματα σπουδάζουσιν* (registrada em **F**). Ainda que para um editor crítico tal oscilação configure um problema textual, ele não tem relevância para a tradução do texto, já que o verbo *σπουδάζω* admite acusativo simples ou *περί* com acusativo (além de que Platão utiliza indiscriminadamente ambas as construções); ou seja, a tradução será sempre “interessam-se pelas riquezas”.

O segundo critério depende directamente da supremacia de **ADF** (demonstrada por Boter) em relação aos restantes manuscritos – todos eles *ipso facto* secundários. Assim, para que uma determinada variante textual constitua um problema textual, terá que implicar uma discordância entre **ADF**. Tanto quanto nos é possível saber, não existe um critério para reconhecer mais autoridade a um desses três manuscritos. Embora **A** tenha sido sobrevalorizado pela maioria dos editores modernos, pelo facto de ser o mais antigo (de todo o *corpus Platonicum*) e de, muito provavelmente, seguir *linea recta* até a Antiguidade (isto é, sem depender de um arquétipo bizantino), existem muitos casos em que a variante registrada em **D** ou **F** (ou ambos) deve ser preferida à de **A**. Ironicamente, as mesmas razões que demonstram a antiguidade de **A** servem também para demonstrar que este manuscrito não deve ser considerado mais fiel *per se* do que **D** e **F**, como, por exemplo, (1) os casos em que **A** e a tradição indirecta concordam no mesmo erro; (2) algumas confusões no desdobramento das maiúsculas antigas (casos clássicos como Π/T, Π/ΤΙ, ΔΕΙ/AEI, Ε/Σ); ou (3) alguns erros na divisão das palavras, que, como é sabido, figuravam sem espaços nos arquétipos antigos (e.g. ἀληθῆ ἄν em vez de ἀλήθειαν em 589b8; ἔοικε μὲν em vez de εἰκόκαμεν em 595b10). Por esse motivo, considero que os três manuscritos que constituem as fontes primárias têm a mesma autoridade, de tal forma que a versão registrada por qualquer um deles tem iguais condições de ser considerada válida.

O terceiro critério, aplicável apenas a um reduzido número de problemas, diz respeito aos casos em que **ADF** registram uma versão manifestamente incompatível com os princípios linguísticos básicos (gramaticais e pragmáticos) do Grego Ático. A solução de tais problemas passa, em primeira instância, por recorrer (1) aos manuscritos secundários; (2) às correções introduzidas pelos copistas na margem ou entrelinha do documento que estavam copiando (as chamadas “mãos tardias”); (3) à tradição indirecta; e (4) a ocorrências da construção/expressão em causa no *corpus Platonicum* e, no limite, em outros autores áticos. Caso nenhuma dessas fontes registre uma opção satisfatória, a alternativa será pressupor uma corrupção textual impossível de rastrear e *ipso facto* impassível de ser explicada. Nesses “casos-limite”, limito-me

a providenciar uma tradução mais “livre”, a qual será fundamentada (1) em uma variante textual minimamente justificável (à luz dos referidos critérios) e (2) no contexto dramático-argumentativo em que tal problema ocorre.

4 Alguns dilemas de tradução do Livro I

Os casos que irei analisar nas páginas seguintes são apenas alguns exemplos. A sua apresentação e discussão estão, pois, longe de serem exaustivas, mesmo tendo apenas em conta o Livro I. De modo a facilitar a leitura, organizei os dados de cada problema de acordo com os seguintes tópicos:

- breve descrição do contexto dramático-argumentativo;
- citação da passagem em que ocorre o problema, indicando entre [] as variantes elegíveis;
- traduções possíveis da passagem segundo cada uma das variantes;
- análise do problema textual;
- escolha da versão mais plausível.

327c10 Depois de ter descido ao Pireu, Sócrates tenta regressar a Atenas, mas é impedido pelo grupo de Polemarco.

[Sócrates] Οὐκοῦν, ἦν δ' ἐγώ, ἔτι [ἐλλείπεται ADF || ἐνλείπεται A³] τὸ ἦν πείσωμεν ὑμᾶς ὡς χρὴ ἡμᾶς ἀφεῖναι;

ADF: Então, disse eu, ainda nos **falta** convencer-vos de que nos devem deixar ir embora.

A³: Então, disse eu, ainda nos **resta uma possibilidade:** convencer-vos de que nos devem deixar ir embora.

Pelos critérios que expus anteriormente, este caso não constituiria um problema textual, dado que nem existe discordância entre **ADF** nem a concordância implica um problema linguístico. O problema é que uma parte considerável dos editores modernos (e.g. Jowett & Campbell, Adam e Burnet) adopta a correção de **A³** – uma mão tardia que interveio

consideravelmente em **A**; vide Boter (1989, p. 45). Na verdade, não me parece existir nenhum problema linguístico com a construção ἐλλείπεται, com o artigo neutro a determinar toda a proposição seguinte. Não só o uso do artigo (na forma singular neutra) para determinar uma proposição inteira é uma característica do grego ático – vide Humbert (1997, p. 56); e.g. E. *Hipp.* 264; X. *Cyr.* 5.1.21 mas também – como notou Slings (2005, p. 1) – o próprio Platão usa ἐλλείπεται + τό com essa exacta função (*Phlb.* 18d).

Embora o uso de ἐλλείπεται com este sentido de “faltar” seja pouco frequente (o clássico *LSJ* não chega a registrá-lo), parece-me estar em causa, do ponto de vista estilístico, um eco de um dos sentidos mais comuns de ἐλλείπεται: “ser inferior a” (é usado justamente com esse sentido mais adiante, em 484d). Está em causa a inferioridade de Sócrates e Gláucon perante Polemarco e os outros, anunciados como mais fortes (κρείττους) e sob os quais a persuasão de Sócrates se revela totalmente ineficaz. Embora tal interpretação possa ser abusiva, creio que não seja de todo incompatível com as ambiguidades semânticas que marcam o estilo de Platão.

Opto, pois, pela versão de **ADF**.

330e5: Céfalos, por estar já perto da morte, passa a temer as “estórias que se contavam sobre o Hades” (330d), nomeadamente as penas destinadas a quem procedeu mal durante a vida.

[**Céfalos**] (...) καὶ σκοπεῖ εἴ τινα τι [ἠδίκηκεν **AF** || ἠδίκησεν **D**].

AF: E procura saber se **cometeu** alguma injustiça com alguém.

D: E procura saber se **praticou** alguma injustiça com alguém.

A divergência morfológica entre as duas variantes é mínima (**AF** registra um perfeito, e **D** um aoristo), mas as implicações na tradução justificam considerar esse problema textual. Se levarmos a sério as subtilezas semânticas latentes na escolha entre aqueles dois tempos verbais, a escolha recairá na variante de **AF**, pois o perfeito costuma implicar responsabilidade do agente (CHANTRAINE, 1927, 177 *apud* SLINGS, 2005, p. 3); além de que normalmente designa uma ação que

termina no presente, mas depende de uma série de eventos iniciada necessariamente no passado. Tendo em conta que se trata das injustiças que Céfalo teme ter cometido até então, o perfeito seria sem dúvida o recurso linguístico mais apropriado. Tendo em conta tais subtilezas linguísticas, sobretudo a noção de responsabilidade do agente contida no uso do perfeito, decido por traduzir ἀδικέω por “cometer injustiças” em vez de “praticar injustiças”.

Opto, pois, pela versão de **AF**.

335a8: Sócrates refuta a definição de “justo” proposta por Polemarco (“justo” é fazer bem aos amigos e mal aos inimigos).

[Sócrates] [Κελεύεις] νῦν πρὸς τούτῳ ὧδε [λέγειν **F** || λέγειν ὅτι ἔστιν δίκαιον **AD**] τὸν μὲν φίλον ἀγαθὸν ὄντα εὖ ποιεῖν, τὸν δ’ ἐχθρὸν κακὸν ὄντα βλάπτειν;

F: [Queres] então agora também **dizer** para fazer bem ao amigo que é bom e para tratar mal o inimigo que é mau?

AD: [Queres] então agora **acrescentar que é justo** fazer bem ao amigo que é bom e tratar mal o inimigo que é mau?

Note-se, em primeiro lugar, que o problema em causa implica optar por uma de duas estruturas sintáticas completamente diferentes. A opção implicada na versão de **F** consistiria em traduzir λέγειν por “dizer para”, no sentido de “exortar/ordenar” (reduzindo πρὸς τούτῳ a “também”, no sentido de “além disso”), admitindo que ποιεῖν e βλάπτειν são conjuntamente determinados por λέγειν. Por outro lado, a opção implicada na versão de **AD** resulta em uma sintaxe, a meu ver, mais concisa, na medida em que ποιεῖν e βλάπτειν seriam conjuntamente determinados por ἔστιν δίκαιον, que, por sua vez, seria determinado por λέγειν por meio da clássica construção com ὅτι (neste caso, a expressão πρὸς τούτῳ λέγειν, lit. “dizer além disso”, seria vertida como “acrescentar”). Ademais, convém notar que a versão de **F** implicaria eliminar uma porção considerável de texto que aparece registrada na esmagadora maioria da tradição textual; e, de acordo com os princípios mais básicos da crítica textual, a eliminação de texto exige argumentos

fortes. A verdade é que não encontro nenhum argumento suficientemente forte para elidir aquelas três palavras, enquanto que os argumentos que considero mais fortes aconselham a mantê-las.

Opto, pois, pela versão de **AD**.

341e7: a medicina foi criada para solucionar problemas que o corpo naturalmente virá a ter.

[**Sócrates**] ... ὅπως ἐκπορίζῃ τὰ συμφέροντα, [**ἐπὶ τούτῳ AD || ἐπὶ τούτο F**] παρεσκευάσθη ἡ τέχνη.

AD: Para providenciar o que é conveniente [ao corpo]; foi **por isso** que se desenvolveu esta arte.

F: Para providenciar o que é conveniente [ao corpo]; foi **para isso** que se desenvolveu esta arte.

A diferença entre as duas variantes possíveis é assaz discreta, tanto no que respeita à estrutura morfossintática quanto em relação às implicações para a tradução do texto. Está, todavia, em causa uma *nuance* de sentido particularmente interessante do ponto de vista etiológico e uma questão de *consecutio* entre as duas proposições (formuladas de um modo manifestamente paratático, deve dizer-se).

Gramaticalmente, ambas as hipóteses são aceitáveis, dado que a preposição ἐπὶ pode formar sintagmas com qualquer um dos três casos oblíquos. No caso, a opção será entre uma expressão de causa (o dativo registrado em **AD**) e uma expressão de fim (o acusativo registrado em **F**). Tendo em conta que a primeira proposição constitui uma das mais clássicas construções de fim (ὅπως com subjuntivo), e tendo em conta o princípio da *consecutio*, considero mais plausível a construção com acusativo, que mantém essa mesma noção de finalidade. Além disso, tal opção parece estar mais de acordo com o estilo platónico, na medida em que a construção παρεσκευάζω com ἐπὶ e acusativo (com sentido de fim) aparece duas vezes no *Górgias* (509e1, 510a3) e uma outra na própria *República* (422d7), enquanto que a estrutura correspondente com dativo nunca é utilizada ao longo de todo o *corpus Platonicum*.

Opto, pois, pela versão de **F**.

344e1: Sócrates tenta impedir a retirada de Trasímaco, argumentando que a sua definição de justiça implica uma conduta de vida; e, por isso, deve ser discutida.

[Sócrates] (...) ἢ μικρὸν οἶε ἐπιχειρεῖν πρᾶγμα διορίζεσθαι [ἀλλ'οὐ **AD** || ὅλου **F**] βίου διαγωγὴν (...);

F: Ou parece-te um assunto insignificante tentar definir uma conduta para **a vida toda** (...)?

AD: Ou parece-te insignificante tentar definir o assunto, **mas não** [te parece insignificante] uma conduta para a vida (...)?

Tal como em 335a8 (vide supra), as duas variantes possíveis implicam duas estruturas sintáticas substancialmente diferentes. De acordo com a versão de **AD**, οἶε determina apenas μικρὸν, sendo que ἐπιχειρεῖν é determinado por οἶε μικρὸν, διορίζεσθαι é determinado por ἐπιχειρεῖν e πρᾶγμα é determinado por διορίζεσθαι; de tal forma que será necessário subentender οἶε μικρὸν depois de ἀλλ'οὐ para determinar βίου διαγωγὴν. Segundo a versão de **F**, μικρὸν e πρᾶγμα estão em concordância (ambos determinados por οἶε, estando ἐπιχειρεῖν determinado por οἶε μικρὸν ... πρᾶγμα, e διορίζεσθαι determinado por ἐπιχειρεῖν), de tal maneira que διορίζεσθαι determina ὅλου βίου διαγωγὴν. Do ponto de vista estritamente gramatical, ambas as estruturas sintáticas são aceitáveis. No entanto, se, por um lado, a opção resultante de **AD** exige um ligeiro esforço de criatividade sintática (pelo facto de ser necessário subentender οἶε μικρὸν depois de ἀλλ'οὐ), por outro, a opção resultante de **F** se afigura mais plausível do ponto de vista semântico, ao pressupor a ideia de que a “conduta” (διαγωγὴν) em causa diz respeito a “toda a vida” (ὅλου βίου) – o que me parece estar em perfeito acordo com a conclusão do diálogo, mais especificamente no mito escatológico do Livro X, segundo o qual as almas serão julgadas pelas ações praticadas ao longo de toda a vida.

Opto, pois, pela versão de **F**.

Referências

ADAM, J. *The Republic of Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1897.

ADAM, J. *The Republic of Plato*. Edited with Critical Notes, Commentary and Appendices. Cambridge: Cambridge University Press, 1902.

AST, F. *Platonis Politia sive de Republica libri decem*. Ienae: Croecorianis, 1804.

AST, F. *Platonis Politia sive de Republica libri decem*. Lipsiae: Benjamin Schwickert, 1814.

AST, F. *Platonis quae exstant opera*, IV-V. Lipsiae: Libraria Weidmannia, 1822.

BAITER, J.; ORELLI, J.; WINCKELMANN, A. *Platonis opera omnia*, XIII. Turici: Meyeri & Zelleri, 1840.

BEKKER, I. *Platonis dialogi*, III.1. Berolini: Reimer, 1817.

BEKKER, I. *Commentaria critica in Platonem a se editum*. Berolini: Reimer, 1823.

BOTER, G. *The Textual Tradition of Plato's Republic*. Leiden: Brill, 1989.

BURNET, J. *Platonis opera*, v. IV. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1905.

BURNET, J. *Platonis Respublica*. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1902.

CHAMBRY, E. *Platon, Oeuvres complètes*, VI-VII. Paris: Les Belles Lettres, 1932–1934.

CHANTRAINE, P. *Histoire du Parfait Grec*. Paris: Champion, 1927.

HERMANN, C. *Platonis Dialogi*, IV. Lipsiae: Teubner, 1852.

HUMBERT, J. *Syntaxe Grecque*. 3. ed. Paris: Klincksieck, 1997.

JOWETT, B.; CAMPBELL, L. *The Republic of Plato*. Oxford: Oxford University Press, 1894.

PABÓN, J.; GALIANO, M. *La República*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1949.

PASQUALI, G. *Storia della tradizione e critica del testo*. Firenze: Felice Le Monnier, 1962.

SCHNEIDER, C. *Platonis opera Graece*. Lipsiae: B.G. Teubneri et F. Clavdii, 1830-1833.

SLINGS, S. *Plato: Clitophon, Edited with Introduction, Translation and Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

SLINGS, S. *Platonis Respublica*. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 2003.

SLINGS, S. *Critical Notes on Plato's Politeia*. Leiden/Boston: Brill, 2005.

STALLBAUM, G. *Platonis quae supersunt opera, III*. Leipzig: J. Weigelii, 1825.

STALLBAUM, G. *Platonis dialogos selectos, III.1-2*. Gothae-Erfordiae: Hennings, 1829.

STEPHANVS, H. *Platonis opera quae exstant omnia*. [Genevae]: Henricus Stephanus, 1578.

Recebido em 30 de julho de 2017.

Aprovado em 10 de setembro de 2017.

Drama, aporia e ironia no *Mênon* de Platão

Drama, Aporia and Irony in Plato's Menon

Richard Romeiro Oliveira

Departamento de Filosofia e Métodos

Universidade Federal de São João Del Rei, São João Del Rei, Minas Gerais / Brasil

richardromeiro@hotmail.com

Resumo: Como é sabido, o diálogo platônico *Mênon* se encerra com a afirmação de uma aporia: de fato, no desfecho dessa obra, Sócrates proclama abertamente para seu interlocutor, o jovem tessálio Mênon, que nenhum conhecimento seguro foi por eles alcançado acerca daquilo que foi investigado ao longo das discussões anteriores, a saber: a questão concernente à gênese da virtude. Tal fracasso ocorre, porém, segundo o filósofo, porque não se pesquisou previamente o que é a virtude em si mesma. Estamos, assim, aparentemente, diante de uma dupla negatividade: nada sabemos acerca de como a virtude se origina, porque ignoramos a sua natureza. Valendo-se de uma abordagem que leva a sério o caráter dramático e literário do diálogo platônico, o presente artigo pretende mostrar como essa aporia final que surge ao termo das discussões do *Mênon* pode ser compreendida como um enunciado irônico, que envolve, nas suas entrelinhas, uma significação filosófica diferenciada em relação àquilo que é explicitamente declarado pela letra do texto.

Palavras-chave: virtude; aporia; drama; saber; ironia.

Abstract: As is well known, the Platonic dialogue *Meno* concludes with the assertion of an aporia. In fact, in the end of this work, Socrates openly proclaims to his interlocutor, the young Thessalian Meno, that no secure knowledge has been obtained by them about what was investigated during the previous discussions, namely: the question concerning the genesis of virtue. Such failure, however, occurs, according to the philosopher, because one has not previously researched what virtue is in itself. We are thus apparently faced with a double negativity: we know nothing about how virtue originates, because we ignore its nature. Making use of an approach that takes seriously the dramatic and literary character of the Platonic dialogue, the present article intends to show how this

final aporia that emerges at the end of the discussions of the *Meno* can be understood as an ironic statement that involves, between the lines, a philosophical meaning that is different with regard to what is explicitly stated by the letter of the text.

Keywords: virtue; aporia; drama; knowledge; irony.

A proposta fundamental do presente texto consiste em tentar compreender, de uma forma mais adequada, o significado filosófico contido na conclusão do *Mênon*, procurando observar como o desfecho aparentemente negativo ou aporético desse diálogo deve ser lido e interpretado não apenas com base nas formulações dialéticas e argumentativas nele contidas mas também à luz dos elementos dramáticos presentes no texto. Como se sabe, o *Mênon* chega ao seu termo manifestando o fracasso das discussões ali travadas entre Sócrates e a personagem homônima acerca do problema da *areté* e de sua gênese: após uma série de argumentações sinuosas, de fato, os dois interlocutores desembocam finalmente na conclusão de que a virtude não é algo que existe por natureza (*phýsei*) nem coisa que se ensina (*didaktón*), mas, sim, um fenômeno misterioso, que advém (*paragígnetai*) aos homens graças a um favor divino (*theia[i] moíra[i]*), sem o concurso do intelecto (*áneu nou*).¹ No entanto, tal conclusão, admite imediatamente Sócrates, não é inteiramente satisfatória, pois, observa o filósofo, só saberemos algo com segurança acerca da gênese da virtude quando “primeiro empreendermos pesquisar o que é afinal a virtude em si e por si mesma” (*próteron epikheirésomen autò kath’hautò dzeteîn tí pot’estin areté*)² – coisa que não foi feita adequadamente nos debates anteriores. Estamos, pois, de certa forma, diante de uma dupla negatividade: desconhecemos a natureza da virtude e, desconhecendo a natureza da virtude, não podemos saber como ela realmente se origina ou vem a ser. O ponto essencial que procurarei estabelecer por meio de minhas análises é que, se levamos em

¹ *Mênon*, 99 e. As citações do texto grego do diálogo são feitas, neste artigo, de acordo com a edição estabelecida por Bluck (2010). A tradução da obra de que nos utilizamos é a de Iglésias (2001).

² *Mênon*, 100 b.

conta os elementos dramáticos presentes no *Mênon*, esses enunciados finais, de caráter aparentemente aporético, com os quais Sócrates encerra o diálogo, devem ser tomados não de forma literal, mas, antes, *cum grano salis* e, portanto, como propõe Gooch (1987, p. 189-204), como formulações irônicas, que, insinuando nas suas entrelinhas uma significação diferenciada em relação àquilo que é explicitamente afirmado pela letra do texto acerca da questão da virtude e da possibilidade de seu ensinamento, apontam para a filosofia como princípio que seria responsável pela determinação do que é a verdadeira *areté*.

Dados os limites de que disponho, não pretendo efetuar aqui uma abordagem pormenorizada do diálogo como um todo. Para os propósitos da minha exposição, dedicarei maior atenção sobretudo à seção final do texto, que se inicia a partir de 86c e que correspondente à última etapa das discussões entre Sócrates e Mênon, no intuito de observar os principais elementos dialógicos que ali se manifestam e como eles devem ser considerados na construção do significado derradeiro da obra. Do ponto de vista metodológico, o procedimento que buscarei aplicar no desenvolvimento de minha leitura consiste, basicamente, em valorizar a dimensão propriamente literária do texto platônico, explorando, nele, não apenas aquilo que diz respeito aos argumentos formulados e aos eventuais ensinamentos ou *dógmata* produzidos mas também tudo o que concerne à sua natureza dramática, ressaltando, assim, alguns pontos mais decisivos da ação que se consuma diante de nós por meio do debate entre Sócrates e Mênon.³ Semelhante abordagem assume como princípio hermenêutico essencial, como é fácil ver, a ideia de que o diálogo platônico é não a exposição sistemática e puramente abstrata de um saber já pronto e devidamente formalizado, mas um trabalho de certa forma teatral, que,

³ Temos aqui, segundo creio, a adoção de uma estratégia interpretativa mais adequada na efetivação da abordagem da obra de Platão, algo que veio a ser mesmo reconhecido, por importantes comentadores modernos, como uma *démarche* hermenêutica e metodológica imprescindível para se alcançar uma compreensão mais consistente do significado do diálogo platônico. Cf. Friedländer (1973, p. 157; 167), Klein (1992, p. 3-9), Koyré (1995, p. 17-19) e Strauss (2005, p. 152-153)

apresentando-nos uma mimese do ato mesmo de filosofar, pressupõe, por isso, no processo de constituição de seu significado filosófico mais fundamental, a colaboração silenciosa e reflexiva do leitor (ou do público) com o drama dialético que diante dele se desdobra.⁴

Ora, a correta aplicação desse expediente metodológico requer, a meu ver, antes de tudo, que se admita um dado de capital importância, a saber: o fato de que a dramatização levada a efeito nos textos de Platão envolve, via de regra, o recurso à ironia, o que acaba por conferir a eles, muitas vezes, um caráter malicioso, que, escamoteando de forma habilidosa o pensamento, envolve um jogo sutil de desvelamento e ocultação. Eis aí, sem dúvida, mais um ponto decisivo no trabalho de interpretação da obra platônica, pois, como já afirmara Friedländer (1973, p. 137), “não se pode abordar Platão sem levar em conta o que é a ironia e o que ela significa em sua obra”. Não é, porém, meu objetivo, evidentemente, desenvolver aqui uma teorização cerrada do conceito de ironia, assunto controverso e complexo, sobre o qual muito já se escreveu, pois isso constituiria uma *démarche* completamente despropositada no contexto restrito deste artigo. Limitar-me-ei, pelo contrário, apoiando-me naquilo que dizem alguns comentadores,⁵ a considerar a ironia platônica como um procedimento discursivo fundado em uma sofisticada forma de dissimulação e em um uso deliberado da ambiguidade, o que envolve a veiculação de uma mensagem cifrada, contendo uma tensão ou incongruência entre o pensamento e sua expressão. Ora, pode-se dizer que os diálogos de Platão se assentam em um uso consciente de tal procedimento, manejando com maestria o tipo de ardil retórico que lhe é próprio. Porém, para sermos mais precisos, devemos dizer que a ironia que aparece nos diálogos de Platão é não uma ironia simples, mas, antes, uma ironia de caráter duplo ou complexo. Para se compreender adequadamente esse ponto, é preciso perceber que há, no texto platônico, ao lado de uma ironia que poderíamos qualificar, seguindo Gooch (1987, p. 193), de “interna ao diálogo” (ou peça), e que se efetua no

⁴ Sobre isso, cf. as valiosas observações de Klein (1992, p. 6-7)

⁵ Ver Friedländer (1973, p. 144) e Strauss (2005, p. 151-152).

jogo dialético, sinuoso e repleto de ambiguidades efetivado por Sócrates com seus interlocutores, uma outra forma de ironia, que se constitui não internamente, a partir da discussão entre Sócrates e seus interlocutores, mas externamente, por meio da relação estabelecida pelo público ou pelo eventual leitor do diálogo com aquilo que se passa na ação desenvolvida.⁶ Nesse segundo caso, estamos diante do que se poderia chamar de uma ironia dramática, a qual, para ser compreendida, requer a intervenção do público ou do leitor, que deve ser capaz de apreender a incongruência entre aquilo que é explicitamente dito pelas personagens e o sentido da ação ou do drama que elas efetivamente levam a efeito na cena.⁷

Pois bem, acreditamos que o *Mênon* constitui uma manifestação inequivocamente exemplar desse artifício literário e discursivo, de vez que seu desenvolvimento se apresenta penetrado por uma fina ironia, a qual se mostra presente tanto interna, i. e., em algumas formulações dialéticas propostas por Sócrates ao longo do debate, quanto externamente, i. e., no sentido da ação dramática que é posta em cena e que deve ser captada pelo leitor. No que diz respeito a essa última forma de ironia, acreditamos que a sua apreensão deve nos levar a uma atitude de suspeita em relação às asserções socráticas com que o diálogo se encerra, relativizando a confissão de fracasso ou de aporia que nelas explicitamente se manifesta. De modo mais preciso, acreditamos que o significado da ação ou do drama que se consuma no *Mênon* entre Sócrates e Mênon aponta para algo diferente do que o próprio filósofo afirma ao fim do diálogo, sugerindo, nas suas entrelinhas, que a resposta que é procurada pelos participantes da discussão acerca do problema da *areté* encontra-se, de certa forma, no tipo de conhecimento filosófico que Sócrates delineia aos poucos, diante de nossos olhos, ao longo da obra, por meio de suas palavras e atos.

Evidentemente, o entendimento adequado desses elementos literários, essenciais para a constituição da mensagem filosófica da obra, exige, antes de tudo, como uma tarefa hermenêutica preliminar, a compreensão de quem é o principal interlocutor de Sócrates neste diálogo:

⁶ Cf. Gordon (1999, p. 116).

⁷ É o que esclarece Griswold, Jr.(2002, p. 87). Ver também Gooch (1987, p. 194).

Mênon. Ora, quem é Mênon? Trata-se, decerto, de uma figura histórica, e não de uma personagem puramente fictícia. De fato, segundo as principais fontes antigas (Xenofonte e Diógenes Laércio)⁸ e modernas,⁹ Mênon era um jovem e rico aristocrata de Farsalo, próspera cidade da Tessália, que se tornou bastante conhecido no século IV a.C. ao tomar parte, como uma espécie de *condottiere* à frente de um exército de mercenários, na expedição militar organizada por Ciro contra Artaxerxes, seu irmão, para retomar o trono da Pérsia. Ao que tudo indica, esse mesmo Mênon participou da comissão enviada pelos tessálios a Atenas em 402 a. C., para solicitar o apoio desta cidade contra a política expansionista do tirano Licofrón de Feres, em virtude das conexões de sua família com os atenienses. Tal visita a Atenas teria oferecido a Platão, segundo Canto-Sperber (1993, p. 19), a motivação primeva para a composição do diálogo que tem como título o nome do jovem tessálio (sobretudo por causa disso, os principais comentadores modernos da obra concordam em estabelecer a data de 402 a.C. como data dramática da discussão que nela é retratada).¹⁰ No que diz respeito ao testemunho de Xenofonte, nossa principal fonte acerca do assunto,¹¹ é importante notar que o retrato que dele se extrai da personalidade de Mênon não é nada lisonjeiro: com efeito, como viu Bluck (2010, p. 124), Mênon é apresentado pelo general ateniense, na obra mencionada, como um sujeito desprovido de escrúpulos, como “um homem desleal, completamente imoral e egoísta – alguém cuja motivação fundamental é a ganância”.¹² Conforme a lapidar formulação de Jowett,¹³ Mênon seria, assim, uma espécie de “Alcibíades tessálio”, e foi essa representação fundamentalmente negativa da personagem que se cristalizou no imaginário moral da época.¹⁴

⁸ Cf. Xenofonte, *Anabase*, II, 6, 21-29; Diógenes Laércio, II, 50.

⁹ Ver as informações fornecidas por Canto-Sperber (1993, p. 17-20) e Bluck (2010, p. 120-124).

¹⁰ Ver, por exemplo, Bluck (2010, p. 122).

¹¹ Cf. Klein (1992, p. 36).

¹² Cf. também Klein (1992, p. 36-37).

¹³ *Apud* Canto-Sperber (1993, p. 18).

¹⁴ Cf. as observações de Klein (1992, p. 37).

Platão, em seu diálogo, não é tão hostil na apresentação de Mênon quanto Xenofonte, mas nos mostra fortes traços de ambição política em seu éthos e em seu comportamento. É o que realmente transparece na obra, quando, nela, Mênon define a excelência, em um primeiro momento, como a “capacidade de comandar os homens”, e, em seguida, após ser refutado por Sócrates, como “o desejo das coisas boas e a capacidade de adquiri-las”;¹⁵ quando, tornando evidente sua tábua de valores, ele apresenta, como bens, a posse de riquezas, o poder e a honra;¹⁶ ou quando, enfim, ele omite a piedade em sua lista de virtudes, colocando em seu lugar a magnificência (*megaloprépeia*).¹⁷ Ademais, Mênon é mostrado no texto platônico como um indivíduo vaidoso e orgulhoso de sua beleza¹⁸, e como alguém que tem muitos amantes (*erastai*)¹⁹ e muitos servidores (*akólouthoi*).²⁰ Discípulo de Górgias, ele é igualmente apresentado como um retórico habilidoso, que já fez muitos discursos sobre a virtude, mas que é, porém, incapaz de defini-la filosoficamente.²¹ Enfim, deve-se notar que, no diálogo, Mênon aparece, em certos momentos, como alguém dotado de uma boa *paideia* e possuidor de alguns dotes intelectuais, mas que, por sua impetuosidade, seu espírito afoito e sua preguiça, não possui verdadeira disposição filosófica, carecendo de “paciência dialética”, o que o faz ansiar sempre por respostas prontas e imediatas.²²

Segundo Bluck (2010, p. 125-126), poderíamos pensar que é provável que Platão, em seu diálogo, estivesse interessado, porém, não tanto em fornecer um retrato fiel de Mênon, mas em elaborar, baseando-se nessa personagem histórica, uma espécie de tipo moral e psicológico apto a representar o éthos próprio do novo político aristocrático grego, intelectualmente emancipado dos tabus da moralidade convencional

¹⁵ *Mênon*, 73c; 77 b.

¹⁶ *Mênon*, 78 c.

¹⁷ *Mênon*, 74a.

¹⁸ *Mênon*, 80 c.

¹⁹ *Mênon*, 70 b; 76 b-c.

²⁰ *Mênon*, 82 a.

²¹ *Mênon*, 80 b.

²² Ver Canto-Sperber (1993, p. 24).

e ávido de honras, glórias e poder. Dito de outra maneira, como viu Canto-Sperber (1993, p. 24), o Mênon platônico é uma representação do pragmatismo político da época, oriundo de um certo ensinamento sofisticado e assentado em uma concepção da virtude como mero instrumento para a consecução de honras e sucesso social. Ora, atentando para tudo isso, percebemos desde já um elemento irônico fundamental, de caráter propriamente dramático, subjacente à construção da obra platônica. Com efeito, Platão coloca como principal interlocutor de Sócrates em um diálogo que versará sobre o problema da virtude ou excelência humana um homem que possui os bens mundanos mais estimados (beleza, riqueza, poder, eloquência etc.), menos aquilo que Sócrates consideraria como a verdadeira excelência ou virtude. Há, assim, uma discrepância profunda entre aquilo que a figura de Mênon faz e representa na obra e aquilo que, ao longo do desenvolvimento do diálogo, se pretende discutir e compreender, vale dizer, a questão da *areté*, uma discrepância que o leitor mais atento deve ser capaz de apreender e identificar.

Ora, em contraste com elementos apontados acima relativos a Mênon, Sócrates aparece, na obra, como a antítese mesma do nobre tessálio: de fato, ele é pobre, velho, feio, desprovido de sangue nobre e, para alguns padrões convencionais, não muito educado;²³ não obstante, ele encarna, no diálogo, a figura do verdadeiro filósofo, i. e., a figura daquele que manifesta uma incansável disposição para o pensamento e a pesquisa, e que, apesar de afirmar não saber o que é a excelência humana, paulatinamente nos é mostrado no interior do diálogo, por um sutil deslocamento dramático, como o único homem que, naquele cenário, a possui. Temos aí, sem dúvida, outro efeito irônico importante do texto, produzido por Platão com grande habilidade literária, considerando a confrontação dramática entre Sócrates e Mênon, efeito este que constitui um elemento dotado de inquestionável importância para a constituição do significado filosófico da obra.

Vale a pena registrar aqui, ainda, no que concerne ao tratamento das *dialogi personae*, a presença de uma outra figura importante no

²³ Cf. Bluck (2010, p. 124-125).

contexto dos debates do *Mênon*. Trata-se de Ânito, elemento notório do partido democrático em Atenas e que foi um dos principais acusadores responsáveis pelo processo que culminou com a condenação de Sócrates em 399 a.C. Esse episódio é antecipado dramaticamente nas páginas do diálogo, mais especificamente na passagem em que Ânito ameaça o filósofo por suas considerações nada favoráveis ou lisonjeiras acerca dos políticos atenienses.²⁴ De origem humilde, Ânito tornou-se rico graças a um negócio de curtição de couro e, por meio de sua riqueza, adquiriu certa influência política quando da restauração da democracia em Atenas, em 403 a.C. No diálogo, como nota Croiset (1965, p. 228), Ânito aparece como alguém ligado a *Mênon* “por relações hereditárias de hospitalidade” (a família de Ânito recebeu, em Atenas, familiares de *Mênon* em diversas ocasiões) e como um homem intelectualmente limitado, que manifesta total impaciência com as discussões desenvolvidas por Sócrates, endossando uma visão absolutamente convencional da virtude ou excelência. Com efeito, para Ânito, virtude ou excelência nada mais são do que aquilo que a sociedade reconhece como tal, e isso, preconiza ele, qualquer homem de bem de Atenas (*kalòs kagathòs*) é capaz de ensinar.²⁵ Percebe-se, assim, que Ânito encarna o mais tacanho conformismo pequeno-burguês, com sua misologia, sua aversão à filosofia e ao questionamento e sua adesão cega ao *status quo* e aos valores instituídos.²⁶ Pode-se dizer, porém, seguindo, mais uma vez, Bluck (2010, p. 126), que, na economia dramática e discursiva do diálogo, essa personagem constitui uma espécie de contraparte democrática da figura aristocrática de *Mênon*, na medida em que ambos encarnam uma visão puramente socioinstrumental – e, portanto, não filosófica – da *areté*.²⁷

²⁴ *Mênon*, 94 e.

²⁵ *Mênon*, 92 e.

²⁶ Ver Canto-Sperber (1993, p.29-32) e Koyré (p. 27, n. 1)

²⁷ Sobre a afinidade fundamental entre as figuras de *Mênon* e Ânito, no que diz respeito às suas concepções de *areté*, ver também Koyré (1995, p. 27, n. 2), que é citado por Bluck, e as seguintes formulações de Canto-Sperber (1993, p. 26): “Mais *Mênon*, l’aristocrate de Farsale, n’est pas le seul à réduire la vertu à l’exercice du pouvoir. Anytos, le démocrate d’Athènes, nous en présente une autre face, encore plus opposée à la vertu socratique”.

Pois bem, tentemos ver rapidamente agora como esses personagens interagem na obra e a que conclusão eles chegam acerca do problema da excelência ou virtude que nela é discutido, buscando observar como o que está em jogo nessa conclusão pode ser interpretado como uma formulação irônica. O diálogo começa, como se sabe, *ex abrupto*, após a evocação de uma questão moral bastante discutida nos meios intelectuais da Atenas do século IV a.C.: Mênon quer saber de Sócrates se a virtude é algo que se ensina (*didaktón*) ou algo que se pode adquirir pelo exercício (*asketón*) ou, enfim, algo que sobrevém aos homens por natureza (*phýsei paragígnetai toîs anthrôpois*).²⁸ Aos questionamentos colocados por Mênon – os quais, como viu Klein (1992, p. 38), assumem um aspecto nitidamente cômico, se levamos em conta o caráter moralmente controverso da personagem –, Sócrates declara-se incapaz de dar qualquer resposta, afirmando que nem ele nem qualquer outro ateniense sabe se a virtude é algo que se ensina ou não. E a razão disso, a seu ver, é bastante clara: ele, Sócrates, não pode saber se a excelência se ensina ou não simplesmente porque não sabe absolutamente nada sobre ela (*hōs ouk eidós perì aretês tò parápan*).²⁹ Ora, prossegue o filósofo, como alguém que não sabe o que uma coisa é (*hó dè mē oída tí estin*) poderia saber como ela é (*pôs án hopoión ge ti eideíen?*), quer dizer, que atributos possui? Por exemplo: se alguém não conhece Mênon, como esse alguém poderia saber se Mênon é belo, rico, nobre ou o contrário de todas essas coisas? Temos aqui, como se vê, no começo do texto, uma típica ocorrência da confissão socrática de ignorância, a qual é tornada bastante enfática pelo uso do advérbio *parápan*. Veremos daqui a pouco que, quando Mênon formular seu célebre dilema epistemológico, ele se valerá justamente deste mesmo advérbio para, contra Sócrates, colocar em dúvida a possibilidade daquilo que Sócrates mais almeja, a saber: procurar algo que se ignora completamente. Seja como for, por meio das formulações acima apresentadas, observamos a primeira e mais fundamental lição metodológica fornecida pelo filósofo ao seu jovem

²⁸ *Mênon*, 70 a.

²⁹ *Mênon*, 71 a.

interlocutor, lição que será infelizmente descurada por esse interlocutor em um momento posterior do debate: a de que a pergunta pela essência de algo deve preceder necessariamente a pergunta por suas qualidades, o que vem a tornar a investigação acerca da natureza da coisa o procedimento filosófico mais primordial.

Pois bem, na sequência do texto, o jovem político tessálio diz ter compreendido o que Sócrates lhe propõe, mas as duas respostas iniciais que avança, a saber, que a virtude é a capacidade de comandar os homens e que a virtude é o desejo das belas coisas, acompanhado do poder de adquiri-las, são facilmente desmontadas por Sócrates, mediante a aplicação de seu método elêntico tradicional.³⁰ Não analisarei aqui os pormenores dessa argumentação socrática. Interessa-me apenas observar que essas tentativas de definição formuladas por Mênon possuem um valor fundamental na construção do significado dramático do diálogo, sendo, por isso, dignas de uma atenção especial da parte do leitor, porquanto são reveladoras do éthos ou da personalidade própria dessa personagem. Com efeito, definindo a excelência humana como a capacidade de governar os homens e como o poder de adquirir coisas belas, o jovem tessálio manifesta as inclinações visceralmente ambiciosas que habitam sua natureza e que o conduzem a ver a perfeição humana como algo inteiramente vinculado à aquisição do poder.

No desenvolvimento do diálogo, após ser refutado por duas vezes, Mênon cai em estado de aporia e perplexidade, confessando seu embaraço e sua incapacidade de dizer o que é a *areté* – justamente ele, Mênon, que discursou inúmeras vezes sobre tal assunto, com desenvoltura, diante de inúmeros homens. Nas palavras do nobre tessálio: “Sim, miríades de vezes (*kaítoi myriákis*), sobre a virtude (*perì aretês*), pronunciei numerosos discursos (*pampóllous lógous eíreka*), para multidões (*kai pròs polloús*), e muito bem (*kai pánu eû*) como pelo menos me parecia. Mas agora nem sequer o que ela é, absolutamente, sei dizer (*nyn dè oud’hóti estìn tò parápan ékho eipeîn*).” Manifestando certa irritação com o procedimento socrático e com aquilo que dele resulta – a redução

³⁰ *Mênon*, 73c-79 e.

ao estado de aporia –, Mênon então observa a Sócrates que ele faz muito bem em permanecer em Atenas e em não viajar ao exterior, pois, caso o filósofo se atrevesse, como estrangeiro, a adotar tais práticas fora de sua cidade natal, “rapidamente seria levado ao tribunal como feiticeiro”.³¹ A essa altura do debate e observando os enunciados e o comportamento de Mênon, o leitor atento já terá provavelmente percebido que uma discussão de Sócrates com um interlocutor dessa natureza não poderá evidentemente chegar a bom termo. Seja como for, apesar do embaraço e da irritação de Mênon, Sócrates o incita a levar adiante a pesquisa e a retomar, com ele, a procura pela natureza da virtude. Aproveitando-se da situação aporética e com o intuito de encurralar o filósofo e bloquear o desdobramento da investigação dialética, o jovem tessálio lança, porém, diante de Sócrates, um insidioso dilema, destinado a evidenciar a impossibilidade daquilo que o filósofo se propõe a fazer: procurar algo que se ignora completamente.³²

Mais uma vez, não poderei discutir aqui, de forma mais aprofundada, essa passagem crucial do diálogo. Gostaria apenas de observar duas coisas em relação a ela: 1) em primeiro lugar, que o dilema de Mênon é, de certa forma, como viu Canto-Sperber (1993, p. 247, n. 104), uma resposta sarcástica da personagem à lição metodológica enunciada por Sócrates no início do diálogo (lição que determinava que não se pode falar acerca das qualidades de uma coisa cuja natureza ignoramos por completo), na medida em que funciona como uma réplica do seguinte tipo: “de que forma alguém poderia se colocar à procura de algo que desconhece absolutamente, como quer Sócrates?” (evidentemente, a força da objeção de Mênon repousa sobre o uso do advérbio *parápan*, “absolutamente”, “completamente”, o qual é utilizado pelo próprio Sócrates, como vimos acima, quando confessa, no começo da discussão, ignorar por completo o que é a virtude; Mênon pretende, assim, voltar a confissão socrática de ignorância contra o próprio Sócrates); 2) em segundo lugar, que, apesar de qualificar o dilema de Mênon de

³¹ *Mênon*, 80 b.

³² *Mênon*, 80 d.

argumento erístico (*lógon eristikón*), i. e., de argumento forjado com o claro propósito de funcionar como uma armadilha verbal, Sócrates parece levar bastante a sério o paradoxo epistemológico que nele se formula, tratando-o como algo filosoficamente relevante.³³ Ora, é justamente para escapar desse paradoxo e justificar a possibilidade da pesquisa – e, por conseguinte, da filosofia – que o filósofo, no diálogo, elaborará sua concepção do conhecimento como uma forma de *anámnēsis*, i. e., como um trabalho de rememoração de um saber já presente em nós, mas que se encontra em estado de latência. Por meio dessa concepção, Sócrates pretende mostrar, contra o dilema de Mênon, a existência de uma situação epistemológica intermediária entre a ignorância completa e o saber integral, situação que pode ser concebida justamente como uma espécie de conhecimento latente. Como se sabe, Sócrates não construirá uma argumentação para demonstrar essa visão, mas recorrerá, para tanto, a dois procedimentos diferenciados: o uso de um relato mítico e a realização de uma experiência maiêutica com um jovem escravo, envolvendo a resolução de um problema geométrico. No que diz respeito ao segundo procedimento, o que Sócrates pretende mostrar é que alguém que não possui qualquer instrução formal nas ciências matemáticas pode chegar a compreender onde se encontra a solução para um problema geométrico relativamente complexo, o da duplicação de um quadrado, desde que seja corretamente interrogado. Segundo a explicação socrática, o escravo – teoricamente “ignorante” da geometria – compreendeu qual seria a resposta para o problema proposto, não porque ele, Sócrates, assim o ensinou (isto é, ditou-lhe uma fórmula pronta relativa à questão), mas porque, graças ao questionamento correto, pôde ver por si mesmo onde tal resposta deveria ser buscada, o que mostra que as sementes do conhecimento geométrico já se encontravam em sua alma.³⁴

Graças a essa formulação epistemológica, que desmonta o paradoxo de Mênon contra a possibilidade teórica da investigação e da procura do conhecimento, Sócrates julga, então, que eles podem retornar

³³ Ver Bluck (2010, p. 8).

³⁴ *Mênon*, 82 b-86 c.

à pesquisa sobre o que é a virtude. Mênon, no entanto, está por demais ansioso e, afoitamente e sem qualquer reflexão, pede ao filósofo para que eles retornem não à questão sobre a natureza da virtude, mas à questão inicial do diálogo, i. e., à questão relativa à ensinabilidade da excelência. Sócrates reitera suas observações anteriores e lembra Mênon de que não se pode saber se a virtude se ensina ou não, se antes não se investigar o que ela é em si mesma. No entanto, ele cede aos apelos de seu interlocutor e aceita violar o princípio metodológico inicialmente estabelecido – não investigar a qualidade de um objeto do qual ignoramos ainda a essência –, enveredando novamente pela abordagem do problema se a excelência é ou não algo que se ensina, com a condição de que tal questão seja atacada mediante um outro procedimento metodológico, i. e., por meio de uma forma de argumentação diferenciada, que procede segundo a formulação de uma hipótese (*ex hypothéseos*).³⁵ Sócrates observa que esse método é o procedimento empregado tipicamente pelos geômetras e que ele consiste, essencialmente, em se raciocinar de modo conjectural, com base no estabelecimento de um postulado. Ora, na perspectiva socrática, aplicado ao problema do ensinamento da *areté*, esse procedimento nos conduz à formulação de um postulado bastante simples: para que a virtude seja algo que se ensina, diz o filósofo, é preciso, antes de mais nada, que ela seja um saber (*epistémē*), pois o saber é a única coisa que realmente se ensina ao homem (*oudèn állo didásketai ánthropos è epistémēn*).³⁶ Formulada a hipótese, Sócrates passa, então, à dedução de suas consequências: se a virtude é um saber, e se ela é ensinada, ela não é algo que se possui por natureza e deve ter, por conseguinte, seus mestres e discípulos (levando em conta, por analogia, aquilo que se passa com as outras técnicas e artes). Mas, acrescenta com uma ponta de dúvida o filósofo, quem são os mestres ou os professores de virtude? Sócrates confessa que ele, pelo menos, jamais os encontrou em parte alguma.³⁷ Nesse ponto da discussão, Ânito aparece abruptamente na cena do diálogo, e Sócrates o

³⁵ *Mênon*, 86 d-e.

³⁶ *Mênon*, 87 b-c.

³⁷ *Mênon*, 89 a-e.

convida a participar do debate, explicando ao político ateniense que ele e Mênon investigam quem são os professores de virtude. A fim de tornar claros os termos do problema discutido, Sócrates desenvolve para Ânito o seguinte raciocínio: se quiséssemos que Mênon se tornasse um bom médico, o enviaríamos evidentemente para os médicos; se quiséssemos que se tornasse um bom sapateiro, o enviaríamos aos sapateiros; e o mesmo se passa com o aprendizado de todas as demais técnicas. Mas se quiséssemos torná-lo excelente e virtuoso, para quem o enviaríamos? Para os sofistas? Ânito se escandaliza com a sugestão de Sócrates e roga para que nenhum dos seus amigos ou concidadãos se aproxime desses homens nefastos e nefandos, porquanto “eles são uma manifesta ignomínia e uma ruína para os que os frequentam”.³⁸ Aos seus olhos, os sofistas não passam de mercenários cujos ensinamentos não têm qualquer valor. Loucas são, assim, as cidades que acolhem esses indivíduos em suas fronteiras, ao contrário de expulsá-los, afirma ele.³⁹ Sócrates pergunta, então, a Ânito se os sofistas lhe fizeram algum mal, já que ele se mostra tão agressivo com relação a eles. Ânito responde que não, porquanto jamais se aproximou de um deles. Sócrates mais uma vez encontra, nessa resposta, ensejo ou oportunidade para ironizar: como, pergunta ele, Ânito pode saber algo sobre os sofistas, se é desprovido de qualquer experiência com eles? Para saber algo dos sofistas, sendo totalmente desprovido de experiência com esses homens (*ápeiros pantápasi tôn andrôn*), Ânito deve ser, quiçá, um adivinho (*Mántis eî ísôs, ô Anyte*).⁴⁰ De qualquer forma, indaga o filósofo, se os sofistas não são mestres de virtude, a quem Ânito considera que devemos nos dirigir para nos tornarmos excelentes? A resposta de Ânito à indagação socrática é bastante reveladora de seu caráter conformista e pouco reflexivo: para tornar alguém excelente, basta que o entreguemos a qualquer ateniense que seja um homem de bem (*kalòs kagathós*).⁴¹ Sócrates concorda com Ânito que há e houve em Atenas homens bons, mas duvida de que esses homens tenham sido

³⁸ *Mênon*, 89 e-91c.

³⁹ *Mênon*, 92 a-b.

⁴⁰ *Mênon*, 92 c.

⁴¹ *Mênon*, 92 e.

capazes de ensinar a excelência aos seus próximos. Pelo menos é o que parece, a seu ver, ensinar a história: nenhum dos grandes políticos atenienses (Temístocles, Tucídides, Aristides ou Péricles) soube tornar outrem – nem mesmo sua própria prole – verdadeiramente virtuoso, o que parece mostrar que a virtude não é algo que se ensina (*ou didaktón areté*).⁴² Com essa formulação, Sócrates dá início ao procedimento de desqualificação dos políticos de Atenas que ocupará os momentos finais do diálogo, procedimento este que procurará mostrar que os políticos de Atenas não podem ser tidos como mestres de *areté* justamente porque eles não sabem o que ela, a *areté*, verdadeiramente é. Ora, ante as considerações socráticas, Ânito diz ao filósofo, já irritado, que ele, Sócrates, difama e conspurca Atenas e seus cidadãos, e o aconselha, em um tom de certa forma ameaçador, a ser mais precavido e a tomar um maior cuidado com suas palavras.⁴³

Tocamos aqui, com essa fala de Ânito, mais um elemento de ironia dramática presente no desenvolvimento da ação posta em cena pelo diálogo. De fato, as palavras de Ânito contêm uma antecipação funesta e sombria do processo que será desencadeado posteriormente contra Sócrates em 399 a.C. e que culminará com a morte do filósofo no mesmo ano. Os participantes do diálogo nada sabem disso, evidentemente, uma vez que o debate no qual estão engajados ocorre em uma data anterior ao triste episódio que levará ao fim de Sócrates (a data dramática do *Mênon* é, como dissemos, 402 a. C.; o processo e a condenação de Sócrates, por sua vez, ocorreram em 399 a. C.). Mas o leitor ou espectador do *Mênon*, que lê ou vê o que se passa na cena do diálogo após aqueles trágicos acontecimentos, sabe de tudo e pode, pois, captar o significado dramático que Platão pretende transmitir com a construção dessa cena.

Seja como for, por meio dessa *mise-en-scène*, o diálogo torna perfeitamente claro que Ânito se irrita com Sócrates precisamente por não suportar o questionamento incessante efetuado pelo filósofo, que não poupa nada nem ninguém, o que vem a nos mostrar que para ele, Ânito, como para todo típico conformista, a virtude não é objeto de discussão,

⁴² *Mênon*, 93 b- 94e.

⁴³ *Mênon*, 94 e.

de debate ou de indagação, mas algo dado e que se deve receber dos antepassados e se aceitar passivamente, sem qualquer crítica ou reflexão.

Visto que Ânito se mostra inapto à discussão, fechando-se ao diálogo, Sócrates retorna, então, a Mênon e, interrogando-o mais uma vez, aponta para o fato de que se a virtude não pode ser ensinada, ela não é, portanto, um saber. Mênon não tem qualquer objeção a fazer a isso. Na verdade, diz ele, tal é justamente o ensinamento de seu mestre Górgias, o qual sempre escarneceu daqueles que pretendem ensinar a *areté*.⁴⁴ Mas, retoma Sócrates, com essa argumentação não esgotamos ainda todas as possibilidades de definir a virtude, pois é certo que, além do saber, um outro princípio é capaz de guiar a ação, qual seja: a opinião correta (*orthé dóxa*), que atua como uma crença cega, mas eficaz e certa, capaz de, como tal, conduzir a *práxis* e levá-la a bom termo. Isso significa, diz o filósofo, que, do ponto de vista estritamente prático, a opinião correta pode fazer as vezes do conhecimento.⁴⁵ Mênon, no entanto, não acompanha o raciocínio socrático e diz não compreender a distinção por ele proposta entre *dóxa* e *epistéme*. Sócrates lhe explica, então, que as opiniões se distinguem do saber pelo fato de serem instáveis e fugidias, como as estátuas do legendário escultor Dédalo, que, sempre móveis, não permanecem nunca no mesmo lugar, e que tais opiniões só se tornam estáveis, sólidas, quando encadeadas com o raciocínio da causa (*aitías logismós*), mecanismo que as transforma precisamente em saber.⁴⁶ Contudo, reitera ainda uma vez o filósofo, no terreno da ação, a opinião correta pode funcionar muito bem como um sucedâneo precário do saber. Ora, nota Sócrates, foi graças a essa opinião correta que os políticos atenienses conseguiram governar a cidade com êxito. Todavia, acrescenta ele logo depois, foi também por possuírem apenas essa opinião, e não o conhecimento, que tais homens não foram sábios (*sophoí*) e, carecendo de sabedoria (*sophía*), não puderam ensinar a excelência aos seus filhos e concidadãos.⁴⁷

⁴⁴ *Mênon*, 95 c.

⁴⁵ *Mênon*, 96 d-97 c.

⁴⁶ *Mênon*, 97 c- 98 b.

⁴⁷ *Mênon*, 99 b.

Ora, como um intérprete mais perspicaz é capaz de perceber, essas formulações epistemológicas elaboradas por Sócrates se encontram penetradas por uma sutil e perversa ironia, uma ironia que o afoito Mênon não é capaz, porém, de captar. Com efeito, Mênon não se dá conta de que para dizermos que uma opinião é correta é preciso sabermos qual é a opinião incorreta, e tal só é possível, obviamente, mediante a posse de algum tipo de conhecimento. Dito de outra maneira, não podemos dizer que uma opinião é verdadeira sem possuir o conhecimento da verdade, e possuir o conhecimento da verdade é ter *epistémē*. A concepção socrática de que a opinião correta pode funcionar, na prática, como um sucedâneo do saber envolve, pois, uma sutil zombaria com Mênon, zombaria que o jovem retórico, discípulo de Górgias, não pode, no entanto, perceber.⁴⁸

Ora, após relegar a virtude dos grandes homens políticos de Atenas ao terreno da opinião, recusando a essa virtude qualquer sabedoria e orientação epistêmica, o filósofo a tratará, nos derradeiros momentos do diálogo, como um fenômeno pertencente ao campo da inspiração ou como um tipo de entusiasmo, mediante a comparação dos políticos à casta dos adivinhos, dos profetas e dos poetas: de fato, diz Sócrates, tanto uns quanto outros falam verdades sobre muitas coisas, mas sem saber absolutamente nada sobre aquilo de que falam.⁴⁹ É justo, assim, dizer que tais homens são divinos (*theiōus*), visto que, mesmo não tendo inteligência ou pensamento (*noûn mē ékhontes*), realizam com sucesso coisas muito importantes nas cidades.⁵⁰ A consequência que Sócrates extrai finalmente dessa argumentação é, assim, a de que a excelência não é nem natural nem algo que se ensina (*areté ân eie ou̐te phýsei ou̐te didaktón*), mas algo que advém aos homens por um acaso divino (*allà theía[i] moíra[i] paragignoméne*), i. e., algo que sucede por meio da ocorrência de um acidente imprevisível, sem intervenção da inteligência ou do pensamento (áneu *noû*) – a menos, acrescenta o filósofo, que surja entre os políticos alguém capaz de realmente ensinar os outros a

⁴⁸ Cf. Koyré (1995, p. 31).

⁴⁹ *Ménon*, 99 b-c.

⁵⁰ *Ménon*, 99 c-e.

ser político.⁵¹ Tal homem, conclui Sócrates, seria, no que diz respeito à virtude (*pròs aretén*), entre os seus companheiros, como um Tirésias no reino do Hades, ou como uma coisa verdadeira (*alethès prágma*) do lado de meras sombras (*parà skiàs*).⁵²

Após um longo e sinuoso percurso dialético, o diálogo desemboca, assim, na ideia de que a virtude advém aos homens por uma concessão divina, vale dizer, por um acaso imponderável. Mas, de vez que a pesquisa, como vimos, foi conduzida somente por hipótese, não temos um conhecimento mais seguro sobre como a virtude ou excelência realmente se produz. Para tanto, esclarece Sócrates, seria preciso investigarmos antes o que é a *areté* em si mesma. Ora, justamente por não ter efetuado o procedimento dialético e metodológico correto, a conclusão atingida carece, pois, de consistência epistêmica, e o diálogo chega ao seu fim, aparentemente, como afirmamos no início, colocando-nos em face de uma dupla negatividade ou aporia: não sabemos o que é a virtude nem se ela pode ser ensinada. Sócrates, porém, deve agora “ir a outra parte”. O filósofo exorta, então, Mênon para que este não esmoreça e se esforce por persuadir seu companheiro Ânito daquelas coisas de que ele próprio, Mênon, foi persuadido na discussão, a fim de que Ânito se torne mais doce ou calmo em seu comportamento, o que seria, sem dúvida, prestar um grande serviço aos atenienses.⁵³

O diálogo se encerra nesse ponto, deixando-nos a impressão de um aparente fracasso do debate levado a efeito por Sócrates e seus interlocutores. Mas o leitor ou espectador do drama desenvolvido não pode se deter aí: conforme observamos anteriormente, ele deve tentar ir além e, colaborando com Platão, buscar levar adiante a difícil tarefa da interpretação e da compreensão, extraíndo a significação dramática derradeira que o filósofo visa produzir por meio da ação que foi desdobrada diante de nossos olhos. Ora, assim fazendo, o leitor ou espectador poderá perceber duas coisas fundamentais: em primeiro lugar, que as palavras finais de Sócrates, apesar de exaltarem, aparentemente,

⁵¹ *Mênon*, 99 e-100 a.

⁵² *Mênon*, 100 a.

⁵³ *Mênon*, 100 b-c.

os políticos atenienses como homens divinos e inspirados por um sopro numinoso, não devem ser tomadas literalmente, mas, antes, devem ser lidas como um procedimento discursivo irônico interno ao diálogo e, portanto, como uma formulação discursiva ambivalente, por meio da qual o filósofo promove uma profunda desqualificação do *establishment* político ateniense diante de seus interlocutores.⁵⁴ De fato, o que Sócrates está dizendo, não sem uma ponta de sarcasmo, é que a virtude dos homens políticos de sua cidade, ao ocorrer sem o concurso do pensamento (*áneu nou̐*) e por um acaso divino (*theia[i] moira[i]*), é uma virtude cega, irracional e desprovida de cognição, um evento que acontece, pois, à sua revelia e que não é por eles controlado. Com isso, Sócrates efetua uma dura crítica do valor dos políticos de Atenas,⁵⁵ apontando, ao mesmo tempo, para aquela que seria a alternativa a eles: a aparição de um homem dotado de verdadeira *areté*, porque portador do conhecimento do que é a *areté* em si mesma e, como tal, capaz de ensiná-la aos seus semelhantes. Em segundo lugar, e adentrando, agora, o terreno da ironia propriamente dramática, que se há um fracasso nas discussões entabuladas no diálogo, esse fracasso se deve não a Sócrates, mas a Mênon,⁵⁶ e que tal é assim justamente porque Mênon descarta a filosofia e é desprovido de “paciência dialética”, sendo dominado pelo mais intenso *páthos* do poder. Com efeito, ao longo de todo o diálogo, a atuação de Mênon nos mostra que estamos diante de um homem profundamente ambicioso e pragmático, mais interessado no êxito político e em suas benesses do que na consecução de um genuíno conhecimento acerca da natureza da excelência ou da virtude. Podemos dizer, por isso, que a relação do nobre tessálio com a virtude é uma relação meramente instrumental ou utilitária, sem qualquer tipo de comprometimento mais profundo, e que, no fim das contas, o que ele quer de Sócrates é não uma virtude que dependa do conhecimento e que provoque uma transformação verdadeira da práxis, mas uma virtude que se possa usar como uma ferramenta, a fim de atingir objetivos políticos e mundanos ordinários. Estamos aí,

⁵⁴ Cf. Gooch (1987, p. 191-193; 202) e Bluck (2010, p. 424-427).

⁵⁵ Ver Canto-Sperber (1993, p. 107).

⁵⁶ Cf. Koyré (1995, p. 31).

indiscutivelmente, diante da ironia dramática mais profunda e decisiva da obra, cuja significação o leitor do diálogo é chamado a apreender: toda a ação desenvolvida em cena gira em torno de uma discussão sobre a virtude, mas Mênon, interlocutor principal de Sócrates no texto, jamais poderá compreender realmente o verdadeiro significado desse conceito, incapaz que é de se submeter à lenta e paciente pedagogia da dialética socrática. O fiasco da discussão apresentada pelo texto deve ser, assim, relativizado: há um fracasso, sem dúvida, do diálogo, mas tal fracasso resulta das deficiências filosóficas e, por que não dizer?, morais de Mênon. Fosse Mênon menos pragmático e intelectualmente menos afoito, manifestasse ele alguma verdadeira disponibilidade para a filosofia e para o exercício da reflexão e do pensamento, veríamos, então, que a virtude, embora não seja ensinada pelos políticos de Atenas, é passível de um certo ensinamento por parte daquele que realmente a conheça (entenda-se: o filósofo, representado no diálogo por Sócrates) e que os seus germes não nos são, pois, completamente estranhos, encontrando-se localizados no fundo de nosso ser, tal como na alma do escravo se encontravam as sementes do conhecimento geométrico.

Referências

- BLUCK, R. S. *Plato's Meno*. Cambridge: Cambridge University Press 2010 [1961].
- CANTO-SPERBER, M. *Ménon*. Traduction et présentation. Paris: Flammarion, 1993 [1991].
- CROISSET, A. *Gorgias. Ménon*. Texte établi et traduit, avec la collaboration de L. Bodin. Paris: Les Belles Lettres, 1965.
- FRIEDLÄNDER, P. *Plato: An Introduction*. Translated by Hans Meyerhoff. Princeton: Princeton University Press, 1973 [1958].
- GRISWOLD, JR., C. Irony in the Platonic Dialogues. *Philosophy and Literature*, John Hopkins University Press, v. 26, p. 84-106, 2002.
- GOOCH, P. Irony and Insight in Plato's *Meno*. *Laval Theologique et Philosophique*, Université Laval, v. 43, n. 2, 189-204, 1987.

GORDON, J. *Turning Toward Philosophy*. Literary Device and Dramatic Structure in Plato's *Dialogues*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1999.

IGLÉSIAS, M. *Platão. Mênon*. Tradução de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Loyola, 2001.

KLEIN, J. *A Commentary on Plato's Meno*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992 [1965].

KOYRÉ, A. *Introduction à la lecture de Platon*. Suivi d'entretiens sur Descartes. Paris: Gallimard, 1995 [1962].

STRAUSS, L. *La cité et l'homme*. Traduction et présentation d'Olivier Sedeyn. Paris: Le Livre de Poche, 2005.

Recebido em 30 de julho de 2017.

Aprovado em 25 de setembro de 2017.

A querela entre filosofia e poesia no *Protágoras*: uma aporia

The Quarrel Between Philosophy and Poetry in Protagoras: An Aporia

Luiz Paulo Rouanet

Departamento de Filosofia e Métodos

Universidade Federal de São João Del Rei, São João Del Rei, Minas Gerais / Brasil

luizrouanet@terra.com.br

Resumo: No *Protágoras*, há uma passagem intrigante. Depois de pedir a Protágoras para evitar longos discursos (334d), por supostamente ter curta memória, Sócrates responde ao sofista em um longo discurso sobre um poema de Simônides, do qual Protágoras citara duas sentenças. Desse modo, Sócrates se revela não só possuidor de excelente memória, uma vez que apresenta várias outras sequências do poema, como também um perito na interpretação de poesia. Nesse longo discurso, também, ele se refere à sofística na Lacedemônia como equivalente à filosofia (342b). Essa passagem, como se propõe, fornece algumas chaves de leitura para as relações entre sofística e poesia, por um lado, e entre poesia e filosofia, por outro. Pode-se observar aqui o uso da ironia não só por parte de Sócrates como também por parte de Platão.

Palavras-chave: Sócrates; Platão; ironia; poesia; sofística.

Abstract: In the *Protagoras*, there is an intriguing passage. After having asked Protagoras to avoid long speeches (334d) because he has allegedly a short memory, Socrates responds to the sophist in a long speech on a poem by Simonides, two sequences of which were quoted by Protagoras. Socrates reveals himself not only as having an excellent memory, since he quotes several further sequences from the poem, but also as an expert in the interpretation of poetry. In this long speech, too, he refers to sophistic in Lacedaemon as paramount to philosophy (342b). This passage, I propose, gives some clues to the relations between sophistic and philosophy, on one hand, and poetry and philosophy, on the other. Here we can see not only Socrates but also Plato assuming an ironic posture.

Keywords: Socrates; Plato; irony; poetry; sophistic.

1 Introdução

A relação entre Platão e a poesia é de fato ambígua, e tem chamado atenção dos comentadores, a começar por Stanley Rosen, que tratou especificamente da questão (ROSEN, 1988). Também abordei o tema, recentemente, ao examinar a comédia nas obras de Aristóteles, Platão e Aristófanes (ROUANET, 2017). Ali, via a “expulsão dos poetas” da cidade ideal de Platão na *República* como uma espécie de “vingança” de Platão contra os poetas e, especificamente, contra Aristófanes, devido à sua caracterização de Sócrates em *As nuvens*. Nesta peça, como se sabe, Sócrates é apresentado como um perigoso charlatão, pois nega até mesmo a existência de Zeus. Inclusive, a peça teria contribuído para a condenação de Sócrates, anos depois.

Há pouco, porém, tomei contato com o texto do professor Javier Aguirre, da Universidad del País Vasco, no qual ele defende não um antagonismo de Platão em relação à poesia, mas uma oposição somente à poesia tradicional e de sua época, sendo o próprio filósofo, de certa maneira, o introdutor de uma nova forma de poesia (AGUIRRE, 2013). Tendo a concordar parcialmente com essa tese, e nas próximas páginas procurarei mostrar o motivo.

Para fazê-lo, partirei de uma passagem bastante curiosa do *Protágoras* e para a qual não se chamou até agora suficientemente atenção. Trata-se da passagem que se estende de 339a a 348a. No que segue, farei primeiramente (1) uma exposição do texto, em seus aspectos principais; em seguida (2) farei uma apresentação do longo discurso de Sócrates; por último (3), retomarei a questão da relação de Platão com a poesia, a fim de verificar se a análise do *Protágoras* contribui para, de alguma forma, alterar a avaliação dessa relação.

2 Apresentação do diálogo

O *Protágoras* é considerado uma obra-prima no que concerne aos primeiros diálogos. Não obstante, no caso de Platão, falar em “obra-prima” é algo difícil, pois se torna complicado escolher entre os vários diálogos apenas um que mereça esse título. Além do *Protágoras*, pode-se citar, em fases diversas, o *Fedro*, o *Banquete* e a *República*, a título

de exemplo. Se tivéssemos de escolher um entre toda a obra platônica, permaneceríamos com este último, por ocupar lugar central no projeto platônico, o qual, concordamos, é a *paideia* (cf. JAEGER, 1995). Então por que consideramos o *Protágoras* como uma “obra-prima” no que se refere aos primeiros diálogos? Porque, em primeiro lugar, tal texto possui um acabamento artístico que denuncia os dotes dramáticos do autor.¹ De maneira resumida, eis os pontos principais do diálogo:

Preâmbulo: Sócrates encontra um amigo, não identificado, que lhe pergunta de onde ele vem, fazendo troça de Sócrates, aludindo a seu interesse por jovens, e especialmente por Alcibiades, então seu favorito:

O AMIGO – De onde vens, Sócrates? Sem dúvida da caça à beleza de Alcibiades? Eu o vi justamente antes de ontem e, é verdade, considere que ainda é um belo homem. Mas um homem, Sócrates, que fique entre nós, já com toda essa barba que lhe cresce no rosto! (*Prot.* 309a.)²

A alusão ao crescimento da barba indica que já não é mais apropriado, em se tratado de homem feito, continuar a cultivar o gênero de relações homoeróticas, que são toleradas no caso de se tratar de jovens.

Diante disso, Sócrates responde que não, que acabava de encontrar alguém mais belo do que Alcibiades, belo pelo saber (cf. *Cármides*, 154e e passim). Trata-se de um estrangeiro, de Abdera, a

¹ Segundo Diógenes Laércio, Platão teria escrito comédias na juventude, mas as teria queimado após tomar contato com Sócrates e a nova maneira de pensar deste último. Quanto ao gênero “prosa filosófica”, Platão parece ter sido o introdutor dessa modalidade (cf. PERINE, 2013). Em sua “Notícia sobre o *Protágoras*”, E. Chambry se refere ao diálogo como uma “comédia filosófica”, e também alude aos dons teatrais de Platão, e diz que “a admiração exclusiva que lhe inspirou Sócrates talvez tenha custado à Grécia um grande poeta cômico” (CHAMBRY, in PLATON, s/d, p. 1). Isso poderia ser verdade se Platão houvesse se revelado um filósofo medíocre, o que está longe de ser o caso. Pelo contrário, pode-se dizer que, como poeta cômico, Platão foi um prodigioso filósofo! Sobre a visão de Platão por Diógenes, cf. Marques, 2013.

² Sigo a tradução de Frédérique Ildefonse, na edição de Luc Brisson (PLATON, 2011), comparada com a tradução de E. Chambry (PLATON, s/d) e o original grego (ΠΛΑΤΩΝ, 1993). Todas as versões para o português são minhas, com base no original e em traduções modernas, exceto quando indicado em contrário.

saber, Protágoras (*Prot.* 139c-d). Em seguida, Sócrates passa a narrar os acontecimentos do dia.

Hipócrates, o jovem (homônimo do médico), procura Sócrates, logo pela manhã, para informar que Protágoras chegara à cidade, estando hospedado na casa de Cálias. Pede a Sócrates que o apresente, pois deseja tomar aulas com ele (310b-311a).

Como ainda é cedo, ambos passeiam pelo pátio, e Sócrates aproveita para perguntar ao jovem o que ele deseja aprender com o sofista, e se deseja, também, tornar-se um sofista. Hipócrates responde, enrubescendo, que não, embora essa seja a consequência lógica da série de perguntas que Sócrates lhe colocara. A ocupação de sofista não é ainda bem aceita aos olhos dos gregos, ao que parece:

SÓCRATES – Se colocassem ainda esta questão: Mas tu, o que desejas te tornar, procurando Protágoras? Ele me respondeu, enrubescendo, pois já estava bastante claro para que se pudesse bem vê-lo: “Se formos consequentes, quero evidentemente me tornar um sofista.” – Em nome dos deuses, eu lhe disse, não enrubesceiras de te passar por sofista diante dos gregos? – Sim, por Zeus, Sócrates, se devo dizer o que penso. (312a)

Os dois se dirigem, então, para a casa de Cálias, onde está hospedado Protágoras, acompanhado de vários sofistas e de outros personagens: Hípias, Pródico de Ceos, Pausânias, Alcibíades e Crítias (315a- 316a). A cena que encontra ao entrar é digna de uma comédia, e é fácil imaginar sua representação sobre um palco:

Ao entrar, encontramos Protágoras, que passeava no pórtico, acompanhado de um lado de Cálias, filho de Hipônico, de seu irmão por parte de mãe, Paralos, filho de Péricles, e de Cármides, filho de Gláucon; do outro lado, do outro filho de Péricles, Xantipo, de Filipides, filho de Filomelos, de Antimoiros de Mendes, o mais renomado dos discípulos de Protágoras, que estuda para seguir a ocupação de sofista; por trás deles, esforçando-se por escutar, caminhava uma tropa de pessoas nas quais dominavam evidentemente os

estrangeiros que Protágoras arrasta de cada cidade pela qual passa: ele os encanta com sua voz, como Orfeu e, enfeitiçados por essa voz mágica, seguem os seus passos; havia também, no coro, pessoas daqui [de Atenas]. Ao ver esse coro, diverti-me em observar com que deferência eles evitavam atrapalhar Protágoras, que se encontrava diante deles; todas as vezes que ele virava com sua companhia, todo o séquito de ouvintes se afastava à direita e à esquerda numa ordem perfeita e, organizando-se em círculo, voltava a se colocar atrás dele com uma concatenação admirável. (315a-b)

O resto da descrição também impressiona pelo colorido da cena. Que se trata de um quadro fica claro no momento em que Sócrates se dirige ao sofista: “Quanto a nós, após havermos passado pela porta, passamos alguns instantes a contemplar esse quadro; depois, avançamos na direção de Protágoras e eu lhe disse: ‘És tu que buscamos, Protágoras, Hipócrates que aqui está e eu.’” (316b)

O assunto inicial da conversa é aquilo que Protágoras pode fazer por Hipócrates, jovem de família rica e influente, e que deseja “ocupar um lugar ilustre na *pólis*” (316c). Protágoras se assume como sofista, embora saiba que existe muita prevenção contra essa ocupação. Outrora, diz ele, os sofistas se mascaravam de poetas, como foi o caso de Homero, Hesíodo e Simônides. Hoje, não é preciso assumir esse disfarce, e declara: “confesso que sou sofista e que educo os homens” (317b).

Percebendo a vaidade do sofista, e que ele quer se exhibir para seus pares e para os circunstantes, Sócrates propõe que se chame os demais e se forme uma roda. E todos concordam. O cenário está montado. Sócrates volta a colocar a questão: que benefício receberá Hipócrates ao se colocar na “escola” de Protágoras e gozar de sua companhia? (318a).

Não é nossa intenção, aqui, reproduzir toda a sequência do diálogo, o que já foi feito muitas vezes (p. ex., JAEGER, 1995, p.621 e ss.). Importa chamar atenção para seus aspectos essenciais. É consenso entre os comentadores que o tema central do diálogo é a possibilidade de se ensinar a virtude. O que se entende por virtude, porém, não é claro, pois as posições de Sócrates e Protágoras variam a respeito, ocorrendo

uma espécie de inversão das posições de ambos. Inicialmente, Sócrates sustentaria que a virtude não pode ser ensinada, e Protágoras defenderia a posição contrária. Ao final do diálogo, porém, as posições se invertem. O que nos parece claro é que a maior parte das divergências ocorre porque o sofista e o filósofo entendem por virtude coisas diferentes: o primeiro defenderia a noção de virtude (*areté*) como excelência em algo, enquanto o segundo, que se trata de virtude no sentido moral. É o que mostra Werner Jaeger, ao comentar a passagem de 329d: “O problema parece agora complicar-se por ele [Protágoras] apresentar a sabedoria (*σοφία*) como mais uma parte da virtude, acrescentando, portanto, às virtudes morais uma virtude ou *areté* intelectual” (p. 634).

Sócrates parece comprazer-se, também, em mudar constantemente de terreno, como se estivesse a esgrimir um adversário perigoso. Utilizar a mesma palavra em dois sentidos diferentes é uma das características do discurso sofisticado; trata-se da falácia de ambiguidade, ou anfibologia (*Ref. sof.* 166 a): quando se utiliza um termo em mais de uma acepção. É o caso de “virtude”. Sócrates parece se utilizar, aqui, desse recurso sofisticado.

3 Protágoras 339a-348a

O trecho mais amplo no qual se insere o longo discurso de Sócrates se inicia em 339a e constitui uma retomada da discussão, após sua interrupção em 334d, quando Protágoras termina seu discurso e Sócrates diz possuir “memória fraca” e se perder em longos discursos. Protágoras se recusa a continuar a discussão, e Sócrates se prepara para partir, quando intervêm os demais personagens presentes: Alcibíades, Pródicos e Hípias, entre outros. Diz Sócrates:

Ocorre, Protágoras, que possuo memória fraca, e se alguém me dirige um longo discurso acabo por esquecer aquilo de que ele fala. Se eu fosse um pouco surdo, pensarias que seria preciso falar mais alto comigo do que com os outros, se quisesses discutir comigo; pois bem, da mesma maneira, uma vez que te deparastes com alguém que possui memória fraca, condensa tuas respostas e as dê mais curtas, se queres que eu te siga. (*Prot.* 334d)

Como se verá, a alegação de Sócrates de que possui “memória fraca” é falsa, uma vez que ele próprio, entre 342*b* e 347*a*, pronunciará um longuíssimo discurso, no qual analisa de maneira minuciosa o poema de Simônides, que ele conhecia de cor, tendo-o já estudado anteriormente.³ Segundo o professor Michelsen, não é tanto a extensão do discurso pronunciado por Protágoras como seu conteúdo o que perturba Sócrates: “A resposta de Sócrates é bizarra, e totalmente ininteligível até que se perceba que não é sua *extensão*, mas seu conteúdo que o ofende.” (MICHELSEN, 1991, p. 243)

A estratégia de Sócrates tem um problema, pois ela permite que Protágoras mude o terreno da discussão para a poesia, ponto central da *paidéia* da época, e apropriada pelos sofistas. É o que pensa também Jaeger, como se pode observar a seguir:

A tensão artística do diálogo baseia-se em grande parte na tenaz consequência com que Sócrates se fixa nesta meta [a saber, examinar as virtudes e a relação entre elas] e se nega a sair do terreno da análise dialética. Concede a Protágoras, no entanto, um largo fôlego, de que este se aproveita para desviar a conversa para outro terreno, o da explicação poética, uma das formas essenciais da *paidéia* sofisticada. (JAEGER, 1995, p. 636)

Como se disse, depois da interrupção e da intervenção dos presentes, Protágoras e Sócrates concordam em retomar a discussão. Desta vez, Protágoras inicia, colocando uma questão a Sócrates com base nos poemas de Simônides:⁴

A meu ver, Sócrates (...), a parte mais importante da educação de um homem consiste em ser competente em poesia, ou seja, ser capaz de compreender, na produção dos poetas, aquelas que são corretamente feitas e aquelas que

³ Diz Protágoras: “Conheces essa ode, ou devo recitá-la por inteiro?” Disse eu então: “É inútil! Eu a conheço, e ocorre que me dediquei bastante a estudá-la.” (339*b*)

⁴ Segundo a edição de Luc Brisson, o diálogo Protágoras é a única fonte para essa ode de Simônides. (Cf. PLATON, [2008] 2011, p. 1461, n. 1 a 339*b*) Simônides de Ceos teria vivido entre c. de 556 e 468 a.C.

não o são, em saber distingui-los e em saber explicar seus julgamentos, caso lhe seja perguntado. Minhas questões, é claro, dirão respeito ao mesmo tema que discutíamos, tu e eu, agora há pouco, sobre a virtude, mas transportado para o terreno da poesia: esta será a única diferença. (339a)

Sócrates aceita a transposição para o terreno que o adversário lhe propõe, mostrando-se ser “competente em poesia” e, portanto, um homem educado. Não o faz, porém, sem um pequeno desvio, no qual introduz Pródicos de Ceos na discussão, provavelmente para ganhar tempo para pensar na resposta.⁵ Mas antes, vejamos os dois fragmentos da poesia, e a interpretação que lhes dá Protágoras.

Sem dúvida, tornar-se realmente um homem de valor é difícil,
bem tornado das mãos, dos pés e do espírito, moldado sem
[defeito].⁶ (339b)

E, logo em seguida, acrescenta os seguintes versos:

Assim como, a meu ouvido, não soa justa a fala de Pítacos,
todavia pronunciada por um sábio mortal; é difícil, diz ele,
[ser valoroso. (339c)

Protágoras vê contradição entre esses versos, pois, segundo ele, o poeta se contradiz quando afirma que “tornar-se um homem de valor é difícil” e, logo depois, critica a fala de Pítacos, o qual diria que “é difícil ser valoroso”. É nesse ponto que Sócrates se considera, de certo modo, nocauteado (“como se eu acabasse de receber um soco de um bom pugilista” [339e]). Sócrates aponta que “tornar-se valoroso” e “ser valoroso” não são a mesma coisa, ponto que ele demonstrará mais à frente.

Protágoras não aceita a resposta, e Sócrates tem que se explicar melhor. (340b-340e) Na sequência, porém, Sócrates parece brincar com as palavras, em uma espécie de paródia do procedimento dos sofistas, e talvez do próprio Pródicos, a quem toma provisoriamente por interlocutor.

⁵“(…) depois, para te dizer a verdade, a fim de ganhar tempo para refletir no que dissera o poeta, volto-me para Pródicos, e o interpelo (...)”. (339e)

⁶ Sigo a tradução francesa, com alterações.

Servindo-se do fato de que, aparentemente, Simônides e Pródicos provêm do mesmo lugar, faz um elogio irônico do sofista, declarando-se seu “discípulo”, algo que denota a intenção irônica, como ficara claro no *Eutífron*, no qual adota o mesmo procedimento. (*Eut.* 5c-d) Assim, ao passar-se por discípulo de Pródicos, pergunta a este: “Pródicos, o que Simônides entendia por difícil?” E o sofista responde: “Um mal”. (341c) A definição é evidentemente fraca, e facilitará sua rejeição por Protágoras. De fato, é como se Sócrates quisesse ganhar tempo, aproveitando para ridicularizar outro sofista.⁷ Vale a pena reproduzir a réplica de Protágoras, com a qual concorda Sócrates, colocando-se novamente no mesmo patamar que o primeiro:

Disse Protágoras então: “Não é isto Pródicos, longe disso. Quanto a mim, sei de maneira pertinente que Simônides empregava o termo “difícil” como nós o empregamos, para designar não um mal, mas o que não é fácil, o que só se obtém ao custo de muitos esforços. – Mas eu também, Protágoras, disse eu, acredito que é o que Simônides quer dizer, e que Pródicos o sabe muito bem, mas que ele brinca e quer te pôr à prova para ver se serás capaz de defender tua tese; quanto ao fato de que Simônides não entende “difícil” no sentido de “mau”, a expressão que ele emprega logo depois fornece sua prova manifesta. Ele diz, com efeito: Só um Deus pode ter esse privilégio. (341d-e)

Sócrates então se propõe a discorrer sobre o poema, para mostrar-se “competente em poesia”, como dizia Protágoras, ou então ouvir novamente Protágoras. Este e a audiência concordam em ouvir Sócrates. Aí se inicia um longo discurso, em contradição com o que dissera (334d) sobre ter fraca memória e ser incapaz de seguir um longo discurso. Parece, pois, que não o faz por falta de capacidade, mas por preferir outro método.

⁷ Sobre Sócrates como sofista, cf. Rouanet, 2015.

4 O longo discurso de Sócrates (*Prot. 342b-347a*)

O discurso que Sócrates faz, agora, estende-se de 342*b* a 347*a* e se inicia com um elogio dos costumes da Lacedemônia (Esparta). Diz que é um dos lugares que possui maior quantidade de sofistas – e o uso desse termo, neste caso, não parece ser pejorativo, sendo equivalente ao de homens dotados de sabedoria, “sapientes”. Assim:

É em Creta e na Lacedemônia, com efeito, mais do que em qualquer outra parte da Grécia, que o desejo pelo saber existe há mais tempo e é o mais difundido, e é igualmente nesse lugar da terra que há o maior número de sofistas (...). (342*b*).

Os espartanos, no entanto, fingiriam ignorância e deixariam que os habitantes das outras cidades pensassem que sua superioridade se deveria unicamente a suas habilidades guerreiras e a seu treinamento para a luta. No entanto, prossegue Sócrates,

quando eles, os lacedemônios, desejam se entreter livremente com seus próprios sofistas e se cansam de frequentá-los às escondidas, expulsam esses laconizantes [admiradores e imitadores dos espartanos] e todos os estrangeiros, quaisquer que sejam, que se encontrem entre eles, a fim de poder frequentar os sofistas sem que os estrangeiros o saibam, e não permitem a nenhum de seus próprios jovens irem a outras cidades – da mesma maneira que os cretenses, aliás – por temer que eles esqueçam o que lhes é ensinado. E nessas cidades, não são somente os homens que têm a educação em alta conta, também as mulheres o fazem. (342*c-d*)

A proverbial *secura* e brevidade de seus ditos – afinal, é o que se entende por “laconismo”, em nossos dias – se deveria, na visão de Sócrates, ao conhecimento que possuem, devido a terem debatido extensamente com seus sofistas e entre si. Pelo contrário, e esta parece ser a visão de Sócrates:

(...) agora como antes, há pessoas que compreendem que laconizar consiste bem mais no amor pelo saber do que no amor pela ginástica, porque eles sabem que é preciso ter recebido uma educação perfeita para ser capaz de pronunciar semelhantes fórmulas. (342e-343a)

Sabe-se que um dos motivos ocultos que podem ter levado à condenação de Sócrates foram suas críticas à democracia e sua tendência “laconizante” (cf. STONE, 2005). Sócrates cita em apoio a suas teses sete sábios que seriam herdeiros dessa forma de se expressar, ou eles mesmos provenientes da Lacedemônia: Tales de Mileto, Pítacos de Mitilene, Bias de Priene, Sólon, Cleóbulo de Lindos, Mison de Quené e Quilon da Lacedemônia. Teriam sido eles a escrever, no templo de Apolo em Delphi, as frases: “Conhece a ti mesmo” e “Nada em excesso”. (343a-b)

O desvio é feito para mostrar que Pítacos era partidário dessa maneira de se expressar, e teria sido por rivalidade que Simônides, desejoso de ganhar reputação como sábio, ataca o dito lacônico do primeiro, que “é difícil ser valoroso” (343c). E Sócrates passa a analisar o poema de Simônides, não só demonstrando conhecê-lo, como se mostrando “competente em poesia”, ao analisá-lo do ponto de vista da forma e do conteúdo. Em determinado momento, efetua uma paráfrase de parte do poema, nestes termos:

(...) tornar-se sem dúvida um homem de valor é realmente difícil, mas é possível tornar-se um por certo tempo; quando se chegou a isso, permanecer nesse estado, porém, e “ser” um homem de valor, como dizes, Pítacos, não é possível nem humano, e somente um Deus pode ter esse privilégio. (344c)

Pode-se aproximar essa passagem da dificuldade de se alcançar as ideias, em especial, a ideia do Bem, a qual somente os bem-aventurados vislumbram, somente, por um momento, para logo em seguida perdê-la de vista (cf. *Fedro*, 248a e *passim*). Somente um Deus pode permanecer nesse estado “perfeito”; os humanos não podem suportá-lo por muito tempo, e logo são “rebaixados”, como diz Simônides: “Mas não ser mau não é possível ao homem,/ que uma desgraça sem apelo rebaixa”. (*Prot.* 344c)

Sócrates cita – em apoio à sua interpretação, de que somente um homem de valor por ser rebaixado “sem apelo” – uma estrofe de outro poeta, não identificado: “Pois o homem de valor tanto pode ser covarde como valoroso”. (344*d*) O covarde não pode se tornar covarde, pois já o é; então somente o homem de valor pode se tornar covarde, se “uma desgraça sem apelo rebaixa”. Então, segundo a interpretação de Sócrates, tornar-se homem de valor é difícil, quanto a ser homem de valor, isto é impossível! (344*e*): “Pois no sucesso todo homem é de valor,/ e todo homem é mau no fracasso”. (*ibidem*)

Sócrates reforça sua defesa do conhecimento como aquilo que dá “valor” a um homem. Por exemplo: “O que é sucesso no domínio da escrita, e o que faz o valor de um homem no domínio da escrita?” (345*a*) Aqui, se esperaria um desenvolvimento sobre a escrita enquanto domínio literário da língua, já que Platão é um de seus mestres, mas Sócrates se limita a dizer: “É evidente que é seu conhecimento do alfabeto”. O mesmo se aplica em relação ao médico. Só o médico pode cometer erros e ainda assim ser considerado um médico; quanto a nós, que somos leigos, um erro não faz de nós “médicos, arquitetos ou qualquer coisa de análogo”. (345*b*) Dessa forma, “o fracasso nada mais é do que a privação da ciência”. (*ibidem*) Chegamos aí a um ponto crucial da concepção de ciência de Platão neste momento de sua obra: a identificação do bem com o conhecimento, e do mal com a ignorância, ou ausência de saber. Essa tese, como se sabe, só será posta em questão no *Sofista*, quando Platão comete um assassinato simbólico de seu pai Parmênides. (*Sof.*, 241*d*) De qualquer modo, na passagem que ora examinamos, o que Sócrates deseja provar é que é possível ir do ser ao não ser e, portanto, que só é possível ao homem de valor tornar-se mau, uma vez que o homem sem valor, e sem conhecimento, já é mau e não pode tornar-se mau. Não é possível, então, ser um homem de valor por tempo indefinido, mas que os melhores são aqueles que permanecem mais tempo nesse estado (345*c*). E dando provas de sua memória prodigiosa, Sócrates continua citando o poema de Simônides:

Desse modo, façamos como ele, e retomemos o curso da exposição.

5 A querela entre poesia e filosofia e a intenção de Sócrates

Há, como se sabe, antiga querela entre a poesia e a filosofia, que é mencionada por Platão: “(...) tem havido uma longa e contínua disputa entre filosofia e poesia”. (*Rep.* X, 607b)⁹ Nesse sentido, o *Protágoras*, de certo modo, é um capítulo dessa querela, a qual pode ser rastreada em diversos diálogos de Platão – a *Apologia*, o *Íon*, a *República*, o *Banquete* e as *Leis*, por exemplo. Mas o que se deve pensar a respeito dessa passagem do *Protágoras*, na qual Sócrates se mostra “competente em poesia”, não só demonstrando conhecimento do poema citado, de Simônides, como efetuando uma análise literária “em regra” do poema? Dá a entender, inclusive, que essa análise poderia ser mais extensa, se necessário fosse:

Com efeito, é possível demonstrar, a partir de cada detalhe da ode, que ela é bem feita: é uma obra cuidadosa e cheia de graça. Mas seria muito longo analisá-la assim, ponto por ponto; contentemo-nos, portanto, em considerá-la em suas grandes linhas e em sua intenção de conjunto (...). (344b)

Apesar de conhecer poesia e dominar a arte de análise literária, Sócrates não dá tanto valor a ela, considerando-a objeto de discussão de pessoas fúteis, para seu entretenimento em festas regadas à bebida, como ele diz ao final de seu discurso:

De fato, as discussões sobre a poesia me parecem efetivamente semelhantes a banquetes entre homens medíocres e grosseiros: quando bebem juntos, são incapazes, por falta de educação, de encontrar em si mesmos, por meio de suas próprias vozes, seus próprios discursos, com o que se entreter mutuamente; aumentam os preços das tocadoras de flauta, uma vez que pagam muito caro por uma voz estrangeira, a das flautas, e só se entretêm entre si pela mediação dessa voz. (347c-d)

⁹ É exatamente daí que parte Rosen (1988, p. 1, 2 e ss.).

Já entre homens, sérios, estes dispensam esses recursos, “sendo capazes de encontrar em si mesmos com o que se entreter entre si” (*idem*). O *Banquete*, obviamente, seria um exemplo desse segundo tipo de reunião, como fica claro em 176d, quando Erixímaco, atendendo à disposição dos presentes, dispensa a musicista, e acrescenta: “Quanto a nós, empregaremos o tempo que durará a reunião de hoje a pronunciar discursos.”

Então, ocupar-se de poemas, pelo menos na visão de Sócrates, é coisa fútil, sendo menos importante do que se ocupar da própria alma (“conhece-te a mim mesmo”) e em estudar aquilo que é necessário para fazer dos homens melhores cidadãos. Daí sua exortação a Protágoras para que, juntos, retomem a discussão séria, aquela sobre a virtude. Este é o tema que não se deve perder de vista, em todo o diálogo. Isso parece decorrer das palavras finais de Sócrates no *Protágoras*, quando enfatiza a centralidade da discussão sobre a virtude, e se ela pode ou não ser ensinada. Afinal, essa parece ser a principal questão opondo sofistas e filósofos.

Na verdade, disse eu, se te ponho todas essas questões, é unicamente porque desejo examinar o que é da virtude, e o que pode ser ela, a virtude. Pois eu sei, é somente se esse ponto for resolvido que teremos clareza sobre aquilo que eu e tu mantivemos um longo discurso cada um, eu para dizer que a virtude não podia ser ensinada, e tu para dizeres que ela podia ser ensinada.¹⁰

Assim, não podemos nos deixar desviar pelo longo discurso de Sócrates sobre a poesia, em especial, sua análise da ode de Simônides, que mostravam, como já exposto aqui, que Sócrates podia analisar poesia, se assim o desejasse, e que a poesia não é o assunto que deve ocupar pessoas “sérias”, isto é, que têm como centro de sua preocupação o bem do cidadão e o bem da *pólis*.

¹⁰ *Prot.* 361a. Na versão de Jaeger, a centralidade da virtude para a discussão fica ainda mais evidente: “*Peço que tudo isto não se examine com outro fim que não seja o de inquirir o que é a virtude e qual a sua essência, pois sei que, uma vez esclarecido isto, ficará esclarecido também aquilo sobre que ambos estivemos conversando tão longamente, eu sustentando que se não pode ensinar a virtude e tu defendendo que ela pode ser ensinada.*” (JAEGER, 1995, p. 643, itálicos do autor).

6 Conclusão

Procurou-se mostrar que o *Protágoras* tem como um de seus temas a querela entre a poesia e a filosofia, que aparece em outros diálogos de Platão, notadamente no *Íon*, no *Banquete* e na *República*, entre outros. Embora não se possa dizer que seja seu tema principal, esse debate ocupa no *Protágoras* lugar de destaque, dada a longa análise do poema de Simônides por parte de Sócrates, em resposta ao questionamento do sofista. Posteriormente, como se mostrou também, esse tipo de análise é rejeitada como “fútil”, não devendo ser a ocupação de homens sérios, com intenção filosófica. Estes devem rejeitar recursos externos, como flautas, danças, divertimentos utilizados por aqueles que não conseguem se ocupar com os próprios discursos.

O que parece estar em jogo aqui, então, é o questionamento da *paideia* da época, baseada na memorização e recitação de poemas, como se os poetas fossem sábios, cujas palavras devem ser decoradas e seus ditos, e os feitos de seus personagens, tomados como modelo. Sócrates tem dificuldade em provar esse ponto, pois possui diante de si um adversário à altura. Protágoras é pensador refinado, e embora ganhe a vida percorrendo a Grécia e falando para quem se dispuser a pagar para ouvi-lo – atividade a qual, em nossos dias, pode ser considerada normal e pouco reprovável –, não é um charlatão ou escravo de sua própria vaidade, sendo capaz de debater de igual para igual com Sócrates. Protágoras não é um ingênuo como Eutífron, Íon ou mesmo Hípias – está na categoria dos “mestres da sofística”, ao lado de Górgias e de alguns poucos mais; não se trata de um mero erista.

É por esse motivo, talvez, que as posições defendidas por ambos no diálogo se invertem: Platão não é um dogmático, e sabe que suas posições não estão a salvo de críticas, e quem sabe é o adversário quem está com a razão? A discussão não termina, no *Protágoras*, pelo exame da poesia. Protágoras fica em silêncio, após esse longo discurso, mostrando-se resistente a continuar, e só aceitando fazê-lo, mais uma vez, após as intervenções de Alcibiades e Cálidas (548b-c).

O incentivo de Sócrates para que Protágoras retome a discussão é bastante amigável, e não irônico: evidentemente, Sócrates está se

dirigindo a um igual, alguém a quem respeita. Sendo assim, lança mão de outro poeta, Homero, para ressaltar a importância de examinarem a questão juntos: “Quando dois homens caminham juntos, um pode ver antes do outro.” (348d – *Iliada* X, 224-225) Em outros termos, não se pensa sozinho, é preciso procurar outra pessoa com quem compartilhar a tarefa de tentar estabelecer o que se pensa (*ibidem*). O processo de conhecimento não é individual, mas uma construção coletiva, ou exige pelo menos duas pessoas para que se realize. Novamente, conforme se pode ver, Sócrates não é irônico quando elogia Protágoras:

(...) prefiro, por meu lado, discutir contigo mais do que com qualquer outro, pois penso que és tu quem estás em melhor condição para examinar todos os assuntos que convêm ser considerados por pessoas de qualidade, e mais precisamente, a questão da virtude. (348e)

Assim mesmo, pode-se ver algum excesso nesse elogio de Protágoras por Sócrates. Este reconhece a vaidade do sofista e quer cativá-lo por essa via. Uma vez que Protágoras tem a coragem de se assumir como sofista e é capaz de ensinar a outros, Sócrates deseja continuar se entretendo com ele.

Dessa maneira, o exame da continuação do diálogo nos afastaria do tema a que nos propusemos, a saber, a análise do “longo discurso” de Sócrates. Sendo assim, ao que me propus, acredito ter explicado algumas das razões para a adoção dessa estratégia por parte de Sócrates: 1) mostrar que era “competente” em poesia, e que poderia discorrer na maneira habitual à cultura da época, se assim o desejasse; 2) mostrar que, por mais profunda que seja a análise literária, esta não é equivalente a uma discussão filosófica em termos de profundidade e seriedade; 3) defender que a verdadeira *paideia* não deveria basear-se na poesia, mas na busca da sabedoria, por meio de argumentos racionais em discussões entre homens sérios.

Em suma, quanto à aparente inversão de posições entre Protágoras e Sócrates no decorrer do diálogo, esta pode se dever a: 1) ausência de dogmatismo em Platão; este estaria disposto a mudar de posição, caso fosse convencido no curso da argumentação; 2) a sugestão de que, no

fundo, Sócrates adota estratégias sofisticadas, como utilizar um mesmo nome em sentidos diferentes; Sócrates seria, ainda, um sofista, mesmo que do tipo mais elevado.

Uma possível continuação desta leitura do *Protágoras* envolveria o exame da parte final do *Protágoras*, bem como do diálogo *Górgias*, diálogo este que, sob muitos aspectos, pode ser considerado “irmão” do primeiro. Ali, também, Sócrates encontra adversários à altura, a saber, o próprio *Górgias*, que pouco participa da discussão, e Cálicles, personagem misterioso e que é um dos poucos a não abaixar a cabeça diante de Sócrates, chegando até mesmo, sob determinado ponto de vista, a vencer a discussão.

Referências

AGUIRRE, J. Platón y el conflicto entre la vieja y la nueva poesía, *Convivium*, São Paulo, v. 26, p. 5-28, 2013.

JAEGER, W. *Paidéia*. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

MARQUES, M. Platão, personagem de Laércio. In: LEÃO, D.; CORNELLI, G.; PEIXOTO, M. C. (Org.). *Dos homens e suas ideias – Estudos sobre as vidas de Diógenes Laércio*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013, p. 109-124. Disponível em: <https://digitalis-dsp.uc.pt/bitstream/10316.2/34708/1/Doshomens_artigo8.pdf?ln=pt-pt>. Acesso em: 10 out. 2017.

MICHELSEN, J. M. Socrates and the unity of *APETH*. In: BOUDORIS, K. J. (Ed.). *The Philosophy of Socrates*. Atenas: International Center for Greek Philosophy and Culture, 1991. p. 237-243.

PLATON, *Oeuvres complètes*. Org. Luc Brisson. Paris: Flammarion, [2008] 2011.

PLATON, *Oeuvres complètes*. Trad. E. Chambry. Paris: Garnier, [s/d.]. v. II.

ΠΛΑΤΩΝ, ΠΡΩΤΑΓΟΡΑΣ, Texto em grego antigo com versão em grego moderno. Atenas, GR: Kaktos, 1993.

ROSEN, S. *The Quarrel between Philosophy and Poetry*. Studies in Ancient Thought. New York; London: Routledge, 1988.

ROUANET, L. P. Some remarks about comedy in Aristotle, Aristophanes, and Plato. SFENDONI-MENTZOU, Demetra (Org.). *Proceedings of the World Congress "Aristotle 2400 Years"*. Tessalonica, GR: Aristotelic University of Thessalonica, 2017. (no prelo).

ROUANET, L. P. Socrates, the greatets sophist? In: HANNAH, Patricia (Org.). *An anthology of philosophical studies*, n^o 9. Atenas, GR: Athens Institute for Education and Research, 2015. p. 111-19.

STONE, I. F. *O julgamento de Sócrates*. Trad. Paulo Henriques Brito. São Paulo: Cia. das Letras, 2005.

Recebido em 15 de setembro de 2017.

Aprovado em 21 de novembro de 2017.

Paradoxes cyniques: l'activité littéraire d'Antisthène et de Diogène de Sinope¹

Paradoxos cínicos: a atividade literária de Antístenes e de Diógenes de Sínope

Olimar Flores-Júnior

Faculdade de Letras

Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Minas Gerais / Brasil

ofloresj@yahoo.com.br

Résumé: Cet article se propose d'offrir une approche introductive d'un paradoxe bien connu de la tradition cynique: comment peut-on concilier les fragments des philosophes cyniques qui semblent exprimer un refus radical des connaissances traditionnelles et, à la limite, de l'écriture en elle-même avec leur activité littéraire assez extensive? On se concentrera ici sur deux passages de la doxographie cynique général chez Diogène Laërce (D. L. VI 103-104).

Mots-clés: Antisthène; Diogène de Sinope; cynisme; paradoxe; activité littéraire; écriture.

Resumo: Este artigo se propõe a fornecer uma abordagem introdutória de um paradoxo bem conhecido da tradição cínic: como podemos conciliar os fragmentos dos filósofos

¹ Une version préliminaire de ce texte a été présentée oralement pendant le «VII Simpósio lendo, vendo e ouvindo o passado: entre aporias, dilemas, paradoxos e labirintos», promu par l'Université Fédérale de Minas Gerais (UFMG), avec le concours de l'Université Fédérale de São João del Rei (UFSJR), et qui a eu lieu à São João del Rei et à Tiradentes (MG – Brésil), entre le 25 et le 28 avril 2017. Je remercie tous ceux qui ont pris part au riche débat qui s'en est suivi, pour leurs remarques et suggestions. Même si je n'ai pas pu les intégrer toutes dans la présente version, je suis persuadé qu'elles me seront très utiles pour une révision ultérieure de cette étude. Je tiens aussi à remercier Mme Marie-Odile Goulet-Cazé qui a généreusement accepté de relire ces pages et de me faire part de précieuses observations qui m'ont épargné bien d'erreurs. La responsabilité de celles qui persistent ne revient qu'à moi-même.

cínicos que parecem exprimir uma recusa radical das ciências tradicionais e, no limite, da própria escrita com a sua extensa atividade literária? Concentramo-nos aqui em duas passagens da doxografia cínica geral dada por Diógenes Laércio (D. L. VI 103-104).

Palavras-chave: Antístenes; Diógenes de Sinope; cinismo; paradoxo; atividade literária; escrita.

Les études modernes, en général, toujours apparemment attachées à l'idée d'une opposition tranchée à l'intérieur du couple *nómos-phúsis* (ou, de façon plus large, civilisation-nature), qui serait d'ailleurs un des piliers ordonnateurs de la pensée occidentale, ont considéré le Cynisme ancien comme un mouvement qui, dans cet arrangement préalable des êtres et même de l'action humaine, a choisi son champ: la pensée de Diogène de Sinope, avec laquelle le mouvement cynique se confond, se définirait comme la proposition d'une vie *katà phúsin* revêtue des formes du primitivisme et de l'animalisme. Le Cynisme se serait ainsi constitué, pour reprendre une expression forgée par Marcel Detienne, comme un courant *anti-prométhéen*.²

Dans le contexte de cette perception du Cynisme comme exercice d'un naturalisme radical, le développement d'une activité littéraire de la part des philosophes cyniques ne pouvait que suggérer un inexplicable paradoxe. Réfractaires à tout ce qui ressort à la *techné* de l'homme civilisé, ils se seraient opposés par conséquent aux sophistications du langage poétique. En fait, à la limite, c'est l'écriture en elle-même, au sens large, qui serait mise en question, comme on pourrait le dégager du passage suivant à propos de celui en qui on a pu voir, si non un cynique de plein droit, un «proto-cynique», et qui a été, selon la tradition la plus répandue, le maître de Diogène:³

² Cf. Detienne, 1998, p. 133-160.

³ L'expression «proto-cynique» semble avoir été utilisée pour la première fois par H. D. Rankin (1986, cf. les p. 179-188). En fait, la question de l'inclusion ou non d'Antisthène parmi les cyniques et du rôle qu'il a joué dans la formation du mouvement a fait couler beaucoup d'encre. Selon E. Schwartz (1906;1909), il n'y aurait pas lieu de parler de Cynisme avant Diogène, et il ajoute: «ein Erbe der sophistischen Aufklärung war Antisthenes, der mit Unrecht von der antiken Theorie zum Stifter der kynischen Sekt

gemacht ist» (p. 11, v. 2). D. R. Dudley (1980) pousse plus loin cette thèse dans le premier chapitre de son ouvrage, qui porte d'ailleurs un titre péremptoire: «Antisthenes. No direct connexion with Cynics. His ethics» (p. 1-16). Cf. également K. von Fritz (1927, p. 133-149). Plus nuancé, G. Giannantoni (1993) conclut tout de même: «Anche il contenuto delle dottrine conferma così il dato che risulta dall'esame di tutte le altre fonti, e cioè che è definitivamente da archiviare l'immagine del cinismo come una vera e propria scuola, fondata da Antistene e caratterizzata da una successione di scolarchi e da un sostanziale unità di dottrina» (p. 34). Pour une mise au point des principales voix dans ce débat, cf. aussi G. Giannantoni, *SSR IV*, n. 24 (p. 223-233). Plus récemment, P. P. Fuentes González (2013) a repris à nouveaux frais ce problème pour défendre la légitimité d'un contact direct entre Antisthène et les cyniques à travers Diogène, en adoptant un principe méthodologique irréprochable qui consiste tout simplement à faire prévaloir sur les interprétations d'ensemble, souvent trop spéculatives, ce que disent textuellement les sources: «Seguir [...] con la tímida imagen de un Antístenes 'protocínico' o con la hipótesis de un Antístenes cínico solo a título póstumo, y seguir con su contraposición a la figura de Diógenes como el primer cínico propiamente dicho me parece una postura tan desacertada como arbitraria y, sobretodo, contraria a la visión que los propios antiguos nos han reflejado sobre esta singular filosofía que fue el cinismo y sobre sus protagonistas [...]» (p. 263). Voir aussi V. Suvák (2014), qui note: «Antisthenes would be in this respect a 'proto-Cynic' not only because his thoughts were 'Cynicized', but also because he opened the way to Cynic reinterpretations of Socratic ethics» (p. 110). À ma connaissance, la dernière étude en date sur ce problème est celle de M.-O. Goulet-Cazé (2017, qui complète *id.*, 1993, et *id.*, 1996). Cette étude permet de dédoubler les questions sous-jacentes à ce problème dans une perspective d'ensemble – Antisthène était-il le maître de Diogène? Était-il vraiment un «chien», et, si oui, à quel titre? La succession des philosophies cyniques constitue-t-elle une école de philosophie à part entière? –, et de constater qu'on ne peut pas répondre à toutes ces questions en bloc par un simple «oui» ou «non». Cet auteur défend l'idée selon laquelle Diogène a réellement fréquenté Antisthène, mais dans un cadre qui était plutôt celui de l'inspiration d'un mode de vie que celui de la transmission formelle d'un répertoire doctrinal ou dogmatique: «Il [Antisthène] a été l'initiateur du cynisme et non le fondateur d'une école cynique» (p. 613), une école, il faut le préciser, qui n'a jamais existé au sens matériel du terme. En ce qui concerne l'épithète κύων appliqué à Antisthène, le débat se développe principalement autour de D. L. VI 13, où le philosophe est défini comme Ἀπλοκύων, un terme dont le composant ἀπλο- pose problème: «chien simple», «chien franc», «chien vulgaire», «chien vrai ou authentique»? À ce propos, M.-O. Goulet-Cazé (2017) écrit au début de son analyse: «L'indication laërtienne est très précieuse puisqu'elle permet d'affirmer qu'Antisthène était considéré comme un chien, mais, comme on peut le voir, elle manque de clarté. C'est précisément à cause de ce manque de clarté qu'il y a peu de chance qu'elle ait été inventée après coup»

γράμματα γοῦν μὴ μανθάνειν ἔφασκεν ὁ Ἀντισθένης τοὺς σόφρονας γενομένους, ἵνα μὴ διαστρέφοντο τοῖς ἀλλοτρίοις.

Antisthène disait en tout cas que les gens parvenus à la sagesse ne devraient pas apprendre à lire [ou apprendre la littérature⁴], afin de ne pas être pervertis pas les ouvrages d'autrui (D. L. VI 103).⁵

S'il ne s'agit pas là d'une boutade qui joue sur une hyperbole rhétorique – ce qui ne serait pas étranger au *kunikòs trópos* –, force est de constater qu'Antisthène conçoit la possibilité qu'on puisse atteindre la prudence et la sagesse⁶ sans jamais passer par la lecture (ou par la littérature), c'est-à-dire sans jamais passer par les *grámmata*; ou, de façon encore plus radicale, qu'il conçoit la possibilité d'une *sophrosyne* (qu'on pourrait comprendre au sens d'une sagesse morale) innée à certains individus: dans ce cas, certes improbable, τοὺς σόφρονας γενομένους

(p. 607-608). On peut néanmoins se demander si ce manque de clarté apparent ne serait pas le produit d'un jugement qui découle surtout de notre difficulté à comprendre l'expression ancienne. Elle pourrait, au contraire, être suffisamment claire à l'époque pour que l'auteur ait trouvé qu'elle allait de soi, sans autre précision. D'autre part, quoi qu'il en soit de son sens exact, qui nous échappe, il me semble difficile de concevoir qu'elle ne soit pas l'usage rétrospectif du sobriquet par lequel Diogène était connu. En fait, dans les données de la biographie d'Antisthène dont nous disposons, le philosophe fait montre de fermeté d'âme, d'autarctie, d'endurance, de franchise et de pauvreté, mais il nous manque justement des exemples clairs d'ἀναιδέια, la caractéristique majeure de comportement de ceux qui adoptaient une «vie de chien».

⁴ C'est le sens que M. Gigante et R. D. Hicks prêtent au passage dans leurs traductions respectives de l'œuvre de Diogène Laërce.

⁵ Toutes les citations du texte grec de l'œuvre de Diogène Laërce sont empruntées à Diogenes Laertius, *Lives of eminent philosophers*, edited with introduction by T. Dorandi (2013). Traduction de M.-O. Goulet-Cazé (toutes les traductions de l'œuvre de Diogène Laërce sont empruntées à DIOGÈNE LAËRCE, 1999. Pour les citations, je n'indiquerai que le nom du traducteur des différents livres qui la composent).

⁶ Dans son édition du livre de Diogène Laërce, M. Marcovich ajoute le syntagme τοὺς σοφοὺς à τοὺς σόφρονας, ce qui ne va pas de soi, car apparemment cet ajout ne trouve pas de confirmation dans les manuscrits conservés. Il s'agit peut-être d'un cas de *libido coniciendi* qu'on voit se produire si souvent dans son édition, comme l'a observé T. Dorandi (2013, p. 17).

seraient non les gens parvenus à la sagesse, à travers un parcours quelconque, et qui seraient par conséquent devenus sages, mais ceux qui *sont nés* sages ou prudents. Cette façon de lire, parce qu'elle prévoit une sorte de «sagesse naturelle», admet chez Antisthène une forme de rupture avec le cadre traditionnel de l'éducation grecque des V^e e IV^e siècles qui était fondée sur la trilogie *phusis – máthesis – askesis*.⁷ Mais nous pouvons également supposer – et cela dépend du sens précis qu'on donne à l'expression *γράμματα μανθάνειν* (dans ce cas, *μανθάνειν* aurait plutôt le sens de «avoir l'habitude» ou «fréquenter») – que le raisonnement consiste à dire que celui qui a atteint la sagesse, même s'il a appris à un moment donné, n'a plus à s'en occuper, au risque d'être perverti par les pensées d'autrui. Dans ce nouveau cas de figure nous sommes amenés à conclure que, selon Antisthène, la sagesse et la prudence une fois atteintes peuvent tout de même être perdues; autrement dit, que la sagesse n'est pas quelque chose que l'on puisse acquérir une fois pour toutes.

Quoi qu'il en soit, dans une perspective historique, nous pouvons considérer qu'Antisthène radicalise l'opinion du Socrate platonicien lorsque, dans le *Phèdre* (274b-275b), celui-ci évoque le mythe de Teuth, le dieu qui a découvert, parmi d'autres sciences, celle de l'écriture: au contraire de l'opinion du roi d'Égypte, Thamous, à qui l'invention avait été proposée et qui l'avait refusée, pour Antisthène, l'écriture, en tant qu'aide-mémoire, ne constitue pas seulement un «pouvoir qui est le contraire de celui qu'elle possède» (275a), mais elle est en fait un vecteur de détournement ou de perversion (cf. le verbe *διαστρέφω*) qui va de celui qui écrit à celui qui lit.⁸

⁷ Sur ce sujet, voir par exemple Goulet-Cazé, 1986, p. 105-114.

⁸ Ce serait toutefois une erreur que de vouloir dégager de ce raisonnement une compréhension de la sagesse comme étant l'acquis d'un parcours individuel, solipsiste. L'ensemble des sources anciennes montre bien que chez les cyniques l'acquisition de la sagesse – et donc de la vertu – ne prend jamais le chemin du repliement sur soi-même, encore moins celui du retrait de la cité ou de l'isolement réflexif; le cynique se doit de fréquenter la cité non seulement pour y prêcher et démontrer sa vertu, mais aussi pour apprendre «des choses sages» auprès des gens de la foule: cf. Pseudo-Diogène, *Lettre VI, à Cratès* (SSR V B 536) En un sens, pour les cyniques, l'exercice de la sagesse est une affaire d'observation ou même de contemplation (c'est-à-dire une affaire de

C'est donc avec étonnement qu'on trouve chez Diogène Laërce le long catalogue des œuvres d'Antisthène alors que celui-ci n'a pas caché sa méfiance à l'égard de l'écriture et qu'en plus il affirmait que «la vertu relève des actes (ἔργων), qu'elle n'a besoin ni de longs discours (λόγων πλείστων) ni de connaissances (μαθημάτων)» (D. L. VI 11):⁹ on n'y compte pas moins de soixante-quatre titres, quelques-uns en plusieurs livres, repartis sur dix tomes.¹⁰ Déjà dans l'Antiquité cette prolixité attirait l'attention: Diogène Laërce lui-même rappelle que Timon de Phlionte, un élève de Pyrrhon qui avait aussi été influencé par les cyniques, reprochait à Antisthène le grand nombre de ses écrits, le traitant de «bavard qui produit n'importe quoi» (παντοφουῆ φλέδονα).¹¹ En outre, il est frappant de constater que derrière ces titres et les fragments qui en restent se dessinent une intense activité rhétorique et un intérêt accru pour l'exégèse des poètes, notamment Homère.¹² On peut certes imaginer qu'Antisthène écrivait pour ceux qui n'avaient pas encore atteint la sagesse et la prudence, mais le fait de penser que ceux qui lisent peuvent être pervertis pas les idées d'autrui jusqu'au point de refuser la lecture en soi prouve que le paradoxe, sinon la contradiction, est bien là. La raison de cette apparente contradiction, très spécifique certes, mais qui ne peut pas être considérée comme un moindre détail au sein de la pensée d'Antisthène (car c'est toute sa pédagogie qui en dépend), serait probablement à chercher dans le cadre plus large de sa formation philosophique. Dans cette perspective, le responsable en serait le «ADN» intellectuel d'Antisthène, bien attesté

vue), surtout des agissements humains, mais elle ne tourne guère à la spéculation exclusivement théorique autour de modèles mentaux – elle ne se tourne donc pas vers le θεωρεῖν pur et simple, qui serait le domaine préférentiel (mais non exclusif) des γράμματα; la sagesse cynique reste comme le résultat de l'appréhension immédiate, sensible, proprement «esthétique» des phénomènes, encore que soumise au crible d'une raison implacable, et qui relève plutôt du θεᾶσθαι (cf. par exemple, la récurrence du participe θεασάμενος dans l'ouverture des anecdotes concernant Diogène de Sinope au livre VI de Diogène Laërce; cf. également D. L. VI 48). La pédagogie cynique obéit ainsi à une logique théâtrale, où la sagesse vient de l'action et devient action.

⁹ Traduction de M.-O. Goulet-Cazé.

¹⁰ Cf. D. L. VI 15-18.

¹¹ Cf. D. L. VI 18.

¹² Sur ce sujet, cf. Pépin, 1993, p. 1-13.

par la littérature antique: Antisthène fut, simultanément ou non, un disciple de Gorgias – et il fréquenta vraisemblablement aussi d'autres sophistes, tels qu'Hippias d'Élis, Prodicos de Céos et Protagoras – et un fervent auditeur de Socrate.¹³ En face de ces évidences textuelles, la solution la plus commode, mais également la plus fragile, a été de diviser le parcours philosophique d'Antisthène en trois périodes distinctes et successives – sophistique, socratique et cynique –, et d'accepter que les sources antiques en général, telles que nous les avons reçues, ne se soient pas souciées de prendre en considération ces différentes périodes, en mélangeant probablement des points de doctrine et des pratiques qui n'ont pas vraiment coexisté; autrement dit, sans prendre en compte l'évolution théorique du philosophe.¹⁴

De toute façon, ce qu'on pourrait appeler le «paradoxe de l'écriture» chez Antisthène refait surface dans le corpus de fragments relatifs à Diogène de Sinope – et là nous arrivons au «noyau dur» du Cynisme – avec pourtant de nouveaux éléments. En fait, comme chez Antisthène, ce qui frappe chez Diogène c'est l'apparent contraste entre quelques fragments à teneur doctrinale qui semblent mettre en cause l'écriture et, d'une façon générale, la culture et l'éducation,¹⁵ et les témoignages concernant son activité littéraire. Encore une fois, c'est le catalogue des œuvres attribuées au philosophe chez Diogène Laërce qui est au cœur du problème. Pour être précis, il faudrait dire, dans ce cas, *des* catalogues, car le texte laërcien en donne deux: le premier, dont la source n'est pas mentionnée, fait état de treize dialogues (parmi lesquels on trouve le *Pordalos* et la *République*), d'un ensemble de lettres et de sept tragédies: *Hélène*, *Thyeste*, *Héraclès*, *Achille*, *Médée*, *Chrysis* (le personnage mythique qui, avec Atrée et Thyeste, était un des enfants de Pélops et d'Hippodamie) et *Œdipe*. Le même Diogène Laërce ajoute que,

¹³ Cf. D. L. VI 1-2. Voir à ce propos Giannantoni, *SSR* IV, n. 22, p. 203-207.

¹⁴ Cf. Patzer, 1970, p. 246-252. Cf. également Goulet-Cazé, 1992, p. 3880-4048; voir surtout les p. 3951-3970.

¹⁵ Voici quelques passages qu'on évoque normalement pour prouver l'opinion négative de Diogène à l'égard de l'écriture et de l'éducation traditionnelle: D. L. VI 48; 103-104; Dion Chrysostome, *Or. IV, Sur la royauté* 29-31; *Or. VIII, Diogène ou de la vertu* 9; Pseudo-Diogène, *Lettre XVII, à Antalcidas*.

selon Sosicrate, au livre I de sa *Succession*, et Satyros, au livre IV de ses *Vies*, rien n'est de Diogène, en précisant d'ailleurs l'opinion de Satyros qui affirmait en outre que les «petites tragédies» (τὰ τραγωδάρια) étaient toutes de Philiscos d'Égine, un disciple de Diogène.¹⁶ Ensuite, le biographe fournit un autre catalogue, attribué à Sotion, avec douze titres, des *Chries* (qui devraient être *sur* Diogène et non *de* Diogène, et qui dans le processus de transmission se seraient immiscées par erreur dans les œuvres qu'il auraient effectivement écrites¹⁷) et des *Lettres*.¹⁸ Si l'on compare les deux catalogues, on ne trouve que cinq titres qui se correspondent: ces sont les dialogues Ἐρωτικός, Πόρδαλος, Κεφαλίων, Ἀρίσταρχος et l'ensemble des lettres (Ἐπιστολαί). Il faut enfin signaler un troisième catalogue des œuvres du cynique que l'on trouve dans le *Violarium* attribué (faussement sans doute) à l'impératrice byzantine Eudocie Makrembolitissa. Ce texte, avant d'affirmer qu'il y avait de Diogène διάλογοι πολλοὶ καὶ ἄλλα τινά, mentionne textuellement neuf titres, dont six semblent venir du catalogue anonyme de Diogène Laërce et les trois autres du catalogue de Sotion.¹⁹

Toutes ces données ont été exhaustivement examinées par la critique moderne,²⁰ ce qui nous permet d'extraire au moins deux éléments, sinon sûrs, du moins probables, pour une conclusion générale sur ces divergences. Tout d'abord, à une exception près, les savants se sont prononcés de façon presque unanime pour le refus de l'atéthèse opérée par Sosicrate et Satyros, que ce soit une atéthèse plus restreinte, portant spécifiquement sur les titres du catalogue d'origine inconnue, ou une athetèse générale, refusant à Diogène toute activité littéraire. La seule voix dissonante semble être celle de F. Sayre lorsqu'il affirme

¹⁶ Cf. également D. L. VI 7; Julien, *Or.* IX [IV] 7 p. 186 d, *Or.* VII 6 p. 210c-d, *Or.* VII 8, p. 211d-212a (*SSR V B 128*).

¹⁷ Cf. Giannantoni, *SSR IV*, n. 45, p. 466-474.

¹⁸ Cf. D. L. VI 80. Sur ces catalogues, voir Goulet-Cazé, 1986, p. 85-90, et Husson, 2011, p. 31-33.

¹⁹ Cf. Eudocie, *Violarium* 332, p. 245, 10-14, ed. I. Flach (*SSR V B 117*). Pour la liste des tragédies, cf. aussi *Suidas*, s.v. Διογένης, n. 1142 (*SSR V B 130*).

²⁰ Pour un bilan des principaux travaux sur ce sujet, cf. Giannantoni, *SSR IV*, n. 45, p. 461-484 (notamment les p. 461-464). Voir aussi dans Goulet-Cazé, 1986, p. 85-90, l'exkursus II, «L'activité littéraire de Diogène».

que quelqu'un d'aussi indolent que Diogène et qui se voulait à ce point ennemi de la culture n'aurait jamais pris la peine d'écrire quoi que ce soit, tout en ajoutant que, vu les conditions dans lesquelles le cynique vivait, il lui aurait été pratiquement impossible de se consacrer à une telle activité. À accepter l'idée d'un Diogène écrivain – c'est ce que soutient Sayre – nous serions contraints à mettre en doute toutes les sources qui nous renseignent sur son train de vie.²¹ Mais Sayre lui-même tombe dans le piège de son propre argument, car l'image qu'il dresse d'un Diogène ennemi de la culture et tout particulièrement ennemi de l'écriture fait table rase d'une quantité non négligeable d'évidences textuelles qui montrent Diogène comme un homme lettré, capable d'ailleurs de citer Homère et les tragiques, et de se servir d'expédients propres à la rhétorique traditionnelle. En outre, il est curieux de constater que derrière le raisonnement de Sayre gît une sorte de préjugé d'ordre moral qui fait de l'attitude de Diogène (consistant à rien écrire) la conséquence naturelle de quelque chose qui serait presque un défaut de caractère – il insiste sur l'indolence du cynique –, et non une décision philosophique consciente et légitime qui le rapprocherait d'ailleurs de Socrate.

Le deuxième élément qu'il faut souligner dans le cadre de ce débat, parce qu'il éclaircit, du moins en partie, les divergences entre les deux catalogues donnés par Diogène Laërce (et parce qu'il peut fournir également une autre explication au témoignage de Sosicrate et Satyros), tient au sectarisme qui va caractériser le débat philosophique en Grèce (et plus tard à Rome et dans d'autres centres urbains) dès le début de la période hellénistique. Dans cette perspective, la transmission des œuvres de Diogène ainsi que la vérification de leur authenticité ont probablement subi l'intervention, plus ou moins malhonnête, plus ou moins subreptice,

²¹ SAYRE, 1938, p. 95: "The dominant element in the character of Diogenes was indolence. [...] A number of writings were attributed to Diogenes (D. L. 6, 80), but a man as indolent and indifferent as Diogenes would not be likely to undertake the effort of writing a book. The conditions under which he is said to have lived would have made it impossible for him to write books. If we accept the writings we must reject the numerous stories describing his way of life. Some of the stories of Diogenes indicate that he regarded writing with disfavor (D. L. 6, 48; Dio Chr. 8, 9; 17th Letter of Diogenes)". Cf. Sayre, 1948, p. 64-66.

de quelques stoïciens qui, tout en voulant garder la connexion de leur propre école avec Socrate, à travers la lignée menant du maître au disciple, Socrate-Antisthène-Diogène-Cratès-Zénon, afin d’être appelés eux aussi des «socratiques», ont essayé de masquer les aspects les plus polémiques et les plus scandaleux de la pensée diogénienne pour justement ne pas se voir impliqués dans le scandale.²² Cette élaboration stoïcienne s’est trouvée consolidée par les auteurs des *Diadochai*, c’est-à-dire, des *Successions des philosophes*, un genre d’écrit qui prêtait à l’histoire de la philosophie grecque un caractère presque organique.²³ La manœuvre consistait donc à amoindrir l’importance de certains ouvrages de Diogène, ainsi que des ouvrages des premiers stoïciens, notamment Zénon et Chrysippe, qui avaient été écrits sous une influence encore trop forte de la pensée cynique, en allant jusqu’à en nier l’authenticité. On comprend mieux alors l’absence de la *République* et des tragédies de Diogène du catalogue de Sotion, qui serait de facture stoïcienne.²⁴ Nous savons en effet, par les fragments qui nous sont parvenus, que la *République* d’un côté, et les tragédies Œdipe et *Thyeste*, d’un autre – ces dernières en accord avec les mythes qu’elles évoquent –, mettaient l’accent précisément sur les doctrines dont les stoïciens voulaient se débarrasser, par exemple celles qui portent sur l’acquiescement à l’inceste et à l’anthropophagie.²⁵

²² Sur la position des stoïciens à l’égard de leur héritage cynique, voir l’étude détaillée de M.-O. Goulet-Cazé (2003).

²³ Cf. Giannattasio, 1989.

²⁴ Cf. Fritz, 1926, p. 55-57; Dudley, 1980, p. 25-27.

²⁵ Cf. Philodème, *De stoicis*, col. XV 12- XIX Dorandi (DORANDI, 1982, p. 91-133); voir également Dorandi, 1993, p. 57-68; Goulet-Cazé, 2003; Husson, 2011, notamment les p. 33-45; Bees, 2011, notamment les p. 27-41; Goulet-Cazé, 2017, p. 545-606; Athénée IV 159 c (SSR V B 125); D. L. VI 73; Théophile, *Ad Autolyicum* 3, 5 (SSR V B 134); Dion Chrysostome, *Or. X (9), Diogène ou Des domestiques* 25-32 (SSR V B 586). Les fragments du traité *De stoicis* de Philodème de Gadara montrent assez bien la stratégie de cette branche du stoïcisme, mais son témoignage est à prendre avec précaution, en raison même de l’allégeance doctrinale et des intentions polémiques de cet auteur: il s’agit en effet d’un épicurien qui cherche à attaquer les stoïciens, et qui, pour ce faire, s’en prend à la prétendue parenté d’origine entre le stoïcisme et le cynisme. D’une certaine façon, Philodème accule les stoïciens sur le terrain de leur propre histoire et de leur propre héritage philosophique: ou bien ils renoncent à leur

L'analyse de ces données nous permet donc de conclure que Diogène (tout comme Antisthène) s'était vraisemblablement consacré à l'écriture. Or, cette conclusion va justement confirmer le paradoxe qui résulte de l'apparente dissonance entre la théorie et la pratique des cyniques, c'est-à-dire entre leur opinion négative sur l'écriture et leur activité littéraire assez extensive, ce qui serait d'autant plus frappant qu'une des caractéristiques majeures du Cynisme était l'accord intransigeant entre les paroles et les actions de ses adeptes, et que l'exemple personnel du philosophe était la base de sa pédagogie.²⁶ M.-O. Goulet-Cazé s'exprime sur ce paradoxe de la façon suivante: «On peut relever une certaine incohérence dans les témoignages. En effet, Antisthène et Diogène qui refusaient les disciplines intellectuelles et l'acquisition des connaissances, ont pourtant laissé une œuvre littéraire» (GOULET-CAZÉ, 1986, p. 26, n. 32). Sans vouloir proprement dénouer cette incohérence, Goulet-Cazé attire l'attention sur le caractère «révolutionnaire» de la pédagogie philosophique de Diogène, plus radicale, selon elle, que celle d'Antisthène qui, lui, préservait, même si c'était partiellement, un caractère théorique. Diogène, au contraire d'Antisthène, aurait éliminé les disciplines théoriques de son agenda. «L'éducation que celui-ci [*scil.* Diogène] propose», poursuit-elle, «est purement morale; elle ne passe pas par l'étude, mais par l'apprentissage d'un mode de vie fondé sur la lutte contre les *ponoi*, et quand il fait l'éloge de l'éducation ou la critique de l'absence d'éducation, ce n'est certainement pas [...] l'éducation

origine socratique ou bien ils acceptent les composants cyniques de leur pensée. On voit bien que cette impasse touche tout particulièrement le problème de l'authenticité des œuvres de Diogène. On se méfierait volontiers de cette «théorie de la conspiration» opérant dans la philosophie antique, si le récit de Philodème était un cas isolé. Nous en avons un autre encore plus emblématique, concernant le stoïcien Athénodore de Tarse, dit Cordylon: selon Isidore de Pergame, ce personnage, qui avait la charge de la bibliothèque de Pergame, s'était mis à couper (ἐκτριθεῖν) les propos inconvenants contenus dans les livres des stoïciens. Plus tard, Athénodore fut découvert et mis en accusation, et les morceaux découpés ont été remis (ἀντιτεθεῖν) à leur place d'origine (cf. D. L. VII 34; R. Goulet, dans sa traduction du livre VII, propose une interprétation différente de ce passage: cf. Laërce, 1999, p. 813, n. 3).

²⁶ Cf. D. L. VI 28; 35; 64; 71; 94.

traditionnelle qu'il vise, mais la seule éducation véritable à ses yeux, c'est-à-dire celle qui suppose l'apprentissage des *ponoi* tel que l'illustra Héraclès» (GOULET-CAZÉ, 1986, p. 26, n. 32).

Dans cette perspective, le «paradoxe de la littérature» (plutôt que de l'écriture) chez Diogène se laisserait expliquer moins par l'incohérence des sources que par la façon dont le philosophe a voulu faire passer son message et par la conception qu'il avait de la véritable éducation. Le texte que Goulet-Cazé évoque pour appuyer ses propos est à cet effet très riche. Il s'agit d'un passage de Dion Chrysostome qui met en scène un entretien de Diogène et Alexandre de Macédoine – la littérature antique est prodigue des rencontres entre les deux personnages.²⁷ Deux éléments de ce passage sont à signaler au départ: il y est question de l'éducation, mais pas de n'importe quelle éducation; étant donné que, d'une certaine façon, Diogène essaye d'apprendre à Alexandre le vertu, c'est l'éducation du roi qui est en cause, une éducation qui doit être bien évidemment la meilleure possible; ensuite, il faut rappeler qu'Alexandre était non seulement un admirateur de la *paideia* grecque, mais aussi peut-être son plus grand divulgateur, puisqu'il l'a imposée à tous les peuples qu'il avait soumis. Voici le discours que Diogène tient face à Alexandre:

Ne sais-tu pas qu'il y a deux sortes d'éducation, l'une divine, l'autre humaine? Celle qui est divine est grande, forte et facile; celle qui est humaine est petite, faible, elle comporte beaucoup de dangers et une grande tromperie. Cependant, nécessaire, elle est à ajouter à l'autre, si tout se passe bien. La plupart des gens appellent la seconde 'éducation' (*paideian*), comme si c'était, je suppose, un jeu d'enfant (*paidian*), et ils croient que c'est celui qui connaît le plus de littérature perse, grecque, syrienne et phénicienne, celui qui a commerce avec le plus grand nombre de livres, qui est le plus sage et le plus instruit. Mais en revanche, quand parmi ces gens ils rencontrent des hommes pervers, lâches et avarés, ils disent que l'affaire comme l'homme est de peu d'importance. Quant à l'autre sorte, on l'appelle tantôt

²⁷ Cf. les fragments rassemblés dans *SSR V B* 31-49.

‘éducation’, tantôt ‘virilité’ et ‘grandeur d’âme’. C’est pour cette raison que les hommes d’autrefois appelaient ‘fils de Zeus’ ceux qui recevaient la bonne éducation et avaient des âmes viriles, puisqu’ils avaient été éduqués comme le grand Héraclès (DION CHRYSOSTOME, *Or. IV, Sur la royauté* 29-31 = SSR V B 582).²⁸

Ce texte est assez clair: parmi les deux modèles d’éducation qu’il expose, il y en a un (celui qui correspond à l’éducation divine), qui est meilleur que l’autre (celui qui correspond à l’éducation humaine); ce dernier toutefois, même s’il est moins bon que l’autre, n’est pas à éviter. Il y a donc une échelle d’évaluation de deux éléments où l’avantage de l’un sur l’autre ne débouche pas sur une forme quelconque d’élimination ou refus. Bien au contraire, Diogène montre qu’il est même nécessaire (ἀναγκαία), si elle est bien menée (εἰ ὀρθῶς γίγνοιτο), que l’éducation la plus faible, l’éducation humaine, s’ajoute à l’éducation la plus forte, l’éducation divine. Et le conseil pour bien mener son éducation humaine et pour en faire un bon usage est implicite dans le raisonnement même de Diogène: pour retirer de l’éducation la plus faible tous les bénéfiques qu’elle peut procurer, il faut justement être conscient de sa faiblesse. On pourrait donc dire que tout homme qui, en poursuivant une éducation divine, s’entraîne au courage (ἀνδρείαν) et à la grandeur d’âme (μεγαλοφροσύνην), saura reconnaître que l’éducation humaine, fondée sur les *grammata*, est petite (μικρὰ) et faible (ἀσθενής) et saura déjouer

²⁸ οὐκ οἶσθα, ἔφη, ὅτι διττὴ ἐστὶν ἡ παιδεία, ἡ μὲν τις δαιμόνιος, ἡ δὲ ἀνθρωπίνη; ἡ μὲν οὖν θεία μεγάλη καὶ ἰσχυρὰ καὶ ῥαδία, ἡ δὲ ἀνθρωπίνη μικρὰ καὶ ἀσθενής καὶ πολλοὺς ἔχουσα κινδύνους καὶ ἀπάτην οὐκ ὀλίγην· ὅμως δὲ ἀναγκαία προσγενέσθαι ἐκείνη, εἰ ὀρθῶς γίγνοιτο. καλοῦσι δὲ οἱ πολλοὶ ταύτην μὲν παιδείαν, [καθάπερ οἶμαι παιδιάν], καὶ νομίζουσι τὸν πλεῖστα γράμματα εἰδῶτα, Περσικὰ τε καὶ Ἑλληνικὰ καὶ τὰ Σύρων καὶ τὰ Φοινίκων, καὶ πλείστοις ἐντύχοντα βιβλίους, τοῦτον σοφώτατον καὶ μάλιστα πεπαιδευμένον· πάλιν δὲ ὅταν ἐντύχῃσι τῶν τοιούτων τισὶ μοχθηροῖς καὶ δειλοῖς καὶ φιλαργύροις, ὀλίγου ἄξιόν φασι τὸ πρᾶγμα [καὶ τὸν ἀνθρώπον]· τὴν δὲ ἑτέραν ἐνίοτε μὲν παιδείαν, ἐνίοτε δὲ ἀνδρείαν καὶ μεγαλοφροσύνην. καὶ οὕτω δὴ Διὸς παῖδας ἐκάλουν οἱ πρότερον τοὺς τῆς ἀγαθῆς παιδείας ἐπιτυγχάνοντας καὶ τὰς ψυχὰς ἀνδρείους, πεπαιδευμένους ὡς Ἡρακλέα ἐκείνον. Traduction de M.-O. Goulet-Cazé, légèrement modifiée.

les risques (κινδύνους) et les tromperies (ἀπάτην) qui lui sont propres pour en retirer les plus grands avantages.²⁹

En ce sens, la preuve que l'éducation humaine est faible et qu'elle comporte ses risques est donnée par Diogène lorsqu'il s'en prend aux gens – en fait ces sont la plupart des gens (οἱ πολλοὶ) – qui croient que les plus sages des hommes sont ceux qui on lu davantage. Diogène se fonde alors sur la simple observation: beaucoup lire ne rend pas *nécessairement* sage, surtout si la vérification de la sagesse – la seule qui soit valide aux yeux des cyniques – relève de la morale et porte par conséquent sur les actes que l'on pose dans la vie de tous les jours. Rien n'empêche en effet que quelqu'un qui a beaucoup fréquenté la littérature – grecque, perse, syrienne ou phénicienne – se révèle être quelqu'un de pervers, de lâche ou d'avare. Néanmoins, il faut se garder de ne pas tirer de ce que disent les textes ce qu'ils ne disent pas, car le contraire d'une affirmation fausse n'est pas forcément vrai. Ainsi, du fait que lire beaucoup n'entraîne pas la sagesse, il ne s'ensuit pas que lire peu l'entraîne; sinon, on aurait à l'horizon d'une sagesse idéale la négation même de toute littérature. Bref, on ne trouve chez Diogène rien de tel, rien que puisse compter pour une quelconque apologie du refus des *grammata*. À la différence de ce qu'a cru Sayre, Diogène n'était pas un ennemi de la culture ou de la *paideia*, même s'il était un de ses plus âpres critiques.

Cependant, cette constatation, à laquelle les pages de Dion Chrysostome nous ont conduits, semble buter sur un très célèbre passage auquel on fait souvent appel lorsqu'on veut justement démontrer la négation cynique de la *paideia* traditionnelle.³⁰ Voici ce passage, tel qu'il est normalement compris:

²⁹ On pourrait ici rappeler la tradition qui raconte que Diogène, capturé par des pirates et vendu comme esclave, avait été acheté par un certain Xéniade, citoyen de Corinthe, qui lui avait confié l'éducation de ses enfants. Diogène stimulait ces enfants à retenir par cœur des passages de poètes, de prosateurs et des ouvrages de Diogène lui-même. Cf. D. L. VI 30-31. Ce passage comporte d'autres problèmes que je n'aborderai pas ici.

³⁰ Cf., par exemple, Goulet-Cazé, 1993, p. 273-313 (voir notamment les p. 287-291); Husson, 2011, p. 58.

περιαροῦσι δὲ καὶ γεωμετρίαν καὶ μουσικὴν καὶ πάντα τὰ
τοιαῦτα

Ils [*scil.* les cyniques] rejettent également la géométrie, la musique et toutes les disciplines de ce type (D. L. VI 104).³¹

Il faut observer d'abord que ce passage vient à la toute fin du livre VI de Diogène Laërce, consacré aux cyniques, dans ce qu'on a convenu appeler la doxographie cynique générale et qui rassemble les doctrines communes à tous les cyniques. Cela veut dire que cette phrase transmet un aspect essentiel du cynisme et non une particularité doctrinale d'un de ses adeptes. En ce qui concerne son contenu, nous pouvons admettre que ce qui est en cause ici c'est toute la culture ou l'éducation traditionnelle, comprenant sans doute la littérature en général, c'est-à-dire les *grammata*. Compris de cette façon (comme l'ont fait de l'ensemble des traducteurs), ce passage ne ferait que confirmer l'attitude de la part des cyniques d'un refus péremptoire des éléments constitutifs de la *paideia*. Ainsi, l'importance capitale de ce passage nous invite à le regarder de plus près.

Son élément central et, pourrions-nous dire, l'axe de son contenu est bien évidemment le verbe *περιαίρειν*, qui définit le rapport des cyniques aux connaissances évoquées, «la géométrie, la musique et toutes disciplines de ce type». Il s'agit d'un verbe composé, qui juxtapose à la racine *αἶρε-* (d'origine inconnue), dont le sens général est 'prendre dans ses mains, saisir',³² la préposition *περί* en fonction de préfixe. Ce verbe composé aurait le sens plus large de 'enlever autour, retirer quelque chose qui enveloppe'. On peut déjà soupçonner que le rendre par un simple 'rejeter' – et c'est en ce sens que le comprend la (quasi?) totalité des traducteurs – semble insuffisant pour tenir compte de façon plus précise de la teneur réelle de l'affirmation (ce qui de toute manière ne serait pas une tâche aisée), et revient à cacher à la fois la complexité et

³¹ Traduction de M.-O. Goulet-Cazé.

³² Cf. Chantraine, 1999, s.v. *αἶρέω*. Il faut signaler en passant que ce verbe est à l'origine du substantif dérivé (nom d'action ou procès) *αἶρεσις*, signifiant l'action de prendre, 'choix' ou 'élection', qui postérieurement en viendra à désigner l'idée de secte ou d'école philosophique. Dans cette perspective, nous pourrions dire que le Cynisme est, plutôt qu'une *αἶρεσις*, une *περιαίρεσις*, au sens que l'on verra par la suite.

l'originalité de son message. Regardons, à titre de simple comparaison, une autre occurrence de ce verbe chez Diogène Laërce, qui apparaît dans un passage du livre V concernant Démétrios de Phalère:

τῶν τετυφωμένων ἀνδρῶν ἔφη τὸ μὲν ὕψος δεῖν περιαιρεῖν, τὸ δὲ φρόνημα καταλείπειν.

Des hommes à la superbe exagérée il [*scil.* Démétrios] disait qu'il faut prendre (περιαιρεῖν) la grandeur, mais laisser (καταλείπειν) leur esprit (D. L. V 82).³³

En rapprochant les deux passages, celui du livre VI et celui-ci du livre V, on constate que le même verbe, περιαιρεῖν, construit toujours avec l'accusatif, semble avoir été traduit, dans un cas et dans l'autre, par deux antonymes, 'rejeter' et 'prendre', respectivement. Il est néanmoins probable qu'il ait le même sens dans les deux occurrences. Comprendre le contexte dans lequel Démétrios (selon Diogène Laërce) l'utilise peut donc nous aider à approcher le sens qu'il assume au livre VI et, par conséquent, nous renseigner sur les rapports des Cyniques aux disciplines de la *paideia*. Il faut reconnaître au départ qu'il est tentant de mettre les deux infinitifs – περιαιρεῖν et καταλείπειν –, coordonnés par le couplet μέν/δέ, en franche opposition: prendre, d'un côté; laisser, de l'autre. Mais le sens premier de περιαιρεῖν, comme 'enlever autour, retirer quelque chose qui enveloppe', semble être tout à fait adéquat au contenu du passage. En fait, Démétrios ne dit pas exactement que chez les hommes à la superbe exagérée on doit prendre ou ôter la grandeur et laisser leur esprit; son message, bien plus nuancé, serait plutôt de dire qu'en face de ces hommes on doit certes laisser leur esprit, mais quant à leur grandeur, il faut *enlever autour*, il faut la *dépouiller*, la *débarrasser* de ce qui l'encombre, *creuser autour* d'elle pour voir au juste ce qu'il en est, ce qu'elle est en fait et non ce que, par exemple, la *doxa* lui attribue; il faut, pour ainsi dire, ouvrir, exposer et tirer au clair la grandeur de ces gens pour trouver sa vérité. Il faut donc, en dernière analyse, *dégonfler* ou, d'une certaine manière, éroder la grandeur de ceux qui manifestent une superbe exagérée.³⁴

³³ Traduction de M. Narcy.

³⁴ Pour d'autres exemples d'emploi du verbe περιαιρεῖν, cf. D. L. VI 6; X 55; Hérodote III 128, 5-11; Platon, *Gorgias* 502 c. Cette liste n'est pas exhaustive.

Ce verbe, à mon avis, exprime très nettement la compréhension que les Cyniques pouvaient avoir de la culture et, par extension, de la littérature et de l'activité littéraire. On ne saurait le prendre comme l'expression d'un refus pur et simple. Il s'agit, bien au contraire, de redonner un sens plus profond aux produits et aux instruments de la *paideia* – les *grammata* au premier chef – de façon à ce que la sagesse que cette *paideia* est sensée produire ne devienne lettre morte dans les livres, mais qu'elle soit actualisée dans la vie même du philosophe. Aux yeux des cyniques, l'éducation humaine, avec son large répertoire de disciplines spécifiques – la géométrie et la musique sont les exemples que Diogène donne dans ce passage – n'est pas en soi inutile, pourvu qu'elle soit mise à l'épreuve par un autre type d'éducation, celle que Diogène appelait «divine» (δαμόνιος) qui est, elle, fondée sur le courage et sur la grandeur d'âme. Ce courage «divin» va donc permettre, d'une certaine façon, d'éroder les disciplines de la *paideia* traditionnelle pour trouver ce qui en elles relève vraiment de l'acquisition de la vertu. Même si on prend le risque d'une spéculation trop importante, en jouant un peu avec les mots, on pourrait dire que le Cynisme est une αἴρεσις³⁵ dont le projet philosophique (et pédagogique) prend la forme de la περιαίρεσις. Le Cynisme serait donc une philosophie de l'érosion, mais ce serait une erreur d'y voir un quelconque nihilisme. Cette érosion a pour but de ramener le philosophe à une «vie facile» parce que, justement, elle permet à l'homme, tant que faire se peut, de se débarrasser de ce qui, dans la culture, peut l'encombrer.³⁶ En ce sens, la «théorie» cynique débouche toujours sur la vie même, celle vécue au jour le jour. Nous pourrions conclure que le cynique n'est pas un ennemi de la culture (comme le voulait Sayre), encore moins de la littérature, que ce soit pour la lire ou pour l'écrire,³⁷ mais qu'il lance avant la lettre une forme radicale de pragmatisme: «La leçon du pragmatisme n'est pas d'utiliser la pensée pour atteindre des buts déjà donnés soit dans le mécanisme du corps, soit

³⁵ Cf. D. L. VI 103. Sur ce sujet, voir Goulet-Cazé, 1993, p. 273-313.

³⁶ Cette «érosion» serait donc coextensive et complémentaire à l'autre bannière symbolique de Diogène, à savoir celle de la «falsification de la monnaie»: cf. D. L. VI 20-21.

³⁷ Cf. D. L. VI 48.

dans celui de l'état présent de la société, mais d'utiliser l'intelligence pour libérer et libéraliser l'action» (DEWEY *apud* COMETTI, 2010, p. 316). Cette citation de John Dewey n'aurait certainement pas déplu à Diogène.

Dans le passage qui suit immédiatement celui sur la géométrie et la musique, toujours dans la doxographie cynique générale de Diogène Laërce, nous lisons:

À quelqu'un qui lui montrait une horloge, Diogène dit:
l'instrument est utile pour ne pas être en retard aux repas
(D. L. VI 104).³⁸

Références

ΑΙΠΕΩ. In: CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*. Paris: Klincksieck, 1999. [1. ed. 1968].

BEEES, R. *Zenons Politeia*. Leiden: Brill, 2011.

COMETTI, J.-P. *Qu'est-ce que le pragmatisme?* Paris: Folio/Gallimard, 2010.

DETIENNE, M. Ronger la tête de ses parentes. In: _____. *Dionysos mis à mort*. Paris: Gallimard, 1998. p. 133-160. [1^{ère} éd. 1977].

DEWEY, J. *The Need for a Recovery of Philosophy (1917)*. In: _____. *The Political Writings*. Edited with introduction by D. Morris and I. Shapiro. Indianapolis: Hackett, 1993. p. 1-9. Citado por COMETTI, J.-P. *Qu'est-ce que le pragmatisme?* Paris: Folio/Gallimard, 2010.

DIOGÈNE LAËRCE. *Vies et doctrines des philosophes illustres*. Traduction française sous la direction de M.-O. Goulet-Cazé. Paris: La Pochothèque, 1999.

DIOGENES LAERTIUS. *Lives of Eminent Philosophers*. Edited with introduction by T. Dorandi. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

³⁸ Διογένης πρὸς τὸν ἐπιδεικνύοντα αὐτῷ ὄροσκοπεῖον, “χρήσιμον,” ἔφη, “τὸ ἔργον πρὸς τὸ μὴ ὑστερεῖσαι δεῖπνον”. Traduction de M.-O. Goulet-Cazé.

DORANDI, T. Filodemo. Gli stoici (PHerc. 155 e 339). *Cronache Ercolanesi*, Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesi, v. 12, p. 91-133, 1982.

DORANDI, T. La *Politeia* de Diogène de Sinope et quelques remarques sur sa pensée politique. In: GOULET-CAZÉ, M.-O.; GOULET, R. (Éd.). *Le Cynisme ancien et ses prolongements*. Paris: P.U.F., 1993. p. 57-68.

DUDLEY, D. R. *A History of Cynicism*. Chicago: Ares Publishers, 1980 [1^{ère} éd. 1937].

FRITZ, K. von. Antistene e Diogene: le loro relazioni reciproche et la loro importanza per la setta cinica. *Studi Italiani di Filologia Classica*, Firenze, v. 5, n. 2, p. 133-149, 1927 (repris dans BILLERBECK, M. *Die Kyniker in der modernen Forschung*. Amsterdam: B. R. Grüner, 1991. p. 58-72).

FRITZ, K. von. Quellen-Untersuchungen zur Leben und Philosophie des Diogenes von Sinope. *Philologus*, Leipzig, v. 18, n. 2, p. 55-57, 1926. Supplementband.

FUENTES GONZÁLEZ, P. P. En defensa del encuentro entre dos Perros, Antístenes y Diógenes: historia de una tensa amistad. *CFC: Estudios griegos e indoeuropeos*, Madrid, v. 23, p. 225-267, 2013 (repris avec de légères modifications dans SUVÁK, V. (Éd.). *Antisthenica Cynica Socratica*. Praha: OIKOUMENH, 2014. p. 11-71).

GIANNANTONI, G. Antistene fondatore della scuola cinica? In: GOULET-CAZÉ, M.-O.; GOULET, R. (Éd.). *Le Cynisme ancien et ses prolongements*. Paris: P.U.F., 1993. p. 15-34.

GIANNANTONI, G. *Socratis et socraticorum reliquiae* [SSR]. Collegit, disposuit, apparatus notisque instruxit G. Giannantoni. Napoli: Bibliopolis, 1990. 4 v.

GIANNATTASIO, A. R. *I frammenti delle "Successioni dei filosofi"*. Napoli: Arte Tipografica, 1989.

GOULET-CAZÉ, M.-O. Le cynisme est-il une philosophie? In: DIXSAUT, M. (Éd.). *Contre Platon 1*. Paris: Vrin, 1993. p. 273-313.

GOULET-CAZÉ, M.-O. Le livre VI de Diogène Laërce: analyse de sa structure et réflexions méthodologiques. In: AUFSTIEG UND NIEDERGANG DER RÖMISCHEN WELT [ANRW]. Berlin: W. de Gruyter, 1992. II 36, 6, p. 3880-4048.

GOULET-CAZÉ, M.-O. De la *République* de Diogène à la *République* de Zénon. In: _____. *Le cynisme, une philosophie antique*. Paris: Vrin, 2017. p. 545-606.

GOULET-CAZÉ, M.-O. *L'ascèse cynique: un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*. Paris: Vrin, 1986.

GOULET-CAZÉ, M.-O. *Les Kynika du stoïcisme*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2003. Hermes Einzelschriften 89.

GOULET-CAZÉ, M.-O. Les origines du mouvement cynique. In: _____. *Le cynisme, une philosophie antique*. Paris: Vrin, 2017. p. 603-630.

GOULET-CAZÉ, M.-O. Who was the first Dog? In: BRANHAM, R. B.; GOULET-CAZÉ, M.-O. [Éd.]. *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*. Berkeley: University of California Press, 1996. p. 414-415.

HUSSON, S. *La république de Diogène: une cité en quête de la nature*. Paris: Vrin, 2011.

PATZER, A. *Antisthenes der Sokratiker: Das literarische Werk und die Philosophie, dargestellt am Katalog der Schriften*. 1970. 277f. Dissertation – Fakultät für Orientalistik und Altertumswissenschaft, Ruprecht-Karl-Universität zu Heidelberg, Heidelberg, 1970.

PÉPIN, J. Aspects de la lecture antisthénienne d'Homère. In: GOULET-CAZÉ, M.-O.; GOULET, R. (Éd.). *Le Cynisme ancien et ses prolongements*. Paris: P.U.F., 1993. p. 1-13.

RANKIN, H. D. *Athisthenes Sokratikos*. Amsterdam: Hackett, 1986.

SAYRE, F. *Diogenes of Sinope. A study of Greek Cynism*. Baltimore: H. Furst, 1938.

SAYRE, F. *The Greek Cynics*. Baltimore: H. Furst, 1948.

SCHWARTZ, E. *Charakterköpfe aus der antiken Literatur*. Leipzig: Teubner, 1906, 1909. 2 v.

SUVÁK, V. Antisthenes between Diogenes and Socrates. In: _____. (Éd.). *Antisthenica Cynica Socratica*. Praha: OIKOUMENH, 2014. p. 46-56.

Recebido em 10 de novembro de 2017.
Aprovado em 29 de novembro de 2017.

**Teseu entre as disforias da glória e as euforias do eu
– as marcas da mudança na poesia romana**

***Theseus Between the Dysphoria of Glory and the Euphoria
of Self – the Signals of Change in Roman Poetry***

Wellington Ferreira Lima

Departamento de Letras

Universidade Federal de Alfenas, Alfenas, Minas Gerais / Brasil

wellington.lima@unifal-mg.edu.br

Resumo: Este trabalho é o produto do esforço de revisitar parte de um estudo de 10 anos atrás, que tinha escopo essencialmente estruturalista, e de submetê-lo a um debate transdisciplinar. O objetivo inicial é o de avaliar a construção da personagem Teseu no *Carmen* LXIV de Catulo. Uma leitura estruturalista dos discursos presente no texto apontou para uma contraposição entre as construções de Teseu e Ariadne no sistema, na forma da oposição pensamento neotérico, + lírico-passional, + eufórico *versus* pensamento utilitarista da arte, + heróico, + disfórico. A expansão dos resultados iniciais ao debate transdisciplinar leva à conclusão de um indicador da tendência autonomizante da poesia latina do séc. I a.C., o qual se soma a outros indicadores, reforçando a ideia de um pensamento da *aísthesis* da obra de arte na Roma Clássica.

Palavras-chave: Catulo; *poetae novi*; poética clássica.

Abstract: The present study is the result of the effort to revisit the part of a 10 year-work which had scope mainly structurally, and to submit it to a trans-disciplinary debate. The study's initial objective is to evaluate the building of the character Theseus in *Carmen* LXIV of Catullus. A structuralist reading of the discourses present in the text pointed to a contraposition between the building of Theseus and Ariadne in the system in the form of the neoteric thought, + lyrical-passionate, + euphoric versus an utilitarian view of art, +heroic, +dysphoric. The initial result expansion to the trans-disciplinary debate leads to the conclusion of an autonomizing tendency indicator of Latin poetry of the 1st century B.C., to which is added other indicators reinforcing the idea of an *aísthesis* thought of the artwork in Classical Rome.

Keywords: Catullus; *poetae novi*; classical poetics.

Este artigo é o produto resultante do gentil convite da Profa. Maria Cecília de Miranda Nogueira Coelho, em nome da comissão organizadora do “VII Simpósio Internacional Lendo, Vendo e Ouvindo o Passado”, a repensar parte de um trabalho realizado em 2006 sob a orientação da Profa. Sandra Bianchet, não apenas na distância temporal, mas, sobretudo, pelo saudável debate transdisciplinar que o evento proporcionara. Além dessa breve contextualização, estas linhas se dedicam a agradecer a essas duas provocadoras do trabalho, além dos demais participantes do evento, em especial aos professores Celso de Oliveira Vieira (UFMG/UFPA) e Frederick Ahl (Cornell University), cujos questionamentos e contribuições foram muito bem recebidos.

O projeto do trabalho original (LIMA, 2007) consistiu em propor uma significação para a releitura do mito, especificamente o de Teseu, na obra de Catulo. Nessa revisão, uma parte importante desta mesma pesquisa – a construção dos personagens enunciados e dos sujeitos da enunciação – tornou-se ponto inicial para expandir um pouco a reflexão para a maneira como o texto permite um vislumbre de parte da configuração do pensamento estético romano, ou, simplesmente, da configuração do pensamento romano.

Em princípio, faremos uma breve apresentação do problema da construção das personagens centrais de uma das digressões do labiríntico poema de Catulo que tomaremos como nosso fio condutor. “El 64 es, en muchos aspectos, un poema desconcertante, un laberinto difícil de penetrar sin plano de algún tipo.” (KENNEY; CLAUSEN, 1989, p. 217).

Tal poema é uma sucessão de digressões com base em uma narrativa, hipoteticamente central, constituída pelas bodas de Peleu e Tétis. Como é de se perceber, é possível fragmentá-lo em três grandes partes, as quais poderiam, também, ser subdivididas. O tema central das Bodas de Peleu e Tétis é cercado de outras narrativas: a primeira é a viagem dos argonautas e o momento da paixão de Peleu; após a apresentação do tema central, aparece o assentimento das bodas por Júpiter; retoma-se a narrativa das bodas, seu início, a comemoração mortal, o manto nupcial. Este é o ponto de origem da mais longa digressão – sobre a qual não seria exagero afirmar que abriga outras narrativas encaixadas – Ariadne

em Dia. O bordado inicia-se pelo despertar de Ariadne na ilha, e logo se desvia para a luta de Teseu e Minotauro, prosseguindo-se o longo lamento de Ariadne. O manto ainda abre espaço para descrever a morte de Egeu e finda com o breve prenúncio da chegada de Baco em busca da amada Ariadne. O fim da descrição do manto abre espaço para a terceira parte da narrativa das bodas: a chegada dos imortais. Aqui, predomina o canto das Parcas que chegam à festa e que se dedica a predizer o futuro do filho do casal, Aquiles. Por fim, o poema encerra-se com um epílogo que contrapõe o tempo dos heróis e o tempo do poeta.

Já de início, o fragmento que apresenta o manto, *i.e.*, a narrativa de Ariadne e Teseu, anuncia que falará das virtudes dos heróis.

haec uestis priscis hominum uariata figuris
heroum mira uirtutes indicat arte.

O manto, vário de figuras priscas de homens,
com fina arte heróis desenha e sua coragem.

(CATULO, 1996, v.: 50-51.)

No entanto, é de se notar que Ariadne destaca-se como a figura com mais vigor no texto. Sem dúvida, ela é a personagem mais marcante desse texto, mas pode-se notar, também, em uma análise quantitativa, que mais de dois terços dos versos são dedicados a Teseu (151 versos dos 214 versos que tratam do manto), sendo coerente com os dois versos que marcam o início do fragmento. Temos aqui um primeiro complicador: a versão ainda fala de Teseu ou ele é secundário na narrativa?

As informações de que carece a análise não se apresentam, como na maior parte das fontes que tratam do mito de Teseu, de maneira organizada ou explícita; a natureza da composição catuliana torna intrincada a investigação e deixa os elementos da narrativa mítica dispersos nos discursos das personagens ou da *persona* poética do epílio. Assim, defrontamo-nos de imediato com mais um complicador: a existência de três discursos encaixados na digressão do poema que constitui o evento de Teseu e Ariadne, quais sejam: o de um narrador da aventura, o de Ariadne e o de Egeu.

A primeira referência que nos dá Catulo aponta para o ramo mais corrente das versões, no qual Ariadne é deixada pelo herói ateniense na ilha de Naxos. Quanto às razões que teriam levado Teseu a abandonar a princesa, nada é muito claro; dir-se-ia, até, que há uma ambiguidade. Explicitamente, não há, pela voz do narrador, uma razão para o abandono, seja temor ou vontade. Encontramos, reincidindo por três vezes, além de uma vez proferido por Ariadne, o adjetivo *immemor* (“esquecido”, “sem memória”). Na primeira delas, mais especificamente no verso 58, parece ser apenas um qualificativo de Teseu, sem qualquer complemento, como poderia vir a sugerir o *irrita promissa* (“promessa sem valor”) do verso seguinte.

immemor at iuuenis fugiens pellit uada remis,
irrita uentosae linquens promissa procellae.

Mas o jovem não lembra e foge e fere a onda
a remo e deixa a vã promessa à chuva, aos ventos.

(CATULO, 1996, v.:58-59).

Os próximos usos são semelhantes, muito embora o do verso 123 pareça sugerir um objeto para o esquecimento, a própria Ariadne; nesse sentido, é necessário ressaltar que o sintagma a que pertence o termo é centralizado por *liquerit* (“perder”, “deixar esvair”), sugerindo não que ele deixa Ariadne, mas que a perde ou a deixa-se perder (como pode vir a sugerir a tradução de Oliva Neto), sobretudo se considerarmos que *discendens* pode ser traduzido por “afastando-se”, e não necessariamente por “fugindo”.

aut ut uecta rati spumosa ad litora Diae
venerit, aut ut eam deuinctam lumina somno
liquerit immemori discedens pectore coniunx?

[Relembro] como a nau levou-a às praias espumosas
de Dia, ou como, de olhos pregados de sono,
lá o amante a deixou, fugindo sem lembrar?

(CATULO, 1996, v.:121-12).

De qualquer forma, o esquecimento não se refere às juras que fizera Teseu, mas, o que mais surpreende, à própria jovem. Ora, tal interpretação seria insustentável se observarmos que seria inverossímil que o herói pudesse esquecer-se daquela que lhe propiciara meios para a vitória – o narrador da história no poema fala do fio que Ariadne dera a Teseu –, principalmente em um momento de calma, quando se viam, já, fora das terras de Minos. Caberia, então, fazer recair sobre a perfídia de Teseu todas as razões que levaram ao abandono de Ariadne?

Não se pode responder à questão acima levantada sem se ter em conta o fim dessa narrativa no poema. Como na maior parte das versões, em Catulo, há a participação de Dioniso no episódio de Naxos. A descrição, quase pictórica, feita pelo poeta, nos fornece uma imagem na qual, em um ponto central, Ariadne observa o navio que parte, enquanto, ao fundo, surge Iaco no horizonte, já *incesum amore*, buscando Ariadne.

Ora, se não há uma indicação explícita que permita a afirmação segura de que Dioniso foi o manipulador do herói no evento, as pistas para a leitura, contudo, não são desconsideráveis. Em primeiro lugar, pelo que é dito acima: o deus não se encontra com Ariadne em Dia e apaixonou-se; pelo contrário, ele aparece indo a seu encontro, já tomado por furor amante. Isso corroboraria para que julgássemos tratar-se da mesma tradição do mito atestada por Higino, ou por algumas versões iconográficas, fazendo-nos inferir uma intervenção do deus pré-partida de Teseu. Talvez a insistência do narrador em *immemor* diga respeito não ao que Teseu teria esquecido mas ao próprio esquecimento de que o herói poderia estar acometido. No mais famoso registro que temos da história de Dioniso, *As Bacantes*, de Eurípedes, o deus não faz com que a própria mãe esqueça o filho, o qual esquarteja sem reconhecer?

Existe uma objeção a essa leitura: a morte de Egeu, que, segundo este relato, vem como um castigo para Teseu em resposta às súplicas feitas por Ariadne aos numes. Entretanto, essa não é uma prova segura da não participação de Dioniso na retirada de Teseu. Invoco, para substituir a falácia dos conceitos de crime e castigo – a que nossa imersão na cultura contemporânea fatalmente nos induziria –, os conceitos de *hýbris* e *áte*, estudados de maneira bastante satisfatória por Donald Schüller (caso de Pândaro).

A segunda parte do fragmento é a que diz respeito ao discurso de Ariadne. É um discurso proferido na triste manhã de Dia, quando, desperta, percebe-se sozinha na ilha, enquanto a nave de Teseu avança sobre as vagas.

É particular, também, que o discurso dirija-se a uma pessoa, em última instância:

Sicine me patriis auectam, perfide, ab aris
perfide, deserto liquisti in litore, Theseus?

Pérfido, assim das aras de meu pai trazendo-me,
Teseu, me deixas, pérfido, em deserta praia.

(CATULO, 1996, v.:132-133)

Como se pode perceber, o discurso de um apaixonado é sempre o de um Eu, que ama, que fala a um Tu, que é amado. Ariadne se queixa de não ter ouvidos para suas súplicas; contudo, estas são dirigidas a ninguém mais que ao próprio Teseu – deduzidas as orações dedicadas aos deuses, por se supor que, sendo entidades abstratas que regem o mundo, recebem antes clamores de justiça que um discurso organizado, não sendo essas orações mais que digressões de uma fala que as precede e teima em prosseguir –, não há outro a quem poderia dirigir-se um discurso de amor senão ao objeto desse amor:

A atopia do amor, aquilo que o faz propriamente escapar a todas as dissertações, seria que, em última instância, não é possível falar dele a não ser *segundo uma estrita determinação alocutória*; seja ele filosófico, gnômico, lírico ou romanesco, há sempre no discurso sobre o amor uma pessoa a quem se dirige, mesmo que essa pessoa tivesse passado ao estado de fantasma ou de criatura a vir. Ninguém tem vontade de falar de amor, se não for *para* alguém. (BARTHES, 1981, p. 65)

Quanto ao tema do discurso, podemos simplificá-lo em um só. Todas as acusações de perfídia, todas as de crueldade, todas as manifestações de temor se resumem a uma só afirmação, a mesma de

todo discurso de amor, um discurso, por natureza, egoísta: “ – Vês tudo o que te dou. E eu? O que me dás em troca?”

Ariadne não cobra de Teseu apenas a vida que lhe dera pelo fio, objeto metonímico de uma dupla relação – “dou-lhe/me a ti”. É a própria vida que pede que restitua, uma vida que uniu à sua irremediavelmente. Não há mais o auxílio paterno ou o colo materno, apenas o amado a quem se confiara, sem o qual a própria natureza parece fria e distante. O desligamento de Ariadne do mundo é quase completo; só a percepção do mundo como hostil a mantém ligada a ele (BARTHES, 1981, p. 79).

Sobretudo, é união o que busca Ariadne, qualquer que seja essa união. Como no Andrógeno de Platão, a união “é o ‘prazer simples e único’” (BARTHES, 1981, p. 195) do apaixonado. Ariadne deseja, fisicamente, como serva de Teseu ou, animicamente, como comungantes de igual sofrimento. Mas a lacuna que pode ser preenchida na leitura de seu discurso é a própria Ariadne. O discurso de um amor de uma personagem, que, por definição, é o mesmo discurso pelo qual a personagem se constrói.

A simetria com a personagem Dido é tão evidente que – e, talvez, porque – Ovídio (*H.* VII e X) e Virgílio (*En.* IV, 658) mostraram a heroína décadas após o poema de Catulo. E, assim como no caso virgiliano, pouco se pode extrair sobre o herói, mas muito sobre a personagem enunciadora do discurso: Ariadne é uma personagem duplamente aprisionada. O é fisicamente – a ilha é um dos lugares mais aprisionantes: circular, cercado por todos os lados, não permitindo para onde ir. E o é, psicologicamente, presa à imagem de Teseu, que, no entanto, já não se encontra. Mais uma vez é como Dido, presa ao erradio. “Me projetei no outro com tal força que, quando ele me falta, não posso me retomar, me recuperar: estou perdido para sempre”. (BARTHES, 1981, p. 35)

A última, e mais curta, voz encontrada no texto em análise é a de Egeu. Nela, sem dúvida, ganha lugar de destaque o amor paternal. Outra vez, coloca-se o *páthos* como que uma marca discursiva. Se houve, em um primeiro momento, o sofrimento da amante abandonada, temos agora o sofrimento do pai que vê o filho partir para a sorte incerta.

Percebamos que, se há este discurso patético do pai que sente a perda do filho, há, também, com esse mesmo discurso, o valor da *uirtus* ordenadora deste cosmos. Bem como no primeiro discurso que observamos, os valores heróicos de Teseu, agora, também, no de Egeu, mesmo que em menor ênfase, estão sendo destacados. Sob o triste adeus de Egeu, está sendo transmitida a *feruida uirtus* de Teseu, que o precipita contra o monstro, pelo bem de Atenas. Uma manifestação não só de seu valor de querer-fazer mas também de uma *pietas*¹ desenvolvida, já que é por sua cidade e por seu povo que decide colocar-se em risco, mesmo implicando a dor dos entes mais próximos. Em outras versões, também, foi discorrido sobre o civismo do herói, acima dos outros valores que o caracterizam, valor que o poema de Catulo torna mais vivo.

Quanto a Egeu, não se há de esquecer que ele oferece, pelo bem da cidade, aquilo que é “iucundior longa uita”, reproduzindo, dessa forma, o mesmo ideal da *pietas* cívica de Teseu: o sacrifício pelo povo de sua cidade.

Chamo atenção para mais uma particularidade do fragmento: muito dele é demandado, como se espera, ao casal Teseu-Ariadne, mas, melhor observando, destacam-se as paixões de Ariadne e o heroísmo de Teseu. Não há recriminações ao valor de Teseu ou ao seu caráter; pelo contrário, há a tradicional figura do herói que se dirige à *iniusti regis Gortínia templa* (v.75) pela querida pátria e do guerreiro valoroso que enfrenta e derrota o monstro terrível. Temos um exemplo de *virtus* e de *pietas* na descrição de Teseu feita pela *persona* narradora.

De outra parte, temos uma Ariadne, *effigies bacchantis* (v. 61), perdida em furores, lançada em turbilhões pelo mísero *Sancte Puer* (v. 95). Ariadne está entregue à paixão e ao arrebatamento; é o mais patético dos elementos do texto, não só por seu discurso mas, também, pela imagem que o narrador dela nos faz. Ariadne, desde o momento em que Teseu chega a Creta, o vê com cúpido olhar, inflama-se até a medula e é lançada em aflições por esse sentimento, jurando dádivas

¹ Utilizo-me do termo, aqui, sem receio de um anacronismo de conceitos, já que tratamos de Catulo, para o qual a *pietas* já teria adquirido a envergadura semântica a abranger as relações do indivíduo, inclusive com o estado. *vide*: Rocha Pereira (1982:p. 327)

aos deuses pela segurança de Teseu, já a partir do momento em que ele se dirige ao labirinto. Ariadne é o sujeito apaixonado que se desfaz perante seu Imaginário amoroso, e Catulo a coloca no momento extremo desse sentimento, o breve momento em que o objeto do amor sofre uma oscilação, o momento em que Ariadne, como o sujeito apaixonado, parece “aniquilar-se para poder ser afastado da imagem ou confundir-se com ela”. (BARTHES, 1981, p. 10)

Com essa explanação, procurei evidenciar alguns aspectos do poema. É possível compreender, por exemplo, a cena representada por ele. Dentre todas as aventuras narradas no mito de Teseu, que episódio se prestaria melhor à confrontação do individual e subjetivo – frente ao sentimento de valor cívico – que um fragmento em que estivessem em evidência não somente uma mas duas perdas de grande apelo emotivo? Os discursos de Ariadne e Egeu, que dominam quase todo o poema, sendo as únicas personagens a receber vida através de discurso próprio, ao contrário de Teseu, centro de seus discursos, que está sempre colocado em terceira pessoa no poema – aliás, é o que também se passa com os dois outros heróis do poema, Peleu e Aquiles –, são fontes dos efeitos patéticos do fragmento e, por isso, destacam-se em relação ao anúncio do texto – “heroum mira uirtutes indicate arte” –, que é realizado, mas acaba em segundo plano.

Há um confronto entre as figuras de Teseu: uma primeira, cujos atributos remetem a seu heroísmo nos discursos de Egeu e do narrador do episódio; e uma segunda, no passional discurso de Ariadne, o qual atribui a Teseu a crueldade e a perfídia como qualificativos. O conflito que se estabelece no corpo do texto entre o cívico heróico e o indivíduo passional é o conflito semelhante ao que acontece na poética do final da *República*: de um lado, o vigor dos jovens Poetas Novos influenciados pela cultura helenística e que elegeram o discurso amoroso como dileto assunto para suas poesias; do outro, o peso da tradição literária romana, com seus modelos de literatura grandiosa, cujos temas insistiam na utilidade da poesia como elogio do passado e ensinamento para o presente.

Na relação de oposição, estabelecida por essas duas opções, estará a chave de leitura para o poema, bem como estará a explicação

para a escolha e o trato da versão do mito, que, entendo, é muito mais estrutural que causal.

Há coerência com a ênfase do texto e há coerência com a obra de Catulo como um todo. Inclusive a dúvida que Catulo deixa quanto a de que variante se teria utilizado. Ele não oferece detalhes que permitam definir de que corrente faria parte; antes, dá-nos a impressão de ter tomado o que havia de coincidente nas versões mais comuns e deixado em aberto aquilo em que divergiam. Problema algum, pelo contrário; o que seria um defeito em um mitógrafo, ou seja, as lacunas quanto a por que razão Teseu deixara a ilha e se Dioniso teria ou não participação ativa no que o herói fizera, em um poeta, essas polissemias são enriquecimentos ao poema.

Contudo, resta, ainda, uma última observação a ser feita. Embora, de certa forma, extrapole o *corpus* inicial do trabalho – que se concentraria no fragmento que se estende entre os versos 50 e 264 –, tem certa coerência pensar o contexto sintagmático desse fragmento: ainda falta observarmos de que maneira este mito se liga aos outros dois mitos que estão inseridos no poema, o de Peleu e o de Aquiles.

Quanto a Peleu, pouco do poema é dedicado a ele, embora tenha em suas bodas o motivo central, menos de 50 versos. Peleu é tido como o mais ditoso dos heróis louvados pela *persona* narradora da história e, por uma questão simples, qual seja: foi-lhe dada uma esposa deusa. A viagem de Argos não passa de uma breve introdução, que, sequer, marca os feitos do herói, chamado de Coluna da Tessália – qualificativo que é a única marca épica que Peleu vai receber. Mesmo o que se diz após a viagem dos argonautas, i.e., o elogio ao divo casamento de Peleu, mostra, antes, um rei próspero que um herói ativo. Como se o “*finito tempore*” do verso 31 fosse o tempo, exatamente, dos feitos heróicos de Peleu.

A história de Aquiles toma quase toda a parte final do poema. É contada por uma nova voz que se constrói no poema, a das Parcas. Assim como o manto que contava a história de Teseu e Ariadne, o canto das Parcas inicia uma nova digressão, se bem que com ligações mais fortes com as bodas por marcas que dão o discurso como direcionado a Peleu.

O canto das Parcas revelará o futuro do rebento do casal, que glorificará o nome do pai por sua força. Sublinha-se, contudo, que, ao

contrário do que observamos com Teseu, não há marcas de piedade filial ou mesmo pela cidade ou pelo seu povo. Com efeito, aos feitos de Aquiles não são atribuídas quaisquer motivações. Aliás, as proezas do herói na narrativa feita pelas Parcas merecem uma atenção cuidadosa.

O fato é que as cenas evocadas pelas deusas não dão, em momento algum, ideia de feitos gloriosos; na verdade, há imagens duras e cruéis, que remetem antes a atos dignos de lamentação que de louvor: seus feitos serão cantados pelas mães em funerais de filhos (v. 349-352), sangue manará dos campos (v. 344), montanhas de mortos às margens do Escamandro (v. 357-360). À imagem do ceifador, Aquiles é, antes de tudo, um tirador de vidas, exatamente o oposto do que se celebra, a união que gerará nova vida. Mesmo em suas bodas, e após sua morte, o Pelida continuará “ceifando” vidas, a de sua pretendida, Polixena.

Parece claro que há uma oposição entre a feliz união de Peleu e Tétis – uma vez que Catulo retira do poema todos os complicadores que outras versões trazem – e a história de Aquiles, que parece vir ao mundo para causar a dor.

Antes que seja levantada a questão de uma leitura anacrônica que a contemporaneidade tende a fazer do comandante dos mirmídones, faço uma ressalva. É indiscutível que Aquiles é o modelo de *areté* guerreira, grande modelo da Antiguidade por sua fúria e sua força. Contudo, parece que, como acontece na atualidade, os homens do fim da República e do início do Império rejeitavam essa virtude ofensiva do herói. Por isso começa a haver, sobretudo por parte dos poetas, uma rejeição à guerra. A IV *Bucólica* coincide o retorno ao período de ouro com o início da paz. São famosas as rejeições de Horácio e Ovídio pelas guerras. Horácio (*O. IV*, 9) reserva um elogio, apenas, dentre os heróis homéricos, a Heitor.

Nesse ponto ficam evidentes duas coisas, a saber: a gradação existente de Peleu, Teseu e Aquiles, em ordem crescente, do menos épico para o mais épico, inversamente, do mais eufórico para o mais disfórico. Essa constatação nos coloca em quase perfeita concordância com as palavras de Galán, quando esta afirma o seguinte: “La problemática no es el heroísmo en si, sino la compleja situación que origina su relación con lo pasional.” (GALÁN, 2003, p. 38). Façamos uma breve leitura, porém pouco mais analítica.

A melhor comunhão entre épico e passional encontra-se em Peleu e Tétis. As suas bodas são expressão de uma sublime felicidade, em que divino e humano compartilham das mesmas comemorações. Contudo, como já observamos, o lado épico de Peleu encontra-se adormecido, apagado durante a narrativa, suprimido pelo seu lado passional, *incensus amore!*

Aquiles, por outro lado, é o mais épico de todos. O filho de Peleu encontra-se à vontade somente no campo de batalha, e é somente na guerra que encontra seu lugar, como um de seus símbolos e estandartes. Tudo que é dito sobre o herói neste poema remete às guerras e à morte. A união amorosa de Aquiles destacada no poema é com Políxena, a qual o desejo do guerreiro, como último feito, tombou decapitada.

Por último encontramos o meio termo entre o Eácida e seu filho. O poema reserva versos para descrição de um feito recém-acabado por Teseu: a morte do Minotauro. Destaque-se que essa morte não é colocada como finalidade em si – o canto das Parcas induz o leitor a ver que Aquiles vive apenas para a guerra e para a matança; ela é parte de um ato que visa ao restabelecimento de uma *dike* rompida por um tributo cruel de um *iniustus regis*. A aventura de Teseu parece receber sanção do poeta como ato digno, de coragem e desprendimento. A paixão neste episódio é encarnada por Ariadne e, sobre isso, já houve apontamentos, mas recapitulemos.

A oposição entre Teseu e Ariadne é diametral. De um lado, temos Teseu, modelo de virtude cívica – como foi dito anteriormente –, herói dotado de grande piedade, em suas três vias: deuses, pátria e antepassados. Teseu não receia sacrificar-se pelo bem de sua Atenas e pela honra do nome de seu pai. De outro, Ariadne, na via oposta, abandona os braços da mãe, sua casa e o dever filial pela felicidade amorosa, *i.e.*, individual.

Teseu e Ariadne não habitam o mesmo mundo (como lembrou o prof.º Ahl, o fim do poema prenuncia o destino celeste de Ariadne, enquanto Teseu será aprisionado no Hades). Ariadne lança ao vento os valores de Teseu, contraditoriamente, quando o ajuda a vencer as provas de Creta.

A disjunção presente entre Teseu e Ariadne é recorrente na mitologia: Medeia traiu a Cólquida e seu pai Eetes por Jasão, pela paixão descontrolada pelo herói argólida. De nada lhe valeu tudo isso para ter Jasão, que a deixa, e faz da feiticeira uma peregrina sem lar e mal vista por onde passava. A filha de Niso, cuja madeixa roxa tornava-o invencível, traiu também seu reino e seu pai por amor a Minos. Ovídio põe nos lábios de Minos o seguinte agradecimento por este ímpio ato de amor:

Ó infâmia do nosso tempo” que os deuses te escorrassem
do nosso mundo! Que a terra e o mar te sejam negados!
Decerto, não tolerarei que tamanho monstro ponha os pés
em Creta, o berço de Júpiter, que é o meu mundo.

(*Met.* VIII, 97-99)

A escolha de Catulo parece também evidente, neste impasse. Concorde com tudo o que sua poética defendia e que demonstramos no capítulo anterior, há, tanto no plano formal como no plano temático, uma rejeição do grandioso e uma valorização daquilo que era chamado de obra menor por sua época – e na defesa da qual Horácio ainda escreverá muitos versos. Se o mito apresenta uma questão, um conflito, o poeta o soluciona seguindo as prerrogativas neotéricas. O caminho épico é um caminho de muitas perdas, de sofrimentos, de morte. Teseu paga com a vida de Egeu pelos seus feitos. Mas Catulo, ao menos, reserva a felicidade final àqueles que se entregam ao amor em detrimento da épica. Por sua vez, Peleu é o mais venturoso dos heróis; Ariadne encontra o amor de Dioniso.

Não podemos deixar de observar, já aqui, uma transgressão da qual Virgílio, Horácio e Ovídio far-se-ão partidários e defensores: o reclamar para poesia uma independência frente aos valores morais ou estatais. Não é de se estranhar que o *status quo* invoque, de maneira surpreendentemente desmedida, a tabula VIII para punir *carmina* – o que Plínio (*Nat. H.* XXVIII, V,17) já contesta – ou traz à tona a *lex Cornelia de iniuriis* e a *lex Cornelia maiestatis*, ambas com significativo potencial de controle de ideias, outrora usadas com outros fins, como aponta Tácito:

Esta lei [*lesae maiestatis*] tinha para os antigos o mesmo nome, mas os atos chamados a juízo eram outros; punia os que atraíam o exército, os que agitavam com sedição a plebe, e os que por criminosa administração ofendiam a majestade do povo romano: castigava as ações, mas as palavras eram impunes. Augusto, como primeiro, aplicou esta lei ao conhecimento de uns libelos escandalosos de Cássio Severo, em que infamava homens e mulheres ilustres. (*An. I, 72*. Trad. Leopoldo Pereira).

O autor, seu estilo e suas virtudes são moedas na nova economia de avaliação dos textos, e não é coincidência que a atividade censora se intensifique neste momento. A *lex Cornelia* foi uma reação natural das instituições controladoras do estado e da circulação de ideias a uma instância que se autonomizava perigosamente. Todos deveriam temer a “coroa de câncer”,² como lembra Propércio. O texto de Filodemo de Gadara, tornado público há pouco, graças ao trabalho da equipe liderada pelo prof.^o Richard Janko, é muito importante para que percebamos o tamanho do esforço que o século de Cícero e Augusto fazia para compreender a literatura por leis próprias, diversas da moral, da filosofia ou, ainda, da gramática.

Ora, quando Múmio recebe a vultosa oferta de 600.000 sestércios por uma pintura de Baco feita por Aristides, ele manda-a para Roma a fim de descobrir a virtude [*virtutis*] que ela possuía (*Nat. H. XXXV, 8, 24*). Se Verres aparece como o mais antigo colecionador que podemos averiguar em Roma (*Verr. II, 4*), logo outras coleções vão tornando-se comuns, como nos atesta Ovídio (*Tr. II, 521-4*) falando sobre o imperador e Petrônio (LXXXIII), dando uma *pinacotheca* como palco de encontro para Encólpio e Eumolpo. Mesmo a mais antiga cópia de uma estátua do período clássico grego, o *Diadoumenos*, data de fins do século II a.C. e foi encontrada em uma rica casa de Delos, mesma época do naufrágio de dois navios nas costas de Antícera.

² O áureo de Augusto, cunhado provavelmente em 19 a.C., tinha o caranguejo em seu verso.

Ela indica o nascimento de uma atividade produtiva, organizada e sistemática, apta a satisfazer uma demanda de bens artísticos de parte da abastada burguesia tardo-helenística. Ao ingressar na esfera do privado, altera-se o significado da escultura: não mais obra de arte de per se, mas elemento decorativo subordinado ao mobiliário e à arquitetura residencial. De seu emprego estão ausentes motivações ideológicas ou políticas, restando apenas a intenção de evocar célebres obras primas do passado, de tornar manifesta a pertinência do proprietário a um definido horizonte cultural. (GASPARRI, 2008, p. 30)

O que vemos na poesia de Catulo se assemelha ao que Gasparri aponta nas artes plásticas, no entanto, há algo mais que o crítico italiano não destaca. Privada do que Gasparri chama de sentido ideológico, i.e., sua ação no mundo empírico, a arte precisa afirmar-se por si mesma. A disforia das virtudes cívicas que aparece em Catulo é essa afirmação da arte, que começa a se autonomizar e que, neste momento, é razão de um outro terror, distinto do terror expresso por Platão – que teme que os cidadãos interpretem peças (*Leis* VII, 817c-d) ou deseja expulsar os artistas da cidade (*Rep.* X, 594a-b) –, um terror que se manifesta à medida da constatação da existência de um novo mundo, que só existe na esfera da arte.

Referências

BARTHES, R. *Fragmentos de um discurso amoroso*. 2. ed. Trad. Hortênsia dos Santos. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1981.

CATULO. *O livro de Catulo*. Tradução comentada dos poemas de Catulo de João Ângelo de Oliva Neto. São Paulo: Edusp, 1996.

CÍCERO. *Obras completas de Marco Tulio Cicerón*. Buenos Aires: Grandes Librerías Anaconda, 1946. 6 v.

GALÁN, L. *El Carmen 64 de Catulo*. La Plata: Igitur, 2003.

GASPARRI, C. O Clássico copiado. In: MARQUES, L. (Org.). *A fábrica do antigo*. São Paulo: Ed. Unicamp, 2008.

HORÁCIO. *Odes e epodos*. Trad. Bento Prado de Almeida Ferraz. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KENNEY E. J.; CLAUSEN W. V. *Historia de la Literatura Clásica – II*. Tradução de Elena Bombín. Madrid: Gredos, 1989.

MENDES, M. O. *Virgílio Brasileiro ou tradução do poeta latino*. Paris: Typographia W. Remquet, 1858.

OVÍDIO. *Metamorfoses*. Trad. Paulo F. Alberto. Lisboa: Cotovia, 2007.

OVÍDIO. *Heroides*. Trad. Walter Vergana. Rio de Janeiro: Museu das Armas Ferreira Cunha, 1975.

OVÍDIO. *Tristia*. Ed. Arthur Leslie Wheeler. Cambridge: MA-Harvard University Press, 1939.

PLATÃO. *A República*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2014.

PLÍNIO. *Historia Natural*. Tradução de Josefa Cantó *et al.* 2. ed. Madrid: Ediciones Catedra, 2007.

ROCHA PEREIRA, M. H. da. *Estudos de História da Cultura Clássica*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1982. II v.

Recebido em 30 de julho de 2017.

Aprovado em 30 de setembro de 2017.

O dilema das relações internacionais sob a ascensão de Roma no Mediterrâneo, 350-200 a.C.

The Dilemma of International Relations During the Rise of Roman Hegemony in the Mediterranean, 350-200 BC

Rafael Scopacasa

Departamento de História

Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Minas Gerais / Brasil

rafaelsco@hotmail.com

Resumo: A expansão da hegemonia romana no Mediterrâneo nos oferece um interessante estudo de caso para explorar a transição de uma anarquia para uma hierarquia internacional. Até que ponto, e de que maneira, a ascensão hegemônica romana (séculos IV-III a.C.) alterou a conduta dos Estados italianos, os primeiros a sentir os efeitos da supremacia romana? De que modo esses Estados reagiram às profundas mudanças no sistema internacional provocadas pela ascensão de Roma? Para abordar essas questões, é necessário seguirmos os relatos historiográficos de Políbio (200-120 a.C.) e Tito Lívio (59 a.C. – AD 17), cujas narrativas sobre a expansão romana inicial são as únicas que nos chegaram relativamente completas. Será proposto que, apesar de encontrarem-se subordinados à nova supremacia romana no século III a.C., muitos Estados italianos continuaram agindo como se fossem unidades autônomas e independentes no plano internacional.

Palavras-chave: Roma; teoria das Relações Internacionais; hegemonia; anarquia; historiografia antiga.

Abstract: The rise of Roman hegemony provides an interesting case-study on the transition from international anarchy to hierarchy. Italian polities were the first to experience the effects of Roman hegemonic power in the late fourth and third centuries BC. This paper investigates to what extent the rise of Roman hegemony altered the behaviour of Italian states on the international level, and how these states reacted to the profound changes in the international system brought about by Rome's unprecedented rise. To address these questions, I discuss the ancient historiographical accounts of

Polybius (200-120 BC) and Livy (59 BC - AD 17), which constitute the most complete extant accounts of Rome's early expansion. I argue that although Italian states were subject to Roman supremacy by the early third century BC, they continued to behave as if they were independent and autonomous units in the international arena.

Keywords: Rome; International Relations theory; hegemony; anarchy; ancient historical writing.

1 Introdução

Desde o final da Segunda Guerra, a palavra *império* possui uma carga profundamente negativa – o que é compreensível, dadas as atrocidades que potências colonialistas cometeram em nome do avanço da civilização. Dissecamos o imperialismo e com razão o condenamos, auxiliados pelo sofisticado aparato teórico do pós-colonialismo. Entretanto, ao mesmo tempo, estamos profundamente acostumados com a existência de superpotências mundiais: nos últimos 70 anos os EUA, e anteriormente o império britânico. Em outras palavras: nascemos, crescemos e vivemos em um mundo criado e modelado pela dita hegemonia do Ocidente. Há sinais de que essa ordem mundial pode estar em processo de desagregação: segundo o documento *Global Trends 2025: A Transformed World*, produzido pelo National Intelligence Council dos EUA em 2008, a supremacia do Ocidente está com os dias contados, e o mundo caminha para uma ordem internacional multipolar.¹ De acordo com as previsões feitas no documento, os EUA continuarão sendo a nação mais poderosa nas próximas décadas, mas sua ascendência diminuirá em prol de novas potências emergentes, sobretudo China e Rússia.²

Em outras palavras, começamos a vislumbrar alternativas à hegemonia global do *West*. Entretanto, para muitos especialistas, tais alternativas não são necessariamente reconfortantes. Segundo Kenneth Waltz, cientista político das Relações Internacionais, um mundo desprovido de potência hegemônica seria muito mais inseguro, violento e

¹ Disponível em: <https://www.dni.gov/files/documents/Newsroom/Reports%20and%20Pubs/2025_Global_Trends_Final_Report.pdf> Acesso em: 22 out. 2017.

² Morris (2010).

injusto.³ Na ausência de um Estado com ascendência política, econômica e militar sobre os outros, não haveria, em última análise, nenhuma autoridade capaz de controlar os impulsos, as ambições e os excessos dos numerosos Estados, os quais se encontrariam livres para competir brutalmente entre si, sem nada ou ninguém para impedi-los. Nas palavras de Waltz, se instauraria uma anarquia internacional generalizada, uma “guerra de todos contra todos”, na qual segurança, estabilidade e justiça se tornariam recursos extremamente escassos e preciosos.⁴

É necessário, de antemão, contextualizar o pensamento de Waltz no âmbito das teorias sobre o imperialismo. As teses clássicas sobre o imperialismo foram formuladas no início do século XX por Hobson e Lenin, e foram posteriormente desenvolvidas por Galtung e Wallerstein na década de 1970. Em termos gerais, esses autores definem o imperialismo como consequência natural e inevitável do capitalismo.⁵ Eles pressupõem que a política externa dos Estados é determinada, em última análise, por questões econômicas. Assim, eles definem o imperialismo como a exploração econômica dos países capitalistas ricos sobre os países pobres. Seguindo essa tese marxista-leninista, seriam os atributos socioeconômicos de cada Estado individual (capitalismo industrial desenvolvido, economia de exportação de bens primários, economia planificada) que determinariam se esse Estado é ou não imperialista: para ser imperialista, o Estado precisaria, logicamente, ser capitalista. Um óbvio obstáculo para esse raciocínio é caso da URSS e suas intervenções militares na China e no Afeganistão no pós-Segunda Guerra Mundial: temos aqui um Estado não capitalista comportando-se de maneira imperialista.

Na visão de Waltz, a principal falha da tese marxista-leninista – e suas muitas derivadas – é a premissa de que o imperialismo resulta dos atributos específicos de determinados Estados (por exemplo, a sua economia). O problema, como Waltz nos lembra, é que os Estados não existem no vácuo, mas estão inseridos em *sistemas internacionais* – isto é, um todo formado por unidades (Estados) que interagem de diversas formas

³ Waltz (1979).

⁴ Sobre anarquia internacional, guerra e segurança, cf. Waltz (1979, p. 104-16).

⁵ Hobson (1902); Lenin (1916); Galtung (1971); Wallerstein (1974).

e influenciam-se mutuamente. Logo, para entender o comportamento dos Estados no plano internacional – como o imperialismo –, é preciso considerar não somente os atributos específicos a cada Estado (isto é, se possuem uma economia capitalista desenvolvida ou não) mas também o próprio sistema internacional e a maneira como ele influencia no comportamento de Estados individuais.⁶

A teoria de Waltz sobre a anarquia internacional é bastante clara. Primeiro: em um sistema internacional anárquico, não existe uma autoridade suprema que possa controlar o uso da força entre os Estados que formam esse sistema.⁷ Consequentemente não há nenhuma garantia de que um Estado não vá agredir ou destruir outro a qualquer momento; logo, cada Estado precisa garantir a sua própria segurança, e a única maneira de fazê-lo efetivamente é impedindo que outros Estados o ataquem. Logo, em um sistema internacional anárquico, a segurança de um Estado é diretamente proporcional ao poder que esse Estado exerce sobre os outros. Visto que todos os Estados em uma anarquia buscarão maximizar seu poder sobre os outros, eventualmente um Estado consegue a hegemonia. Proposições questionáveis, mas que levantam um problema difícil de resolver: em um Estado de direito, a lei vale alguma coisa justamente porque pode ser aplicada forçosamente; sendo assim, o que ocorreria em um país onde não existisse uma força vigorosa o suficiente para aplicar a lei?⁸ Coloca-se um dilema: ao tentar escapar do imperialismo, acabaríamos por retornar a ele, por necessidade? Valeria

⁶ Waltz discorda fundamentalmente de Lenin e Galtung (WALTZ, 1979, p. 31-4), ao manter que a política externa dos Estados não é determinada pelos atributos econômicos desses Estados. De acordo com Waltz, a noção de que, em países capitalistas, o Estado encontra-se totalmente subordinado aos interesses do grande capital é falha. Ele argumenta que empresas multinacionais, por mais poderosas que sejam, não conseguem controlar o Estado: ao contrário, é o Estado que ora permite, ora inibe o poder das multinacionais. Estados soberanos têm, por definição, a capacidade de decidir como lidar com problemas/limitações/imposições de outros (inclusive decisões sobre buscar ou não ajudas de parceiros mais fortes, e assim abrir mão de sua própria independência).

⁷ Onde o autor denomina de “autoajuda” a condição de um Estado que precisa garantir sua própria segurança em um sistema internacional anárquico, cf. Waltz (1979, p. 116).

⁸ Sobre comparação entre o âmbito do Estado-nação de direito e o sistema internacional, cf. Waltz (1979, p. 103-4).

mais a pena viver sob a supremacia de uma potência e seus (eventuais) excessos, do que sob a constante ameaça de violência e aniquilação por parte de vizinhos que não conhecem limites? É possível escapar ao dualismo da questão formulada acima?

O mundo romano permite refletir sobre essas questões através de uma perspectiva histórica.⁹ A velocidade com que a república romana subiu à posição de líder hegemônica no Mediterrâneo já chamava atenção dos antigos, como é evidente na obra de Políbio, historiador grego que escreveu em meados do século II a.C.:

O aspecto do meu trabalho que é o melhor em si mesmo, e o mais instrutivo para os estudantes, é aquele que lhes permite compreender de que maneira, e com que tipo de constituição, ocorreu que quase o mundo inteiro caiu sob o poder de Roma, em pouco menos de 53 anos, um evento certamente sem precedentes. (POLÍBIO, 6.1)¹⁰

O sistema internacional do Mediterrâneo antigo mudou consideravelmente no século e meio antes de Políbio (300-150 a.C.), devido à ascensão hegemônica da república romana. Por “sistema internacional”, entendo aqui um grupo de comunidades políticas ou Estados que interagem continuamente, seja cooperando ou competindo por poder e recursos.¹¹ No linguajar da teoria das Relações Internacionais (RI), antes da ascensão de Roma, o Mediterrâneo teria constituído um sistema internacional multipolar, composto por numerosos estados poderosos de influência regional, como Tarento, Siracusa, Cápua e as principais cidades etruscas, Cartago, e os poderosos reinos helenísticos (Egito, Império Selêucida e Macedônia).¹²

Na Itália, a situação geopolítica já começara a mudar consideravelmente desde o momento em que Roma expulsou o rei Pirro em 275 a.C.: àquela altura, Roma já havia derrotado seus principais rivais

⁹ Eckstein (2006) fez um estudo pioneiro nesse sentido; ver também Fronda (2010).

¹⁰ Todas as citações de autores antigos são traduções feitas pelo autor, com base nas edições em inglês.

¹¹ Sobre o conceito de sistema internacional, cf. Evans; Newnham (1998, p. 550).

¹² Eckstein (2006, p. 118-20).

na península, sobretudo as grandes cidades-Estados etruscas de Caere, Tarquinii e Vulci, a poderosa federação samnita e a formidável *polis* de Taranto, no extremo sul. Além disso, Roma já tinha começado a fundar colônias e a construir uma extensa rede de estradas que atravessaram a península e criavam uma nova geografia centrada em Roma.¹³ No linguajar das RI, Roma estava gradualmente transformando o sistema internacional da Itália (e, posteriormente, do Mediterrâneo), de uma anarquia para uma hierarquia internacional.

Por esse motivo, a expansão romana nos oferece um interessante estudo de caso para explorar em que medida a transformação no sistema internacional afetou os Estados envolvidos nesse processo, que deixaram de ser unidades autônomas e passaram a ser subordinados a uma potência hegemônica. Até que ponto a ascensão hegemônica romana entre os séculos IV e III a.C. alterou a conduta dos Estados italianos, os primeiros a sentir os efeitos do poder hegemônico romano? De que modo esses Estados reagiram às profundas mudanças no sistema internacional provocadas pela ascensão de Roma?

Segundo a escola Realista das Relações Internacionais, a instauração de uma hierarquia internacional, teoricamente, provoca mudanças consideráveis no comportamento dos Estados envolvidos: tais Estados não mais precisam garantir a sua própria segurança e assim passam a contar com a superpotência para sua própria proteção.¹⁴ Consequentemente, as guerras endêmicas, características da anarquia, cedem lugar à interdependência e cooperação entre os Estados. Em que medida a transformação de Roma em autoridade suprema, capaz de controlar o uso da violência entre os Estados italianos, fez com que esses Estados ficassem menos agressivos e mais dispostos a cooperar mutuamente?

Para abordar essa questão, é necessário considerar os relatos historiográficos de Políbio (200-120 a.C.) e Tito Lívio (59 a.C. – AD 17), cujas narrativas sobre a expansão romana inicial são as únicas

¹³ Sobre colonização romana durante o período republicano, cf. Bradley; Wilson (2006); Pelgrom; Stek (2015). Sobre estradas, cf. Laurence (1999).

¹⁴ Lake (2009, p. 10-12); Schweller (1994).

que nos chegaram relativamente completas.¹⁵ Apesar de serem textos romanocêntricos e tardios em relação ao período narrado, eles nos fornecem dados importantes sobre as ações e o comportamento dos Estados italianos (e mediterrânicos) em relação a Roma; a partir desses dados, podemos formular algumas hipóteses sobre as motivações e percepções que podem ter guiado a conduta desses Estados, e elaborar uma breve reflexão sobre como essa conduta mudou com a ascensão de Roma.

2 De anarquia a hierarquia: a ascensão romana e seu impacto no sistema internacional

O historiador romano Tito Lívio, no início do seu sétimo livro, afirma que a segunda metade do século IV a.C. foi o momento em que Roma começou a enfrentar seriamente as ameaças que a cercavam:

Guerras de maior magnitude, em relação tanto às forças de nossos inimigos quanto à distância de seus países e os longos períodos de tempo envolvidos, agora serão relatadas. Pois naquele ano [343 a.C.] a espada foi erguida contra os Samnitas, um povo poderoso em armas e em recursos; e logo depois da guerra Samnita, travada com vários sucessos, veio a guerra com Pirro, e depois dessa com os cartagineses. Quão vasta essa série de eventos! Quantas vezes incorreu-se em extremo perigo, para que nosso império pudesse ser exaltado à sua grandeza presente, dificilmente mantida! (LÍVIO, 7.19)

Lívio se refere àquilo que ele identifica como o início de uma nova fase no processo de expansão romana – o momento em que os romanos teriam começado, de fato, a lidar com adversários importantes no cenário internacional. A primeira dessas ameaças foram os Samnitas, uma federação de povos itálicos que controlava boa parte do centro-sul da península. Lívio afirma que, em 354 a.C., Samnitas e Romanos

¹⁵ Sobre um comentário extensor e minucioso sobre Lívio, sua obra e suas fontes; e sobre a importante discussão das dificuldades interpretativas que o texto de Lívio nos apresenta, cf. Oakley (1997-2005).

concluíram um acordo de aliança e amizade (*societate amicitiaque*).¹⁶ Esse tipo de acordo provavelmente buscava criar alguma forma de segurança internacional em um ambiente anárquico, desprovido de lei internacional.¹⁷ Mas, embora a *amicitia* entre Roma e os Samnitas tivesse essa função pretendida, o fato de que ela desabou apenas onze anos depois revela a fragilidade intrínseca de tais acordos. De acordo com Lívio, em 343 a.C., os Samnitas atacaram um povo vizinho, os Sidicinos; esses, por sua vez, pediram ajuda à cidade de Cápua, na rica e fértil região da Campânia. Em resposta, os Samnitas começaram a planejar um ataque a Cápua. Os Capuanos, temerosos, pediram ajuda a Roma, provavelmente por meio de uma *deditio* – isto é, uma rendição formal da cidade em troca de proteção. Roma aceitou a rendição dos capuanos e advertiu os samnitas (que ainda eram seus aliados) a desistir de invadir; os samnitas rejeitaram o aviso, e a guerra começou.¹⁸

Há muita ambiguidade no relato de Lívio sobre esses acontecimentos. Por um lado, Roma pode ter usado a crise como um pretexto para se apoderar da riqueza de Cápua e de suas terras férteis. Alternativamente, ao aceitar a rendição de Cápua, Roma poderia ter procurado mitigar a situação, declarando abertamente que os samnitas precisariam lidar com as forças romanas se insistissem em invadir Cápua.¹⁹ Ao fim, Roma conseguiu proteger Cápua, e a guerra terminou em 341. Mas apenas alguns meses depois, Cápua voltou-se contra Roma, na Guerra Latina de 341-338 a.C. A nova situação era o oposto da de 343: aqui, os Samnitas apoiaram Roma, que estava contra Cápua.²⁰ Esta aliança romano-samnita durou até 327/6 a.C., quando novamente colapsou por causa de outra crise na Campania, desta vez envolvendo Nápoles.²¹ Na versão de Lívio, Nápoles atacou aliados romanos na Campânia; Roma pediu que as agressões cessassem, mas Nápoles ignorou o pedido, levando

¹⁶ Lívio (7.19.4).

¹⁷ Burton (2011, p. 86-90, 123-25).

¹⁸ Sobre uma narrativa dos acontecimentos que levaram à guerra, cf. Lívio (7.29-31). Lívio é a única fonte que menciona esse primeiro conflito entre Roma e os Samnitas.

¹⁹ Burton (2011, p. 123-25).

²⁰ Lívio (8.2-6).

²¹ Cf. Lívio (8.22.7-10) e Dionísio de Halicarnasso, *Ant.Rom* (15.5-8).

Roma a declarar guerra. A esta altura, os Samnitas (que ainda eram aliados romanos) teriam intervido em favor de Nápoles, com a assistência de Taranto. É possível que a intervenção samnita em favor de Nápoles (com o apoio dos Tarentinos) tivesse por objetivo impedir uma guerra em larga escala na Campânia, dissuadindo os romanos de atacar. Por outro lado, os Samnitas poderiam estar procurando uma desculpa para ir à guerra; eles podem ter visto a crescente tensão entre Roma e Nápoles como uma oportunidade para invadir a região e se apoderar das suas riquezas.

Quaisquer que tenham sido as motivações específicas dos Estados envolvidos, as crises de 343, 341 e 327/6 a.C. parecem indicar o seguinte: como não existia nenhuma autoridade superior, poderosa o suficiente para fazer cumprir acordos internacionais (*amicitia*, alianças ou outros), a eficácia desses acordos teria sido muito limitada. Nem Roma, nem Cápua, nem os Samnitas podiam partir do pressuposto de que acordos de não agressão recíproca seriam respeitados – ao contrário, todos esses Estados precisavam agir por conta própria para garantir a sua segurança. A ausência de um poder hegemônico capaz de fazer cumprir o direito internacional – e mesmo a inexistência de tal direito internacional – teria incentivado os Estados a perseguirem os seus próprios interesses através de estratégias de autoajuda, de acordo com as contingências. Os resultados de tais medidas de autoajuda tendiam a ser de curto prazo: daí a aparente facilidade com que os jogadores no cenário internacional – Roma, a federação samnita, Cápua – mudam de lado. No intervalo de apenas 13 anos, de 354 a 341 a.C., a relação entre Roma e os Samnitas fez um círculo completo, e continuou a mudar nas décadas seguintes. Cápua, por outro lado, implorou a proteção romana em 343, mas apenas dois anos depois tomou o lado das cidades latinas contra Roma.

É possível fazer uma segunda inferência com base nos episódios acima: Estados cujas constituições políticas parecem ter sido semelhantes estavam, entretanto, presos em ciclos de violência endêmica. Tanto Roma quanto Cápua eram cidades-Estados autônomas, e ambas tinham sistemas republicanos de governo – embora estejamos muito mais bem informados sobre o republicanismo romano em particular.²² Em ambos os Estados,

²² Sobre Roma, cf. Scopacasa (no prelo). Sobre Cápua, cf. Scopacasa (2015, 2016).

o governo era coletivo, com assembleias de cidadãos que deliberavam sobre questões de política interna e externa, inclusive a guerra. Entretanto, a aparente compatibilidade entre Roma e Cápua em termos de cultura política não parece ter sido capaz de gerar condições para que esses Estados conseguissem resolver suas diferenças com base na diplomacia ou na mediação: tamanha era a pressão que o sistema internacional anárquico parece ter exercido sobre esses Estados, impelindo-os a manter uma postura recorrentemente agressiva um com o outro – já que, talvez, essa postura teria sido a única forma realmente eficaz de um Estado garantir a sua própria segurança naquelas condições.

Esse ambiente internacional anárquico da segunda metade do século IV a.C. transformou-se profundamente, na medida em que a república Romana afirmou sua supremacia, primeiro na Itália e depois no Mediterrâneo.²³ As primeiras grandes mudanças vieram, talvez, em 338 a.C., quando Roma começou a articular a sua poderosa rede de aliados e colônias, depois de derrotar a Liga Latina.²⁴ Em 295, os romanos conseguiram derrotar um enorme exército conjunto de Samnitas, Etruscos, Úmbros e Gauleses, perto da cidade de Sentinum, na Úmbria, no que provavelmente foi o maior confronto militar na Itália peninsular até aquele momento.²⁵ Vinte anos depois, em 275, Roma expulsava da Itália Pirro, rei de Épiro, que havia ido à península com o objetivo de conquistá-la cinco anos antes, com o apoio de Taranto. Apenas três anos após a expulsão de Pirro, foi a vez dos Tarentinos: Roma demoliu as muralhas da cidade e instaurou uma guarnição em seu interior.²⁶ A antiga hegemonia dos Tarentinos sobre o Sul da Itália chegava ao fim.

No linguajar da teoria realista, pode-se afirmar que o sistema internacional italiano em 272 a.C. já estava bem menos anárquico – e consideravelmente mais hierárquico – do que em 343, quando o primeiro conflito entre Roma e os Samnitas começou (ver acima). Em 272, Roma

²³ Cf. Eckstein (2006, p. 253; 2008, p. 20); Fronda (2010, p. 21-23); Serrati (2006, p. 127); Scopacasa (2016).

²⁴ Lívio (8.13-14).

²⁵ Lívio (10.27).

²⁶ Eckstein (2006, p. 153).

já havia derrotado todos os seus principais Estados rivais na Itália – bem como um monarca helenístico de além-mar.²⁷ Ao mesmo tempo, colônias romanas e confiscos de terra espalhavam-se pela península.²⁸ A fundação de colônias romanas foi acompanhada pela construção de estradas romanas como a Via Flamínia (220 a.C.), que ligava Roma à colônia de Ariminum no litoral Adriático. Tais estradas parecem ter alterado significativamente a geografia da Itália, criando novas redes e vias de comunicação cujo centro era Roma. Elas eram também um importante símbolo da nova ascensão romana.²⁹

Portanto, não é surpreendente que Roma tenha começado a reivindicar um domínio sobre a Itália justamente nesse período de grandes mudanças geopolíticas. Sugeriu-se que tais ambições hegemônicas romanas despontaram já no fim do século IV a.C., em vista de um suposto tratado romano-cartaginês conhecido como o “Tratado de Philinus”.³⁰ Esse documento supostamente proibia os cartagineses de interferir militarmente na Itália, dando a entender que os romanos estavam reivindicando a península toda como a sua área de influência exclusiva.³¹ Nesse respeito, o tratado de Philinus diferiria do anterior tratado romano-cartaginês, de 348 a.C., no qual aparentemente permitia-se que Cartago saqueasse cidades italianas.³² Políbio é a nossa única fonte que menciona o tratado de Philinus, mas há sérias dúvidas sobre a veracidade histórica desse documento. O próprio Políbio negava a existência desse tratado, e recentemente o romanista Arthur Eckstein reforçou essa posição com argumentos convincentes.³³ Sinais mais seguros de uma nascente ambição hegemônica romana podem ser encontrados em narrativas sobre a guerra entre Roma e Pirro, rei de Épiro (280-275 a.C.: ver acima). Políbio

²⁷ Sobre a vitória romana sobre Pirro ter projetado a cidade como nova potência em nível mediterrâneo, cf. Crawford (1992, p. 45-6); Forsythe (2005, p. 358); Fronda (2010, p. 23).

²⁸ Cf. Bradley; Wilson, 2006; Pelgrom; Stek (2015); Scopacasa (2016).

²⁹ Laurence (1999).

³⁰ Serrati (2006). (Com bibliografia).

³¹ Políbio (3.26).

³² Políbio (3.24).

³³ Cf. Políbio (3.26.2-4); Eckstein (2010).

afirma claramente que foi esse o momento em que os romanos passaram a atacar o resto da Itália, não como se fosse um país estrangeiro, mas como se ela por direito lhes pertencesse.³⁴ Tal afirmação é reforçada por um outro dado importante presente na tradição historiográfica romana sobre a Guerra Pírrica: em 280 a.C., logo no início do conflito, Roma sofreu uma séria derrota na batalha de Heracléia, no Sul da Itália, e Pirro aproveitou de seu sucesso inicial para oferecer um acordo de paz. Entretanto, apesar de sua posição enfraquecida, os romanos recusaram a oferta de Pirro e exigiram que o rei saísse da Itália como pré-condição para qualquer negociação.³⁵ Tal episódio, se transmitido corretamente pela tradição historiográfica, parece corroborar a visão de Políbio: já em 280 a.C., parecemos estar assistindo ao nascimento de uma nova percepção geopolítica romana da península italiana como uma entidade coesa sob a autoridade romana. O que é mais difícil de saber é até que ponto os Estados italianos reconheciam, aceitavam e/ou rejeitavam esse ponto de vista, ainda nessa fase inicial da hegemonia romana, e em que medida tal percepção afetou o comportamento desses Estados italianos, tanto para com Roma como entre si.

As fontes disponíveis para tal estudo apresentam dois grandes obstáculos: são fragmentárias e retrospectivas. Os livros de Lívio que narram os anos entre 293 e 218 a.C. estão perdidos: temos apenas resumos curtos, escritos na Antiguidade Tardia. Políbio, por outro lado, inicia seu relato pouco antes da Segunda Guerra Púnica (218-202 a.C.), e fornece um breve panorama das décadas anteriores ao conflito. E é em Políbio que encontramos uma avaliação mais nuançada de como os italianos percebiam seu próprio sistema internacional e a posição de Roma nesse sistema.

Em 225 a.C., hordas gaulesas invadiram a Itália. Políbio afirma que a invasão alarmou os cônsules romanos, que imediatamente convocaram os aliados italianos a prestar auxílio – inclusive os Samnitas, que na ocasião formaram boa parte dos contingentes aliados que vieram à ajuda de Roma. As forças romanas e italianas confrontaram os gauleses em Telamon, uma localidade na Etrúria no litoral do Mar Tirreno, e

³⁴ Políbio (1.6.6).

³⁵ Cf. Apiano, *Samnitika* (10.2); Plutarco, *Pirro* (19.1-3).

foram vitoriosas.³⁶ O interessante, no entanto, é a observação de Políbio de que os Estados italianos responderam ao apelo romano, não porque julgassem necessário obedecer a comandos romanos, ou porque eles se viam como aliados romanos, mas sim porque esses Estados italianos estavam tão ansiosos quanto os romanos para deter os gauleses e expulsá-los o mais rápido possível. Ao refletir sobre os motivos dos italianos, Políbio observa que eles não estavam preocupados se suas ações iriam acabar fortalecendo a hegemonia romana na Itália:

De todos os lados havia uma disposição pronta para ajudar de todas as maneiras possíveis; pois os habitantes da Itália, aterrorizados pela invasão dos gauleses, *já não se consideravam aliados de Roma, nem consideravam esta guerra como empreendida para estabelecer a supremacia romana, mas cada homem considerou que o perigo estava descendo sobre si mesmo e sua própria cidade e país*. Então, houve grande alacridade em obedecer ordens [grifo meu]. (POLÍBIO, 2.23.11-13)

Políbio parece estar sugerindo que, ao ajudar os romanos a expulsar os gauleses, os italianos estavam de fato ajudando a eliminar uma ameaça fundamental à hegemonia romana. Parece que, na visão de Políbio, os aliados italianos não estavam cientes de que a expulsão dos gauleses reforçaria a hegemonia romana na Itália; alternativamente, eles não viam o fortalecimento da hegemonia romana como boa razão para não expulsar os gauleses. De qualquer forma, o testemunho de Políbio levanta a interessante possibilidade de que, embora Roma fosse indiscutivelmente o poder hegemônico em 225 a.C., os Estados italianos não necessariamente viam-na como algo que determinasse qual política externa eles deveriam seguir. Políbio provavelmente estava ciente de que Roma teria sido capaz de forçar os italianos a cumprir suas ordens.³⁷ No entanto, em termos de como os próprios italianos “julgavam” (*hegouínto*)

³⁶ Políbio (2.23-25).

³⁷ Sobre a supremacia romana como relativamente consolidada desde o início do século III, notando instâncias em que Roma parece ter interferido nos assuntos internos de Estados italianos, cf. Bispham (2007, p. 53-5).

a situação, eles podem ter acreditado que expulsar os gauleses era necessário para sua própria segurança, e que os desejos de Roma sobre esta (e possivelmente outras) questões internacionais eram secundários.

Uma sugestão semelhante pode ser feita em vista dos tumultuosos desenvolvimentos da Segunda Guerra Púnica (218-202 a.C.). Tanto Lívio quanto Políbio se concentram no que foi provavelmente o evento mais importante nos primeiros anos da guerra, a saber: a derrota esmagadora de Roma e seus aliados na batalha de Cannae, em 216 a.C. A vitória cartaginesa em Cannae teve um impacto tremendo sobre o sistema internacional na Itália. Um grande número de Estados italianos abandonaram sua aliança com Roma e foram para o lado de Aníbal.³⁸ Mesmo depois de décadas de estarem sujeitos a uma relação de poder assimétrica com Roma, os Estados italianos não deixaram de ser capazes de decidir sua própria política externa, agindo como estados independentes, negociando suas próprias alianças.³⁹

Os casos mais bem documentados sugerem que a política externa dos Estados italianos após Cannae foi, em grande parte, guiada por afinidades e rivalidades entre eles mesmos, e não tanto por sua relação com Roma. Conforme demonstrou recentemente Michael Fronda, as cidades de Atella, Calatia e Sabata seguiram a poderosa vizinha Cápua, ao abandonarem a aliança com Roma e irem para o lado de Aníbal.⁴⁰ Tais decisões fazem sentido quando vemos essas mesmas quatro cidades agirem juntas um século antes, no início da segunda grande guerra entre Roma e a federação dos Samnitas (326-304 a.C.), embora naquela ocasião elas estivessem aliadas a Roma. Por outro lado, as cidades de Nápoles e Nola, antigas rivais de Cápua, lutaram juntas contra Roma e do lado dos Samnitas em 326 a.C., e, juntas, elas permaneceram leais a Roma depois da derrota de Cannae em 216 a.C.⁴¹

Tais casos parecem sugerir que as decisões de política externa dos Estados italianos nem sempre eram guiadas pela preocupação se

³⁸ Lívio (22.61).

³⁹ Fronda (2010, p. 4).

⁴⁰ Fronda (2010, p. 126-45).

⁴¹ Fronda (2010, p. 126-45).

Roma deveria ou não continuar sendo uma potência hegemônica. Ao contrário, tais decisões parecem ter sido informadas por uma gama mais ampla de rivalidades e afinidades entre os próprios Estados italianos. Aqui, novamente, temos a impressão de que Roma, e a questão da liderança romana, eram de certa forma vistas como secundárias pelos Estados italianos – os quais, entretanto, encontravam-se sob a crescente autoridade dessa nova potência hegemônica.

3 Conclusão

Antes que Roma se tornasse a potência hegemônica incontestada, o Mediterrâneo estava mergulhado em um contexto de anarquia internacional – no sentido de que não existia uma autoridade superior que pudesse regular o uso da força bruta entre as diversas comunidades políticas que compunham aquele sistema internacional – as várias cidades-Estados, Estados territoriais, federações etc. Em outras palavras, não existia nenhuma garantia real de que um Estado não atacaria outro. Consequentemente, o sistema internacional teria pressionado esses Estados a serem agressivos uns com os outros – ou no mínimo a manterem uma atitude profundamente desconfiada uns dos outros.

Tal situação parece adequar-se, em linhas gerais, àquilo que a teoria realista prevê como norma em sistemas internacionais anárquicos: se qualquer Estado podia, a qualquer momento, recorrer à violência, todos esses Estados ou comunidades teriam que estar preparados para fazer uso da violência a qualquer momento – e, em casos mais extremos, para atacar preemptivamente. Diplomacia existia, mas a sua eficácia é questionável: mesmo quando acordos de não agressão mútua eram feitos, como aquele entre Roma e a liga Samnita em 354 a.C., não havia uma autoridade suficientemente poderosa para forçar adesão e respeito a esses acordos.

A ascensão de Roma teria representado o fim dessa realidade volátil, violenta e um tanto distópica? Sem querer chegar a uma resposta conclusiva para essa questão, o que podemos constatar, com base nessa breve reflexão, é que o mundo antigo pode nos ajudar a pensar sobre dilemas modernos a partir de pontos de vista diferentes.

O que parece especialmente interessante é o comportamento dos Estados italianos, tal como sugerido pelo relato dos episódios de Telamon em 225 a.C., e de Cannae em 216 a.C. Mesmo depois de várias décadas de sujeição ao poder de Roma, esses Estados aparentemente não eram capazes de colocar suas antigas rivalidades de lado em favor de uma causa em comum, fosse ela apoiar ou combater Roma. Muito embora Roma já fosse hegemônica desde o início do século III a.C., os Estados italianos, que estariam, na prática, sujeitos a essa hegemonia, parecem não ter percebido a sua própria situação como uma de sujeição: Roma não era vista como mestre, mas como uma igual, com quem se podia formar e romper alianças conforme a situação exigisse, muito como as poleis gregas tradicionalmente relacionavam-se entre si.

Entretanto, Roma já estava longe de ser uma igual. Ela derrotou Aníbal em 202 a.C., e apenas quarenta anos depois estava consolidando seu poder sobre a Grécia e o Mediterrâneo Oriental, fazendo frente aos temerários reinos helenísticos de Antíoco, Filipe V e Perseu.⁴² Os Estados italianos que apoiaram os cartagineses após Cannae foram severamente punidos. Aparentemente, a geopolítica mudou mais rápido do que a maneira como os Estados italianos *percebiam* a geopolítica. De certa forma, os primeiros Estados sujeitos à hegemonia romana parecem ter desenvolvido uma percepção do crescimento hegemônico de Roma como algo meramente secundário. À primeira vista, esse descompasso entre realidade e percepção geopolítica pode ter sido útil para Roma: pode ter sido conveniente aos interesses romanos que os Estados italianos continuassem acreditando que eles eram essencialmente livres, quando na prática eles já não o eram inteiramente.

Os Estados italianos estavam tão habituados a atuar como jogadores autônomos em um sistema internacional anárquico, que, mesmo após décadas de subordinação a Roma, esse hábito ou disposição cultural ainda se encontrava firme e forte. Caso contrário, os italianos não teriam reagido da maneira que reagiram ao vácuo de poder causado pela derrota romana em Cannae – isto é, como unidades independentes sem uma causa em comum. A ascensão de Roma pode, a longo prazo, ter

⁴² Eckstein (2006).

eliminado a guerra endêmica que parece ter assolado a Itália e boa parte do Mediterrâneo durante séculos. Mas antes que isso pudesse acontecer, os velhos hábitos anárquicos precisavam morrer. Aparentemente, eles custaram para fazê-lo.

Referências

APPIAN. *Roman History*. Edited and translated by Brian McGing. Loeb Classical Library 2. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1912. v. I.

BISPHAM, E. *From Asculum to Actium: the Municipalisation of Italy from the Social War to Augustus*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

BRADLEY, G. J.; WILSON, J. P. (Org.). *Greek and Roman Colonisation: Origins, Ideologies and Interactions*. Swansea: Classical Press of Wales, 2006.

BURTON, P. *Friendship and Empire: Roman Diplomacy and Imperialism in the Middle Republic (353–146 BC)*. New York: Cambridge University Press, 2011.

CRAWFORD, M. *The Roman Republic*. Cambridge MA: Harvard University Press, 1992.

DIONYSIUS OF HALICARNASSUS. *Roman Antiquities*. Translated by Earnest Cary. Loeb Classical Library 388. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1950. v. VII: Books 11-20.

ECKSTEIN, A. M. *Mediterranean Anarchy, Interstate War, and the Rise of Rome*. Berkeley: University of California Press, 2006.

ECKSTEIN, A. M. Polybius, the ‘treaty of Philinus’, and Roman accusations against Carthage. *The Classical Quarterly*, Cambridge, v. 60, n. 2, p. 406-26, 2010.

ECKSTEIN, A. M. *Rome enters the Greek East*. From Anarchy to Hierarchy in the Eastern Mediterranean. Oxford: Blackwell, 2008.

EVANS, G.; NEWNHAM, J. (Org.). *The Penguin Dictionary of International Relations*. London: Penguin, 1998.

FORSYTHE, G. *A Critical History of Early Rome: From Prehistory to the First Punic War*. Berkeley: University of California Press, 2005.

FRONDA, M. Livy 9.20 and early Roman imperialism in Apulia. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, Erfurt, v. 55, n. 4, p. 397-417, 2006.

FRONDA, M. *Between Rome and Carthage: Southern Italy during the Second Punic War*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

GALTUNG, J. A structural theory of imperialism. *Journal of Peace Research*, Oslo, v. 8, n. 2, p. 81-117, 1971.

HOBSON, J.A. *Imperialism: a study*. London: Allen and Unwin, 1948.

LAKE, D.A. *Hierarchy in International Relations*. Ithaca: Cornell University Press, 2009.

LAURENCE, R. *The Roads of Roman Italy*. London: Routledge, 1999.

LENIN, V.I. *O imperialismo, fase superior do capitalismo*. Lisboa: Avante, 1975.

LIVY. *History of Rome*. Translated by B. O. Foster. Loeb Classical Library 172. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1924. v. III: Books 5-7.

LIVY. *History of Rome*. Translated by B. O. Foster. Loeb Classical Library 191. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1926. v. IV: Books 8-10.

LIVY. *History of Rome*. Translated by B. O. Foster. Loeb Classical Library 233. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1929. v. V: Books 21-22.

OAKLEY, S.P. *A Commentary on Livy*. Oxford: Oxford University Press, 1997-2005. Books VI-X.

PLUTARCH. *Lives*. Translated by Bernadotte Perrin. Loeb Classical Library 101. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1920. v. IX: Demetrius and Antony. Pyrrhus and Gaius Marius.

POLYBUS. *The Histories*. Translated by W. R. Paton. Revised by F. W. Walbank, Christian Habicht. Loeb Classical Library 137. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010. v. I: Books 1-2.

POLYBUS. *The Histories*. Translated by W. R. Paton. Revised by F. W. Walbank, Christian Habicht. Loeb Classical Library 137. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010. v. II: Books 3-4.

POLYBUS. *The Histories*. Translated by W. R. Paton. Revised by F. W. Walbank, Christian Habicht. Loeb Classical Library 138. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2011. v. III: Books 5-8.

SCHWELLER, R. L. Bandwagoning for profit: bringing the revisionist state back in. *International Security*, Cambridge MA, v. 19, n. 1, p. 72-102, 1994.

SCOPACASA, R. *Ancient Samnium*. Settlement, Culture and Identity between History and Archaeology. Oxford: Oxford University Press, 2015.

SCOPACASA, R. Rome's encroachment on Italy. In: COOLEY, A. (Org.). *A Companion to Roman Italy*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2016. p. 35-56.

SERRATI, J. Neptune's altars. The treaties between Rome and Carthage (509-226 BC). *The Classical Quarterly*, Cambridge, v. 56, n. 1, p. 113-134, 2006.

PELGROM, J.; STEK, T. (Org.). *Roman Republican Colonization: New Perspectives from Archaeology and History*. Roma: Palombi Editore, 2014.

WALLERSTEIN, I. The rise and future demise of the world capitalist system: concepts for comparative analysis. *Comparative Studies in Society and History*, Cambridge, v. 16, n. 4, p. 387-415, 1974.

WALTZ, K. *Theory of International Politics*. New York: McGraw-Hill, 1979.

Recebido em 26 de setembro de 2017.

Aprovado em 22 de outubro de 2017.

Aporias nas relações entre tempo e movimento nas *Confissões* (XI-XII)

Aporias Within the Relations Between Time and Movement: Confessions (XI-XII)

Maurizio Filippo Di Silva

Departamento de Filosofia

Universidade Federal do Paraná, Curitiba, Paraná / Brasil

maurizio@ufpr.br

Resumo: O objetivo deste artigo é o de esboçar as aporias concernentes à relação entre tempo e movimento assim como aparecem nos livros XI e XII das *Confessiones* de Agostinho. Tendo em vista tal fim, na primeira fase desta pesquisa, analisar-se-á o problema da relação entre tempo e moto com base na interpretação agostiniana das palavras *In principio fecit Deus*, do primeiro versículo da *Gênese*. Em seguida, no segundo momento, verificar-se-á o problema de se a matéria ou a forma é a condição da existência do tempo e do movimento, segundo a interpretação agostiniana das palavras *caelum et terram* de *Gênese* 1,1. Por fim, nas conclusões, examinar-se-á se as questões mencionadas são autênticas aporias ou se elas exprimem os limites da compreensão humana da autoridade divina (*Confessiones*, VI).

Palavras-chave: Agostinho; tempo; movimento; matéria; forma.

Abstract: The purpose of this paper is to point out the aporias concerning the relation between time and movement as they appear in books XI and XII of the *Confessions* of Augustine. With this aim in mind, in the first phase of this research, the problem of the relation between time and movement will be analyzed from the Augustinian interpretation of the words “*In principio fecit Deus*” from the first verse of *Genesis*. Then, in the second moment of this research, we will analyze the problem of what, if matter or form, is the condition of the existence of time and movement from the Augustinian interpretation of the words “*caelum et terram*” of *Genesis* 1:1. Finally, in the conclusion, it will be examined whether the questions referred to are authentic aporias or if they express the limits of human understanding of divine authority (*Confessions*, VI).

Keywords: Augustine; time; movement; matter; form.

Introdução

O objetivo deste artigo é o de delinear, nas *Confessiones* de Agostinho, e mais precisamente nos livros XI e XII da obra mencionada, as aporias concernentes à relação entre tempo e movimento assim como aparecem no âmbito da hermenêutica agostiniana de Gn. 1,1. Tendo em vista tal fim, na primeira fase desta pesquisa, analisar-se-á o problema da relação entre tempo e movimento segundo a interpretação agostiniana das palavras *No Princípio Deus criou*, do primeiro versículo da *Gênese*. O objetivo desta fase da análise será, mais precisamente, o de colocar em evidência a tese agostiniana referente à existência do tempo e à sua natureza de condição do movimento, para poder apontar o seu contraste com as reflexões agostinianas sobre o moto como fundamento do tempo. Em seguida, isto é, no segundo momento, o intuito será o de esboçar a interpretação agostiniana das palavras *céu e terra*, do primeiro versículo da *Gênese*, para esclarecer por que, para Agostinho, a forma é condição da existência do tempo e do moto, e poder, assim, colocar em evidência o contraste dessa tese com a reflexão do Hiponense sobre a matéria enquanto fundamento do movimento e do tempo. Por fim, nas conclusões, analisar-se-á se as questões mencionadas constituem autênticas aporias ou se elas exprimem os limites da compreensão humana das Sagradas Escrituras (*Confessiones*, VI).

1 Tempo e movimento: *Confessiones*, XI

Como indicado na introdução, o primeiro objetivo destas análises será o de esclarecer se e como, no livro XI das *Confessiones*, Agostinho esboça o tempo como uma entidade.¹ Mais precisamente, sendo que,

¹ Apesar da sua centralidade na reflexão agostiniana sobre o conceito de tempo, o livro XI das *Confessiones* não representa o único momento das análises do Hiponense dedicado ao problema da temporalidade. Nesse sentido, cabe sublinhar que, como Catapano (2007, p. 5-47; p. 101-140) observa na sua precisa apresentação dos elementos teóricos do livro XI das *Confessiones*, a noção de tempo é objeto da reflexão de Agostinho também nas seguintes obras: *De immortalitate animae* 3, 3; *De Genesi adversus Manichaeos* I, 2, 3-4; *De diversis quaestionibus octoginta tribus* 19; *De Genesi ad litteram liber*

para o Hiponense, todos os seres são criaturas, tratar-se-á de analisar as reflexões de Agostinho sobre a criação, para entender, *in primis*, se o tempo é um dos seres, e poder, em seguida, analisar a sua relação com o movimento.

As reflexões agostinianas sobre *Gn.* 1,1 surgem da exigência de responder a uma célebre objeção relativa à ideia da criação do mundo. Nesse sentido, os Maniqueístas² afirmavam que, se o mundo tivesse sido criado, deveria ter passado do não ser ao ser por causa de uma mudança na vontade divina. Contudo, eles sublinhavam, se a natureza de Deus é imutável, é impossível afirmar que houve uma mudança nela. Ainda mais, acrescentavam, se para guardar tanto a criação do mundo quanto a imutabilidade divina fosse necessário afirmar que não houve mudança em Deus, isso implicaria admitir que o mundo é eterno:

Nonne ecce pleni sunt vetustatis suae qui nobis dicunt: «Quid faciebat Deus, antequam faceret caelum et terram? Si enim vacabat» inquit «et non operabatur aliquid, cur non sic semper et deinceps, quemadmodum retro semper cessavit ab opere? Si enim ullus motus in Deo novus extitit et voluntas nova, ut creaturam conderet, quam numquam ante condiderat, quomodo iam vera aeternitas, ubi oritur voluntas, quae non erat? Neque enim voluntas Dei creatura est, sed ante creaturam, quia non crearetur aliquid, nisi creatoris voluntas praecederet. Ad ipsam ergo Dei substantiam pertinet voluntas eius. Quod si exortum est aliquid in Dei substantia, quod prius non erat, non veraciter dicitur aeterna illa substantia; si autem Dei voluntas sempiterna erat, ut esset creatura, cur non sempiterna et creatura?»³

unus imperfectus 3, 6-8; *De Genesi ad litteram* (V, 5, 12; VIII, 20, 39); *In Iohannis evangelium tractatus* 31; *De Civitate Dei* (XI, 4/2-6; XII,13; XII, 14, 1-2; XII, 15; XII, 16, 1-3; XII, 17; XII, 18, 1-2). No que concerne à noção agostiniana de tempo, cf. também: Callahan (1948); Di Silva (2015, p. 129-148).

² Sobre a adesão de Agostinho ao Maniqueísmo, cf.: Decret (1997, p. VII-CXV); Ries (1984, p. 7-26).

³ O texto latino das *Confessiones* em uso neste artigo é o da NBA (2007).

Certamente estão ainda mergulhados na cegueira do velho homem aqueles que dizem: Que fazia Deus antes de criar o céu e a terra? E acrescentam: Se estava ocioso e nada realizava, por que não ficou sempre assim, continuando a abster-se do trabalho? Se existiu em Deus um movimento novo, uma vontade nova de criar uma criatura que ele ainda não tinha feito antes, como se pode falar de verdadeira eternidade, onde nasce uma vontade que antes não existia? Mas a vontade de Deus não é uma criatura; é anterior a toda criatura, pois nada seria criado se antes não existisse a vontade do Criador. Essa vontade pertence à própria substância de Deus. Mas se algo surgiu na substância de Deus que antes não existia, não é justo denominá-la substância eterna. Pelo contrário, se era eterna a vontade de Deus que existisse a criatura, por que não é eterna também a criatura? (AGOSTINHO, 1984, XI, 10.12)

Na análise desta objeção, Agostinho coloca em evidência, em primeiro lugar, que essa objeção, apesar da sua profundidade,⁴ fundamenta-se em uma falsa ideia da eternidade divina, que é entendida, pelos Maniqueístas, como um permanecer ilimitado no tempo e não como uma absoluta transcendência da temporalidade.⁵ Nesse sentido, o esforço agostiniano caracteriza-se como uma tentativa de conjugar a perfeita imutabilidade e atemporalidade divina com o moto, entendido como o aspecto constitutivo das criaturas.⁶

O fato é que as análises agostinianas concernentes à criação do mundo coincidem com a interpretação de *Gn. 1,1*. Nesse contexto teórico, Agostinho esboça, *in primis*, o sentido da expressão *No Princípio*, do primeiro versículo da *Gênese*. O Hiponense afirma que com tal expressão indica-se a Palavra de Deus enquanto instrumento da criação e, logo depois, acrescenta que a Palavra divina é o Verbo eterno, isto é, o Pensamento de Deus, o que sugere, para Agostinho, que Deus criou o mundo pensando:

⁴ Agostinho (1984, XI, 12.14).

⁵ Agostinho (1984, XI, 11.13).

⁶ Agostinho (1984, XI, 8.10).

Vocas itaque nos ad intellegendum Verbum, Deum apud te Deum, quod sempiternae dicitur et eo sempiternae dicuntur omnia. Neque enim finitur, quod dicebatur, et dicitur aliud, ut possint dici omnia, sed simul ac sempiternae omnia: alioquin iam tempus et mutatio et non vera aeternitas nec vera immortalitas.

Tu nos chamas então a compreender o Deus Verbo que é Deus contigo, o Verbo que é pronunciado eternamente, e por ele todas as coisas são eternamente proferidas. Pois o que foi dito não foi sucessivamente proferido – uma coisa concluída para que a seguinte pudesse ser dita, mas todas as coisas proferidas simultânea e eternamente. Se assim não fosse, já haveria tempo e mudança, e não verdadeira eternidade e verdadeira imortalidade. (AGOSTINHO, 1984, XI, 7.9)

Contudo, em seguida, aprofundando tal interpretação do primeiro versículo da *Gênesis*, Agostinho coloca em evidência uma dificuldade teórica relativa à relação entre a criação e o movimento das criaturas. De fato, se o mundo é uma criatura e, ao mesmo tempo, se Deus criou o mundo no Verbo, logo, à luz da onisciência e imutabilidade divina, é necessário que todas as criaturas existam *simul et semel*:

Et ideo verbo tibi coaeterno simul et sempiternae dicis omnia, quae dicis, et fit, quidquid dicis ut fiat; nec aliter quam dicendo facis: nec tamen simul et sempiterna fiunt omnia, quae dicendo facis.

Com esta palavra, que é eterna como tu, enuncias a um só tempo e eternamente tudo o que dizes. E tudo o que dizes que se faça, realiza-se. Não de outro modo, mas somente com a palavra, tu crias. Nem todas as coisas, porém, que crias com a palavra, passam a existir simultaneamente e desde toda a eternidade. (AGOSTINHO, 1984, XI, 7.9)

Como o trecho sugere, tal interpretação da criação do mundo parece implicar a negação do movimento das entidades e da ordem de sucessão dos acontecimentos. De fato, se no Verbo está presente tudo o que é conhecível, e, ao mesmo tempo, se Deus cria o mundo pensando,

logo a criação teria de vir a ser na sua totalidade e sem alguma forma de mudança ou desenvolvimento, o que é evidentemente contrário ao que é atestado pela nossa experiência. Sendo assim, torna-se necessário, para Agostinho, esboçar por que e como a criação não elimina o movimento das criaturas. Tendo em vista tal fim, o Hiponense especifica o que pertence à Sabedoria de Deus e afirma que nela encontra-se, também, o conhecimento da ordem temporal dos acontecimentos. Isso significa que, se Deus criou o mundo no Verbo e se no Verbo está presente a ordem dos acontecimentos, logo tudo o que acontece tem de acontecer conforme a ordem conhecida por Deus:

Cur, quaeso, Domine Deus meus? Utcumque video, sed quomodo id eloquar nescio, nisi quia omne, quod esse incipit et esse desinit, tunc esse incipit, et tunc desinit, quando debuisse incipere vel desinere in aeterna ratione cognoscitur, ubi nec incipit aliquid nec desinit.

Senhor meu Deus, eu me pergunto sobre o porquê de tudo isso. De certo modo já o vejo, mas não sei como exprimi-lo. Talvez assim: Todo ser que começa a existir e tem um fim, começa e acaba quando a eterna inteligência, que não tem nem início nem fim, sabe que ele devia começar ou acabar. Essa inteligência é o teu Verbo, que é o começo porque também nos fala. (AGOSTINHO, 1984, XI, 8.10)

Como o trecho acima indica, se Deus conhece imudavelmente as coisas mudáveis e a sua ordem de sucessão, logo a criação não elimina, mas, ao contrário, fundamenta a motilidade das criaturas.

Tais elementos são aprofundados por Agostinho na sua reflexão sobre o conhecimento divino do que é mudável. Conforme o último excerto revela, o Verbo de Deus não contém, simplesmente, o conhecimento do que está no tempo, mas também da ordem temporal, isto é, do tempo no qual o moto situa-se. Isso implica que, se o tempo é parte do conhecimento divino, ele é uma criatura e, por isso, é um dos seres:

At si cuiusquam volatilis sensus vagatur per imagines retro temporum et te, Deum omnipotentem et omnificentem et omnitenentem, caeli et terrae artificem, ab opere tanto,

antequam id faceres, per innumerabilia saecula cessasse miratur, evigilet atque adtendat, quia falsa miratur. Nam unde poterant innumerabilia saecula praeterire, quae ipse non feceras, cum sis omnium saeculorum auctor et conditor? Aut quae tempora fuissent, quae abs te condita non essent? Aut quomodo praeterirent, si numquam fuissent? Cum ergo sis operator omnium temporum, si fuit aliquod tempus, antequam faceres caelum et terram, cur dicitur, quod ab opere cessabas? Id ipsum enim tempus tu feceras, nec praeterire potuerunt tempora, antequam faceres tempora. Si autem ante caelum et terram nullum erat tempus, cur quaeritur, quid tunc faciebas? Non enim erat tunc, ubi non erat tempus.

Se algum espírito leviano, errando entre as imagens vãs do passado, se admirar de que tu, ó Deus, que tudo podes, tudo crias e tudo dominas, autor do céu e da terra, se esse espírito se admirar que tu te tenhas mantido inativo por inúmeros séculos antes de emprenderes a criação, que ele procure despertar e observar que o seu espanto não tem fundamento. De onde poderiam vir e como poderiam transcorrer os inumeráveis séculos, se não os tivesses criado, tu que és o autor e criador de todos os séculos? Que tempo poderia existir, se não fosse estabelecido por ti? E como poderia esse tempo transcorrer, se nunca tivesse existido? Portanto, sendo tu o Criador de todos os tempos – se é que existiu algum tempo antes da criação do céu e da terra – como se pode dizer que cessavas de agir? De fato, foste tu que criaste o próprio tempo, e ele não podia decorrer antes de o criares. (AGOSTINHO, 1984, XI, 13.15)⁷

Com base nisso, torna-se claro por que, para o Hiponense, o tempo é a condição do movimento. De fato, se para que haja o movimento, é necessário o conhecimento divino do tempo, e, ao mesmo tempo, se Deus cria *no Princípio*, isto é, pensando, logo haverá movimento só se

⁷ No que toca à reflexão agostiniana sobre o tempo e a criação do mundo nos livros XI-XIII das *Confessiones*, cf.: Boyer (1954, p. 441-448); Meijering (1979), Moreau (1965, p. 276-290); Schulte-Klöcker (2000).

existirá o tempo. Mais precisamente, sendo que o tempo, enquanto ser, corresponde ao instante, isto é, a um átomo temporal que passa do futuro ao passado⁸, pode-se afirmar que, se não houvesse a sucessão discreta dos instantes, não haveria o movimento, o que implicaria a absoluta estaticidade da realidade.

Cabe, contudo, sublinhar que, no que se refere à relação entre tempo e movimento no âmbito da reflexão agostiniana sobre a criação, a análise esboçada não representa a solução unívoca do problema mencionado. No livro XI das *Confessiones*, torna-se, de fato, evidente uma segunda opção teórica, que corresponde ao reconhecimento do moto como condição do tempo. Mais precisamente, na análise da essência do tempo, o Hiponense afirma:

Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio: fidenter tamen dico scire me, quod, si nihil praeteriret, non esset praeteritum tempus,

⁸ Cf. “Sendo assim, o tempo presente, o único que pensávamos poder chamar longo, está reduzido apenas ao espaço de um só dia. Mas, se examinarmos atentamente também este dia, chegaremos à conclusão de que nem a duração de um dia é toda ela tempo presente. O dia e a noite compõem-se de vinte e quatro horas, entre as quais a primeira tem as outras todas como futuras, e a última tem a todas como passadas. E em relação a qualquer hora intermediária, algumas são passadas, outras são futuras. E essa mesma hora é composta de fugitivos instantes: o que se foi é passado, o que ainda resta é futuro. Se pudermos conceber um espaço de tempo que não seja suscetível de ser dividido em minúsculas partes de momentos, só a este podemos chamar tempo presente. Esse, porém, passa tão velozmente do futuro ao passado, que não tem nenhuma duração. Se tivesse alguma duração, dividir-se-ia em passado e futuro. Logo, o tempo presente não tem extensão alguma” (AGOSTINHO, 1984, XI, 15.20). No que concerne às análises agostinianas sobre o estatuto ontológico do instante e a sua função nas reflexões do Hiponense sobre a *distentio animi*, cf. Quinn (1999, p. 834; p. 835): “The objective character of his solution is corroborated by its agreement with that of Aquinas, here a disciple of Aristotle, dealing with the question, is time dependent on the soul? Time is physically rooted in the ever-flowing now, but, taken in its totality, it is dependent on the soul (*in phys.* 4.23.5). In apprehending time we mentally retain the prior and posterior factors along with the intervening segments: time as we know it is a psychic time line [...] The measurement of time within the psyche is situated against a backdrop of physical time, for psychic time is unthinkable without its physical counterpart”. Para uma crítica do estatuto ontológico do instante enquanto átomo temporal, cf. O’Daly (1988, p. 102).

et si nihil adveniret, non esset futurum tempus, et si nihil esset, non esset praesens tempus.⁹

Por conseguinte, o que é o tempo? Se ninguém me pergunta, eu sei; porém, se quero explicá-lo a quem me pergunta, então não sei. No entanto, posso dizer com segurança que não existiria um tempo passado, se nada passasse; e não existiria um tempo futuro, se nada devesse vir; e não haveria o tempo presente se nada existisse. (AGOSTINHO, 1984, XI, 14.17)

Segundo o trecho acima demonstra, para Agostinho, sem movimento não há tempo, o que coloca em evidência uma oscilação do pensamento agostiniano. De fato, se, à luz da reflexão sobre a criação, o tempo revela-se condição do movimento, por outro lado, com base na análise da essência do tempo, este aparece fundamentado no movimento. Tal ambiguidade, que constitui a primeira das aporias agostinianas em análise, não encontra uma resposta na indicação das diferentes perspectivas teóricas das reflexões de Agostinho. Por certo, apesar das diferenças entre os contextos da análise – o da criação no Verbo e o da relação entre criaturas e movimento –, torna-se evidente que o problema de, se o tempo ou o movimento, é a condição da existência do outro não admite soluções circulares. À luz disso, tratar-se-á, portanto, de analisar se tal problema, assim como o segundo a ser esboçado logo em seguida, representa uma aporia ou se é um exemplo dos limites da compreensão humana da Sagrada Escritura implícitos na ideia agostiniana da relação entre crer e entender.¹⁰

2 Matéria e tempo: *Confessiones*, XII

A segunda aporia concernente à relação entre tempo e movimento aparece, mais uma vez, na hermenêutica agostiniana do primeiro versículo da *Gênese*. Nesse caso, para esboçar a natureza do ponto em análise, tratar-se-á de acompanhar as reflexões de Agostinho sobre os

⁹ Cf. : Agostinho (1984, XII, 11.14).

¹⁰ Cf.: Agostinho (1984, VI, 5.7-5.8; XII, 14.17-32.43).

termos *céu e terra* em *Gn. 1,1*, para poder, assim, colocar o problema de, se a matéria ou a forma, é a condição do tempo e do movimento.

As reflexões agostinianas sobre tal assunto aparecem ao longo do livro XII das *Confessiones*.¹¹ Nesse contexto teórico, o Hiponense examina, em primeiro lugar, por que, nas páginas do livro da *Gênese*, há uma dupla menção à criação do céu e da terra. Como afirmar, de fato, que Deus criou, por duas vezes, a mesma coisa? Como pela objeção maniqueísta relativa à ideia da criação, também neste caso a dúvida é a de que a Sagrada Escritura esteja errada e que a dupla menção à criação do céu (*Gn. 1,1* e *Gn. 1,7*) e da terra (*Gn. 1,1* e *Gn. 1,10*) seja um erro. Contudo, também neste caso, como já na análise da relação entre criação e movimento, o problema colocado pelas Sagradas Escrituras não enfraquece a fé agostiniana, mas a fortalece. Desse modo, é interessante apontar a estratégia hermenêutica utilizada pelo Hiponense para enfrentar tal dificuldade: se não há erro na autoridade divina e nela aparece uma dupla menção à criação do céu e da terra, isso significa, para Agostinho, que as palavras de *Gênese 1,1* referem-se a algo diferente do que indicado por elas, tanto em *Gn. 1,7* quanto em *Gn. 1,10*.¹²

Para determinar o sentido desses termos, Agostinho usa trechos bíblicos mais claros para interpretar os que são mais obscuros. Mais precisamente, no que diz respeito ao termo *céu* em *Gn. 1,1*, o Hiponense sugere que ele seja interpretado como uma menção aos anjos, chamados, no *Salmo 113*, de *céu do céu* (AGOSTINHO, 1984, XII, 2.2). Por outro lado, no que concerne à palavra *terra*, o Hiponense sublinha que, à luz de *Gn. 1,2*, onde se afirma que *As trevas cobriam o abismo*, tal termo não indica a terra que vemos, mas algo absolutamente informe, isto é, a matéria:

Et nimirum haec terra erat invisibilis et inconposita et nescio qua profunditas abyssi, super quam non erat lux, quia nulla species erat illi: unde iussisti, ut scriberetur, quod tenebrae erant super abyssum; quid alium quam lucis absentia? [...]

¹¹ No que toca à exegese agostiniana no livro XII das *Confessiones*, cf.: Bettetini (1995, p. 145-149); Pépin (1987, p. 67-95).

¹² Sobre a hermenêutica da Sagrada Escritura do Hiponense, cf.: Bochet (2004); Ries (1961; p. 231-243; 1963; p. 201-215; 1964, p. 309-329).

Nonne tu, Domine, docuisti me, quod, priusquam istam informem materiam formares atque distingueres, non erat aliquid, non color, non figura, non corpus, non spiritus? Non tamen omnino nihil: erat quaedam informitas sine ulla specie.

Nossa terra era invisível e confusa, um profundo e impenetrável abismo onde não havia luz, pois não tinha forma. Por isso ordenaste que se escrevesse: “As trevas cobriam o abismo”. Que significa isso, senão a falta de luz? [...] Não ensinaste, Senhor, a esta alma que te fala, não me ensinaste, Senhor, que antes desta matéria informe receber de ti forma e ordem, nada existia, nem cor, nem figura, nem corpo, nem espírito? Não era, porém, um nada absoluto. Era apenas a massa informe, sem nenhuma aparência exterior. (AGOSTINHO, 1984, XII, 3.3)¹³

Logo em seguida, Agostinho aprofunda a sua interpretação do primeiro versículo da *Gênese*. Mais especificamente, o Hiponense coloca em destaque a exigência de esclarecer por que, em *Gn. 1,1*, não há indicações concernentes ao momento da criação do *céu e da terra*. Analisando tal dificuldade, Agostinho afirma, em primeiro lugar, que na Sagrada Escritura não aparece menção ao dia da criação dos anjos e da matéria informe, porque tanto os primeiros quanto a segunda transcendem o tempo (AGOSTINHO, 1984, XII, 9.9). De maneira mais precisa, o Hiponense afirma que os anjos estão fora do tempo, porque contemplam Deus imudavelmente, ao passo que a matéria transcende a temporalidade, porque, enquanto absolutamente informe, não está sujeita ao movimento:

Nimirum enim caelum caeli, quod in principio fecisti, creatura est aliqua intellectualis, quamquam nequaquam tibi, Trinitati, coaeterna, particeps tamen aeternitatis tuae, valde mutabilitatem suam prae dulcedine felicissimae contemplationis tuae cohibet et sine ullo lapsu, ex quo

¹³ No que concerne à hermenêutica agostiniana do livro XII das *Confessiones* e, mais precisamente, no que toca à matéria e aos anjos, cf.: Bettetini (1995, p. 139-145); Chaix Ruy (1965, p. 85-88), Pépin (1953, p. 185-274).

facta est, inhaerendo tibi excedit omnem volubilem vicissitudinem temporum. Ista vero informitas, terra invisibilis et inconposita, nec ipsa in diebus numerata est. Ubi enim nulla species, nullus ordo, nec venit quicquam nec praeterit, et ubi hoc non fit, non sunt utique dies nec vicissitudo spatiorum temporalium.

Com efeito, aquele “céu do céu”, que fizeste no princípio, é de certa forma uma criatura racional que, embora não coeterna contigo, ó Trindade, participa todavia da tua eternidade, e, através da suavidade de tua beatífica contemplação, reduz fortemente a sua própria mobilidade. Desde que foi criada, permanece sempre unida a ti, sem movimento nenhum, e se sobrepõe às vicissitudes passageiras do tempo. Quanto a essa amorfia que é “a terra invisível” e informe, não foi contada entre os dias. De fato, onde não existe forma nem ordem, nada vem e nada passa; e onde tal não se dá, não existem certamente nem dias nem sucessão de espaços de tempo. (AGOSTINHO, 1984, XII, 9.9)¹⁴

Como o trecho acima sugere, a matéria, sendo absolutamente informe, não pode mudar e, por isso, está fora do tempo. Nesse sentido, torna-se evidente que, para que haja tanto o movimento quanto o tempo, é necessário que a forma forje a matéria, assim como acontece na criação divina do mundo:

de qua terra invisibili et inconposita, de qua informitate, de quo paene nihilo faceres haec omnia, quibus iste mutabilis mundus constat et non constat, in quo ipsa mutabilitas apparet, in qua sentiri et dinumerari possunt tempora, quia rerum mutationibus fiunt tempora, dum variantur et vertuntur species, quarum materies praedicta est terra invisibilis.

Desta terra invisível e sem ordem, dessa informidade, deste quase nada, fizeste tudo aquilo de que é formado e não formado este mundo mutável, no qual se manifesta esta

¹⁴ Cf. também: Agostinho (1984, XII, 12.15-13.16).

mobilidade, pela qual se pode sentir e medir o tempo. De fato, este tempo é feito da mudança das coisas, da variação e da sucessão das formas, cuja matéria é a terra invisível, da qual falamos anteriormente. (AGOSTINHO, 1984, XII, 8.8)

Como as palavras de Agostinho indicam, o tempo começa a partir do movimento, e este, por sua vez, pressupõe a presença e o agir da forma. À luz disso, é evidente por que a menção dos dias da criação refere-se só ao que foi feito a partir da matéria informe. De fato, se o tempo requer o movimento, e o movimento requer a forma, haverá dias só se houver forma:

Tu enim, Domine, fecisti mundum de materia informi, quam fecisti de nulla re paene nullam rem, unde faceres magna, quae miramur filii hominum. Valde enim mirabile hoc caelum corporeum, quod firmamentum inter aquam et aquam secundo die post conditionem lucis dixisti: fiat, et sic est factum. Quod firmamentum vocasti caelum, sed caelum terrae huius et maris, quae fecisti tertio die dando speciem visibilem informi materiae, quam fecisti ante omem diem.

De fato, Senhor, “tu criaste o universo de uma matéria informe”. Tiraste do nada um quase nada, para dele fazer as coisas grandes, que nós, filhos dos homens, admiramos. É realmente maravilhoso este céu corpóreo, este firmamento que separa umas águas das outras, que criaste no segundo dia depois da criação da luz, quando disseste: “Faça-se: e assim se fez”. Chamaste céu a esse firmamento, mas o céu desta terra e deste mar é que fizeste no terceiro dia, dando forma visível à matéria informe que tinhas criado antes do início dos dias. (AGOSTINHO, 1984, XII, 8.8)

Com base nisso, pode-se afirmar que, para Agostinho, a forma é condição do movimento e do tempo, o que parece indicar a sua primazia sobre a matéria na fundamentação do moto e do tempo:

Ecce nescio quid informe in istis mutationibus rerum extremarum atque infimarum, et quis dicet mihi, nisi quisquis per inania cordis sui cum suis phantasmatis vagatur

e volvitur, quis nisi talis dicet mihi, quod deminuta atque consumpta omni specie, si sola remaneat informitas, per quam de specie in speciem res mutabatur et vertebatur, possit exhibere vices temporum? Omnino enim non potest, quia sine varietate motionum non sunt tempora: et nulla varietas, ubi nulla species.

Com efeito, vejo um não sei que de informe nas mudanças das últimas e ínfimas criaturas. E quem, senão aqueles que se revolvem no seu interior em companhia das próprias fantasias, quem poderá dizer-me que essa informidade poderia mostrar em si a vicissitude dos tempos? Não, tal hipótese é impossível, pois não há tempo sem variedade de movimentos, e não há variedade alguma onde não há forma. (AGOSTINHO, 1984, XII, 11.14)

Cabe, contudo, apontar que, também neste caso, a reflexão esboçada não constitui a única solução da dificuldade em análise. Com efeito, as reflexões do livro XII das *Confessiones* colocam em evidência a possibilidade de uma segunda opção teórica, que coincide com a ideia de que a matéria informe seria a condição do movimento e do tempo. Mais precisamente, no âmbito da reflexão sobre os movimentos de formação e corrupção, o Hiponense afirma que tais motos somente podem se realizar caso exista algo informe, isto é, a matéria:

et intendi in ipsa corpora eorumque mutabilitatem altius inspexi, qua desinut esse quod fuerant et incipiunt esse quod non erant, eundemque transitum de forma in formam per informe quiddam fieri suspicatus sum, non per omnino nihil.

Fixei a atenção nos próprios corpos, analisando mais profundamente sua mutabilidade, pela qual cessam de ser aquilo que eram e começam a ser o que não eram. Suspeitei que essa transição de uma forma para outra se fazia por meio de algum ser informe, e não pelo nada absoluto. (AGOSTINHO, 1984, XII, 6.6)

Como tal trecho mostra, para que haja tanto a *formatio* quanto a *corruptio* precisa-se de algo que, apesar da informidade, possa receber¹⁵ ou perder forma, isto é, a matéria, que se revela, assim, em si mesma, a origem atemporal¹⁶ do moto e do tempo:

Mutabilitas enim rerum mutabilium ipsa capax est formarum omnium, in quas mutantur res mutabiles. Et haec quid est? Numquid animus? Numquid corpus? Numquid species animi vel corporis? Si dici posset «nihil aliquid» et «est non est», hoc eam dicerem; et tamen iam utcumque erat, ut species caperet istas visibiles et compositas.

A própria mutabilidade das coisas é capaz de tomar todas as formas em que se transfiguram as coisas mutáveis. E essa mutabilidade, que é? Um espírito? Um corpo? Ou talvez uma espécie de espírito ou de corpo? Se fosse possível dizer “um certo nada que é e não é”, eu o diria. No entanto, de uma certa maneira já existia, para poder assumir tais aspectos visíveis e complexos. (AGOSTINHO, 1984, XII, 6.6)

Tais reflexões colocam em evidência, mais uma vez, uma oscilação no pensamento do Hiponense. De fato, se na análise da atemporalidade da matéria apareceu claramente que a forma é a condição

¹⁵ Cf. “Mas chamo eu *hýlē* certa matéria absolutamente informe e sem qualidade alguma a partir da qual se formam todas as qualidades que percebemos pelos nossos sentidos, como o sustentaram os antigos filósofos. Por isso a madeira do bosque se denomina em grego ὕλη [*hýlē*], porque é matéria apta para que a trabalhem – não, pois, para que ela produza por si mesma alguma coisa, mas para que dela seja feito algo. Não se deve dizer, portanto, que seja má esta *hýlē* que de modo algum pode ser percebida pelos sentidos, e que apenas se pode conceber como privação absoluta de toda e qualquer espécie. Tem, pois, em si essa matéria capacidade para receber determinadas formas, porque, se não fosse capaz de receber a forma que lhe imprime o artífice, por certo não se chamaria matéria” (AGOSTINHO, 2006, 18). Cabe sublinhar que, assim como as mesmas palavras de Agostinho sugerem, a capacidade de receber forma da matéria não é, simplesmente, a condição da existência do movimento e do tempo, mas é, também, a condição da bondade da *hyle*. De feito, se todas as criaturas são boas porque têm *modus*, *species* e *ordo*, logo a matéria, que é absolutamente privada deles, só poderá ser boa pela sua capacidade de recebê-los.

¹⁶ Agostinho (1984, XII, 29.40).

do movimento e do tempo, nas reflexões sobre *formatio e corruptio*, foi a matéria a revelar-se fundamento do tempo e do movimento. Assim como pela primeira aporia, o problema mencionado não encontra uma solução na indicação das diferentes perspectivas da análise agostiniana. Por certo, apesar dos âmbitos teóricos serem distintos, é evidente que também o problema de, se a forma ou a matéria, é condição da existência do tempo e do movimento não admite soluções circulares. Portanto, tratar-se-á agora de analisar se as duas questões aqui esboçadas são autênticas aporias ou se elas exprimem o limite da compreensão humana das Sagradas Escrituras.¹⁷

3 *Ratio e fides: Confessiones, VI*

Para entender a reflexão agostiniana sobre a natureza e as possibilidades da compreensão humana da autoridade divina, e poder, assim, esclarecer o sentido das aporias encontradas ao longo da análise agostiniana de *Gn. 1,1*, é necessário esboçar a relação entre *ratio* e *fides* assim como aparece no livro VI das *Confessiones*. Nesse contexto teórico, Agostinho, que não é mais maniqueísta mas que ainda não é católico, à luz dos sermões de Ambrosio, pergunta-se se é possível acreditar nas Sagradas Escrituras e fundamentar nelas a busca filosófica. No exame desse assunto, Agostinho considera, em primeiro lugar, se é possível acreditar em algo, para logo depois analisar se é possível dar assentimento aos conteúdos das Sagradas Escrituras. O Hiponense reconhece assim, *in primis*, que na nossa experiência cotidiana nós acreditamos firmamente em coisas que não são certas, como, por exemplo, a identidade dos nossos pais ou os contos dos amigos, e acrescenta que uma completa suspensão do assentimento significaria desistir de qualquer ação:

Deinde paulatim tu, Domine, manu mitissima et misericordissima pertractans et componens cor meum, consideranti, quam innumerabilia crederem, quae non viderem neque cum gererentur adfuissem, sicut tam multa in historia gentium, tam multa de locis atque urbibus, quae non

¹⁷ Agostinho (1984, VI, 5.7-5.8; XII, 14.17-32.43).

videram, tam multa amicis, tam multa medicis, tam multa hominibus aliis atque aliis, quae nisi crederentur, omnino in hac vita nihil ageremus, postremo quam inconcusse fixum fide retinerem, de quibus parentibus ortus essem, quod scire non possem, nisi audiendo credidissem.

E enquanto tua mão suave e misericordiosa plasmava e formava pouco a pouco o meu coração, eu refletia na infinidade de fatos em que acreditava, sem tê-los visto ou deles ter sido testemunha. Assim, os muitos episódios da história da humanidade, a existência de lugares e cidades nunca visitados, conhecimentos recebidos de amigos, de médicos e de tantos outros em que temos de acreditar, sob pena de nada podermos realizar na vida. Enfim, como estava absolutamente seguro da identidade de meus pais, o que não poderia saber sem acreditar no que ouvia (AGOSTINHO, 1984, VI, 5.7).

Em seguida, Agostinho aprofunda tais reflexões e pergunta-se se é possível acreditar na Sagrada Escritura, apesar do seu conteúdo não ser evidente. Analisando tal dificuldade, o Hiponense afirma que se há um grande número de povos que acreditam nas Sagradas Escrituras é porque Deus quer que o homem O busque por meio delas:

Ideoque cum essemus infirmi ad inveniendam liquida ratione veritatem et ob hoc nobis opus esset auctoritate sanctarum Litterarum, iam credere coeperam nullo modo te fuisse tributurum tam excellentem illi scripturae per omnes iam terras auctoritatem, nisi et per ipsam tibi credi et per ipsam te quaeri voluisses.

Portanto, sendo os homens incapazes de encontrar a verdade mediante a razão pura, e tendo necessidade do apoio da Sagrada Escritura, eu já principiava a crer que não concederias tanta autoridade por toda a terra a estes Livros Sagrados se não tivesses querido que se acreditasse em ti e se buscasse a ti através deles (AGOSTINHO, 1984, VI, 5.8).

Como o trecho acima indica, para alcançar a Verdade, precisa-se da fé na Sagrada Escritura, o que é expresso por Agostinho na fórmula *credo ut intelligam, intelligo ut credam*. Nessa perspectiva, torna-se evidente que se a busca da Verdade se fundamenta na autoridade divina, então a filosofia coincide com a hermenêutica da Sagrada Escritura. Cabe, contudo, sublinhar que o Hiponense afirma que a nossa compreensão da autoridade divina não é completa, mas parcial. Tal afirmação sugere que na interpretação dos Livros Sagrados apareçam dificuldades não perfeitamente esclarecíveis, como, por exemplo, a da relação de anterioridade da matéria informe à matéria formada na criação. Na análise desse ponto, o Hiponense esboça, em primeiro lugar, quais seriam as possíveis formas de antecedência, para depois indicar qual seria a que é própria da matéria informe. Apesar de distinguir entre quatro formas de anterioridade – por eternidade, tempo, valor e origem –, Agostinho reconhece que a da matéria informe à matéria formada não corresponde a nenhuma delas, mas que tal anterioridade é uma antecedência nem puramente temporal nem puramente por origem:

Hoc exemplo qui potest intellegat materiam rerum primo factam et appellatam caelum et terram, quia inde facta sunt caelum et terra, nec tempore primo factam, quia formae rerum exserunt tempora, illa autem erat informis iamque in temporibus simul animadvertitur, nec tamen de illa narrari aliquid potest, nisi velut tempore prior sit, cum pendatur extremior, quia profecto meliora sunt formata quam informia, et praecedatur aeternitate creatoris, ut esset de nihilo, unde aliquid fieret.

Com esse exemplo [*scil.* o do canto e do som], podemos compreender como a matéria do universo foi feita antes, e foi chamada céu e terra, porque dela foram feitos o céu e a terra. Não foi criada primeiro em sentido cronológico, porque o tempo é expresso pelas formas das coisas, e essa matéria era informe enquanto agora é perceptível juntamente com o tempo. Todavia, nada se pode expor acerca dessa matéria, a não ser atribuir-lhe certa prioridade cronológica, se bem que seja considerada o menor de todos os seres, pois

a matéria dotada de forma tem mais valor que a informe. E esta matéria informe foi precedida pela eternidade do Criador, que a fez para que as coisas fossem extraídas do nada (AGOSTINHO, 1984, XII, 29.40).¹⁸

Conforme fica evidente, nesta solução agostiniana, afirma-se da anterioridade da matéria só o que pode ser dito e conhecido, o que sugere que tanto dela quanto das Sagradas Escrituras podemos ter somente uma compreensão parcial e incompleta.

À luz disso, cabe agora esclarecer se os problemas encontrados nas reflexões agostinianas dos livros XI e XII das *Confessiones* são expressão dos limites da nossa compreensão das Sagradas Escrituras ou se eles são aporias. Nesse sentido, é importante lembrar que o Hiponense reconhece que a compreensão humana da autoridade divina é parcial, mas não admite que essa compreensão possa ser contraditória. Assim, se tanto a primeira quanto a segunda questão implicam contradições, isso significa que as duas não representam os limites do conhecimento humano

¹⁸ Sobre o problema da natureza da anterioridade da matéria informe à matéria formada, cf. Bettetini (1995, p. 147-148): “Se io fossi Mosè: l’idea non dispiace ad Agostino, che dopo aver formulato la dichiarazione di disponibilità delle righe precedenti, ritorna su questa possibilità. Se io avessi dovuto spiegare la creazione dell’universo, e in particolare il problema della materia informe, come mi sarei espresso? E il capitolo 40 è un esperimento in questa direzione, una lunga metafora in cui ancora una volta il mondo è paragonato a un canto. Seguiamola passo passo: riprendendo il tema della materia informe che viene successivamente formata, Agostino chiarisce in che senso si debbano intendere i «prima» e i «poi»: ‘per l’eternità, ad esempio, Dio precede ogni cosa; per il tempo, il fiore precede il frutto; per il valore il frutto precede il fiore; per l’origine il suono precede il canto’. La prima e l’ultima priorità sono ‘difficilissime’ da capire: come comprendere che possa esistere un suono privo di forma in qualche modo precedente il canto, che non è altro che un suono provvisto di forma? E così, come comprendere che sia esistita una materia informe precedente la materia formata? Si tratta di una ‘precedenza di origine’, né temporale né di valore, poiché il suono riceve forma per essere canto e non viceversa. E prosegue Agostino: ‘da questo esempio comprenda chi può come la materia dell’universo fu creata prima, e chiamata cielo e terra, perché ne furono tratti il cielo e la terra’. Di essa non si può predicare nulla (*nec tamen de illa narrari aliquid potest*), se non attribuirle una certa priorità nel tempo, sebbene la si debba considerare l’infimo degli esseri, poiché priva di forma, e preceduta nell’eternità dal Creatore”. No que concerne ao problema em análise, cf. também: Chaix Ruy (1965, p. 86).

da autoridade divina, mas oscilações do pensamento agostiniano. Isso sugere, portanto, que as relações entre tempo e movimento esboçadas pelo Hiponense nos livros XI e XII das *Confessiones* constituem questões sem solução, o que indica, assim, que elas são autênticas aporias da filosofia de Agostinho.

Referências

AGOSTINHO. *Confissões*. Tradução de M. L. Jardim Amarante. São Paulo: Paulus, 1984.

AGOSTINHO. *A natureza do bem*. Tradução de C.A. Nougé. RJ: Sétimo Selo, 2006.

BETTETINI, M. Pensare il nulla, dire la materia: libertà ed ermeneutica nel libro XII delle *Confessioni*. In: ALICI, L.; PICCOLOMINI, R.; PIERETTI, A. (Org.). *Il mistero del male e la libertà possibile: linee di antropologia agostiniana*. Roma: IPA, 1995. p. 139-149.

BOCHET, I. *Le Firmament de l'Écriture*. Paris: Études Augustiniennes, 2004.

BOYER, C. Éternité e création dans les derniers livres des *Confessions*. *Giornale di Metafisica*, Genova, v. 9, p. 441-448, 1954.

CALLAHAN, J. F. *Four Views of Time in Ancient Philosophy*. Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press, 1948.

CATAPANO, G. (Org.). Sant'Agostino. *Il Tempo*. Roma: Città Nuova Editrice, 2007.

CHAIX RUY, J. La création du monde d'après Augustin. *Revue des Études Augustiniennes*, Paris, v. 11, p. 85-88, 1965.

DECRET, F. Introduzione Generale. In: Sant'Agostino. *Polemica con i Manichei*. Roma: Città Nuova Editrice, 1997. p. VII-CXV.

DI SILVA, M. F. Il concetto agostiniano di futuro: *Confessiones*, XI. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 56, p. 129-148, 2015.

D'ONOFRIO, G. Il pensiero «convertito»: il giovane Agostino. *Archivio di Filosofia*, Roma, v. 59, p. 323-337, 1991.

MEIJERING, E. P. *Augustin über Schöpfung, Ewigkeit und Zeit. Das elfte Buch der Bekenntnisse*. Leiden: Brill, 1979.

MOREAU, J. Le temps et la création selon Saint Augustin. *Giornale di Metafisica*, Genova, v. 20, p. 276-290, 1965.

O'DALY, G. *La filosofia della mente in Agostino*. Palermo: Augustinus, 1988.

PÉPIN, J. Recherches sur le sens et les origens de l'expression *caelum caeli* dans le livre XII des *Confessions* de Saint Augustin. *Archivum latinitatis Medii Aevi*, Paris-Leiden-Genève, p. 185-274, 1953.

PÉPIN, J. Le livre XII des *Confessions*, ou exègese et confession. In: SOLIGNAC, A. et al. *Le Confessioni di Agostino d'Ipbona. Libri X-XIII*. Palermo: Edizioni Augustinus, 1987, p. 67-95.

QUINN, J. M. TIME. In: FITZGERALD, A.; CAVADINI, J. (Org.). *Augustine through the ages: An Encyclopedia*. MI: Wm. B. Eerdmans Publications, 1999. p. 832-838.

REY PUENTE, F.; BARACAT J. J. (Org.). *Tratados sobre o tempo. Aristóteles, Plotino, Agostinho*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

RIES, J. La Bible chez S. Augustin e chez les manichéés. *Revue des Études Augustiniennes*, Paris, v. 7, p. 231-243, 1961; v. 9, p. 201-215, 1963; v. 10, p. 309-329, 1964.

RIES, J. Saint Augustin et le Manichéisme à la lumière du livre III des *Confessions*. In RIES, J. et al. *Le Confessioni di Agostino d'Ipbona. Libri III-V*. Palermo: Edizioni Augustinus, 1984. p. 7-26.

SCHULTE-KLÖCKER, U. *Das Verhältnis von Ewigkeit und Zeit als Widerspiegelung der Beziehung zwischen Schöpfer und Schöpfung. Eine textbegleitende Interpretation der Bücher XI-XIII der «Confessiones» des Augustinus*. Bonn: Borengässer, 2000.

Recebido em 30 de julho de 2017.

Aprovado em 12 de outubro de 2017.

Os paradoxos do início da metafísica moderna

The Paradoxes of Early Modern Metaphysics

Nastassja Pugliese

Departamento de Filosofia

Universidade de São Paulo, São Paulo, São Paulo / Brasil

nastassjapugliese@usp.br

Resumo: Este artigo é uma análise da influência dos paradoxos na história da filosofia e, mais especificamente, sobre como certo conjunto de paradoxos orientam as discussões metafísicas do começo da modernidade. O objetivo é mostrar que a metafísica do século XVII é marcada por três paradoxos que estão interligados. A hipótese aqui é a de que eles são versões do mesmo problema metafísico, o problema do um e do múltiplo, mas construídos segundo diferentes formulações: a teológica, a científica e a matemática. Para esse fim, essas formulações do paradoxo serão reconstruídas de acordo com o modo como estão presentes na metafísica de Spinoza, Descartes e Leibniz. Esta análise sugere que os paradoxos cumprem um papel fundamental não apenas na exposição dos problemas filosóficos da história da filosofia mas também nas investigações filosóficas. A vantagem de se apresentar os problemas filosóficos na forma de paradoxos é que eles capturam mais facilmente o intelecto, estimulando a mente a deter-se sobre eles.

Palavras-chave: paradoxos; filosofia moderna; metafísica.

Abstract: This paper is an analysis of the influence of paradoxes in the history of philosophy, more specifically, on how a certain set of paradoxes shape the metaphysical discussions of Early Modernity. The goal of the paper is to show that the metaphysics of the Seventeenth Century is marked by three paradoxes that are intertwined. The hypothesis here is that these three paradoxes are versions of the same metaphysical problem, the one and many problem, but offered in three different formulations: the theological, the scientific, and the mathematical. To this end, the formulations are going to be reconstructed according to the way they are present in the metaphysical works of Spinoza, Descartes, and Leibniz. This analysis will suggest that paradoxes play a fundamental role not only in exposing the philosophical problems in the context

of the history of philosophy, but they also fill an important methodological role in philosophical investigations. The advantage of presenting philosophical problems in the form of paradox is that paradoxes capture the intellect more easily, stimulating the mind to think through them.

Keywords: paradoxes; Early Modern philosophy; metaphysics.

A princípio, e sob a perspectiva lógico-argumentativa, considera-se que paradoxo é uma denominação atribuível a um conjunto, unitário ou não, de afirmações que acreditamos absurdas, inconsistentes ou impossíveis que podem ser derivadas de uma interpretação determinada de uma situação ou de um fato qualquer. Essa formulação geral indica que os paradoxos dependem tanto de nossas crenças sobre o que é ou não absurdo quanto do modelo de interpretação que tomamos como critério de interpretação das afirmações que podemos fazer sobre o mundo. Algumas afirmações são paradoxais segundo certo contexto teórico ou visão de mundo, mas não o são no caso de outros. Do mesmo modo, algumas afirmações são paradoxais segundo determinado contexto formal e não o são segundo outro contexto formal. Desse modo, podemos dizer que paradoxos possuem ao menos duas origens, podendo surgir pela combinação de premissas (ou axiomas de nossas teorias) que versam sobre algum conteúdo material, ou podem surgir por causa de conflitos entre critérios de interpretação formal.¹ Os paradoxos que nos interessam

¹ A classificação mais aceita de paradoxos é a oferecida em 1906, por Russell, que classifica os paradoxos entre paradoxos lógicos e paradoxos semânticos. É importante destacar que há outras classificações possíveis acerca das origens dos paradoxos como, por exemplo, a classificação de Peano (1906), que, em resposta à Russell, distingue entre paradoxos linguísticos e paradoxos matemáticos (LANDINI, 2004). Há também a classificação de Quine, que, em “The Ways of Paradox”, seu pequeno tratado sobre o tema, distingue entre paradoxos *veridicus* e paradoxos *falsidicus*. Os primeiros são aqueles em que ambas as proposições que formam o paradoxo são verdadeiras, e a conjunção delas resulta em uma sentença absurda, porém igualmente verdadeira. O exemplo dado para ilustrar esse caso é o paradoxo do aniversário de Frederic, protagonista da ópera “Os Piratas de Penzance ou Os Escravos do Poder”. Frederic nasceu em 29 de fevereiro. Assim, depois de 21 anos desde o ano de seu nascimento, ele conta cinco aniversários mas 21 anos de idade. A situação é nitidamente absurda e

aqui são os que surgem quando conjugamos certas afirmações que consideramos como materialmente verdadeiras, ou seja, que surgem das experiências das coisas reais e da nossa tentativa de descrever como elas são. Um exemplo desse tipo de paradoxo é o paradoxo de Sorites: quando assumimos como verdadeiro que um monte é uma coleção de grãos de areia e também aceitamos como parte de nossas crenças (ou premissas) que um grão de areia não forma um monte e nem dois grãos de areia e nem quatro, etc., chegamos à conclusão de que não há quantidade de areia que forme um monte. Tal paradoxo ocorre, pois tomamos como verdadeiro um conjunto de afirmações que é inconsistente ou, como é o que ocorre neste caso, quando temos uma afirmação com um termo vago que não admite uma definição precisa, levando, portanto, a formulações inconsistentes.

No que diz respeito à sua estrutura, no entanto, os paradoxos se assemelham. Apesar de nem todo paradoxo ou situação paradoxal conter, à primeira vista, uma contradição, eles podem ser reconstruídos

paradoxal, mas nesse caso, a conclusão de que Frederic passou 5 aniversários mas tem 21 anos não é contraditória. Há um argumento que explica a verdade de tal proposição. Por seu turno, os paradoxos *falsidicus* não são tão fáceis de resolver; seu exemplo paradigmático é uma versão do paradoxo do barbeiro, enunciado por Russell em uma versão mais branda, em 1918. Neste paradoxo, que termina com uma pergunta, ambas as respostas causam problemas. A formulação é a seguinte: “em uma certa vila, há um homem que é barbeiro, este barbeiro barbeia todos e apenas aqueles homens na vila que não barbeiam a si mesmos. Pergunta: o barbeiro barbeia a si mesmo?” Este paradoxo leva a duas conclusões inaceitáveis ou a uma redução ao absurdo que indica que há algum elemento falso da descrição da situação. Em ambos os paradoxos, uma conclusão absurda é tida como verdadeira, mas, no primeiro, há uma explicação para a verdade da conclusão. No segundo, o caráter absurdo da conclusão mostra que há uma falsidade nas premissas. Quine ainda considera que os paradoxos não são exauríveis nessas duas categorias. Quando os paradoxos são mais graves e nos obrigam a considerar falsas crenças já enraizadas, ele os chama de antinomias. Quine trata dos paradoxos, neste ensaio, segundo três eixos: o da relatividade do caráter paradoxal de uma proposição, dado o contexto histórico de uma determinada *doxa*, o do caráter gradual dos paradoxos, medido pela amplitude das revisões que a resolução de determinados paradoxos nos obriga a realizar em nossos sistemas de crenças, e a fecundidade dos paradoxos, que demonstra a intensidade das pesquisas que deles surgem (GALINON, 2009). Para uma introdução ao tema, ver o verbete “Paradoja” (PENÁ; AUSÍN, 2011, p. 442).

de modo que a contradição ou a aparente contradição seja explicitada. Podemos dizer, depois de detalhadas as sentenças causadoras da situação paradoxal, que paradoxos ocorrem quando há a afirmação simultânea da verdade de duas (ou mais) proposições que não podem ser (ou não deveriam ser) simultaneamente verdadeiras. As proposições que formam um paradoxo podem ser verdadeiras e plausíveis, se tomadas de modo independente umas das outras, mas se interpretadas de uma vez só como um conjunto, tornam-se problemáticas e, por vezes, tal conjunção pode resultar em uma sentença falsa e, conseqüentemente, em uma contradição. É a interpretação simultânea de duas proposições independentes que gera, portanto, a situação paradoxal, qual seja: considera-se que A é verdadeiro e B é verdadeiro, mas percebe-se que A & B não é necessariamente verdadeiro. Tal situação descreve a forma lógica geral dos paradoxos. Paradoxos, portanto, enunciam situações problemáticas ou absurdas que exigem maiores explicações, porque trazem em si uma potencial contradição. Digo potencial contradição e não contradição *per se*, porque paradoxo não é sinônimo de contradição, mas de confronto ou o conflito entre razões (ou percepções) contrárias. Se tal conflito é entre razões (ou sentenças) para as quais temos evidências fortes o suficiente para considerarmos ambas verdadeiras, então o paradoxo ganha o nome de antinomia ou aporia (PENÃ; AUSÍN, 2011, p. 442). Se o conflito é entre razões que, depois de um exame atento, podem ser revistas e consideradas, conjuntamente, consistentes, então temos um paradoxo com aparente contradição. Tais paradoxos, entretanto, não são necessariamente menos fecundos que as antinomias ou aporias só porque não contêm uma contradição. Todos os paradoxos são desafiadores na medida em que exigem o exercício da razão para a revisão de nossas expectativas racionais e demandam, eventualmente, a ressignificação de conceitos que tomávamos como bem estabelecidos. Assim, sejam eles portadores de contradições genuínas ou apenas de contradições aparentes, paradoxos são problemas que forçam a razão a voltar sobre si mesma e a buscar por mais (e melhores) explicações. Esse efeito ocorre porque as potenciais contradições para as quais os paradoxos apontam indicam, por sua vez, a existência de um provável erro de entendimento (ou mesmo

ausência de entendimento) no conjunto de nossas crenças ou das coisas conhecidas. Desse modo, podemos dizer que paradoxos não são somente conclusões absurdas, inconsistentes ou impossíveis, ou seja, enunciados que afrontam o que acreditamos ser verdadeiro, mas são também indícios de questões genuínas que marcam inícios de investigações.

Considerando-se que os paradoxos apresentam uma mesma estrutura lógica fundamental e que, ainda assim, não são todos iguais tendo em vista suas origens e o seu conteúdo semântico, segue-se que paradoxos diferem também em relação ao seu poder causal. Paradoxos têm efeitos distintos no conhecimento e, como dito anteriormente, essa diferença não se dá por causa da ausência ou não de contradição. Paradoxos têm sempre algum grau de poder causal no pensamento, pois exigem que a razão se debruce sobre ele. Afinal, se as razões que dão origem ao paradoxo não forem examinadas com cuidado, não há como saber, de antemão ou à primeira vista, se a contradição trazida por ele pode ser resolvida ou não. É preciso, portanto, que a razão se detenha sobre o paradoxo para decidir se há necessidade de revisão de determinadas crenças. Há paradoxos mais ou menos devastadores, mais ou menos subversivos, no que diz respeito aos seus efeitos epistemológicos e políticos. Assim, nem todo paradoxo é atemporal e nem todo paradoxo é indissolúvel, mas aqueles que o são, são também fontes de investigação e origem de mudanças históricas profundas. Os paradoxos que serão tratados aqui – por serem paradoxos próprios da metafísica, ou seja, da investigação do ser enquanto ser, ou da investigação sobre os princípios primeiros, como define Aristóteles – têm origem nos axiomas que fundamentam as respectivas teorias metafísicas. Por se originarem nas verdades mais primevas e fundamentais que sustentam as teorias filosóficas, a revisão conceitual que os paradoxos metafísicos exigem é compreensiva e pode levar ao desmonte do edifício teórico-conceitual estabelecido. Jorge Luis Borges, o mestre dos labirintos e paradoxos na literatura, no artigo *La esfera de Pascal*, anuncia: “quizá la historia universal es la historia de unas quantas metáforas”,² ao que aqui, com a

² “La Esfera de Pascal” (BORGES, 2011).

devida adaptação, torna-se parte da presente hipótese de trabalho: talvez a história da filosofia seja a história de uns tantos paradoxos.

Os paradoxos metafísicos que inauguram a modernidade possuem um duplo caráter. Se por um lado, eles são formulações muito precisas de certas questões filosóficas atemporais, por outro, as formulações dos paradoxos demonstram interesses de investigação e estratégias de solução que são próprias de determinados contextos históricos. Assim, a história da filosofia não é exatamente a história de uns tantos paradoxos, mas é, na verdade, a história *das diferentes interpretações* de certos paradoxos.³ Os paradoxos que marcam o começo da metafísica moderna, e que aqui são chamados “inaugurais”, são antinomias tradicionais, problemas próprios da metafísica que surgem concomitantemente com esse tipo de investigação. O caráter inaugural dos paradoxos que aqui chamamos de “modernos” ocorre na medida em que é possível perceber um esforço coletivo de enfrentamento dessas questões particulares segundo uma determinada tendência de resolução deles, de modo que se pode dizer que tal tendência e tais problemas orientam as investigações filosóficas do período. O engajamento com esses paradoxos-questões gera mudanças profundas, e tais mudanças exigiram uma reorientação conceitual de proporções históricas, que acabou por demarcar a época. Desse modo, deve-se considerar os paradoxos não como sinais dos limites do conhecimento, mas como fontes profícuas de investigações filosóficas e índices de dificuldades teóricas que estimulam a busca pelo conhecimento.

Quando a história da filosofia moderna é estudada com base em tais índices, percebe-se que a metafísica do século XVII é marcada pelo entrelaçamento de três paradoxos que, em um certo sentido, são versões de uma mesma questão. O fato é que os paradoxos metafísicos do começo da modernidade são, eles mesmos, versões do problema da unidade e da multiplicidade em três diferentes formulações: a teológica, a científica (ou física) e a matemática. Exemplos de tais formulações

³ O conto começa com a frase citada no corpo do nosso artigo e termina com uma reformulação da mesma frase: “Quizá la historia universal es la historia *de la diversa entonación* de algunas metáforas” [grifo nosso].

podem ser encontrados em várias obras do período, mas a presente análise se deterá sobre a obra dos três principais filósofos racionalistas: a formulação teológica do problema do uno e do múltiplo pode ser observada na primeira parte da *Ética* de Espinosa, na qual se investiga a natureza de Deus e sua identificação com a substância; já a formulação científica, relativa à natureza da matéria e à possibilidade de movimento dos corpos, encontra-se na física de Descartes (aqui representada de modo parcial pelas obras *Meditações Metafísicas* e *Princípios de Filosofia*); e a formulação matemática, por sua vez, é evidenciada na obra de Leibniz, em sua correspondência com Arnauld e nos opúsculos *Verdades Primeiras*, *Discurso de Metafísica* e *Sistema Novo da Natureza*. Começemos pela formulação teológica apresentada por Espinosa.

Espinosa, o lavrador de cristais e sonhador de labirintos, como o descreve J-L Borges,⁴ constrói uma obra que, por ser escrita analiticamente segundo o método geométrico, ilustra as aspirações da época, de sistematização e unidade do conhecimento. Na primeira parte da *Ética*, intitulada “Sobre Deus”, Espinosa trata da formulação teológica da questão do uno e do múltiplo e defende o monismo como solução.

⁴ Borges escreveu o poema “Spinoza”, no qual o chama de lavrador de cristais. Espinosa era polidor de lentes e sua ocupação o tornou célebre. A metáfora do cristal conjuga tal ocupação com a estrutura geométrica da *Ética*. O poema:

Las traslúcidas manos del judío
 Labran en la penumbra los cristales
 Y la tarde que muere es miedo y frío.
 (Las tardes a las tardes son iguales.)
 Las manos y el espacio de jacinto
 Que palidece en el confin del Ghetto
 Casi no existen para el hombre quieto
 Que está soñando un claro laberinto.
 No lo turba la fama, ese reflejo
 De sueños en el sueño de otro espejo,
 Ni el temeroso amor de las doncellas.
 Libre de la metáfora y del mito
 Labra un arduo cristal: el infinito
 mapa de Aquel que es todas Sus estrellas.
 Em “ El otro, el mismo” (BORGES, 2011).

É em um de seus primeiros escritos, o *Breve Tratado*, no “Diálogo entre o Intelecto, o Amor, a Razão e Concupiscência”, que o problema é inicialmente colocado e analisado com a hesitação própria com que filósofos tratam aporias. No diálogo, quem o enuncia é a concupiscência, a cobiça: “Seria certamente admirável se isto fosse consistente: que a Unidade concorde com a Diversidade que eu, em toda parte, vejo na Natureza. Porém, como pode?”.⁵ O problema do uno e do múltiplo, segundo a visão da cobiça, é uma contradição indissolúvel, afinal, como pode a Natureza ser uma só e ao mesmo tempo tão diversa? Esse problema será tratado por Espinosa em diversos escritos e terá sua proposta de solução apresentada na *Ética*.

O paradoxo com o qual Espinosa engaja é recorrente das discussões teológicas do helenismo e da escolástica: como pode um deus uno, sumamente perfeito, que não necessita de nada para ser o que é, gerar seres diferentes dele mesmo, que são imperfeitos, dependentes e múltiplos? Se deus é sumamente perfeito, dele não se pode derivar imperfeição. Se os homens são criaturas imperfeitas, então, *ou* não foram criados por deus *ou* deus não é sumamente perfeito. Essa formulação admite e é tratada em suas variações, como, por exemplo, o problema do mal, presente em suas correspondências com Blyenbergh: se deus é benevolente, por que há o mal? O paradoxo teológico como tratado por Espinosa é, entretanto, formulado de modo mais geral: se deus é de natureza diferente das criaturas, então deus não pode ter sido causa da criação das criaturas, porque uma substância não pode produzir outra substância sem que ambas tenham atributos em comum (E1p6, E1p2). Mas se as criaturas compartilham atributos com o criador, então *ou* criador e criatura são uma mesma substância *ou* são duas substâncias distintas. Mas toda substância é necessariamente infinita (E1p8) e não pode ser,

⁵ Tradução minha do inglês. Ver KV G I 28/20-25 em Curley (1985, p.74). Há uma tradução do *Breve Tratado* em Português, lançada pela Editora Autêntica, feita por Fragoso e Oliva (2014). Nela se lê: “Concupiscência: Um momento! Soa admiravelmente que a unidade e a diversidade, que eu vejo por qualquer parte da Natureza, concorrem entre si. Porém, como?”

portanto, limitada por outra de mesma natureza (E1p7).⁶ Portanto, todo atributo só pode pertencer a uma única substância, não podendo haver duas substâncias com o mesmo atributo e, portanto, deus e criatura não podem pertencer a substâncias distintas. Se esse é o caso, então é necessário que deus e a criação compartilhem da mesma substância. Se deus e as coisas criadas são uma mesma substância, então é preciso que essa substância seja causa de si mesma e seja absolutamente infinita. Se o argumento parasse por aqui, ele já poderia ser considerado paradoxal, pois a afirmação ou o resultado de que deus e a criatura compartilham da mesma substância entra em conflito com a opinião tomada como verdadeira à época. Entretanto, ao seguirmos com o argumento, chegamos a uma formulação ainda mais complicada, apontada por Bayle e Hegel em suas críticas a Espinosa: se é o caso que há apenas uma única substância, então à natureza da substância pertence o existir (E1p7), ou seja, a substância única existe e é a única coisa que há. Ou, formulando de outro modo: se deus e a criatura são uma e mesma coisa, e deus é que tem o poder absolutamente infinito, então a única coisa que há é deus. Espinosa argumenta pela existência da unidade, mas e o múltiplo? Como justificar a produção da multiplicidade dado que só a substância existe verdadeiramente? A *Ética* pretende oferecer uma solução para tal dificuldade, mas, dada a opinião comumente difundida à época de um deus criador, imaterial, distinto de sua criação e que legisla sobre ela, os argumentos oferecidos por Espinosa são, como ele mesmo diz a Blyenbergh, “de difícil digestão”.⁷ Espinosa propõe a existência de uma única substância com infinitos atributos, que, agindo sobre si mesma com seu poder absoluto e infinito, modifica-se, gerando, assim, infinitos modos que são, por sua vez, diversos entre si. A substância que existe de modo único e absoluto é identificada com deus, e este, por seu turno, é identificado com a natureza (produzida e produtora). Se deus é natureza, e a multiplicidade é constituída por uma substância única, então tudo o

⁶ Para mais referências, ver também Fragoso (2015, p.11-31 E.A. R.).

⁷ Espinosa, quando procura rebater os argumentos dos filósofos modernos e escolásticos a respeito da natureza de deus e da natureza da vontade de deus, chama-os de “argumentos de difícil digestão” (KORICHI, 2006, p. 125).

que há é modificação de um mesmo ser. É importante notar que, apesar de Espinosa tratar da questão do uno e do múltiplo com base em sua formulação teológica, ou seja, considerando a unidade como deus e o múltiplo como as coisas criadas, seu interesse é menos o de resolver e mais o de minimizar o caráter propriamente teológico da questão (NADLER, 2011, p. 167).⁸ Assim, Espinosa procura desfazer os efeitos da superstição e da crença em um deus criador e transcendente, tratando da relação entre o um e o múltiplo, ou do problema da relação entre deus e as criaturas, de modo imanente, ou seja, em termos de natureza e substância. A formulação teológica de Espinosa e seu engajamento com ela inaugura o processo de laicização da filosofia após séculos de intercessão entre tal formulação e a teologia, fato esse que marca as tendências filosóficas da modernidade.

Já Descartes, um dos principais interlocutores de Espinosa, inclina seus argumentos para o outro lado da balança do paradoxo teológico, modificando, portanto, o *locus* do problema. Como é argumentado nas *Meditações*, deus e criaturas não compartilham da mesma substância. Deus é definido como tendo apenas um atributo, o atributo pensamento, e as criaturas são definidas como partícipes do atributo pensamento, além de serem constituídas pelo atributo extensão. O problema da formulação de Descartes, no que diz respeito ao paradoxo em sua formulação teológica, é explicar como deus, enquanto atributo pensamento, cria a extensão, e como, posteriormente, os pensamentos dos indivíduos (ou seja, suas

⁸ “If pressed to name a single issue that was most central to philosophy on the Continent in the second half of the Seventeenth Century, I would have to say, with little hesitation: theodicy and the problem of evil. A plausible case can be made, I believe, for the claim that the question of the origin of and explanation for the existence of evil, sin and suffering in a world created by an omnipotent, omniscient, wise, and benevolent God—as well as the apparent injustice in the distribution of grace by a necessarily just God who, Scripture says, wants everyone to be saved—is what most exercised the great philosophical minds of the period. This is most obviously true for such thinkers as Malebranche and Arnauld, but it is also true for someone with so wide a diversity of interests as Leibniz. It is even true, in a sense, for Spinoza, although in a very different way: Rather than trying to solve the conundrum, he hoped to diminish the general concern with such questions by undermining the anthropomorphic and superstitious beliefs which nourished them.” (NADLER, 2011, p. 167).

mentes) podem mover coisas extensas, dado que pensamento e extensão são duas substâncias distintas que, a princípio, nada compartilham.

Tanto Espinosa quanto Descartes compartilham da noção aristotélica de que conhecer é conhecer pelas causas, ou seja, explicar é determinar a causa. Além disso, compreendem que todo efeito possui alguma coisa em comum com a sua causa, ou seja, uma coisa só pode ser causa de outra, se elas compartilharem de alguma característica em comum. Conjugando ambos princípios, temos que só as coisas com as quais compartilhamos alguma característica nos são inteligíveis. Disso se segue que se a mente é constituída por uma substância completamente diferente daquela do corpo, não só a mente é incapaz de mover o corpo como também o corpo e, por conseguinte, tudo o que é material não é inteligível. Logo, a natureza da matéria, enquanto substância separada do pensamento, não é inteligível. Por isso, o problema do uno e do múltiplo como ele se apresenta em Descartes pode ser considerado como uma elaboração nos termos da ciência da Física: há uma única matéria, ou seja, uma única substância extensa que ocupa o espaço, e que, ao mesmo tempo em que é una, é ocupada por uma multiplicidade de corpos distintos.⁹ Sua concepção de matéria exclui a possibilidade de existência do vácuo ou, seja, de algum espaço que não seja preenchido pela extensão. A extensão é, portanto, a união dos espaços ocupados pelos corpos. Como definido nos *Princípios de Filosofia*, “a extensão em largura, comprimento e profundidade que constitui o espaço ocupado por um corpo é exatamente a mesma que constitui o corpo”. Ou seja, a extensão enquanto substância é o preenchimento total do espaço pela multiplicidade dos corpos, sem que haja espaço entre tais corpos. O problema dessa formulação é como explicar a origem da multiplicidade de corpos em um *plenum* (a extensão enquanto substância), dado que Descartes rejeita as explicações atomistas e defende que, já que a matéria é infinitamente divisível em pensamento, ela também deve ser infinitamente divisível em sua natureza enquanto extensão. A matéria, em Descartes, é um todo unificado, considerado como substância, que é, portanto, infinitamente divisível.

⁹ “the extension in length, breadth, and depth which constitutes the space occupied by a body, is exactly the same as that which constitutes the body” (Pr II 10) (SLOWIK, 2014).

Dados os argumentos das *Meditações* e dos *Princípios de Filosofia*, vê-se que a originalidade do problema tratado por Descartes não está exatamente no modo como ele trata o paradoxo da unidade e da multiplicidade em sua formulação teológica. Afinal, o conceito de deus de Descartes ainda traz elementos tradicionais e de inspiração escolástica. A originalidade do filósofo está em seu tratamento do problema da unidade e da multiplicidade no que diz respeito à natureza da matéria. Por isso, ele inaugura a metafísica moderna com a versão científica, ou melhor, física, do paradoxo do uno e do múltiplo. Tal formulação do paradoxo o leva, então, a desenvolver uma física procurando estabelecer as leis gerais dos movimentos dos corpos. O movimento é definido nos *Princípios de Filosofia* como sendo “a transferência de um pedaço de matéria ou de um corpo, da vizinhança de tais corpos imediatamente contíguos a ele e considerados em repouso, para outros corpos vizinhos”, ou seja, a mudança na vizinhança de corpos contíguos, ou no local externo do corpo que é movido. O problema do movimento, como vimos, surge de sua concepção de matéria como substância unificada e como propriedade de uma multiplicidade de corpos: como é possível o movimento de corpos discretos, dado que os corpos, eles mesmos, formam uma unidade substancial única? Essa disposição ontológica da matéria e as explicações sobre a possibilidade de movimento no interior do *plenum* ficaram conhecidas como mecanicismo. Mas essa definição de causalidade mecânica ou linear não é isenta de contradições e inaugura, portanto, um caminho de pesquisa filosófica e científica, já que tal explicação sobre a física dos corpos é insuficiente.

O outro aspecto do problema da unidade e da multiplicidade que compõe a hipótese explicativa deste trabalho é a formulação matemática deste paradoxo. Essa formulação é fruto do engajamento de Leibniz com o caráter lógico-metafísico da questão. É importante salientar, porém, que, assim como Espinosa e Descartes, as questões metafísicas do modo como são tratadas por Leibniz evidenciam o fato de que a modernidade é inaugurada com o afastamento da filosofia e da teologia, sendo que a primeira começa a tornar-se independente da segunda. Com Leibniz, vê-se o fortalecimento das relações entre a filosofia e a lógica, e entre

a filosofia e a matemática. Leibniz traz a estratégia logicista para o campo da investigação metafísica, dado que sua teoria das substâncias individuais é uma solução proposta para o problema do contínuo na matemática. Na obra *Sobre a Liberdade*, Leibniz enuncia: “há dois labirintos na mente humana; um diz respeito à composição do contínuo e o outro à natureza da liberdade”,¹⁰ de modo que “ninguém chegará a uma filosofia verdadeiramente sólida sem que tenha passado por este labirinto [o do contínuo].”¹¹ A metafísica de Leibniz enunciada na *Monadologia* é resultado de várias reflexões e tentativas de resolução do problema do contínuo,¹² considerado por Leibniz, portanto, como o mais importante e mais difícil problema filosófico a ser enfrentado.

O paradoxo do contínuo é, portanto, o problema do uno e do múltiplo em sua versão lógico-metafísica. Em sua versão estritamente matemática, o paradoxo é o seguinte: se um ponto é definido como aquilo que não possui extensão, como é possível uma linha, que é extensa, ser composta por um infinito número de pontos não extensos? A definição de ponto como aquilo que não tem parte, dada por Euclides, sofreu objeção de Aristóteles, que apontou que aquilo que não tem partes não pode compor um todo contínuo. Assim, Leibniz procura compreender a natureza do ponto de um modo alternativo e o define como “fronteira” ou “limite”, ou seja, como aquilo que não possui extensão e cujas partes são não distantes. O contínuo é, portanto, uma entidade que mantém suas partes unidas, de modo que não haja descontinuidade (ou vazio) entre elas. O contínuo, que, neste caso estritamente matemático, é representado pela reta, e no caso metafísico, pela substância, é um *plenum*, ou seja, uma unidade. Portanto, o paradoxo do contínuo também ocorre quando começamos com uma reta e procuramos chegar até um ponto: se uma reta é um contínuo ou um *plenum*, então ela é divisível ao infinito. Mas se uma reta pode ser infinitamente divisível, ela não pode ser composta por pontos, sejam estes pontos unidades indivisíveis ou unidades que sejam

¹⁰ Ver Parkinson (1973, p. 107).

¹¹ Ver Arthur (2001).

¹² Russell afirma que “Leibniz diz ter deduzido a existência e a natureza das mônadas em sua maior parte da necessidade de explicar o contínuo”. (RUSSELL, 1992, p. 108).

determinadas por “limites”. Esse problema reflete também o paradoxo do movimento da matéria em Descartes, pois se não há espaços entre os indivíduos ou entre as unidades individuais, então como é possível a transferência de movimento entre estes corpos? Como pode um corpo, em um *plenum*, estar em repouso? E como pode tal corpo começar a se mover, dado que ele existe em um contínuo?

Leibniz procura solucionar tal problema, resgatando a noção aristotélica de substância individual, mas retirando dela seu caráter material. Mônadas não são materiais, mas abstrações da unidade do indivíduo que é, portanto, indivisível e indestrutível. Suas primeiras formulações da noção de substância individual ocorrem no *Discurso de Metafísica* e na correspondência com Arnauld, nos quais trata desta noção como sendo análoga ao conceito de ponto. Mas ao estabelecer tal analogia, Leibniz precisa complexificar sua metafísica para acomodar a comensurabilidade entre os campos da física (substância individual) e da matemática (ponto). As investigações metafísicas de Leibniz, no processo de transformar um problema tradicionalmente tratado em conjunção com a teologia em uma questão matemática, resultaram em uma inovação matemática que se tornou um instrumento fundamental: o cálculo infinitesimal. Portanto, a questão da definição de um indivíduo (ou de uma substância individual) face ao problema do contínuo é que ela exige uma reorientação das crenças fundamentais, já que a experiência sensível, que informa a percepção de que indivíduos são discretos, ou seja, separados e distintos uns dos outros, pode ser incorreta. O contínuo é, assim, a versão matemática do problema da unidade e da multiplicidade.

Este problema do um e dos muitos, que ganha na *Metafísica* de Aristóteles a sua mais geral e tradicional formulação, pode, portanto, ser resumido na seguinte pergunta: são todas as coisas uma unidade ou elas são múltiplas?¹³ Como vimos, tal pergunta geral pode ser reformulada e refeita de modos mais específicos, abrindo caminhos para investigações a respeito de problemas e questões progressivamente mais específicas. Finalmente, da escolha de Espinosa como representante da formulação teológica, de Descartes como expositor da formulação físico-científica

¹³ Ver Halper (2009).

e Leibniz como o da formulação matemática não se segue que Espinosa não tenha tratado da dimensão física ou matemática do problema nem que Descartes não tenha tratado da dimensão teológica ou matemática e muito menos que Leibniz tenha ignorado os aspectos teológicos e físicos da questão.¹⁴ Ao contrário, se é verdade que a metafísica do começo da modernidade é caracterizada pelo entrelaçamento desses três campos, a teologia se vale da matemática e da física, a matemática é explicada por conceitos teológicos e investigada na física, e a física ganha contornos tanto teológicos quanto matemáticos.

Portanto, tanto a metafísica de Espinosa quanto a de Descartes e Leibniz possuem os três contornos, ou seja, perpassam as questões teológicas, científicas e matemáticas. Esse entrelaçamento ocorre porque, no século XVII, este período de transição entre a escolástica tardia, o humanismo renascentista e a modernidade, tais campos eram parte integrante – e necessários – das explicações filosóficas. Essa abordagem compreensiva do conhecimento é evidenciada no chamado “*esprit de système*” da época (CASSIRER, 2009, p. 8).¹⁵ As investigações filosóficas eram conduzidas com o senso de que o conhecimento era

¹⁴ A escolha metodológica do presente trabalho foi a de apresentar a formulação mais representativa de cada um destes campos para ilustrar como tais formulações são versões de um problema metafísico fundamental. Seria possível demonstrar o mesmo ponto analisando as três formulações em um mesmo autor, mas o argumento advindo de tal estratégia seria menos forte. Assim, procurando mostrar que os paradoxos em três autores diferentes se entrelaçam como versões de uma mesma questão, podemos daí derivar, com mais evidências, que tal questão também unifica as dimensões teológicas, científicas e matemáticas no interior da filosofia de cada um dos autores.

¹⁵ A expressão é usada por Cassirer para caracterizar o Iluminismo nascente do século XVII em contraste com o Iluminismo mais expressivo do século XVIII. No século XVII, os sistemas eram valorizados em si mesmos, ou seja, havia um “*esprit de système*”, uma defesa da abordagem sistemática, porque o sistema era por si só um indicio de rigor e racionalidade. Já no século XVIII, segundo Cassirer, há um esforço de sistematização da filosofia, ou um “*esprit systématique*”, que não se reduz à valorização dos sistemas em si mesmos, mas se expressa em um positivismo racional. Enquanto no século XVII havia a busca pela ordem da razão, de modo que essa busca era uma regra direcionadora do espírito, no século XVIII, acreditava-se que a razão iria mostrar sua própria força, ganhando clareza e perfeição na medida em que progrediria no conhecimento dos fatos. Ver a tese de Cassirer (1932, p. 8-9).

um todo unificado e dado que as teorias sobre as coisas deveriam ser estruturadas de modo sistemático.¹⁶ A abordagem dos problemas filosóficos tende, ao longo da modernidade, a se afastar do âmbito da teologia e a oscilar entre a estratégia logicista (matemática) e a científica (física ou empírica), tornado-se cada vez mais especializadas em áreas determinadas e independentes umas das outras. No momento em que a modernidade é inaugurada, entretanto, o espírito de sistema prevalece. Tal inclinação pela sistematização é uma característica que torna mais claro o entrelaçamento entre os problemas teológicos, científicos e matemáticos das filosofias da época.

Para concluir, voltando à análise da natureza dos paradoxos realizada no início do trabalho, temos que esses paradoxos metafísicos podem ser lidos segundo as características que eles têm em comum com todo e qualquer paradoxo. Paradoxos ocorrem quando, ao utilizarmos o mesmo critério para interpretar separadamente A, B e para interpretar a conjunção de A & B, percebemos que, na verdade, há uma dissemelhança profunda entre A e B que não era aparente. Tais paradoxos demonstram a necessidade ou de se estabelecer distinções entre os termos e separá-los de modo que não possam vir a ser interpretados em conjunto, ou de outro modo, procurar as semelhanças mais profundas entre tais termos e identificá-los a ponto de não haver mais ponto de contradição. Entretanto, nem sempre tal resolução é possível e os paradoxos descritos anteriormente exemplificam essa dificuldade. Nesses casos, resta aceitar o incômodo gerado e deixar que sua força se exerça no intelecto, para que, com o exercício da razão prevaleça, dentre os muitos, algum caminho. Em todo e qualquer tempo, há sempre o risco de o pensamento encontrar seus limites ao deter-se sobre paradoxos, mas também, com vimos acima, há a esperança de o pensamento expandir suas fronteiras e inaugurar

¹⁶ Ver também o capítulo de Daniel Garber sobre os fundamentos da física. Ele afirma que “toda explicação sobre o mundo à volta eram incompletas se não tivessem uma grande imagem de pano de fundo onde estas explicações poderiam ser incluídas, uma imagem que muitas vezes incluía elementos tais como as categorias básicas da existência e a relação entre o mundo natural e deus. Muitos compartilhavam deste senso de que o conhecimento estava interconectado e sentiam a necessidade de encontrar um fundamento para a ciência que trata do mundo natural” (GARBER, 2008, p.21).

novos tempos. Por isso, a captura, o interesse, ou mesmo a perturbação e o desconforto trazidos pelos paradoxos fazem deles a melhor forma de apresentação das questões filosóficas, já que, de antemão, garantem algum tipo de envolvimento intelectual. Ao contrário das perguntas tradicionais “o que é?” e “por quê?”, que podem ser ignoradas ou consideradas vazias, os paradoxos são capazes de capturar, imediatamente, o pensamento. Portanto, ainda que a razão se debruce sobre tais enigmas sem a garantia de que conseguirá resolvê-los, os paradoxos são a promessa de que, ao deter-se sobre eles, a razão pode assegurar a continuação indefinida de seu próprio movimento.¹⁷

Referências

ANSTEY, P. R.; SCHUSTER, J. A. *The Science of Nature in the Seventeenth Century*. Patterns of Change in Early Modern Natural Philosophy. Dordrecht, Netherlands: Springer, 2005.

ARTHUR, R. T. W. *Leibniz*. Cambridge: Polity Press, 2014.

ARTHUR, R. T. W. (Trad. e ed.). *The Labyrinth of the Continuum: Writings on the Continuum Problem, 1672-1686*. New Haven: Yale University Press, 2001.

BORGES, J.-L. *Obras Completas*. Buenos Aires: EMCE, 2011. 4 v.

CASSIRER, E. *The Philosophy of the Enlightenment*. New Jersey: Princeton University Press, 2009.

DESCARTES, R. *Philosophical Writings*. Translated by John Cottingham, et al. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. v. 1-2.

EBETURK, E. *Tracing the Footsteps of The young Leibniz in the Labyrinth of the continuum*. 2008. Thesis (M. A.) – Middle East Technical University, Sept. 2008.

¹⁷ Devo esta conclusão à pequena resenha de Borges ao livro *Mathematics and Imagination*, de Edward Kasner e James Newman, presente em suas obras completas. Borges termina a resenha deste livro sobre paradoxos enunciando o seguinte: “En Sumatra, alguien quiere doctorarse de advino. El brujo examinador le pregunta si será reprobado o si pasará. El candidato responde que será reprobado... ya se presente la infinita continuación.” (BORGES, 2011, p. 560)

FRAENKEL, C.; PERINETTI, D.; SMITH, J. E. H. (Ed.). *The Rationalists Between Tradition and Innovation*. New York: Springer, 2011.

FRAGOSO, E. A. R. A Definição de Deus na Ética de Benedictus de Spinoza. *Kalagatos Revista de Filosofia do Mestrado Acadêmico em Filosofia da UECE*, Fortaleza, v.2, n. 4, p.11-31, verão 2005.

GARBER, D.; AYERS, M. (Ed.). *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

GARBER, D. Physics and Foundations. In: PARK, K.; DASTON, L. (Ed.). *Cambridge History of Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. v. 3. Early Modern Science.

HALPER, E. *One and Many in Aristotle's Metaphysics*. Books alpha-delta. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2009.

KORICHI, M. *Baruch Spinoza Lettres sur le mal Correspondance avec Blyenbergh*. Barcelone: Folio Plus Philosophie, 2006.

LANDINI, G. Russell's Separation of the Logical and Semantic Paradoxes. *Revue Internationale de Philosophie*, Cairn.Info, v. 3, n. 229, p. 257-294, 2004.

LEIBNIZ, G. W. *Discurso de Metafísica e outros textos*. Apresentação e notas de Tessa Moura Lacerda. Tradução Marilena Chauí e Alexandre Cruz Bonilha. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

NADLER, S. Spinoza, Leibniz and the Gods of Philosophy. In: FRAENKEL, C.; PERINETTI, D.; SMITH, J. E. H. (Ed.). *The Rationalists Between Tradition and Innovation*. New York: Springer, 2011.

PARK, K.; LORRAINE, D. (Ed.). *The Cambridge History of Science Volume 3 Early Modern Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

PARKINSON, G. H. R.; MORRIS, M. (Trad. e ed.). *Gottfried Wilhelm Leibniz: Philosophical Writings*. London: J. M. Dent & Sons, 1973.

QUINE, W. V. *The Ways of Paradox*. Cambridge: Harvard University Press, 1976.

RIESTERER, P. *Lost in the Labyrinth: Spinoza, Leibniz and the Continuum*. 2006. Thesis (M.A.) – McMaster University. August, 2006.

RUSSELL, B. *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*. London: Routledge, 1992.

SLOWIK, E. “Descartes’ Physics”, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2014 Edition). Edward N. Zalta (Ed.). Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/descartes-physics/>>.

SORENSEN, R. *A Brief History of Paradox*. Philosophy and the Labyrinths of the Mind. New York: Oxford University Press, 2003.

SPINOZA, B. *The Collected Works of Spinoza*. Edited and translated by Edwin Curley. Princeton University Press, 1985. v. 1.

SPINOZA, B. *The Collected Works of Spinoza*. Edited and translated by Edwin Curley. Princeton University Press, 2016. v. 2.

SPINOZA, B. *Opera Posthuma*, Amsterdam 1677. Riproduzione fotografica integrale a cura di Pina Totaro prefazione di Filippo Mignini. Quodlibet, 2008.

SPINOZA, B. *Breve Tratado de deus, do homem e de seu bem-estar*. Trad. Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Luiz Alberto Oliva. São Paulo: Ed. Autêntica, 2014.

SPINOZA, B. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. Editora Autêntica, 2007.

SPINOZA, B. *Pensamentos Metafísicos, Tratado da Correção do Intelecto, Ética, Tratado Político, Correspondência*. Trad. Marilena Chauí, Carlos Lopes de Mattos, Joaquim de Carvalho e Manuel de Castro. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores.)

Recebido em 20 de julho de 2017.

Aprovado em 11 de setembro de 2017.

**Il labirinto e l'artista.
La sfinge e la statua nelle *Lezioni di Estetica* di G.W.F. Hegel**

***O labirinto e o artista.
A esfinge e a estátua nos Cursos de Estética de G.W.F. Hegel***

Giorgia Cecchinato

Departamento de Filosofia

Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Minas Gerais / Brasil

giorgia.cecchinato@gmail.com

Abstract: L'obiettivo del testo è quello di presentare la lettura che G. W.F. Hegel (1770-1831) offre dell'arte dell'antico Egitto, in particolare delle piramidi e della sfinge. I colossali monumenti funerari e il mostro mitologico sarebbero, secondo l'interpretazione di Hegel, espressioni dello spirito e del popolo egizio, della sua cultura, della sua, della religione e del modo di vivere e sentire. In un secondo passo analizzeremo come Hegel usa il mito dell'enigma della sfinge per esemplificare la "superiorità" razionale dei greci in relazione all'antico Egitto. Si vedrà come, in ultima analisi, l'arte greca non è solo l'espressione di una luminosa razionalità conciliata con sé stessa.

Parole chiave: piramidi; sfinge; scultura; Hegel; Edipo.

Resumo: O objetivo do texto é o de, primeiramente, apresentar a leitura que G.W.F. Hegel (1770-1831) faz da arte do Antigo Egito, em particular das pirâmides e da esfinge. Os colossais monumentos funerários e a imagem mitológica seriam, conforme a interpretação do filósofo alemão, expressões do espírito e do povo egípcio, da sua cultura, da religião e do modo de viver e sentir. Em segundo lugar, analisar-se-á como Hegel usa o mito do enigma posto pela esfinge e resolvido por Édipo para exemplificar a "superioridade" racional dos gregos, em particular da arte grega em relação à do Antigo Egito. Ver-se-á como, em última análise, a arte grega também não é apenas expressão de uma luminosa racionalidade conciliada consigo mesma.

Palavras-chaves: pirâmides; esfinge; escultura; Hegel; Édipo.

1 Introduzione

La teoria dell'arte di Hegel si basa sulla concezione dell'arte come espressione sensibile dell'idea, o in altre parole, del divino o della verità. In questa polarità tra mezzo di espressione sensibile e contenuto spirituale risiede il carattere paradossale dell'arte.

Nei suoi corsi di estetica, offerti all'Università di Berlino tra il 1820 e il 1829, il concetto di arte è pensato come paradigma del processo di idealizzazione progressivo della natura da parte dello spirito e, di modo corrispondente, come momento di sviluppo e attuazione del principio di libertà soggettiva.

Quando si parla di processo di idealizzazione della natura s'intende il processo con cui qualcosa di semplicemente naturale diventa capace di esprimere un contenuto razionale, per esempio una pietra che diventa un simbolo religioso o la semplice luce del giorno che diventa simbolo del divino. Nell'arte il processo di emancipazione dalla natura, come processo di idealizzazione passa per gradi diversi, dalla religione artistica, che semplicemente "trova" nella natura un oggetto che diventi simbolo di un contenuto spirituale, Hegel offre come esempi, la luce o ad alcune pietre o cristalli, all'arte vera e propria che usa elementi naturali, pensiamo per esempio ai pigmenti di colore, per ricreare artificialmente effetti di luce, o l'uso del linguaggio per creare la poesia che per Hegel è la forma di arte suprema. L'idealizzazione come processo spirituale è anche, allo stesso tempo, il progressivo affermarsi di una libertà universale, come forma concreta di ragione che si esprime storicamente. Nel mondo arcaico, per esempio, nelle grandi civiltà orientali, la libertà era solo del despota ed era una libertà assoluta, perché non limitata dalla libertà altrui, tuttavia, non era una libertà completa perché il despota non riconosceva e non dava alcun valore a chi invece lo riconosceva come libero, cioè ai suoi sudditi. Nel mondo greco, nella Atene democratica, senza dubbio la reciprocità del riconoscimento tra i cittadini ha permesso il raggiungimento di un livello di libertà autentico, tuttavia esso non è universale perché limitato ai cittadini maschi, nati liberi. Il principio della libertà soggettiva è stato affermato e universalizzato, sempre secondo Hegel, dalla religione cristiana attraverso la morte e resurrezione di

Cristo. La morte dell'uomo-Dio lancia storicamente, secondo Hegel, un messaggio universale di libertà e di uguaglianza che l'Europa raccoglie e sviluppa religiosamente, politicamente, e concettualmente, con Lutero, con la rivoluzione francese e con la filosofia di Kant rispettivamente. A questi tre momenti dello sviluppo della libertà corrispondono le tre articolazioni fondamentali del sistema dell'arte in Hegel: l'arte simbolica, che comprende l'arte delle antiche civiltà orientali; l'arte classica, ovvero l'arte del mondo greco, e l'arte romantica, così Hegel chiama l'arte cristiana che comprende l'arte dei primi secoli dopo Cristo e che arriva sino al secolo XIX. Lo sviluppo dell'arte dunque, abbiamo visto, procede parallelamente all'articolarsi della dialettica natura-idealità e di quella della libertà del soggetto in relazione alla realtà oggettiva, politica e storica.

L'incontro della sfinge e di Edipo è localizzato proprio nel passaggio tra il mondo misterioso e grandioso dell'arte egizia, che Hegel intende come momento più alto dell'arte simbolica, e la "bella e luminosa eticità greca" espressa dall'arte classica. Nel mondo greco i cittadini sono coscienti della propria libertà e si riconoscono tra pari, l'arte riflette questa armonia e pienezza tra l'uomo e il suo mondo così come il livello superiore di libertà e di emancipazione dalla natura.

2 Apollineo e dionisiaco in Hegel

È così che la sfinge sorge nel mito greco, che possiamo nuovamente interpretare simbolicamente, come il mostro che propone l'enigma. La sfinge poneva la nota domanda enigmatica: chi è che al mattino cammina con quattro zampe, nel pomeriggio con due e di notte con tre? Edipo trovò la semplice parola disvelatrice, l'uomo, e la sfinge cadde dalla rupe. La decifrazione del simbolo consiste nel significato esistente in sé e per sé nello spirito, come la famosa iscrizione greca intima all'uomo: conosci te stesso! La luce della coscienza è la chiarezza che lascia illuminare in modo chiaro il suo contenuto concreto attraverso la forma

adeguata che gli appartiene e che espone, nella sua esistenza, solo a sé stessa. (HEGEL, 2000, vol II, p. 85. Trad. minha)

La soluzione dell'enigma posto dalla sfinge sta a significare il trionfo del carattere razionale della Grecia antica sulle civiltà antiche orientali, la conquista da parte del soggetto di una maggiore coscienza di sé e della propria libertà. Di modo corrispondente, l'arte greca, in questo caso la tragedia, incarnata da Edipo, mostra la sua superiorità rispetto alle grandiose e mostruose invenzioni mitologiche dell'Egitto.

Tuttavia, vorrei mostrare che il carattere paradossale dell'arte, così come Hegel la intende, ovvero come espressione sensibile di un contenuto spirituale, permane anche all'interno dell'arte greca e propriamente in relazione a quella che Hegel individua come la forma compiuta dell'arte greca: la scultura. Questo significa che, anche se nella scultura si esprimono, in modo eminente, la congiunzione del divino e dell'umano nella forma umana, propria del politeismo greco, anche se per mezzo equilibrio e della proporzione dei corpi si esteriorizza una visione razionale, potremmo dire "apollinea" del mondo, lo spirito che esprime nell'arte non può non trarre con sé un elemento oscuro, misterioso, "dionisiaco", che resiste alla luminosità razionale, come nascosto in un labirinto segreto, qualcosa che stona con la presunta perfetta congiunzione di materiale e spirituale che secondo Hegel è la caratteristica peculiare dell'arte classica.

Questa tensione mai risolta tra spirito e materia nell'arte non significa che non sia possibile pensare ad un progresso nel livello di libertà nell'arte o ad una sempre maggiore emancipazione del soggetto da modelli culturali e tradizioni, tuttavia impedisce di pensare ad un processo lineare e luminoso di sviluppo dell'arte sino ad arrivare alla cosiddetta "morte dell'arte". S'intende per "morte dell'arte" una teoria che prende le mosse da alcune affermazioni presenti nelle *Lezioni di Estetica* di Hegel, secondo le quali, l'arte sarebbe per lui e per i suoi contemporanei, qualcosa di passato in quanto, diventando sempre più soggettiva, esaurirebbe il ruolo sociale-politico-culturale che aveva avuto per secoli. In sostanza l'estrema razionalizzazione dell'arte e la sua soggettivazione porterebbero alla perdita dell'oggettività propria

dell'arte, in quanto produttrice di oggetti che si radicano in un mondo e che lo esprimono di maniera peculiare. L'arte, svuotata della sua funzione de esprimere sensibilmente in modo adeguato un contenuto spirituale, potrebbe dunque esprimersi adeguatamente alle esigenze del mondo moderno come riflessione sull'arte: come critica. Ridimensionare il carattere di perfetto equilibrio, o meglio, evidenziarne le crepe e le oscurità contribuisce anche a ridurre la portata della tesi della morte dell'arte, intesa come svuotamento epocale della funzione etica, culturale, sociale dell'arte in relazione al mezzo sensibile con cui si esprime, perciò diventano necessari un discorso sull'arte e una critica di arte. L'arte, pensata come paradosso di una soggettività spirituale che si esprime e di una cosa, un oggetto, un materiale, che la esprime permetterebbe di comprendere l'arte come qualcosa che accetta la propria morte come possibilità, che si espone alla possibilità di non essere compresa, inclusa e che anzi, vive solo grazie alle possibilità sempre nuove che la creatività soggettiva le infonde e solo grazie a questo è spirituale. I testi di Hegel permettono di sfuggire ad un'interpretazione rigida dell'equilibrio dell'arte Greca, come possibilità massima di espressione artistica, e mostrano che questa ha in sé un momento che non si lascia totalmente esteriorizzare.

Un'altra conseguenza, a mio modo di vedere, molto feconda di questo modo di interpretare la teoria dell'arte hegeliana, è che permette di moderare la visione di Hegel come un incallito classicista. Senza dubbio a partire dai testi, già dalle riflessioni giovanili, la cultura greca, espressa nell'arte, la tragedia come paradigma delle più alte contraddizioni dello spirito suscitano in Hegel, lettore e ammiratore di Winckelmann, è necessario ricordarlo, grande ammirazione, ma dare troppa enfasi alla centralità del bello greco nella teoria dell'arte di Hegel, rappresenterebbe un errore di prospettiva. Per evitarlo dunque vediamo come si svolge il passaggio dall'arte simbolica all'arte classica.

3 La piramide e la sfinge

Il momento il cui il naturale e il sensibile si mostrano come qualcosa di superato è il momento in cui l'arte propriamente detta nasce.

Proprio nell'antico Egitto comincia il processo di idealizzazione della natura, ovvero il processo di rappresentazione spirituale per mezzo della natura, ma questa forma di rappresentazione è in qualche modo indiretta, poiché e rimane esteriore tanto alla natura, propriamente detta che allo spirito, che aspira ad una rappresentazione più adeguata. Per esempio gli egiziani adoravano dei con sembianza animale, dove il carattere animale del dio rappresentava una sua caratteristica spirituale. Ma gli antichi abitanti della Valle del Nilo andarono ben oltre questa rappresentazione di un contenuto spirituale, essi sono riusciti a negare nell'arte il carattere che è proprio della natura: la vita. Hanno così raggiunto una rappresentazione del carattere più proprio dello spirito, ovvero il suo essere negazione di tutto ciò che è immediato e naturale. Tuttavia il contenuto spirituale che nell'arte egiziana si impone immediatamente come ciò che nega la vita, è ancora solo negatività immediata, ancora solo come negatività naturale, è morte.

Questo livello immediato di negazione è inteso come ciò in cui consiste il significato assoluto e divino, il contenuto spirituale dell'arte. Nella mitologia egizia il dio riceve per la prima volta un destino umano e naturale: è chiamato ad affrontare la morte. Perciò la morte diventa momento della vita del dio-faraone, la quale permane sensibile, naturale e immediata. Di conseguenza il modo con cui la cultura egizia tentò di rendere immortali i propri dei faraoni non si discosta dal piano materiale e sensibile, essi perfezionarono infatti una tecnica per rendere eterno il corpo sensibile: la mummificazione.

Essi ebbero l'intuizione di preservare ciò che era senza vita tanto nella sua esistenza esteriore e interiore, quanto nella sua rappresentazione, e con questo realizzarono la transizione della coscienza in direzione della sua liberazione, benché siano arrivati appena alla soglia del regno della libertà. (HEGEL, 2000, vol II, p. 78. Trad. minha)

La spiritualità è appena presentita e intuita nella coscienza della vita e della morte del dio, nel processo con cui egli è mummificato, ovvero reso eterno e nelle opere che custodiscono questa immortalità, le piramidi. Questi monumenti funerari colossali, sono molto più che

semplici tombe, ma d'altra parte, dal momento che la morte del dio è vista come assoluta, come ciò che abbraccia e conferisce significato alla vita, l'arte e la mitologia egizie hanno come proprio tema il processo circolare della vita come passaggio costante dalla vita alla morte e dalla morte alla vita. L'arte egiziana interiorizza questo processo che perde così il suo carattere sensibile e puramente naturale, si allontana dall'ambito di ciò che è familiare e abituale e produce opere che appaiono come apparizioni maestose ricoperte di mistero o nascoste e custodite nell'oscurità dei templi, protette da labirinti. Se da un lato questa forma di arte mostra un carattere di spiritualità maggiore, rispetto all'arte di altre civiltà antiche, dall'altro essa si trova comunque ancora imprigionata entro i limiti di una materialità naturale. Tutte le opere dell'arte egizia offrono un esempio di questa duplicità propria dell'arte simbolica, un esempio ancora oggi visibile sono le piramidi: da un lato esse si ergono nel sole cocente del deserto e esprimono la semplice circolarità della vita, retta dalla regolarità del ciclo solare, dall'altra rappresentano la venerazione della morte e dell'oscurità della terra. Esse nascondono labirinti e tunnel segreti che allontanano, e rendono misterioso il fatto, in sé solo naturale, della morte, e rendono eterno il dio in esse custodito. Nella loro forza e grandiosità proclamano la vittoria contro il tempo e contro la morte, la quale resta custodita e protetta dal labirinto.

La sfinge rappresenta un altro esempio di questa duplicità simbolica. Questa figura grottesca che mescola in sé l'umano e l'animale esprime il desiderio e l'esigenza dello spirito di essere liberato dalla natura, ma continua a rimanerne essenzialmente prigioniera. Nelle sue lezioni di filosofia della storia Hegel la descrive come segue: “ Si può considerare la sfinge come simbolo dello spirito egizio: la testa umana che si erge sul corpo animale rappresenta lo spirito nel suo albore, come se si stesse appena elevando sopra il naturale per strapparselo di dosso e guardarsi intorno già libera, senza però liberarsi completamente dalla prigione”.

Edipo libera la sfinge decretandone la morte. Egli rappresenta un altro popolo, un'altra mentalità.

4 La luminosità dell'arte greca e il labirinto interiorizzato

Nell'arte greca cambia la relazione tra contenuto spirituale e opera perché cambiano il ruolo e la coscienza del soggetto non solo nell'arte ma in generale in tutte le espressioni dello spirito, nella società e nelle forme di sapere. Questo comporta una relazione diversa alla realtà oggettiva: la società greca era organizzata nella struttura politica della città-stato, la polis. Il soggetto è cittadino della polis e si riconosce immediatamente come libero. Vita pubblica e individualità non si distinguono, sostanza ética e soggetto sembrano vivere in un equilibrio perfetto senza nulla che minacci questa armonia. Ciononostante all'interno di questa vita libera e piena di spiritualità nascerà la necessità di una libertà superiore che non sia solo libertà del cittadino della polis in quanto cittadino, ma di tutti gli uomini in quanto uomini. Nel suo momento culminante questa brillante civiltà unisce in modo armonico il mondo politico e sociale, da una parte, e il soggetto dall'altra, così come l'umano e il divino. Nella produzione artistica, il materiale costituisce l'elemento naturale, la materia. Nell'arte greca la materia è completamente compenetrata dallo spirito, al punto che l'apparenza sensibile è espressione perfetta dello spirito. Per questo la statua che rappresenta il dio-uomo è adorata come se il dio fosse l'opera stessa. Questo perfetto corrispondersi di forma e contenuto è quello che Hegel chiama "ideale del bello classico" incarnato dalla scultura. Tanto nelle *Lezioni di Estetica*, quanto nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* in compendio Hegel enfatizza l'equilibrio della civiltà greca che risplende nelle sue opere d'arte e particolarmente nel candore delle sue statue, tuttavia, in altre opere, come nella *Fenomenologia dello Spirito* per esempio, Hegel non tratta tanto della statua, né dell'essenza del bello dell'arte come compenetrazione perfetta tra forma e contenuto, sottolinea invece un aspetto che in qualche modo lo avvicina al labirinto in cui è custodito il dio egizio. La *Fenomenologia* sottolinea che l'opera è fatta da mani umane. Non si tratta di un elemento di scarsa importanza, tuttavia esso tende a restare in secondo piano rispetto all'aspetto per cui l'arte è rivelazione dello spirito. La tragedia, che Edipo rappresenta, è la forma di arte che annuncia la fine della "bella eticità greca". Hegel attribuisce un'importanza enorme alla tragedia, proprio nella tragedia,

sotto la maschera dell'attore farà capolino il principio della soggettività che distruggerà l'equilibrio di cittadino e polis. La tragedia inoltre, rappresentando un potere più profondo e poderoso di quello degli dei, non può non portare allo spopolamento dell'Olimpo, ossia all'impossibilità di riconoscersi nelle divinità antropomorfe del mondo classico. La tragedia annuncia la necessità da parte del soggetto libero di riconoscersi in un principio di più universale.

Tuttavia non è solo nella tragedia che si annuncia un principio spirituale che porterà l'arte greca e la civiltà che essa esprime a dissolversi, ma anche nella scultura che sembra a prime vista essere il momento più espressivo e perfetto di questa armonia. L'artista non riesce a mantenere una relazione rilassata con la propria opera. Mentre da un lato la statua rappresenta il tranquillo equilibrio tra l'opera e la società a cui è destinata, dall'altro lo stato d'animo dell'artista tradisce una situazione paradossale. Lui è teso perché non riesce a riconciliarsi con il contenuto dell'opera che lui stesso ha prodotto. Infatti, quando l'opera è adorata come il divino, l'artista sente un'incommensurabile distanza tra sé e il suo prodotto e non riesce a riconoscersi. Tuttavia, di fronte alla devozione altrui della propria opera diventa cosciente che lui stesso è il maestro (*der Meister*), il produttore dell'opera e di conseguenza del divino che risplende per mezzo dell'opera (HEGEL, 2003, p.478-479)

Per il fatto che l'artista sa di aver creato lui stesso il dio rappresentato nell'opera, diventa lui stesso il custode del segreto della vita e della morte del dio, infatti questo dipende da lui. Il labirinto della piramide che custodiva il dio-faraone egizio è stato, per così dire, interiorizzato dall'artista e ora è nelle sue mani il mistero della vita e dell'eternità del dio. L'artista non ne ha consapevolezza precisa, infatti ha un presentimento, un tipo di coscienza oscura che si manifesta nel sentimento, una tensione. Il concetto di contenuto spirituale dell'opera si mostra dunque più complesso di quanto potrebbe essere apparso all'inizio, non si tratta solo del corrispondere tra cultura e arte, ma entra a far parte di questo contenuto spirituale qualcosa che non esce alla luce del giorno e che corrisponde al nucleo più propriamente spirituale dell'arte, ciò che riguarda la vita e la morte, l'umano e il divino. Nell'arte egizia

questo nucleo oscuro dell'arte rimaneva custodito e protetto dal labirinto della piramide, nell'arte greca il labirinto prende la forma dell'interiorità dell'artista come enigma che nessun Edipo potrà svelare.

Referências

CECCHINATO, G. Traição e re-memoração. Reflexões sobre a experiência estética com base na *Fenomenologia do Espírito*. *Discurso*, USP, n. 42, p. 221-244, 2012.

FARINA, M. *Critica, símbolo e storia in Hegel*. La determinazione hegeliana dell'estetica. Pisa: Edizioni ETS Pisa, 2015.

GETHMANN-SIEFERT, A. Arte e religione, un effetto sinergico nella questione illuminismo. In: IANNELLI, F. (Org.). *Arte, religione e politica in Hegel*. Pisa: Edizioni ETS, 2013.

GONÇALVES, M. C. *O belo e o destino*. Uma introdução à Filosofia de Hegel. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

HEGEL, G. W. F. *Cursos de Estética*. Trad. port. Marco Aurélio Werle e Oliver Tolle. São Paulo: EDUSP, 2000. v. I-IV.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses, com a colaboração de Karl Efken e José Nogueira Machado, sj. Petrópolis: Vozes, 2003.

HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Band II-IV. Hamburg: Meiner Verlag, 1988.

IANNELLI, F. Bellezza ideale e disarmonia. In: FARINA F.; SIANI, A. L. (Org.). *L'estetica di Hegel*. Bologna: Il Mulino, 2014.

Recebido em 1 de novembro de 2017.

Aprovado em 30 de novembro de 2017.

A vigilância: exercício paradoxal da liberdade

The Surveillance: Paradoxical Exercise of Liberty

Walter Romero Menon Jr.

Departamento de Filosofia

Universidade Federal do Paraná, Curitiba, Paraná / Brasil

romeromenon@yahoo.fr

Resumo: Este ensaio busca analisar acerca do modo como dois princípios fundamentais que definem os regimes democráticos, a liberdade e a igualdade, encontram-se eminentemente ligados à necessidade de dispositivos de controle social e de vigilância. Nossa hipótese é de que quanto mais se pensa o modelo democrático segundo a radicalização desses princípios, mais, paradoxalmente, os dispositivos de controle e de vigilância são pensados como necessários à manutenção dos mesmos princípios. Nesse caso, tal necessidade se expressaria em termos de distribuição igualitária da responsabilidade pelo controle e pelo vigiar, tipificando, desse modo, ações passíveis de serem consideradas representativas das democracias de inspiração liberal.

Palavras-chave: democracia; paradoxo, sociedade de controle, vigilância.

Abstract: This essay seeks to analyze how two fundamental principles of democratic regimes (freedom and equality) are very linked to the need for social control and surveillance devices. Our hypothesis is that the more the democratic model is considered according the radicalization of these principles, the more, paradoxically, control and surveillance devices are thought to be necessary to preserve the same principles. In this case, such necessity would be expressed in terms of the equal distribution of responsibility for control and vigilance, as a kind of actions that could be considered representative of democracies of liberal inspiration.

Keywords: democracy; paradox; society of control; vigilance.

1 Introdução

Cada vez mais, sob o pretexto de que a preservação dos espaços caros à ordem democrática é diretamente proporcional a altos níveis de segurança, a presença de dispositivos de vigilância se vê continuamente reforçada por discursos que a legitimam. O argumento é de que tais dispositivos, se ainda não são eficazes na previsão e no controle da violência, serão em um momento futuro. Em outros termos, seguindo essa tese, se aventa a hipótese de que estaríamos adentrando cada vez mais em um modelo de sociedade de controle, centralizado, cuja eficácia não depende apenas do desenvolvimento de novas tecnologias de vigilância e seu uso massivo mas também da crença de que quanto maior o controle, maior é o sentimento de preservação dos valores democráticos (FOESSEL, 2010).

Subjacente a esse estado de coisas, constata-se, inversamente, a crença forte no modelo globalizado de democracia neoliberal como representativo, por excelência, dos valores que compõem o ideário democrático: os princípios de liberdade e igualdade encarnados na autonomia própria ao indivíduo. Aqui se encontra invocado um suposto princípio de igualdade que em muitos sentidos poderia ser entendido como representativo de um uso terminológico semanticamente inflacionado, ou em boa parte distorcido, que tenderia a refletir a ideia geral de que em uma verdadeira ordem democrática não pode haver instâncias superiores às regras pelas quais tal ordem se materializa. Sugere-se, ademais, que esse igualitarismo radical encontra-se representado em um modelo de sociedade, no qual o papel do Estado, em termos sociopolíticos, estaria dirimido a ponto de se igualar a qualquer outra instituição que se considere minimamente representativa dos direitos do indivíduo. Liberdade, nesse sentido, pressupõe, na declinação de todos os modos de se conceber o indivíduo, a realização imaginária de todos os seus desejos; estes, por sua vez, são necessariamente pensados e vividos como expressão de uma ordem sociopolítica ideal, nuclear na concepção de um modelo ultraliberal de sociedade. Em outras palavras, se trata aqui de um individualismo imaginário, absoluto, que se alimenta de uma concepção de liberdade igualmente pensada em termos absolutos que, finalmente, se resume a

questões de propriedade. Ser ou não ser proprietário, conservar e proteger sua propriedade, e assim por diante. O Estado, instituições, pessoas físicas, todos são considerados e tratados segundo a perspectiva do indivíduo.

Com base nessas constatações, gostaria de esboçar duas hipóteses centrais. A primeira é a de que é possível que esse ideal de liberdade “radical” seja um descendente legítimo dos valores fundamentais da democracia tais como estão expressos em sua matriz histórica, e que a ordem democrática historicamente comportaria uma demanda por controle social exercida pelo Estado. Isto é, o controle exercido pelo Estado sobre a sociedade não seria de maneira alguma alheio à ordem democrática na sua estrutura. Caberia a ele assegurar a preservação das normas e regras sociais representativas dos valores democráticos, por meio de técnicas de controle social. Na sua versão ultraliberal, esse controle e sua tecnologia seriam apenas descentralizados.

Nossa segunda hipótese, conforme a primeira, é a de que o horizonte conceitual deste controle, no horizonte das democracias ultraliberais, pressupõe que a vigilância social seja não apenas desejada como valor mas exercida por todos contra todos. Nesse sentido, o que a ausência do Estado centralizado significava em Hobbes, a anarquia, se torna prescrição. Esse horizonte conceitual é, enfim, o da democratização do controle social. Em outros termos, à ideia cada vez mais ordinária de que é um mal para a democracia que instâncias sociais centralizadoras de poder, o Estado, por exemplo, devem ter o privilégio de impor a ordem, a constatação de uma inovação significativa de dispositivos de vigilância, com base no argumento da prevenção contra a ação violenta de agentes antidemocráticos, deve, antes de qualquer coisa, ser entendida na perspectiva da democratização das responsabilidades. Isto é, todos devem, de maneira igualitária, incorporar a necessidade de segurança e controle social às suas vidas. Tal situação resulta da crença no seu imperativo como fundamental à ideia de indivíduo. Entidade sociopolítica abstrata, o indivíduo funcionaria como categoria simbólica que encarnaria idealmente, isto é, de maneira radical, os valores e princípios democráticos de liberdade e igualdade. Se alguém pode se manifestar plenamente, em todo seu potencial de opinião, mobilidade, desejo, e assim por diante,

esse alguém é a expressão de uma individualidade e, por conseguinte, de uma sociedade de fato democrática, ou seja, uma sociedade em que, efetivamente, os valores democráticos que o indivíduo encarna estão preservados. Evidentemente temos aqui uma circularidade. De um lado, tal circularidade representa a falta de fundamento histórico e político desta “expressão”; de outro, aponta para o fato de que a democracia se reflete e se entende cada vez mais segundo o incentivo e o exercício da individualidade.

2 O modelo do sicofanta

Tomemos a questão dos dispositivos tecnológicos de vigilância nas sociedades democráticas contemporâneas. Eles conservam em parte, como modelo conceitual, o panóptico, tal como pensado por Michel Foucault que se encontra na estrutura de controle que vai desde as guaritas de vigia até as câmeras de vigilância e as escutas. Pode-se pensar que algo diferente se passa quando atingimos o estágio do controle biométrico, do escâner nas fronteiras, das tecnologias de rastreamento por satélite e das que traçam o perfil dos usuários da internet, celulares, e assim por diante. Acredita-se não no esvaziamento ou na dissolução da dimensão centralizante e opaca da torre de vigilância, mas no reforço desse poder central por meio de uma miríade de dispositivos e pontos de recepção, troca e armazenamento de informação. Se um tal estágio de sofisticação de controle, que se pressupõe hegemônico e, em grande parte, intrínseco à vida em sociedade, não escapa ao modelo do panóptico, em pelo menos um de seus sentidos, qual seja, aquele pautado pela ideia do autocontrole, ele, todavia, aponta para um processo de descentralização. Podemos localizar a potencialidade desse processo na consideração de Michel Foucault: “O panóptico é um aparelho de controle sobre seus próprios mecanismos” (FOUCAULT, 1975, p. 238). Esse domínio sobre os próprios mecanismos de vigilância vai encontrar sua expressão máxima no controle dos espaços públicos e privados, pelos próprios indivíduos que, por serem usuários desses espaços, o representam. A responsabilidade compartilhada se pretende justificada pelo fato de que a necessidade de assegurar, contra inimigos internos e externos, a

ordem social que, efetivamente, constitui esses espaços como espaços democráticos é uma necessidade de todos.

Na busca por se legitimar o discurso de que a segurança e o controle social são responsabilidades de cada indivíduo — no sentido de serem necessários à preservação dos valores caros à democracia, tais quais os de autonomia e de direito à privacidade —, pede-se o sacrifício desses mesmos valores. A guerra de todos contra todos, que deveria ser prevenida e interdita pela ameaça do uso da violência pela instância superior do Estado, transforma-se em um dever de todos em vigiar a todos, segundo um princípio de igualdade e sob o pretexto de preservar os espaços de liberdade. Essa estrutura paradoxal aparece intrínseca à própria ordem democrática idealizada, se não em sua fórmula de origem, pelo menos no modelo republicano romano sublimado na idealização revolucionária de inspiração rousseauista, que pode ser entendida como a matriz do tipo de radicalização dos valores democráticos.

Gostaria de evocar a cena primitiva dessa democracia radical em um momento, analisado pelo filósofo francês Claude Lefort, do discurso de Robespierre durante o julgamento de Danton, no auge do Terror. Como se sabe, ao defender a execução de Danton, Robespierre pretende a defesa da não excepcionalidade de Danton, ou de qualquer outro, diante do tribunal revolucionário, sob o pretexto de que uns seriam mais preciosos que outros à causa da revolução. Em uma brilhante construção argumentativa, e em grande parte retórica, Robespierre aponta para o fato de que se Danton for absolvido, o “privilégio” de uns sobre outros se substituirá ao princípio sustentáculo da revolução: a igualdade. A tese da excepcionalidade faz com que se levante a suspeita de que o inimigo do povo esteja no seio da própria assembleia reunida. Robespierre parte da premissa de um princípio de identidade entre o povo, a Assembleia, os Comitês de salvação pública, a justiça e, finalmente, ele próprio como representante do povo, para, finalmente, levantar a suspeita sobre a própria assembleia e exigir, em nome do princípio da igualdade, que todos devem vigiar todos (exercício do princípio de igualdade) para que não se destruam as bases institucionais da revolução. Imbuído da crença fundamental na unidade, sustentada pelo princípio de igualdade, entre

cada uma das instâncias citadas, pronuncia a seguinte frase perante a assembleia: “a inocência jamais teme a vigilância pública”. Ao proferir essas palavras, interpreta Lefort,

Robespierre não somente evoca a vigilância sobre os comitês, mas a vigilância sobre cada um por todos, incorporando todos, incorporando a Assembléia, assinalando o grande olho da Assembléia, ou melhor ainda o olho do povo com o qual vem a coincidir o olho de Robespierre que se torna órgão da visão pública. Ele mesmo é um indivíduo entre outros aos olhos vigilantes de seus colegas. (LEFORT; p. 85, 1991)

A instituição republicana assume aqui, como seu princípio, a igualdade de todos os membros da assembleia perante o tribunal revolucionário, no qual se encontraria, necessariamente, manifesta a igualdade de todo cidadão. Sendo assim, o terror é a ditadura da justiça e o gládio da lei; o terror está impresso na liberdade. Por isso o cidadão Robespierre é o escravo desta. Nessa cena, embora não seja uma menção direta, esconde-se um fenômeno de origem democrática, quer dizer, da instituição democrática ateniense, tornado princípio universal: a sicofantia.

Segundo o historiador Domenico Musti (MUSTI, 2013), um procedimento típico da instituição jurídico burocrática da democracia ateniense era a necessidade e legitimação de instâncias de controle caracterizadas pelo exame e cumprimento minucioso da lei, assim como pelo exercício da calúnia e da delação. Podemos pensar que traços deste fenômeno denominado sicofantia podem ser encontrados, no limite do anacronismo, incorporados à noção de igualitarismo radical que guia o discurso de Robespierre. Não é por acaso que a primeira medida dos trinta tiranos em Atenas foi combater a sicofantia, pois havia na sua composição uma tendência a ser descentralizada. Não é difícil também imaginar que para o funcionamento dessa atividade era imprescindível dispor de um aparato e de instrumentos que permitissem recolher informações relevantes acerca dos suspeitos de infringir a lei, e que o controle sobre tal aparato escapava ao poder central.

O que assinala o discurso de Robespierre não é o exercício puro e simples da sicofantia como essencial à República, mas, sim,

que para ser representativa, nada nem ninguém poderia estar acima da República representada pelos comitês de salvação pública, pela máquina burocrático-jurídica regida pelo terror. O funcionamento dessa máquina, o terror, sobre o qual repousa a democracia, depende de que todos sejam representantes dos seus valores e, portanto, todos vigiem e delatem o menor sinal de quebra da ordem democrática. É nesse sentido também que vale a frase de Robespierre: “a inocência jamais teme a vigilância pública” (LEFORT, 1991). Público se refere a, de fato, todos os presentes que representavam o povo, e por extensão o próprio povo. Portanto, o que se tem aqui é a fé de que o regime republicano estabelece e propõe, ou determina os valores e os princípios nos quais cada um deve ser ver representado. É o regime que promoveria a liberdade e a igualdade, por direito, entre os homens.

Cabe lembrar, de maneira sucinta, que, para a República Romana, eram iguais os homens livres, e liberdade, em grande medida, significava ter o direito, por filiação e herança, a ser representado e a defender-se de uma acusação frente a um tribunal (GRIMAL, 1990). Outrossim, como descreve Rancière (RANCIÈRE, 2005), na ordem democrática grega, ser livre para participar da política da cidade implicava ser cidadão, membro de um demos e respeitar a hierarquia constituída pela antiguidade. Raramente alguém se tornava cidadão. A cidadania era atribuída por nascimento, raramente por naturalização na democracia ateniense do século IV. (HANSEN; p. 94, 1999) Além disso, mesmo que o acesso ao poder se desse por intervenção do “acaso”, tendo em vista o processo eletivo ser feito por sorteio, não se subvertia a posição de governantes e governados; os que tinham a possibilidade de governar, por direito, instituíam e, eventualmente, representavam o regime. Ou seja, o regime, tanto em um caso como em outro, não outorga ou promove a liberdade e a igualdade para todos, como seria de se imaginar em uma versão mais moderna, como a desejada e sonhada pelas gerações pré e pós-revolucionárias na Europa e nas Américas. No entanto, uma coisa parece constante: a necessária instituição de mecanismos e de instrumentos de controle social que se acomode às exigências democráticas. O terror foi, sem dúvida, pensado como um desses meios representativos e, portanto, legítimos de defender

e perpetuar os valores democráticos, por mais absurdo que isso possa parecer. Na medida em que se busca sua legitimidade, ao se defender o terror como parte essencial do processo de instauração de uma ordem social mais justa, ele se confunde com os próprios valores da República.

Longe de querer levantar a hipótese da perpetuação de uma espécie de terror mitigado nas democracias liberais contemporâneas, ou de que elas são herdeiras diretas do radicalismo revolucionário, o intuito em mencionar essa cena como originária da democracia baseada na transformação de um fenômeno (o exercício da vigilância e do controle) em princípio universal tem por objetivo, antes de qualquer coisa, aludir a uma matriz conceitual que estaria na base da maneira radical ou excessiva pela qual a necessidade de segurança é entendida como essencial para a preservação dos valores democráticos e como é necessário, ao se pensar as democracias contemporâneas, entender a responsabilidade da vigilância encarnada na figura do indivíduo.

3 Monstros e protótipos

É, queremos crer, no horizonte de um modelo social, em maior ou menor grau, comprometido com certos padrões de gestão ultraliberais, que se reivindica a legitimidade da aplicação radical dos princípios democráticos na forma de um individualismo ideal. Por conseguinte, o teor do discurso no qual se encontra evocada a responsabilidade individual pela segurança da sociedade, cabe insistir, é o mesmo que alimenta a base das democracias contemporâneas, qual seja, o do individualismo associado ao igualitarismo: todos têm direito à autonomia, ao direito fundamental à propriedade, mobilidade, entre outros. A esses valores, entendidos como essenciais à democracia, não se opõe a ideia de controle social. Pelo contrário, percebe-se a violência contra tais valores como violência a que o indivíduo se expõe quando se encontra fora dos espaços vigiados. Tais espaços são necessários à integridade dos indivíduos, e esses à integridade da democracia. Os dispositivos de segurança são a garantia não apenas da integridade física ou psicológica do indivíduo mas também, e sobretudo, da integridade simbólica dos espaços nos quais deve obrigatoriamente ser possível a autonomia individual. A multiplicação

dos dispositivos de segurança nos espaços sociais se faz de tal maneira necessária, que a existência de tais espaços depende intrinsecamente desses aparatos. Nesse sentido, não parece exagerado afirmar que o fim último da sociedade deve ser o de exercer a vigilância e o controle sobre si mesma; a vigilância, o controle de cada um sobre si e sobre o outro, deve ser vista como o autocontrole que tipifica a autonomia do indivíduo no sentido de reforçar a imagem do individualismo como símbolo máximo da liberdade e, portanto, da democracia.

Os espaços sob vigilância, dessa forma, são aqueles nos quais a mobilidade individual encarna-se no jogo de experiências e ações determinadas pela realização do desejo de cada um, como realização simbólica do desejo que se pauta pela intenção normativa da sociedade. Nesses espaços, por mais diferenciadas que sejam em suas expressões individuais, tais ações são entendidas e validadas pelo que possuem de comum, ou seja, pelo imperativo social de realização do desejo que as regem, identificado à ideia de liberdade. Desejos materializados em ações, à medida que representem os valores da sociedade democrática liberal, além de terem o direito à sua realização garantido, também devem ser necessariamente estimulados. É nesse sentido que espaços nos quais são simbolizadas as diversas formas de realização dos desejos aparecem como o lugar natural do exercício da liberdade. A relação entre espaço vigiado e representação social da liberdade ultrapassa e engloba a dimensão da segurança, tornando-se o fundamento mesmo da democracia (FOESSEL, 2010). Quanto maior é o controle sobre os espaços, sobre os corpos, sobre ações, maior é a possibilidade de se perceber e realizar as experiências e as ações individuais segundo a ótica de um ganho no gradiente da autonomia (realização dos desejos). Quanto mais concreto for o sentimento compartilhado do aumento efetivo desse gradiente, menor será a possibilidade de se questionar o imperativo social de segurança. Dessa maneira, o controle torna-se, sob o capitalismo global, reivindicação de cada um na defesa de um espaço de autonomia compartilhado de maneira igualitária.

Nesse sentido, é universal o direito a obter informação e o dever de fornecer informação sobre qualquer ocorrência ou comportamento que

implique risco ou ameaça aos espaços de liberdade. O direito à informação sobre os produtos de consumo, sobre horários e funcionamento de vários serviços públicos, espaços de consumo e circulação, e assim por diante, pode ser traduzido como o direito à informação sobre níveis de segurança. O dever de qualquer indivíduo de informar sobre bagagens ou pacotes abandonados em espaços públicos, ou sobre o comportamento suspeito de determinados grupos ou indivíduos, se dá na continuação de um mesmo esquema conceitual básico. A necessidade de segurança se estende ao âmbito da intimidade, na qual a vigilância e o controle do próprio corpo, sob o pretexto de preservar sua integridade, nada mais são que o resultado evidente das informações colhidas sobre o nível de segurança de certos produtos, serviços e espaços. O que está em jogo aqui é o acesso democrático à informação: é esse acesso que permite o controle efetivo, legitimado pela defesa dos princípios democráticos de todas as esferas sociais, com o propósito de normatizar comportamentos. (FOESSEL, 2010).

Veja-se o caso do acesso a informações capturadas da internet, de celulares, etc., por meio de sistemas de segurança cada vez mais invasivos. Tais informações são traduzidas em termos de padrões de comportamento social. Saber quais os lugares frequentados, com qual constância, e quais os produtos consumidos em quais locais tem por fim, entre outras coisas, determinar um padrão comportamental desviante. Devido a sua eficácia em detectar e neutralizar tais comportamentos, o uso dessa tecnologia de busca e registro dos “traços” deixados pelos usuários na rede, somada à das câmeras de vigilância de rua, de prédios residenciais, ou públicos, inscrevem-se na representação simbólica do corpo de cada indivíduo como imprescindível à sua integridade. O fim, portanto, dos dispositivos de vigilância, além de ser o de impedir a degradação dos espaços sociais, antecipando os possíveis focos de violência, consiste em identificar os agentes que estão na origem destes focos.

A identificação se faz segundo determinados protótipos: o do delinquente de rua, do viciado em crack, do traficante, do terrorista, do manifestante político, etc. Esses tipos fornecem um repertório de imagens indiciais do que deve ser temido. Assim, buscam-se similaridades entre indivíduos e ações com os protótipos fornecidos pelo repertório

imaginário disponível. Identificar o inimigo implica, em última instância, engendrá-lo como uma exageração das características do indivíduo idealizado; por exemplo, a exageração da autonomia do indivíduo a tal ponto que esta torna-se uma representação da liberdade absoluta, ou seja, descontrolada e monstruosa. (FOUCAULT, 1975). Dois tipos de procedimentos retóricos estão implicados no monstruoso de maneira geral: este se produz por efração, por falta ou por exageração. Este último rege o monstro social determinado pelo descontrolo, na medida em que a exageração da liberdade incorre em um perigo ao voltar-se contra a ordem social que garante o próprio exercício da liberdade. Ao chocar-se contra o princípio pressuposto de governabilidade da autoridade estabelecida, proporciona um amálgama de matriz simbólica: aquele entre o protótipo do monstro social e aquele outro da massa ameaçadora que data do princípio da era industrial, amorfa, sem face. De certo modo, esse amálgama entre o protótipo do inimigo da sociedade organizada e a massa sem rosto simboliza, na era pós-industrial, para além do estereótipo dos grupos identificados à periferia pobre, aos desempregados, a certas minorias sociais ou étnicas, também todo aquele cujo comportamento é desviante da norma. O que se teme é uma liberdade não controlada e, portanto, imprevisível.

4 Desidentificação necessária

Se, por um lado, de fato, todos estamos submetidos a dispositivos de vigilância, por outro, nem todos se veem como seu objeto, sobretudo aqueles cuja necessidade de segurança comanda seu desejo de submissão a tais dispositivos. Tomemos o exemplo do controle nos aeroportos. Se desejo e aceito passar por todo o ritual de controle para embarcar, é porque, de alguma maneira, não me vejo como objeto desse controle que é sempre, para mim, dirigido a um outro que materializa, de alguma maneira, algo daquele repertório que indica qual o inimigo prototípico. Com base na imagem ideal da minha individualidade, dependente da imagem da liberdade democrática preservada pelos sistemas de segurança, é que posso não me identificar com o objeto de vigilância e, ao mesmo tempo, identificá-lo ao terrorista. Todavia, a não identificação

só é possível porque, justamente, compartilho com o terrorista a maior parte das suas características. Acontece que por serem, na imagem do terrorista, deformadas, exageradas, isto é, monstruosas, tais características se mostram como indícios de um agente que se apresenta como risco eminente à normatização, isto é, indícios de comportamentos desviantes potenciais que devem ser previstos e anulados.

As redes sociais parecem ser um bom exemplo dessa não identificação. Embora sejam sujeitas à vigilância, o modo como estão estruturadas permite aos mais diversos atores sociais terem acesso e compartilharem o que entendem como informação relevante; há inegavelmente uma margem de liberdade efetiva no uso da informação, o que leva uma boa parte dos usuários a não se considerarem objetos diretos da vigilância. Nessa perspectiva, a liberdade de acesso e troca de informação, bem como a mobilidade virtual e o consumo de produtos via internet, são entendidos como realização de autonomia. E nesse sentido também a autonomia se acomoda perfeitamente à necessidade de controle que se confunde com a própria estrutura das redes. Nesse sentido as redes sociais são exemplares. Uma vez que os indivíduos e as instituições são estimulados a um uso desinibido das redes, aqueles comportamentos que se desviam dos padrões normativos se destacam como exagerações e, por conseguinte, são mais facilmente detectados e punidos pelos próprios usuários e pelos administradores das redes.

5 As redes sociais

Um outro indício de que valores democráticos, controle social e sistemas de vigilância se imbricam no contexto das democracias que estamos analisando é o fato inegável que, de maneira recorrente, tanto a exposição dos dispositivos de controle como a exposição das informações consideradas centrais nas estratégias de segurança são entendidas como fundamentais para a manutenção da liberdade. Tomemos o exemplo do uso das redes sociais, dos blogs e de outros meios para disponibilizar informação. O seu uso aponta para o fato de que esses meios são instrumentos indispensáveis para o exercício do controle sobre os próprios sistemas de vigilância. Independentemente da sua

fiabilidade, o acesso a tais informações e às ações daí decorrentes podem ser tomados como símbolo de resistência a qualquer sistema de controle social identificado como abusivo.

Se é verdade que, por vezes, o exercício da autonomia, da liberdade, se apresenta na forma de confronto entre os usuários e dispositivos de controle, sujeitos à especificidade técnica da internet, não é menos certo que a indeterminação do confronto se dê, em grande medida, no plano da representação simbólica dessa especificidade instrumental: toda ação política e social que pretende ser, ou que, de fato, é consequência do uso das informações disponíveis em tais meios encontra-se, pois, na continuidade entre o seu caráter técnico-instrumental e o que este permite simbolizar em termos de liberdade. Isso ocorre mesmo que tal continuidade apareça sob a forma do confronto. A disponibilidade, ou seja, as possibilidades de utilização do objeto técnico¹, que é a rede entendida em seu caráter instrumental, apontam para a esfera de possibilidades simbólicas aí representadas: o instrumento pode ser transformado e orientado de acordo com as intenções do usuário e a sua capacidade em conhecer e dominar o funcionamento do instrumento. É nesse sentido que ele passa a ser entendido como meio de autonomia.

Não se pode negar a eminente possibilidade da interferência de qualquer um sobre os dispositivos de segurança que se utilizam de informações privilegiadas para identificar os comportamentos desviantes. Em boa medida, tal interferência acaba por atingir a crença de que esses dispositivos representam a garantia de certos valores democráticos.

¹ A noção de objeto técnico foi cunhada pelo filósofo francês Gilbert Simondon, em sua obra *Du mode d'existence des objets techniques*, publicada em 1958. O termo “objeto técnico” abarca desde as ferramentas e os instrumentos mais rudimentares até as máquinas mais complexas. Objeto técnico concreto, segundo Simondon, seria análogo a um objeto, ou sistema natural. A coerência interna, relações de causa e efeito entre suas partes que se realiza circularmente incorporaria uma parte do meio externo (SIMONDON, 1958, p. 47-48). Penso ser esse o caso dos dispositivos de comunicação, tais quais os smartphones, tablets e outros. No caso, portanto, desses dispositivos, tanto a coerência interna entre as partes quanto a relação com o meio externo correspondem à circulação de informações e sua relação com as redes sociais, nas quais os usuários funcionariam como agentes dessa relação.

Considere-se, por exemplo, a comunicação agilizada pelas redes sociais com o propósito de mobilizar e organizar manifestações no momento em que estão acontecendo; ou ainda, a capacidade de promover e veicular certos debates centrais no cenário político segundo os quais movimentos sociais são criados e ações políticas com impacto direto sobre a sociedade são deflagradas; podemos pensar também no vazamento de informação privilegiada disponibilizada em sites na internet. A mobilização de todo esse instrumental parece ter, dentre outras funções possíveis, a de simbolizar uma liberdade de ação.

No entanto, retomando nossa hipótese central, a liberdade manifesta-se, primordialmente, quando a autonomia se resume à autovigilância ou à vigilância dos outros. Uma parte importante do que se visa com a vigilância democratizada é passar a imagem de que ela deve ser estendida aos sistemas ou dispositivos de vigilância e controle, e desse modo deve ser vista como um exercício da liberdade. Em outros termos, quando os instrumentos de vigilância e controle não escapam, eles próprios, ao controle e à vigilância realizados nos regimes democráticos, por qualquer um, temos aí simbolizada a igualdade por meio de uma paridade de forças mobilizadas em função da defesa do princípio de liberdade. O imperativo do exercício dessa vigilância por todos deve, necessariamente, ser entendido e vivenciado como a expressão da liberdade. Note-se que a liberdade existe, tão somente, naquilo que a representa, que a simboliza, quer dizer, na plena realização do indivíduo.

6 À guisa de conclusão

Cabe aqui formular uma última questão: da mesma maneira que a ideia de autonomia, como estamos entendendo aqui, é determinada e determina o comportamento de controle e vigilância sobre, por exemplo, o ambiente, sobre o que consumimos, com quem nos comunicamos, etc., e que isso implica a vigilância sobre nós mesmos e sobre os outros, não seria ela também, pela lógica do custo e benefício que lhe é inerente, expressar, de fato, o ideário democrático e não apenas um conjunto de ideologias mais ou menos coerentes com esse ideário e que representam uma radicalização liberal?

A ideia inicial deste ensaio é a de que o cerne mesmo da ordem democrática abriga o medo da dissolução dos seus princípios fundamentais, e que, portanto, esta ordem é regida pelo signo da necessidade crescente de segurança e controle, a fim de que tais princípios não se dissolvam. Logo, liberdade, controle e vigilância convivem em uma relação complementar. O que ocorre nas democracias contemporâneas, que seguem o modelo de um liberalismo radical, seria uma exageração dessa estrutura. Isso resulta que o máximo de autonomia a ser conquistada em relação aos dispositivos de vigilância não implica -a sua extinção definitiva.

É provável que, para se pensar a democracia no horizonte da sua dimensão plausível, devamos redimensionar o valor da crença em uma sua essência que, perdida, deve ser recuperada, esteja essa essência representada pela origem histórica de um conjunto de valores e princípios, seja pela crença em um ideal de democracia que, em grande medida, encarnaria a radicalização e consumação desses mesmos princípios e valores.

Talvez a própria noção de liberdade que resta, dentro do horizonte de possibilidades éticas e políticas representativas, deva necessariamente abrigar em seu sentido a concepção fundamental de que ela mesma não pode ser constituída fora de um estado de confrontação expressivo e constante entre os dispositivos de controle e os indivíduos que devem exercer um controle sobre esses dispositivos. Esse sentido de liberdade se materializa nas ações afirmativas que assumem a determinação de controle dos dispositivos. Embora seja determinação sobre os dispositivos de controle, a liberdade não se efetiva apenas em termos de negativa do controle social; o seu horizonte deve ser, com efeito, a responsabilidade de todos sobre todas as ações e práticas comuns. Uma das consequências visíveis seria a de que instrumentos de vigilância e informação estariam, portanto, sempre submetidos à possibilidade de sua visibilidade, tornando-se vulneráveis, quer dizer, sujeitos à exposição e ao juízo público.

Em suma, no campo mais estreito da nossa análise, pensamos que a possibilidade e o dever de vigiar que cada um deve assumir como

próprio à ideia de preservação dos valores e princípios democráticos não se restringem apenas ao reforço retórico da imagem do indivíduo como consubstancial à própria democracia. Em outros termos, a vigilância de cada um sobre cada um não se limita, necessariamente, a uma posição negativa com relação à hierarquização do controle social e não se resume à preservação da democracia identificada à propriedade, ao direito ao consumo, à autonomia como autorrealização. Ela aponta para um lugar no qual é o exercício da responsabilidade coletiva que, de fato, se impõe como base da democracia.

Referências

DUCROT, O.; TODOROV, T. *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*. Paris: Editions du Seuil, 1972.

FOESSEL, M. *État de Vigilance*. Critique de la banalité sécuritaire. Paris: Le Bord de l'Eau, 2010.

FOUCAULT, M. *Surveiller et Punir*. Paris: Gallimard, 1975.

GRIMAL, P. *Os erros da Liberdade*. Campinas: Papirus, 1990.

HANSEN, M. H. *The athenian democracy in the age of Demosthenes: structure, principles and ideology*. Oklahoma: University of Oklahoma Press Norman, 1999.

LEFORT, C. *Pensando o Político*. Ensaios sobre a democracia, revolução e liberdade. São Paulo: Paz e Terra, 1991.

MUSTI, D. *Demokrátia: origini di un'idea*. Roma: Laterza, 2013.

RANCIÈRE, J. *La haine de la démocratie*. Paris: La Fabrique, 2005.

SIMONDON, G. *Du mode d'existence des objets techniques*. Paris: Aubier, 1958.

Recebido em 30 de setembro de 2017.

Aprovado em 28 de outubro de 2017.

Uma breve história das contradições: de Aristóteles à paraconsistência¹

A Brief History of Contradictions: From Aristotle to Paraconsistency

Abílio Rodrigues Filho

Departamento de Filosofia

Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Minas Gerais / Brasil

abilio.rodriques@gmail.com

Resumo: O objetivo deste texto é apresentar um breve relato de como contradições e o princípio da explosão foram pensados no decorrer da história da filosofia, da formulação aristotélica do princípio da não contradição até a paraconsistência contemporânea, passando pela formulação do princípio da explosão na Idade Média e pela discussão sobre contradições na modernidade, especialmente em Hegel.

Palavras-chave: contradições; princípio da explosão; lógica paraconsistente; dialeteísmo.

Abstract: This paper is a brief presentation of how contradictions and the principle of explosion have been discussed in the history of philosophy. Starting with Aristotle's presentation on the principle of non-contradiction, we will see how these issues have been discussed in the Middle Ages, in the work of Kant and Hegel, and in the contemporary approaches to paraconsistency.

Keywords: contradictions; principle of explosion; paraconsistent logic; dialetheism.

¹ Este texto corresponde, com algumas modificações, à palestra ministrada no *VII Simpósio Lendo, Vendo e Ouvindo o Passado: entre Aporias, Dilemas, Paradoxos e Labirintos*, realizado em São João Del-Rei, em abril de 2017.

1 Introdução

Uma contradição é um par de proposições tal que uma é a negação da outra, A e $\sim A$, ou uma conjunção de tais proposições $A \wedge \sim A$. Os símbolos \sim , \wedge , \vee e \rightarrow serão usados aqui para representar, respectivamente, a negação *não*, a conjunção *e*, a disjunção *ou* e a condicional *se... então*. Contradições são em geral rejeitadas no discurso tanto das ciências quanto da vida cotidiana. Quando perguntamos exatamente por que contradições são rejeitadas, a resposta é imediata: porque proposições A e $\sim A$ não podem ser ambas verdadeiras. Mas o fato de contradições serem *em geral* rejeitadas não significa que elas sejam *sempre* rejeitadas, nem que não ocorram em contextos argumentativos reais. Pelo contrário. Há diversos contextos argumentativos em que temos de lidar simultaneamente com pares de proposições contraditórias, que não podem ser simplesmente descartadas.

A discussão sobre contradições, de fato, é quase tão antiga quanto a filosofia. Em relação à Antiguidade Grega, Heráclito é considerado por alguns intérpretes, inclusive Aristóteles, um defensor da tese de que a realidade é contraditória. Mas veremos que é bastante duvidoso que as ideias de Heráclito de fato sejam violações do princípio da não contradição. Aristóteles, no livro Γ da *Metafísica*, apresenta uma defesa do princípio da não contradição (daqui em diante *PNC*) que até hoje serve como parâmetro para a discussão sobre contradições. Ainda que os argumentos de Aristóteles tenham sido criticados na literatura (e.g. ŁUKASIEWICZ, 1979; PRIEST, 2005), a chamada formulação ontológica do princípio da não contradição expressa uma ideia amplamente aceita: nenhum objeto pode ter e não ter uma propriedade, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto.

O *PNC*, na verdade, não proíbe asserir contradições, mas apenas afirma que uma asserção de uma contradição será sempre falsa. O que é de fato eficaz em proibir contradições é o *princípio da explosão* (daqui em diante *EXP*), uma inferência válida na lógica clássica que permite concluir qualquer proposição da linguagem na presença de uma contradição, em símbolos,

$$A \wedge \sim A \vdash B,$$

em que o símbolo \vdash representa a relação de consequência lógica e é lido “... implica logicamente que...”, ou na forma de um axioma,

$$A \rightarrow (\sim A \rightarrow B),$$

sendo B qualquer proposição. Por exemplo, dadas as proposições abaixo:

Haverá uma reunião do departamento às 14 h do dia 16 de novembro de 2017;

Não haverá uma reunião do departamento às 14 h do dia 16 de novembro de 2017;

o *EXP* permite concluir que $2+2=5$, que a Terra é plana, e até mesmo que o Brasil venceu a Copa de 2014. Essa circunstância em que todas as proposições da linguagem podem ser provadas é chamada *trivialidade*. Naturalmente, trivialidade é intolerável. Portanto, sendo válido o *EXP*, contradições têm necessariamente que ser evitadas. *EXP* é válido na lógica clássica, que é o tratamento padrão da consequência lógica que encontramos invariavelmente em livros de introdução à lógica. Por outro lado, é certo que diante de um par de informações contraditórias, como as proposições acima, ninguém vai tirar conclusões descabidas e irracionais – sim, irracionais, pois concluir qualquer coisa de uma contradição é irracional, ao passo que lidar de modo racional com o par de proposições acima é justamente não aplicar o princípio da explosão.

Tanto do ponto de vista técnico quanto do conceitual, *PNC* e *EXP* são independentes: um pode ser endossado sem que o outro o seja. Não vamos entrar em detalhes técnicos aqui, mas para mostrar que tais princípios são independentes, considere um sistema proposicional da lógica clássica com os axiomas usuais para os conectivos \rightarrow , \wedge e \vee , mais os seguintes axiomas para a negação:

$$A \vee \sim A \quad (\text{terceiro excluído}),$$

$$A \rightarrow (\sim A \rightarrow B) \quad (\text{EXP}).$$

Se nesse sistema *EXP* é substituído pela não contradição,

$$\sim(A \wedge \sim A) \quad (PNC),$$

o sistema assim obtido não é equivalente ao primeiro.

É usual, especialmente fora da lógica, que a discussão sobre contradições gire em torno do *PNC*. Mas o maior problema para contextos argumentativos contraditórios, como vimos, é o princípio da explosão. Por essa razão, uma discussão sobre contradições não pode deixar de lado o princípio da explosão. Lógicas paraconsistentes são teorias da consequência lógica cuja característica distintiva é rejeitar o princípio da explosão. Assim, em um contexto argumentativo cuja lógica subjacente é paraconsistente, contradições podem ser aceitas sem trivialidade. O objetivo deste texto é apresentar um breve relato de como contradições e o princípio da explosão foram pensados no decorrer da história da filosofia, da formulação aristotélica do *PNC* até a paraconsistência contemporânea, passando pela formulação do *EXP* na Idade Média e pela discussão sobre contradições na modernidade, especialmente em Hegel.

2 O princípio da não contradição em Aristóteles

Aristóteles, na *Metafísica*, apresenta três versões do *PNC*, quais sejam: ontológica, psicológica e linguística. Elas recebem essa classificação na literatura por falarem, respectivamente, do ser, de pensamentos, e de proposições. A versão ontológica é a seguinte:

[S]uch a principle is the most certain of all; which principle this is, we proceed to say. It is, that the same attribute cannot at the same time belong and not belong to the same subject in the same respect (ARISTÓTELES, 1991, *Metaphysics* 1005b15).

Essa versão pode ser rephraseada da seguinte forma:

(PNC) Para qualquer objeto *a* e propriedade *P*, *a* não pode ter e não ter a propriedade *P*, simultaneamente e no que diz respeito ao mesmo aspecto.

A versão ontológica do *PNC* fala de *objetos* e *propriedades*. Essa distinção, que corresponde à distinção entre particulares e universais,

é central em toda a história da filosofia e também nas ciências, e está presente na lógica de predicados clássica, onde o *PNC* é representado pelo esquema de teorema

$$\forall x \sim (Px \wedge \sim Px),$$

que significa: para todo x , não é o caso que x satisfaz o predicado P e x não satisfaz o predicado P . As duas exigências da formulação de Aristóteles, *ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto*, estão implícitas na formulação acima, já que a lógica clássica não considera determinação temporal nem de perspectiva, logo não pode haver mais de uma única perspectiva nem diferentes determinações de tempo.

A versão psicológica diz:

[I]t is impossible for any one to believe the same thing to be and not to be, as some think Heraclitus says; for what a man says he does not necessarily believe. (ARISTÓTELES, 1991, *Metaphysics* 1005b25-30).

Essa versão é considerada falsa, por exemplo, por Łukasiewicz (1979) e Gottlieb (2015), pois é entendida como uma afirmação acerca de crenças em proposições: um mesmo agente não pode simultaneamente acreditar em A e acreditar em $\sim A$. Mas isso é claramente falso, pois são vários os exemplos, inclusive na história da filosofia, em que contradições foram afirmadas como verdadeiras. Hegel e os dialeteístas contemporâneos seriam exemplos.

A versão linguística diz:

[T]he most indisputable of all beliefs is that contradictory statements are not at the same time true (ARISTÓTELES, 1991, *Metaphysics* 1011b15).

Essa é uma afirmação acerca da verdade de proposições: não pode ser o caso que duas proposições A e $\sim A$ sejam simultaneamente verdadeiras. Corresponde à tautologia da lógica proposicional clássica $\sim(A \wedge \sim A)$, que acaba sendo um caso especial da formulação mencionada acima da lógica de predicados. Mas há uma razão adicional para considerarmos que as

versões ontológica e linguística colapsam: o dito de Aristóteles de que toda proposição é um dizer algo sobre algo.² Essa tese, endossada pelas análises contemporâneas da forma lógica – por exemplo, as noções de função e argumento em Frege, e na noção de satisfação de Tarski – implica que a proposição *A* mencionada na versão linguística seja analisada como uma predicação *Pa*. Portanto, o princípio diz $\sim(Pa \wedge \sim Pa)$, um esquema que vale para todo objeto *a* e toda propriedade *P*, expressando assim a mesma ideia da formulação da lógica de predicados.

Mas o que seria um contraexemplo para o *PNC*? O que tornaria o *PNC* falso? Um objeto *a* e uma propriedade *P* tais que, simultaneamente e sob o mesmo aspecto, *Pa* e $\sim Pa$ sejam ambas verdadeiras. Note, a título de exemplo, que a restrição “simultaneamente” impede que um indivíduo jovem, mas não jovem 50 anos depois, seja um contraexemplo, assim como a restrição “sob o mesmo aspecto” implica que uma circunstância em que duas pessoas mantidas em uma sauna e em um frigorífico sejam colocadas, respectivamente, em uma sala com temperatura 20° Celsius, que estará fria para a primeira e quente (i.e. não fria) para a segunda, não viola o *PNC*.

2.1 Heráclito

Segundo uma leitura bastante comum de Heráclito, encontrada também em Aristóteles – por exemplo, no trecho citado acima da versão psicológica do *PNC* –, a doutrina heraclitiana da unidade dos opostos apresentaria violações ao *PNC*. Há razões, entretanto, para considerar essa leitura inadequada. Não é o meu objetivo aqui analisar em detalhe os fragmentos de Heráclito, mas apenas ilustrar a afirmação de que as teses de Heráclito podem ser interpretadas como diferentes perspectivas ou diferentes momentos do tempo. Considerem-se os fragmentos abaixo:

A água do mar é a mais pura e a mais poluída; para os peixes é saudável e salutar, mas para os homens é impotável e deletéria. (KIRK *et al.*, fr. 61, p. 195)

² “An affirmation is a positive assertion of something about something”, Aristotle, *On Interpretation* 17a25.

E como uma mesma coisa, existem em nós a vida e a morte, a vigília e o sono, a juventude e a velhice: pois estas coisas, quando mudam, são aquelas, e aquelas, quando mudam, são estas. (KIRK *et al.*, fr. 88, p. 195)

Para os que entram nos mesmos rios, outras e outras são as águas que por eles correm ... Dispersam-se e ... reúnem-se ... juntas vêm e para longe fluem ... aproximam-se e afastam-se. (KIRK *et al.*, fr. 12 e 91, p. 202)

Claramente, em todos os fragmentos acima, a suposta contradição pode ser eliminada se analisada em termos de diferentes perspectivas ou tempos diferentes. A água é pura e não pura segundo perspectivas diferentes; a vigília e o sono ocorrem em tempos diferentes; e o famoso fragmento do rio expressa a ideia, nada contraditória, da realidade como um fluxo constante.

2.2 A silogística

Embora Aristóteles rejeite enfaticamente contradições, o princípio de explosão não é válido na lógica aristotélica. Os escritos lógicos de Aristóteles estão reunidos no *Organon*, que não é propriamente um tratado de lógica, no sentido que usamos o termo hoje, mas sim um tratado de teoria da argumentação, que inclui a lógica, mas não se resume a ela. A silogística é uma *lógica de conceitos*, que são representados por predicados unários, e estuda o comportamento dedutivo dos quantificadores *todo*, *algum* e *nenhum* nas chamadas *proposições categóricas*, que são de quatro tipos:

Todo X é Y (afirmativa universal);

Algum X é Y (particular afirmativa);

Nenhum X é Y (negativa universal);

Algum X é não Y (particular negativa).

Esses tipos de proposições são chamados, respectivamente, de *A*, *I*, *E* e *O*. Essa terminologia, posterior a Aristóteles, tem origem nas palavras latinas *affirmo* e *nego*, e foi estabelecida na Idade Média.

Aristóteles estuda os argumentos que podem ser formulados com três proposições categóricas, duas premissas e uma conclusão, e lista as formas válidas. Algumas inferências podem ser feitas de premissas contraditórias quando o termo maior (o predicado da conclusão) é igual ao termo menor (o sujeito da conclusão). Nesse caso, todas as formas válidas com premissas *A* e *O*, ou *E* e *I*, produzem argumentos válidos com conclusão contraditória, por exemplo, a forma *AOO* abaixo:

Todo X é Y;
Algum X é não Y;
Logo Algum Y é não Y.

Entretanto, não é o caso que se pode concluir qualquer proposição de premissas contraditórias, nem mesmo qualquer proposição categórica. Mesmo fazendo o termo maior igual ao termo menor, nenhum silogismo *AOA* ou *EIA* é válido. Mas se não é o caso que qualquer proposição se segue de uma contradição, o princípio da explosão não vale na lógica aristotélica. Mas isso não se deve, claro, a nenhuma espécie de tolerância a contradições.

2.3 Lógica estoica

A lógica estoica, diferentemente da lógica de Aristóteles, não é uma lógica de predicados, mas estuda o comportamento dedutivo dos conectivos *não*, *e*, *ou* (*exclusivo*), *se... então*. É, portanto, uma lógica proposicional. Esse tratamento em separado da lógica proposicional e da lógica de predicados perdurou até fins do século XIX, quando Frege apresentou um sistema formal que unifica o tratamento dos conectivos proposicionais e quantificadores.

No entanto, o princípio de explosão não é explicitamente mencionado pelos estoicos. Um argumento que mais tarde, na Idade Média, vai “provar” o princípio da explosão (ver seção 3 abaixo) não pode ser elaborado na lógica estoica, porque esta trabalha com o *ou* exclusivo, e a referida prova depende essencialmente do *ou* inclusivo. Mas dependendo da leitura da condicional, *EXP* pode ser provado com base em inferências válidas na lógica estoica. São mencionadas quatro

alternativas para interpretar a condicional,³ e de duas delas, a de Diodoro e a de Filo, o princípio de explosão, ou a inferência de que qualquer coisa se segue de uma proposição falsa, pode ser provado.

A condicional de Filo corresponde à condicional material da lógica clássica, e é também a condicional adotada por Frege na *Conceitografia*. É falsa apenas na circunstância em que o antecedente é verdadeiro e o conseqüente falso; em todas as outras é verdadeira, independentemente de uma relação entre os conteúdos do antecedente e do conseqüente. A prova de *EXP* dada a condicional de Filo é a seguinte:

1. A Premissa
2. $\sim A$ Premissa
3. $\sim B \rightarrow A$ Condicional de Filo
4. $\sim\sim B$ Segundo indemonstrável (*modus tollens*)
5. B Dupla negação: $\sim\sim B \vdash B$.

O passo 3 depende da condicional de Filo, pois sendo A verdadeira, essa leitura da condicional permite concluir que qualquer proposição implica A , pois nunca teremos antecedente verdadeiro e conseqüente falso. O passo 4 resulta da aplicação do segundo indemonstrável dos estoicos às premissas 2 e 3 (ver KNEALE; KNEALE, 1962, p. 166), que corresponde ao princípio de inferência *modus tollens*. Essa prova depende também da dupla negação, a inferência que conclui B de $\sim\sim B$. Tanto Mates (1973, p. 31) quanto Bobzien (2016, seção 5.4) mencionam que os estoicos consideravam a dupla negação válida. Mas, além disso, a dupla negação pode ser obtida usando o terceiro excluído, aceito pelos estoicos, como premissa e o quinto indemonstrável (KNEALE; KNEALE, 1962, p. 172):

$$A \vee \sim A, \sim\sim A \vdash A.$$

A inferência acima corresponde ao silogismo disjuntivo com *ou* exclusivo, representado pelo símbolo \vee .

³ Sobre o debate estoico acerca da natureza da condicional, ver Kneale e Kneale (1962, pp. 130ss), e Mates (1973, pp. 48ss).

3 *Ex Falso Quodlibet*: o princípio da explosão na Idade Média

O princípio da explosão tem esse nome porque faz “explodir” em trivialidade a teoria ou o contexto argumentativo em que a contradição ocorre. Mas esse princípio de inferência na Idade Média recebeu os nomes *Ex Falso Quodlibet* e *Ex Contradictione Quodlibet*. Pseudo-Escoto é o nome dado a um autor medieval desconhecido, nomeado dessa forma porque seus escritos foram erroneamente atribuídos a Duns Escoto. Em Pseudo-Escoto encontramos uma prova do princípio da explosão. Um aspecto importante dessa prova é que ela depende de leituras verofuncionais da disjunção e da conjunção que validem as inferências introdução da disjunção e eliminação da conjunção, válidas na lógica clássica. A prova usa também a regra de inferência denominada *silogismo disjuntivo* (com *ou* inclusivo), que das premissas $A \vee B$ e $\sim A$ permite concluir B (KNEALE; KNEALE, 1962, p. 286-287).

- | | |
|----------------------|-------------------------------------|
| 1. $A \wedge \sim A$ | Premissa |
| 2. A | Eliminação da \wedge , linha 1 |
| 3. $A \vee B$ | Introdução da \vee , linha 2 |
| 4. $\sim A$ | Eliminação da \wedge , linha 1 |
| 5. B | Silogismo disjuntivo, linhas 3 e 4. |

Essa sequência de passos é uma prova muito comum do princípio da explosão. A ideia básica das regras utilizadas nessa prova é que preservação de verdade é condição suficiente para consequência lógica.

A concepção clássica de consequência lógica como preservação da verdade expressa a noção pré-teórica segundo a qual uma conclusão B se segue de um conjunto de premissas Γ , se é impossível as premissas de Γ serem verdadeiras e B falsa. Essa noção foi estabelecida de modo preciso pelo lógico polonês Alfred Tarski nos anos de 1930: B é consequência lógica de um conjunto de premissas Γ , se e somente se quaisquer que sejam os objetos acerca dos quais estivermos falando (i.e. o domínio de discurso), e qualquer que seja o modo de interpretar as expressões não lógicas da linguagem, não há uma circunstância (i.e., um domínio e uma interpretação) na qual todas as proposições de Γ são verdadeiras, mas B é

falsa. O *se e somente se* da definição acima deixa claro que preservação da verdade é condição suficiente para consequência lógica, o que significa que *basta* ser impossível premissas verdadeiras e conclusão falsa para haver consequência lógica. Mas dado que não existe uma circunstância em que um par de proposições A e $\sim A$ sejam simultaneamente verdadeiras (na leitura clássica da negação), será sempre impossível tornar $A \wedge \sim A$ verdadeira e B falsa, para qualquer B . A validade de *EXP*, portanto, se segue da própria noção de consequência lógica como preservação de verdade.

Na Idade Média tardia (aproximadamente de 1300 a 1450) havia uma discussão intensa sobre como definir a noção de consequência lógica, embora sem consenso (ver KNEALE; KNEALE, 1962, p. 280ss). Mas dentro dessa discussão, havia uma concepção de consequência lógica similar à noção clássica atual, em termos de preservação de verdade. Em Kneale e Kneale (1962, p. 291) lemos que

Segundo a primeira explicação [de Pseudo-Escoto] é necessário e suficiente para a validade de uma *consequentia* que seja impossível para o antecedente ser verdadeiro e o conseqüente falso.

Embora não houvesse consenso, a ideia básica da definição moderna em termos de preservação de verdade já estava presente na discussão medieval sobre lógica. E é precisamente essa ideia, o critério “impossível premissas verdadeiras e conclusão falsa” não apenas como condição necessária mas também como condição suficiente, que justifica os passos da prova apresentada por Pseudo-Escoto do princípio da explosão.

4 Contradições “hegelianas”

A reflexão sobre a lógica no período final da Idade Média foi muito mais rica do que na modernidade. O princípio da explosão, que foi claramente formulado e “demonstrado” na Idade Média, não é objeto de discussão na modernidade. No período que vai aproximadamente do séc. XIV até o fim do século XIX, não houve desenvolvimentos significativos

na lógica. É famosa a passagem em que Kant, na *Crítica da Razão Pura*, afirma que a lógica, desde Aristóteles, em nada progrediu, “parecendo, por conseguinte, acabada e perfeita, tanto quanto se nos pode afigurar” (KANT, 2001, BVIII). Sem dúvida, essa afirmação é equivocada. Não apenas porque uma transformação radical do estudo da consequência estava por vir, menos de dois séculos depois, iniciada por Frege e levada adiante por Russell, Gödel, Tarski, entre outros, mas também porque na Idade Média a lógica ultrapassou em muito o que foi feito na Antiguidade, por Aristóteles e pelos estoicos. Com efeito, a *Lógica* de Kant (1992) é muito mais um tratado sobre as faculdades do entendimento do que uma teoria da consequência lógica, e a *Ciência da Lógica* de Hegel (2010) não é uma teoria da consequência lógica, mas sim uma ontologia. Na verdade, a modernidade enfatizou de modo exagerado o aspecto psicológico da lógica, o que somente foi superado a partir do fim do século XIX, com o ataque de Frege ao psicologismo. Na chamada *Lógica de Port Royal*, uma obra de referência na modernidade, lemos que a lógica

is the art of conducting reasoning well in knowing things, as much to instruct ourselves about them as to instruct others. This art consists in reflections that have been made on the four principal operations of mind: *conceiving, judging, reasoning, and ordering*... [logic] serves three purposes. The first is to assure us that we are using reason well... The second is to reveal and explain more easily the errors or defects that can occur in mental operations. The third purpose is to make us better acquainted with the nature of the mind by reflecting on its actions. (ARNAULD; NICOLE, 1996, p. 23)

Além de estabelecer regras para o “uso correto da razão”, Arnaud e Nicole estão interessados nas operações mentais relacionadas ao raciocínio em geral e na natureza da razão. O foco não é em uma análise da consequência lógica, embora este tema seja também tratado. O contexto em que a Arnaud e Nicole escrevem seu manual de lógica (1662) é o início da modernidade, pouco depois da publicação das obras de Descartes *Discurso do Método* (1637) e *Meditações* (1641). É

precisamente nesse período que a reflexão sobre a subjetividade passa a ocupar um lugar central na filosofia. Kant, por exemplo, define a lógica como a “ciência das leis necessárias do entendimento e da razão em geral, ou – o que dá no mesmo – da mera forma do pensamento em geral” (KANT, 1992, p. 30), e na *Crítica da Razão Pura* (KANT, 2001) leva a cabo uma análise da estrutura da subjetividade que tinha como objetivos não apenas estabelecer limites para a metafísica mas também fundamentar a ciência que havia surgido há pouco, a física de Newton. E a concretização desses objetivos, para Kant, exige uma análise da razão humana enquanto ferramenta do conhecimento.

Mas se do ponto de vista técnico não houve um desenvolvimento significativo da lógica na modernidade, o mesmo não pode ser dito acerca da discussão conceitual da natureza das contradições, que deve ser compreendida no contexto da análise da subjetividade como um problema central da reflexão filosófica. Em Hegel essa discussão alcança seu ponto máximo.

A obra de Hegel deve ser compreendida como uma resposta a Kant. Para este, contradições não são toleradas, e a ocorrência de uma contradição é sinal inequívoco de erro. Para mostrar que a razão, quando ultrapassa seus limites, que são estabelecidos por aquilo que pode ser um objeto da experiência, pode cair em erro, Kant “prova” teses contraditórias, por exemplo, que o mundo tem um começo no tempo e limites no espaço e, por outro lado, que o mundo é infinito no tempo e não tem limites no espaço (KANT, 2001, B454). O princípio da não contradição, segundo ele, tem uma função puramente negativa: a conjunção de proposições contraditórias será sempre falsa. Sendo assim, contradições são um sinal inconfundível de erro, porque a realidade não é, de modo algum, contraditória. É importante chamar atenção para dois pontos na análise de Kant: (i) é a subjetividade que, ao errar, produz contradições; (ii) a separação radical entre sujeito e objeto, entre subjetividade e “mundo exterior”, que resulta da sua análise das condições de possibilidade do conhecimento teórico e estabelece limites para o que pode ser conhecido. São esses os dois pontos que terão um papel central para entender a crítica de Hegel a Kant.

Hegel não concorda com a separação radical entre sujeito e objeto estabelecida pela teoria do conhecimento de Kant. Para Hegel, o conhecimento deve ser *absoluto*. Hegel fala do absoluto tanto como substantivo quanto como um adjetivo. Embora essa noção à primeira vista possa parecer hermética, há uma metáfora muito útil para entendê-la: *fora* e *dentro*. Podemos começar com o significado corrente, pré-teórico, de absoluto. Se consultarmos um dicionário, certamente vamos encontrar que absoluto é aquilo que não tem restrição, é completo, incondicionado, perfeito. Em outras palavras, e levando essa caracterização ao pé da letra, nada pode estar fora do absoluto, pois se algo estiver fora, o absoluto não será mais perfeito, completo, irrestrito, logo não será mais absoluto. Daí se segue que o absoluto não pode ser “visto de fora”, pois essa perspectiva exterior implica que o que está sendo visto não é mais absoluto. Raciocínios análogos podem ser aplicados ao adjetivo: a verdade absoluta deve ser toda a verdade, o conhecimento absoluto deve ser conhecimento da totalidade e não pode estar sujeito a nenhuma perspectiva em particular. Dessa caracterização do absoluto segue-se que: (i) o absoluto é incompatível com a separação entre sujeito e objeto, e (ii) o absoluto não pode estar separado ou fora do espaço-tempo; pelo contrário, o espaço-tempo deve também estar *dentro* do absoluto.

Hegel é conhecido como o filósofo que teria afirmado que há “contradições por toda a parte”, e por conseguinte teria rejeitado o princípio da não contradição. De fato, à primeira vista, isso é o que se lê em Hegel:

“*All things are in themselves contradictory*” ... this proposition contrasted with the other [PNC] expresses rather the truth and the essence of things. (HEGEL, 2010, p. 381).

[O]rdinary experience itself testifies that there do exist at least a great many contradictory things ... of which the contradiction is present not in any external reflection but right in them. Nor is contradiction to be taken as an abnormality which happens only here and there, but it is rather ... the principle of all self-movement which consists in

nothing else than in the display of contradiction. (HEGEL, 2010, p. 382).

A passagem acima citada parece estar em perfeita oposição com o princípio da não contradição. Mas cabe perguntar o que seriam um objeto a e uma propriedade P tais que Pa e $\sim Pa$ são verdadeiras. Quais são os exemplos de contradições dados por Hegel? Há uma passagem famosa e bastante ilustrativa na *Fenomenologia do Espírito*:

The bud disappears in the bursting-forth of the blossom, and one might say that the former is refuted by the latter; similarly, when the fruit appears, the blossom is shown up in its turn as a false manifestation of the plant, and the fruit now emerges as the truth of it instead. These forms are not just distinguished from one another, they also supplant one another as mutually incompatible. Yet at the same time their fluid nature makes them moments of an organic unity in which they not only do not conflict, but in which each is as necessary as the other; and this mutual necessity alone constitutes the life of the whole. (HEGEL, 1977, §2, p. 2)

Mas claramente o desenvolvimento da planta, do botão até o fruto, não é um contraexemplo para o PNC, pois os predicados x é um botão e x não é um botão etc., não se aplicam simultaneamente. Mas por que Hegel enfatiza tanto esse “aspecto contraditório da realidade”? Em que Hegel está de fato interessado? O seguinte trecho, junto com as observações feitas acima sobre o absoluto, esclarece esse ponto.

The True is the whole. But the whole is nothing other than the essence consummating itself through its development. Of the Absolute it must be said that it is essentially a result, that only in the end is it what it truly is; and that precisely in this consists its nature, viz. to be actual, subject, the spontaneous becoming of itself. (HEGEL, 1977, §20, p. 11)

O absoluto, que vimos acima como substantivo, pode de modo análogo ser aplicado como adjetivo. A verdade absoluta é o todo, e o todo é a “totalidade do processo”. Parece-me absolutamente correto afirmar que

a verdade não está no botão, nem na flor, nem no fruto, mas sim em todo o processo de desenvolvimento da planta, e será alcançada somente ao fim do processo. Considerado como uma totalidade, esse processo contém contradições apenas em um “sentido fraco”, pois um mesmo objeto instancia propriedades contraditórias em diferentes momentos. Não é difícil perceber, diga-se de passagem, que tais “contradições” são similares às oposições de Heráclito.

Essa noção de verdade como totalidade pode ser estendida para a totalidade do real. O conhecimento absoluto, que pela reflexão de Kant é impossível, para Hegel somente pode ser alcançado pela superação da separação entre sujeito e objeto. E isso é uma consequência da noção de absoluto, pois se o conhecimento do real for de um sujeito separado daquilo que é conhecido, o conhecimento deixará sempre algo “do lado de fora” e, portanto, não será absoluto. Não é difícil perceber que a única alternativa para superar a separação sujeito/objeto e alcançar o conhecimento absoluto é a realidade conhecer a si mesma. E é precisamente esse o resultado final de todo o processo: uma espécie de “autoconsciência universal” em que a totalidade do real é capaz de pensar sobre si mesma, articulando de modo racional em uma unidade todos os momentos e todos os aspectos de seu desenvolvimento. Mas é nesse todo articulado que ocorrem as contradições. O pensamento, ao agrupar em uma unidade todos os momentos que constituem o movimento do real – movimento similar ao concebido por Heráclito – reúne vários momentos e perspectivas diferentes em que propriedades contraditórias instanciaram um mesmo objeto.

A obra de Hegel é imensa, e não se pode concluir do exposto acima que *todas* as contradições que Hegel menciona não são de fato violações do *PNC*. Mas eu deixo aqui como uma conjectura, a ser eventualmente trabalhada por especialistas, que não existem contradições em Hegel no sentido de violações ao *PNC* tal como formulado por Aristóteles e expressado pela lógica de predicados clássica. Mas isso não tira a importância do pensamento de Hegel, que é fundamental para compreender diversos fenômenos da história, da natureza e da própria subjetividade. Além disso, contradições fazem parte da heurística da

criação/descoberta científica, algo reconhecido mesmo por matemáticos (BYERS, 2007). O fato de a versão psicológica do *PNC* ser falsa, como vimos na seção 2, aponta para uma característica importante da mente humana, pois é a mente que reúne em uma unidade dados ou informações contraditórias nos mais variados contextos argumentativos. Mas o ponto que eu gostaria de enfatizar aqui é que as “contradições hegelianas” têm caráter epistêmico no sentido que ocorrem no pensamento, e tais contradições têm um parentesco com as chamadas *contradições epistêmicas*, que ocupam um papel central no desenvolvimento da lógica paraconsistente. Vimos acima que, para Kant, as contradições ocorrem apenas na subjetividade e são indicação de erro, pois não podem ocorrer no mundo, na “realidade exterior”. Hegel discorda de Kant, conforme se pode observar:

[According to Kant] The stain of contradiction ought not to be in the essence of what is in the world; it has to belong only to thinking reason, to the essence of the spirit [mind]. It is not considered at all objectionable that the world as it appears shows contradictions to the spirit [mind] that observes it; the way the world is for subjective spirit, for sensibility, and for the understanding, is the world as it appears ... [The true significance of the Kantian antinomies is that] Everything actual contains opposed determinations within it, and in consequence the cognition and, more exactly, the comprehension of an object amounts precisely to our becoming conscious of it as a concrete unity of opposed determinations. (HEGEL, 1991, p. 92, §48)

Hegel menciona a visão kantiana, rejeitada por ele, de que contradições têm lugar apenas na mente, no pensamento. E a afirmação de que compreender um objeto significa apreendê-lo como uma unidade de propriedades contraditórias é explicada pelo exemplo acima, do desenvolvimento da planta, do botão à flor, e Hegel está certo nesse ponto, independentemente de tais situações não violarem o *PNC*. A afirmação de que contradições “pertencem às coisas mesmas” se segue da reunião de sujeito e objeto em uma unidade. Dado que o absoluto, o

conhecimento absoluto, a verdade absoluta não podem deixar nada “de fora”, o estágio final do processo, que seria, por assim dizer, o próprio absoluto, colapsa os aspectos ontológico e epistemológico.

De fato, a única maneira de superar a separação kantiana entre sujeito e objeto é reunir em uma unidade toda a realidade, natureza, história e subjetividade, e tal unidade ser autoconsciente de si mesma, pensar a si mesma, conhecer a si mesma. A meu ver, essas ideias de Hegel devem ser entendidas hoje como uma alegoria, sem entrar em discussões sobre a plausibilidade de uma “consciência universal”. Hegel fornece ferramentas teóricas muito úteis, e é isso o que deve ser enfatizado.

5 Paraconsistência e contradições epistêmicas

A tese de que contradições têm lugar apenas no pensamento se opõe ao dialeteísmo contemporâneo, defendido por Graham Priest e seus colaboradores. O dialeteísmo afirma que existem *contradições verdadeiras*, pares de proposições A e $\sim A$, tais que ambas são verdadeiras, e tais proposições são denominadas *dialetéias* (PRIEST; BERTO, 2017).

O dialeteísmo é uma visão ontológica das contradições. Para descrever a realidade corretamente, precisamos de pares de proposições contraditórias, porque aquilo que está sendo descrito, a realidade propriamente dita, possui contradições. E é claro que um dialeteísta terá de rejeitar o princípio de explosão, pois a realidade obviamente não é trivial. Ser dialeteísta, portanto, implica adotar uma lógica paraconsistente. Por outro lado, paraconsistência não implica dialeteísmo, pois há inúmeros contextos argumentativos reais que são contraditórios mas que lidam com *contradições epistêmicas*. Contradições epistêmicas têm origem em limitações do nosso aparato cognitivo, na heurística da investigação científica, na inabilidade das atuais teorias de lidar com os dados disponíveis, em imperfeições dos instrumentos de medida usados nos experimentos, ou até mesmo em simples erros que podem, ou não, ser posteriormente corrigidos.

A lógica clássica não é o único tratamento disponível da noção de consequência lógica. Há diversas alternativas diferentes, as chamadas lógicas não clássicas. Dentre as lógicas não clássicas, vou mencionar

duas: a lógica intuicionista, que é uma formalização das ideias do matemático holandês L. E. Brouwer (ver RODRIGUES, 2011, p. 70ss), e a lógica paraconsistente, cuja ideia básica pode ser encontrada no início do século XX nas reflexões do lógico russo Nicolai Vasiliev, mas que foi definitivamente estabelecida como área de estudo em lógica e filosofia da lógica nos anos de 1960 pelo lógico brasileiro Newton da Costa.⁴ A lógica intuicionista invalida o terceiro excluído, o que significa que admite circunstâncias em que simultaneamente A não é o caso, e $\sim A$ não é o caso. A lógica paraconsistente é como uma *imagem no espelho* da lógica intuicionista, pois admite circunstâncias em que simultaneamente A é o caso, e $\sim A$ é o caso, rejeitando dessa forma o princípio de explosão.

Mas cabe perguntar se nas lógicas intuicionista e paraconsistente trata-se de afirmar que ambas as proposições A e $\sim A$ são, respectivamente, falsas e verdadeiras. Vou me concentrar aqui apenas no caso da paraconsistência, mas uma abordagem mais detalhada desse problema pode ser encontrada em Carnielli e Rodrigues (2015 e 2017). Como alternativa, diga-se de passagem muito mais plausível, ao dialeteísmo, podemos considerar que a propriedade atribuída a um par de proposições contraditórias tem caráter epistêmico e é uma propriedade *mais fraca que verdade*, no sentido que uma proposição pode possuir tal propriedade mas não ser verdadeira. A contradição, dessa forma, ocorre apenas na perspectiva sintática, como uma proposição da forma $A \wedge \sim A$, ou um par de proposições A e $\sim A$. Essa propriedade mais fraca que verdade pode ser a noção de *evidência*, no sentido de razões para acreditar em ou aceitar uma dada proposição (ver CARNIELLI e RODRIGUES, 2017, seções 1 e 2). Há situações, por exemplo, em que recebemos informações conflitantes mas não podemos descartá-las, pois em princípio há boas razões para acreditar em ambas. Tais contextos argumentativos lidam com uma propriedade de proposições mais fraca que a noção de verdade, que denominamos *evidência não conclusiva*. Nessa perspectiva, a lógica paraconsistente não precisa se comprometer com a tese controversa defendida pelo dialeteísmo, e além disso pode conviver em harmonia com a lógica clássica, pois cada um desses tratamentos da consequência lógica

⁴ Para uma abordagem histórica da paraconsistência, ver Gomes (2013).

trata de assuntos diferentes: a lógica paraconsistente, assim interpretada, trata de preservação de disponibilidade de evidência, enquanto a lógica clássica trata de preservação da verdade.

O que eu tentei apresentar aqui foi uma breve história da contradição e do princípio da explosão, tendo como fio condutor os períodos em que a história da filosofia é dividida. Há muita literatura sobre o assunto, tanto do ponto de vista conceitual quanto técnico. Contradições nas ciências empíricas não são incomuns, e são tratadas muito mais como características das teorias, ou resultados dos dados disponíveis, do que tendo origem na realidade (NICKLES 2002). A computação lida rotineiramente com bancos de dados inconsistentes, e nem por isso nossos computadores param de funcionar – sim, eles travam, mas não necessariamente por essa razão. O fato é que contradições foram, desde os gregos, um tema central da filosofia, embora a caracterização precisa do que é uma contradição não seja sempre a mesma. E essa discussão permanece viva.

Referências

ARISTÓTELES. *The Complete Works of Aristotle*. Ed. Jonathan Barnes. Princeton: Princeton University Press, 1991.

ARNAULD, A.; NICOLE, P. *Logic or the Art of Thinking*. Ed. J. V. Buroker. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

BOBZIEN, S. Ancient Logic. In: ZALTA, E. N. (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford: Stanford University, 2016. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/logic-ancient/>>.

BYERS, W. *How Mathematicians Think*. Princeton: Princeton University Press, 2007.

CARNIELLI, W.; RODRIGUES, A. Paraconsistency and Duality: between Ontological and Epistemological Views. In: ARAZIM, Pavel; DANCAK, Michal (Ed.). *The Logica Yearbook 2015*. New York: College Publications, 2016.

CARNIELLI, W.; RODRIGUES, A. An epistemic approach to paraconsistency: a logic of evidence and truth. *Synthese*, [s.l.], Nov. 2017. Preprint disponível em: <<https://goo.gl/ncfSZw>>. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11229-017-1621-7>

GOTTLIEB, P. Aristotle on Non-contradiction. In: ZALTA, E. N. (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford: Stanford University, 2016. Disponível em <https://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/aristotle-noncontradiction/>.

GOMES, E. L. *Sobre a História da paraconsistência e a obra de da Costa: a instauração da lógica paraconsistente*. 2013. 704 f. Tese (Doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2013

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Trad. M. P. dos Santos e A. F. Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

KANT, I. *Lógica*. Trad. G.A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.

KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M. *Os filósofos pré-socráticos*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994.

HEGEL, G. W. F. *The Science of Logic*. Trad. George di Giovanni. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

HEGEL, G. W. F. *Phenomenology of Spirit*. Trad. A. V. Miller. Oxford: Oxford University Press, 1977.

HEGEL, G. W. F. *The Encyclopedia Logic*. Trad. T. F. Geraets, W. A. Suchting e H. S. Harris. Indianapolis: Hackett Publishing, 1991.

KNEALE, W.; KNEALE, M. *O desenvolvimento da lógica*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1962.

ŁUKASIEWICZ, J. Aristotle on the Law of Contradiction. In: BARNES, J.; SCHOFIELD, M.; SORABJI, R. (Ed.). *Articles on Aristotle: Metaphysics*. London: Duckworth, 1910. [1979].

MATES, B. *Stoic Logic*. Berkeley: University of California Press, 1973.

NICKLES, T. From Copernicus to Ptolemy: inconsistency and method. In: MEHEUS, J. (Ed.). *Inconsistency in Science*. Dordrecht: Springer, 2002.

PRIEST, G. Aristotle on the Law of Non-Contradiction. In: _____. *Doubt Truth to be a Liar*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

PRIEST, G.; BERTO, F. Dialetheism. In: ZALTA, E. N. (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford: Stanford University, 2017. Disponível em <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/dialetheism/>.

RODRIGUES, A. *Lógica*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

Recebido em 10 de outubro de 2017.

Aprovado em 15 de novembro de 2017.

The Paradox of Literary Emotion: An Ancient Greek Perspective and Some Modern Implications

O paradoxo da emoção literária: uma perspectiva grega antiga e algumas implicações modernas

Dana LaCourse Munteanu
Classics Department
Ohio State University, Newark, Ohio / USA
munteanu.3@osu.edu

Abstract: Fifth-century BCE Greek writers (e.g., Isocrates, Pseudo-Andocides) complain that the Athenians might have been more deeply moved by tragedies than by horrific contemporary events. My essay suggests that literary narratives could indeed produce this effect on us through several features. (1) The feeling of personal *safety*, threatened sometimes by our showing compassion to others (e.g. Euripides' plays, Thucydides; modern refugee debates) remains intact when we engage in fiction. (2) The *proximity* to literary characters becomes enhanced by literary narratives (*pro ommaton*, focalization), in contrast to impersonal journalistic reports. (3) The universality ascribed to a literary piece (Aristotle's *Poetics*) could contribute to our emotional immersion into the world of fiction to the detriment of the surrounding reality. While each section starts from ancient Greek authors, the essay will underline some similarities between the classical and the modern ways of engaging with literary narratives.

Keywords: Emotional paradox; universality of literature; focalization; historical narrative; journalism versus literary narrative.

Resumo: Escritores gregos do século V a.C. (por exemplo: Isócrates, Pseudo-Andocides) reclamam de os atenienses poderem ter sido mais afetados pelas tragédias do que pelos terríveis acontecimentos contemporâneos a eles. Meu ensaio sugere que narrativas literárias poderiam de fato produzir esse efeito em nós por meio de vários atributos. São eles: (1) Nosso sentimento de *segurança* pessoal, ameaçado algumas vezes quando mostramos compaixão pelos outros (por exemplo, nas peças de Eurípides, em Tucídides; nos debates atuais sobre refugiados), permanece intacto

quando engajamos em ficção. (2) A *proximidade* com personagens literários torna-se intensificada pelas narrativas literárias (*pro ommaton*, focalização), em contraste com relatos jornalísticos impessoais. (3) A universalidade que nós atribuímos a uma peça literária (*Poética* de Aristóteles) poderia contribuir para nossa imersão emocional em um mundo de ficção em detrimento da realidade circundante. Enquanto cada sessão começa fundando-se em autores antigos, o ensaio irá enfatizar algumas similaridades entre os modos clássico e moderno de engajamento com narrativas literárias.

Palavras-chave: paradoxo emocional; universalidade da literatura; focalização; narrativa histórica; jornalismo versus narrativa literária.

1 The paradox of our emotional involvement in literature – an introduction

Is it possible that we care more about fictional characters, who are not real, than about our fellow human beings, who truly exist and suffer? Paradoxically, can fiction stir our emotions more than reality? The starting point of my discussion will be fifth and fourth-century Greek philosophers and orators, to which I shall add some modern parallels. As several classicists have convincingly shown, emotion should be understood in its cultural context and unveiled with patience by historians and philologists.¹ Notwithstanding the cultural nuances, the concept of emotion carries certain universal and cross-cultural characteristics.² What I propose next is not a nuanced analysis of the ancient Greek emotional responses to literature, but, rather, an examination of the ancient fascination with the intensity of the emotional responses to drama, contrasted with the relative indifference to historical atrocities. This attitude sometimes puzzled ancient thinkers and, to an extent, it has continued to puzzle us. Obviously, our modern responses to literary

¹ Most prominently, Konstan (2001) has shown the differences between the ancient concept of pity and its later Christian transformation; Konstan (2006) has focused on the specificity of the classical Greek emotions. Overall useful discussions of the cultural differences between the ancient and the modern emotions could be found, for example, in Chaniotis (2012) and Konstan (2015); Cairns and Nelis (2017, p. 1-18).

² Illuminating on this topic is Cairns' (2008) analysis.

narratives and, respectively, to the news do not perfectly correspond to the ancient reactions: many types of current media (tv reportage, for example, providing an immediate visual account of events) have no equivalent in the past and thus no point of comparison. Without positing equivalence between the ancient and the modern experiences, I shall underline from a broad philosophical perspective certain similar tendencies in our engaging with fiction, while ignoring reality.

The orator Isocrates (436-338 BCE), in his *Panegyricus* (4.166-167), lists the challenges of his generation in the years following the Peloponnesian War, around 380 BCE.³ The Persian king subjugated many unwilling people and mistreated numerous allies of Athens: some of these were killed, others migrated with their wives and children, yet others lacked their daily needs and, consequently, were forced to fight as mercenaries for their former enemies. Nonetheless, this state of affairs left the Athenians cold:

Against these [abuses] nobody has ever felt indignant, but people find worth shedding tears over misfortunes put together (*sygkeimeinai*) by poets, while paying no attention to many true (*alêthina*) and terrible sufferings which have occurred because of war; far from feeling pity for these, people take more delight in the misfortunes of others than in their own blessings (*Panegyricus*, 168).⁴

Isocrates compares here stories invented by poets to real misfortunes of people oppressed by the Persians, complaining that the former bring Athenians to tears whereas the latter, true (*alêthina*) afflictions, arouse no pity.⁵ Is Isocrates' own frustration sincere in this case? We may detect a hint of exaggeration, as the orator rebukes his audiences not only for

³ On the historical background of these sections of *Panegyricus*, proposing a pan-Hellenic expedition against the Persian king, see Usher's commentary (1990, p. 195-197).

⁴ Translations from Greek are mine, unless specified otherwise.

⁵ In an earlier article (2009, p. 128-131), I have discussed this passage and a similar one from pseudo-Andocides (*Alcibiades* 4.23.201-206), in which the orator critiques the Athenian passivity toward Alcibiades' abusive behavior, which would be considered intolerable if it had been displayed in tragedies.

being indifferent to the plight of the allies but also for feeling a kind of *schadenfreude*, pleasure at another's troubles.⁶ Yet, can there be any truth in Isocrates' observation? It seems counter-intuitive that people would rather respond with pity when they contemplate fictional ills rather than when they see real ones. However, I propose, this is not only possible, but also a frequent outcome of our interactions with the real and fictional worlds. I examine three reasons which make this paradox likely, arguing that it is possible to care more intensely for literary narratives than for narratives related to real events on account of the (1) *safety*, (2) *proximity*, and (3) *universality* offered by fiction. Indeed, we may care more for fictional characters because of our safety as observers, our imaginative proximity to the (fictional) sufferers, and, possibly, through our attaching a broad and deep meaning to the narrative. My analysis will concentrate first on ancient Greek texts, but it will also signal some similarities between the classical thought and modern views.

2 Safety

Feeling compassion can prompt us to try to alleviate suffering. However, helping others may come at a cost to ourselves: diminished resources, time, and, sometimes, personal danger. In this section, I examine several ancient Greek texts that emphasize precisely the perils of acting on account of compassion. The anxiety regarding aiding others vanishes, however, when we deal with fictional characters: first, they cannot hurt us and, second, we cannot truly help them. This is not because

⁶ Through the lens neuroscience, oddly enough, this reaction mentioned by Isocrates could have been possible. Sapolky (2017, p. 528- 534), describes experiments showing that when people feel empathy, the anterior cingulate cortex activates, which broadly interprets the meaning of pain (our own pain and other people's). This part of becomes easily activated when observing people like us in pain. However, when asked to empathize with people we dislike who are in pain, the anterior cingulate cortex does not activate; instead the mesolimbic dopamine reward system does, which is linked to feeling excitement. In this light, therefore, it possible to speculate that some Athenians disliked their allies to such an extent that they may have felt pleased at hearing their misfortunes.

we do not feel the impulse to intervene, in my opinion, but because we know that we cannot do so – and, therefore, we can let our empathy grow from a position of safety.

Late fifth-century Euripidean tragedies and certain speeches in Thucydides histories seem to capture an increased tension between pity for another and self-preservation. In several plays of Euripides, characters either afflicted by real misfortune or merely pretending to suffer, appeal to the benevolence of others only to betray them later.⁷ Problems related to showing mercy to suppliants in Euripides as well as in Thucydides, I suggest, may be a reflection of the ethical difficulties that challenged the Athenians before, during, and shortly after the Peloponnesian War.⁸ The examples selected will show close linguistic correspondences between Euripidean plays questioning the legitimacy of pity and the debates over the treatment of the allies of Athens in Thucydides.

Pity is an emotion based on the imagination or remembrance, on the abstract apprehension that we are all prone to suffering, according to Aristotle; however, when feeling pity, one should not fear directly that he or she *will* suffer as a result of trying to help another.⁹ Therefore, those people in distress must demonstrate their innocence and good will toward us in order to arouse pity. Several Euripidean tragedies, nevertheless, present disturbing scenarios in which some characters appear to be helpless, but hurt their benefactors, while others pretend to be in distress in order to ensnare their opponents. In the most shocking situations, the person who feels compassion anticipates that personal danger could occur from compassionate intervention and, therefore, vacillates between the impulse to help and the instinct of self-preservation. In Euripides'

⁷ I have examined some of these traps of pity in Euripidean drama, in passing, earlier (2012, p. 226-231), but did not connect the specific tragedies directly to historical accounts there.

⁸ As Tzanetou (2012, p. 67-71), for example, has suggested, Euripides' *Children of Heracles* and *Suppliant Women* mirror features of the hegemonic ideology in Athens. I propose that late Euripidean plays might echo certain tensions between power and mercy in political interactions, which were relevant for the Athenian relationships with its allies and foes.

⁹ On this, see my detailed discussion (2012, p. 70-103).

Medea, for example, Creon, the king of Corinth, orders Medea's exile, deeply fearing her anger toward Jason and hatred of royal family (*Med.* 271-276).¹⁰ Medea insists that she could not be dangerous, arguing that she had been maligned (*Med.* 292-306), and asks Creon not to be terrified of her (*Med.* 307). The king notes that she speaks "soft words" (*malthaka*, 316), but he is filled with dread (*orrôdia*, 317)¹¹ at the evil deed she might plan. Despite the king's unrelenting fear, Medea manages to obtain a kind concession from him: one more day in Corinth, for the sake of her children (*Med.* 344). She is successful when she reminds Creon that he is a parent too (*Med.* 344), so his own child could suffer a similar misfortune one day.¹² Indeed, Creon allows Medea to stay one more day, aware that he might be "making a mistake" (*examartanôn*, *Med.* 350). Ironically, Creon's daughter will directly suffer and die as a consequence of his misguided pity. Although Medea is in truth suffering, she can still harm Creon; in his turn, Creon is aware of this and knows very well that he should not yield to pity, and yet he does, bringing destruction upon his own family.

In Euripides' *Helen*, the heroine never went to Troy but lived in Egypt, at the court of king Theoclymenus. Reunited with her husband, Menelaus, in the foreign land, Helen invents a plot to escape. She declares that Menelaus has perished during a shipwreck, and, therefore, she has to perform a funeral at sea for him, as required by a Greek custom. As a messenger recounts, after the ship departed from the shore, Menelaus and his people sailed away, managing to fool and defeat the Egyptian

¹⁰ Johnson and Clapp (2005, p. 140) take the scene in the *Medea* as a reflection of social awareness that "the appeal for compassion also contained the potential for abuse; there was always the risk that a treacherous suppliant should arouse pity to perverse ends." For further political implications of the appeal to Creon, see also Luschnig (2001).

¹¹ This term has been linked to the reaction of coiling at seeing a snake; it suggests Creon's strong, instinctive reaction of dread at the sight of distraught Medea.

¹² Janko (2008) argues that Medea also manipulated the ancient (external) audiences and us, modern audiences, into feeling pity for her because of her misfortune but then made us regret our emotion when we observe her murderous actions at the end of the play.

crew. Menelaus himself, acting as if he were a slave who escaped the shipwreck (that supposedly killed Menelaus), led the procession:

[Menelaus] spoke to them displaying a show of deceptive pity
 in the middle of the assembly (*oikton es meson pherôn*):
 Oh, unfortunate, from what Achaean ship do you come after
 wrecking your boat?
 But let us bury the son of Atreus who has perished
 and for whom the daughter of Tyndareus is giving a funeral in
 absence
 They, shedding tears in a feigned way,
 embarked carrying sea-offerings for Menelaus. (*Hel.* 1542-1549)

“Bringing into public view” (*es meson pherôn*, *Hel.* 1542) is a formula used in the Athenian political life.¹³ What is the significance of the treacherous pity” (*dolion oiktos*, *Hel.* 1542) brought into the public space? On the one hand, the emotion of pity here is based on false premises, the false burial, metatheatrically resembling a tragic performance, in which actors only pretend to die. Furthermore, the Greek sailors, resembling a chorus who follow the lead actor, shed tears in a “feigned” (*poietô*), or “made up,” way (*Hel.* 1547).¹⁴ On the other hand, pity produces disempowering effects because, under its spell, the Egyptian crew lose their ability to react to an attack planned against them. Like Creon, the Egyptians first did not want to let their guard down, feeling “suspicion” (*hupopsia*, *Hel.* 1549) that so many Greeks were mounting the ship, but they obeyed the orders of Theoclymenus,¹⁵ and allowed the feigned funeral to proceed to their own detriment.

¹³ On this and alternative readings, see Burian (2007, p. 230), following Diggle on line 630; 286 on line 1542; Cf. LSJ, II b.

¹⁴ Segal (1993, p. 65) provides a fascinating discussion of instances of weeping in Greek tragedies, which can be the sign of either authentic emotion or of feigned compassion (e.g., *E. Hec.* 953-955).

¹⁵ As internal spectator, Theoclymenus himself seems convinced of the authenticity of Helen’s mental anguish (*Hel.* 1192), even though there is no indication that he shares her grief; on the contrary, it serves his purpose that she has “lost” her husband and thus he could marry her.

In my view, the tensions surrounding displays of pity in Euripides' tragedies, and especially the hesitations pertaining to acting on account of the emotion, can well relate to the ethical problems that challenged the Athenians during the Peloponnesian War and shortly afterwards. While in Herodotus appeals to pity do not occur consistently, in Thucydides such appeals register ten occurrences, with a concentration in book three (where eight out of ten references appear), in two cases in sets of opposed speeches (3.36-50 and, respectively, 52-68 the treatments of Mytilene and Plataea).¹⁶ One example that illustrates how historical narratives correspond to the moral dilemmas found in tragedies should suffice here. Let us focus on book three of Thucydides' *Peloponnesian War*, particularly on the Athenian debate over the treatment of the citizens of Mytilene, a city in Asia Minor that rebelled against Athens in 428 BCE. A first decision in 427 BCE was that men be put to death, women and children be sold into slavery, but the Athenians changed their mind. Cleon, the Athenian politician, comments on this decision as follows:

I have often before been sure that democracy cannot rule, but never more certain than now, because of your change of mind regarding Mytilene. Fears of plots unknown to you in everyday relationships with each other (*pros allelous*) exist, and you feel the same with respect to your allies (*symmachous*), and yet never consider the mistakes that you may make (*hamartete*) listening to their appeals, or yielding to your pity (*oiktoi*); those are full of dangers to yourselves; you will not receive the gratitude (*charin*) of the allies for being soft (*malachizesthai*). (3.37.1-2)

In response, Diodotus proposed that only the guilty men be executed, but he did not encourage pity either (3.48).¹⁷ The Athenians followed Diodotus' less harsh proposal. Let us return for a moment, however, to the ideas and language of Cleon's speech. First, I would

¹⁶ Lateiner (2005), especially p. 87-97.

¹⁷ Fulkerson (2008) well emphasizes the similarities in the emotional appeals of the speeches of both Cleon and Diodotus, despite the differences between them. On the contrast and resemblance between the two speeches, see also Price (2001, p. 92-95).

like to emphasize the hyperbolic beginning of the discourse: the entire democratic system may collapse because of one political decision.¹⁸ By exaggerating the consequences of one action, Cleon wants to shake his audience into reconsidering their mercy. Moreover, Cleon's reproof here is reminiscent both verbally and conceptually of Creon's address to Medea in Euripides' play. The Athenians "make a mistake" (*hermatete*) in Cleon's opinion, if they concede to any form of compassion for the defeated enemy. Likewise, Creon displayed an awareness of making a mistake (*examartanôn*, *Med.* 350), when he allowed Medea another day. In both cases, the decision is not based on full compassion (the guilty Mytilenians were already punished and several others were going to be) and Medea was still going to be exiled. Nonetheless, even partial pity for the enemy brings danger to oneself. The words of Medea sounded "soft" (*malthakoi*), so that Creon listened to them in spite of being terrified of her plans. Similarly, the Athenians showing mercy are seen to become soft (*malachizesthai*). Most interestingly, perhaps, in Cleon's speech, as related by Thucydides, relationships between city states seem to resemble interpersonal interactions (the Athenians collectively form a body that can be harmed by compassion). In both the Euripidean drama and the Thucydidean passage, fear that an enemy, even a defeated enemy, might seek revenge if he is shown mercy should be a deterrent from the formation of compassion.

Thus far I have tried to show how ancient Greek tragedy and historiography reflected on the dangers of feeling compassion for another in the real world. We can understand how our reluctance to care for those in distress started early with concerns about our own self-preservation and well-being. Not that much has changed since fifth-century Athenian rhetoric. If we examine current articles about our own debates over helping Syrian and other middle-Eastern refugees, we can find similar points. Here is only one example, and please note the emphasis on making a "mistake." A title of an article in the *National Review* brings the same

¹⁸ As Wohl (2002, p. 98-99) points out, Cleon loses the debate, but the danger hidden in the seductive power of rhetoric for the Athenian democracy remains a persistent motif in Thucydides' text.

notion of hyperbolic collapse of a system that started Cleon's speech: "Europe is Making a Fatal Mistake" (September 15, 2015). The author, Dennis Prager, of Jewish descent, notes that by allowing so many refugees to come in "Europe will end up in a catastrophe for Europe and therefore for the West." He makes this observation admittedly with a heavy heart. Despite the true human tragedy, he concludes, compassion will lead to Muslim communities unable to integrate into Western societies and more economic trouble for the welcoming countries.¹⁹ A similar concern had surfaced in the ancient Greek texts: helping another could lead to the self-destruction, either on a small individual scale or on the larger scale of entire communities.

In this section, I have examined our reluctance to become emotionally involved in the lives of our fellow humans. By contrast, we can suppose that no such hesitations and fears impede our inclination to feel for fiction. If this supposition is correct, it follows that, free from worries and responsibilities, we may then feel more compassion for fictional beings than for real people in certain instances. This may be particularly true in cases in which the person who is our object of compassion may present a threat to ourselves. We may hesitate approaching someone with a festering wound, for fear of contagion, and yet, Sophocles' Philoctetes elicits our unwavering pity. Reading about the plight of the suppliants in Athenian tragedy moves us, but it appears much harder to reach a common decision as people to help contemporary refugees in our communities. Our position of safety as spectators or readers of fictional misfortunes can thus be counted as the first reason for which Isocrates might have been right in this respect. In the next two sections, I shall look more positively at what exactly compels us to care deeply for fictional others.

¹⁹ <<http://www.nationalreview.com/article/424001/syrian-refugees-europe-mistake>>, retrieved April 17, 2017.

3 Proximity

In his *Rhetoric*, Aristotle insists that suffering should appear to be close at hand (*eggys*), in order to be pitiable (*Rh.2.1386a29*). He seems to imply both a spatial and temporal proximity, for, he adds, people do not feel pity for events that occurred thousands of years in the past or future. Orators, therefore, ought to bring suffering before the listener's eyes, by using their gestures, words and acting, thus bringing it closer to the minds of his audiences (*Rh.2.1386a-1386b1*). Presumably, the rhetoricians to which Aristotle addresses this piece of advice would deliver speeches about contemporary circumstances. Why, then, this concern that those events may appear distant and have to be acted out and brought closer? Presumably, accounts of other people's pain fail to move listeners, Aristotle intuitively, unless they provoke their imagination with dramatic vividness. Indeed, this Aristotelian observation is confirmed by modern psychological studies. As Krznanic has noted in a recent book, "apart from spatial and social distance, a third form, *temporal distance*, also weakens the possibilities for empathy."²⁰ The extraordinary implication in Aristotle's advice to the orators is that a dramatic mode of presentation should be adopted in place of ordinary speech, because it increases the impression of closeness to the sufferer necessary for arousing empathy. Ancient literary theory offers further ideas on how to bring the narrative "closer" to the listeners through terms such as *enargeia* and *pro ommaton*, which anticipate the modern notion of focalization. *Enargeia*, often translated as "vividness" refers in fact to a graphic quality of the narrative through which the reader is enabled to become a virtual witness, a spectator, and similarly, *pro ommaton* relates to the writer's talent to bring the narrated events in close proximity to his audience, as if they would just happen before their eyes.²¹

²⁰ Krznanic (2015, p. 44).

²¹ Nünlist (2009, p. 193-194) well underscores this nuance of *enargeia*: graphic power of words that enthrall the audience. I have discussed (2012, p. 85-93) the importance that Aristotle assigns to *pro ommaton* for both good oratory and drama in the *Rhetoric* and the *Poetics*.

Could we link Aristotle's recommendation regarding pity to Isocrates earlier statement that Athenians show more emotion when they attend dramatic performances than when they hear about the distress of their contemporaries? The narrative mode itself may have made a difference. Reports about the suffering of the allies could have sounded vague and unfocused, whereas Greek tragedies center precisely and intensely on the plight of a family. For example, in Euripides' *Trojan Women*, a play written toward the end of the fifth century (415 BCE), based on a legendary war, Hecuba laments the death of her grandson, Astyanax, who has been brought to her on a shield by Thalthybius. Her indignation, pain, and despair are apparent in her address to the cruel victors who executed the boy:

Achaean! All your strength is in your spears, not in
the mind. What were you afraid of, that it made you kill
this child so savagely?" ... (1158-1160).²²

Furthermore, we come in close proximity with her dashed hopes and desires for her grandson, which personalize her loss more than the nameless victims in the news reports:

O darling child, how wretched was this death. You might
have fallen fighting for your city, grown to man's
age, and married, and with the king's power like a god's,
and died happy, if there is any happiness here.
But no. You grew to where you could see and learn, my child,
Yet your mind was not old enough to win advantage
of fortune. How wickedly, poor boy, your father's walls,
Apollo's handiwork, have crushed your pitiful head
Tended and trimmed to ringlets by your mother's hand,
And the face she kissed once, where the brightness now is blood
Shining through the torn bones, too horrible to say more. (1167-1177).

Even though no photograph accompanies this tableau, Hecuba's account prompts us to imagine the scene in all its horrid details: the dead mangled body of a child hurled into the city walls, which should have protected

²² All the translations from *Trojan Women* are from Lattimore (1958).

him. Because the fictional account recreates a scene as if before the audiences' eyes, the Athenians may have felt more sadness for the fictional character, on hearing his grandmother's lament than they did for the unknown real children of the allies whose death they could not imagine.

But can we still be moved more deeply by fictional than by real misfortunes? News reportage in our times can sound quite dull, even when the events described are horrific. We supplement the words with photographs, but the two media often flash in front of our eyes for a few seconds, without a coherent story able to settle our impressions and to connect us to the people who have been part of the incidents. A recent report from Syria (13 December 2016), entitled "Civilians Killed as Battle from Aleppo Nears End," briefly describes the chaos in the streets, wounded people still trapped under buildings, and civilians summarily executed. It ends with statistics: "the government assault has been backed by heavy artillery and air strikes with at least 463 civilians, including 62 children, killed in Eastern Aleppo since Mid-November... Another 130 people, including 40 children, have been killed in the city's western districts by opposition rocket fire."²³ Although most of us find the news upsetting, it is difficult to form an empathic bond with the victims who appear anonymous, depersonalized, and listed by number.²⁴ Similarly, it is less likely that we feel grief on hearing such reports. A more visceral reaction to war atrocities can come from reading literary narratives, even when we are perfectly aware that those do not deal with real events. The technique coined in modern theory as "focalization" permits us to witness the experiences of fictional others from a position of proximity.²⁵ Through this, two elements bolster our emotional involvement: the narrowing of our focus and a better understanding of another's perspective.

²³ <<http://www.aljazeera.com/news/2016/12/civilians-killed-spot-battle-aleppo-nears-161213133240891.html>>, retrieved April 17, 2017.

²⁴ Butler (2009, p. 33-62), for example, observes that this depersonalization of the victims of war in the media occurs even more prominently when we deal with the "other": the foreign civilian casualties and the anonymous enemies, than when we deal with the loss of our own people in wars.

²⁵ Genette (1988) explains his earlier ideas on focalization and develops the concept.

Psychological studies confirm that reporting large numbers of casualties without enough context numbs the compassion of the listeners²⁶ and, conversely, identification of individual sufferers increases our desire to help.²⁷ Successful literary narratives manage to transport us in the proximity of others, so that we can imagine seeing them and understand how it is like to be in their position. For example, a novel, such as such as Harriet Stowe's *Uncle Tom's Cabin*, published in 1852, galvanized the abolitionist movement in the States.²⁸ This book could draw attention and bring the readers "closer" to the reality of slavery through a unified and compelling fictional narrative.

4 Universality (Broader Relevance)

Despite the illusion of proximity to fiction, our emotional involvement in the fictional death of Astyanax compared to our relative indifference to the death of many real children may appear at first paradoxical, irrationally unfair, and ultimately silly. Yet, it seems to me, it is not entirely so. Our sadness at the end of Euripides' *Trojan Women* comes not only from the artistry of the dramatist who managed centuries ago to put into words the anguish of an imaginary character, an old war captive about to bury her grandchild. We may have an intuition that this scene captures a dire situation that has frequently taken place in wartime and will continue to occur: in the aftermath of war the normal order of things can be reversed, so that the old bury the young. In that way,

²⁶ Slovic and Slovic (2004). Prinz (2011, p. 227-230), citing previous psychological studies lists the problems pertaining to empathy: the similarity bias and the local nature of empathy. The two are interconnected: we can feel only for people like us; outsiders can be perceived as similar to us but not in great numbers, so in Prinz' view empathy is not a solution to global problems.

²⁷ Dillard has described the phenomenon of compassion fatigue, as we realize that a massive group needs our help; as Slovic (2007), <http://www.apa.org/science/about/psa/2007/11/slovic.aspx>, writes adding to Dillard's observations, "perhaps the blurring of individuals begins at two!" – and we can relate empathically only to individuals.

²⁸ On the influence of this novel on society, see Reynolds (2012).

fiction can lead us back to reality. As Aristotle has put it in the *Poetics* (9.1451a36-1451b11):

The function of the poet is this not to narrate events that have happened, but things that may happen (*hoia an genoito*), according to probability (*kata to eikos*) and necessity (*to anankaion*). For the historian and the poet are not different with respect to whether they write in meter or without meter (the works of Herodotus could be put into meter, but they would be no less history in meter than they are without). The difference is that the former (historian) describes things that have happened, whereas the latter (poet) things that may happen. Therefore, poetry is a more philosophical and serious matter than history; poetry tends to speak of universals, history of particulars. A universal is the type of thing that a certain type of person may say or do, according to probability (*kata to eikos*) and necessity (*to anankaion*)—and this is what poetry aims at, even though it gives names (to characters). A particular is what Alcibiades did or suffered.

Aristotle gives recommendations here to the writer, to compose in accordance with the criterion of probability, to the point to which giving characters individuality and names becomes an accidental feature of the poetic creation. Consequently, the reader (or spectator) becomes transported through imagination into *how it is like* to be in a certain situation. Does this mean that someone experiences various scenarios and lives through literature? Certainly, and many have emphasized this aspect of the universality of literature.²⁹ Yet, our recognition of universal features of an artistic work does not remain abstract. Universality and reality can become interlinked. As Aristotle urges the poet to encapsulate universality into his creation, through probability and necessity, so we, as respondents to literature recognize those features and may return to our immediate reality to reaffirm them. So, for example, even though Euripides' *Trojan Women* was written over two millennia ago, we may

²⁹ For a recent discussion, with earlier bibliography, see, for example, Brito (2016).

acknowledge that some of the abuse and despair endured by the captive women on the stage reflects, with painful accuracy, a reality, though not necessarily a historical reality.³⁰ Rather, it depicts consistent elements of women suffering during war times. Such elements we could rediscover as we read about the ordeal of young women captured in the current wars in the Middle East, or in Nigeria by Boko Haram in 2014. Thus, in a way, we may let ourselves feel deeply for the fictional world, because we know it mirrors well the reality that surrounds us. Sometimes, books and movies specifically underscore the similarities. For example, the recent Oscar nominated movie *Lion* (2016), directed by Garth Davies, takes us through the misadventures of a five-year Indian boy, who is separated from his family by accident; after being adopted in Australia. He decides to search for his biological mother and siblings after 25 years. The plot *is* based on a true story, but, something else seems important for my argument: at the end of the movie we read that 11 million kids live on the streets India, many of them going missing in a similar way. This kind of reminder enriches our interaction with fiction, because we may feel that it captures reality in a profound way. We weep not only for Saroo, the little hero of the movie, but for many other anonymous lost kids, whose stories we cannot hear. But the net of connections may not stop here, spinning more possible webs: I may remember personal experiences pertaining to abandoned children (and several come to mind, having grown up in Socialist Romania), readings on the subject (particularly Dickens' novels, which I used to love as a child), long-forgotten personal fears (of being lost, far away from my parents) and some unspeakable anxieties (as a parent of how it would be like to look for a child missing). Therefore, fiction relates to our realities in myriad ways, often gaining emblematic value for our minds. And yet, could this symbolic importance that we may assign to fiction become problematic? Yes, and several have noticed, an imbalance that can occur when we invest too much emotion and thought in fictional worlds and too little in

³⁰ An interesting new collection of essays, edited by Fabre-Serris and Keith (2015), for example, explores some connections between the literary descriptions of women in war zones in Greco-Roman antiquity and historical realities.

the socio-historical reality in which we live.³¹ One complaint can relate directly to the qualities that we have earlier attributed to successful literary creations. Because they consist of coherent and compelling narratives, they can draw us in with more emotional power than corresponding facts. But is this a good outcome? If we cry for fictional lost children because they remind us of the unfair world in which we live, and yet do nothing to save or help many abandoned or orphaned real children, it seems that we waste emotional capital.

In his comparison between dramatic poetry and history cited earlier, Aristotle notes that the former should treat events that *could* (always) happen, and thus the names attached to characters are only a formality, while the latter describes what *did* happen, as, for instance, the kind of things the historical Alcibiades did or experienced. Ironically, pseudo-Andocides discusses the outrageous behavior of Alcibiades giving several examples:

Despite his opinion about Melians (that they should be reduced to slavery) he begot a son with a Melian woman, bought from the captives. This birth was “even more illegal than that of Aegisthus” since he is born of bitter enemies. (4. 22).

Already Alcibiades’ son is likened to the notorious tragic character, Aegisthus, the offspring of the incestuous relationship between Thyestes and Pelopia, who would later in the myth murder Agamemnon. The writer continues to lament that the Athenians do not seem to care about any of the atrocities that the historical Alcibiades commits, although they lament similar calamities when they see them in tragedies:

At 4.23 “Even more he had a child with the woman he turned into a slave from free, whose father and relatives he slaughtered and whose city he ruined, so that he might make his son the worst enemy of himself and of his city; he has been forced by necessity to hate them. But you, although when you watch such things in tragedies, you deem them

³¹ I have briefly commented on this in my 2009 article, p. 130-132.

horrible, when you see them occurring in the city, you do not worry; but you do not know whether the former have truly happened in this way or were invented (*peplastai*) by poets, though knowing well that the latter have happened so illegally, yet you accept them light-heartedly.”³²

According to Andocides, then, the real life of Alcibiades could well be the subject of an episode of epic or a tragedy, but it leaves the observers cold and inactive. Later on, long after ancient Greece, other artists and scholars were similarly concerned with the ability of theater to drain our emotions and sometimes to desensitize us from real suffering.³³ If this happens, could we find a way to correct our distorted sensitivity? In this paper, I have tried to examine why we may find the reality surrounding us duller than fiction sometimes and why, consequently, we may feel more deeply for invented stories than for real ones. The impression of proximity to literary characters, a good grip on the narrative of their lives, and the symbolic broader importance we assign to them are all explaining factors. We could further explore how to use all these elements for understanding real events. We often remain reluctant to act even when we could do something to prevent injustice and to alleviate suffering. A reason may be that we are under the constant bombardment of news describing natural and man-made catastrophes. Under the circumstances, we may find the stories confusing and may have trouble deciding when and where to intervene. Designing new ways to present

³² As Edwards 1995, 203 notes in his commentary, the role of Alcibiades in the Melian massacre is exaggerated here, as he was certainly not the only one responsible for the treatment of Melos in 416/415. Thucydides does not mention Alcibiades at all in his account of the Melian dialogue (5.81-116). For Alcibiades’ role, see, e.g., Plut. *Alc.* 16.5.

³³ A famous example is Brecht who did not want the spectators to invest emotionally in the theater and, afterwards, return to the world free from social and political thoughts; for a stimulating analysis of how theater and society have interacted historically, and might interact in the future, see Boal (2000).

reality from a more literary than journalistic perspective could perhaps elicit better social responses from us – but that is a topic for another paper.

References

BOAL, A. *Theatre of the Oppressed*. New English translation Emily Fryer. Padstow: TJ International, 2000.

BRITO, H. In Praise of Aristotle's *Poetics*. In: HAGBERG, G. L. (Ed.). *Fictional Characters: The Research for Ethical Content in Literature*, Oxford: Oxford University Press. 2016. p. 305-324.

BUTLER, J. *Frames of War. When is Life Grievable?* London: Verso Books, 2009.

CAIRNS, D. Look Both Ways: Studying Emotions in Ancient Greek. *Critical Quarterly* 50, p. 43-62.

CAIRNS, D. and NELIS, D. Introduction. In: CAIRNS, D. and NELIS, D. (Eds.) *Emotions in the Classical World*. Stuttgart: Franz Verlag. 2017. p. 7-30.

CHANIOTIS, A. Introduction. In: CHANIOTIS, A. (Ed.). *Unveiling Emotions: Sources and Methods for the Study of Emotions in the Greek World*. Stuttgart: Franz Verlag. 2012. p. 11-36.

DILLARD, A. *For the Time Being*. New York: Alfred A. Knopf, 1999.

EDWARDS, M. *The Greek Orators IV. Andocides. Edited and Translated*. Warminster: Aris & Phillips, 1995.

FABRE-SERIS, J. and KEITH, A. *Women and War in Antiquity*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2015.

FULKERSON, L. Emotional Appeals in the Mytilenian Debate, *Iowa, Syllecta Classica*, v. 19, p. 115-154, 2008.

GENETTE, G. *Narrative Discourse Revisited*. Ithaca, NY: Cornell University Press. (First published *Nouveau discours du récit*, Paris, 1983), 1988.

JOHNSON, J. F. and CLAPP, D. C. Athenian Tragedy: An Education in Pity. In: STERNBERG, R. (Ed.). *Pity and Power in Ancient Athens*. Cambridge: Cambridge University Press. 2005. p. 123-164.

KONSTAN, D. *Pity Transformed*. London: Duckworth. 2001.

KONSTAN, D. *The Emotions of the Ancient Greeks: Studies in Aristotle and Classical Literature*. Toronto: University of Toronto Press. 2006.

KONSTAN, D. Affect and Emotion in Greek Literature. In *Oxford Handbooks Online*. October 2015. <<http://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199935390.001.0001/oxfordhb-9780199935390-e-41>>.

KRZNARIC, R. *Empathy. Why It Matters, and How to Get It*. New York: Perigee. 2015.

LATEINER, D. The Pitiers and the Pitied in Herodotus and Thucydides. In: STERNBERG, R. (Ed.). *Pity and Power in Ancient Athens*. Cambridge: Cambridge University Press. 2005. p. 67-97.

LATTIMORE, R. *The Trojan Women*. Chicago: Chicago University Press. 1958.

LUSCHNIG, C. Medea in Corinth; Political Aspects of Euripides' *Medea*, *Digressus*, v. 1, p. 8-28, 2001.

MUNTEANU, D. L. Qualis tandem misericordia in rebus fictis? Aesthetic and Ordinary Emotions, *Helios*, v. 36.2, p. 117-147, 2009.

MUNTEANU, D. L. *Tragic Pathos. Pity and Fear in Greek Philosophy and Tragedy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

NÜNLIST, R. *The Ancient Critic at Work: Terms and Concepts of Literary Criticism in Greek Scholia*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

PRICE, J. *Thucydides and the Internal War*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

PRINZ, J. Against Empathy, *The Southern Journal of Philosophy*, v. 49, p. 214-233, 2011.

RABINOWITZ, N. *Anxiety Veiled: Euripides and the Traffic of Women*. Ithaca: Cornell University Press, 1993.

REYNOLDS, D. *Mightier than the Sword: Uncle Tom's Cabin and the Battle for America*. New York: Norton, 2012.

SAPOLSKY, R. *Behave. The Biology of Humans at Our Best and Worst*. New York: Penguin Press, 2017.

SLOVIC, S. and SLOVIC, P. Numbers and Nerves: Toward and Affective Apprehension of Environmental Risk. *Whole Terrain*, v. 13, p. 14-18, 2004.

SLOVIC, P. "Psychic Numbing and Genocide," <<http://www.apa.org/science/about/psa/2007/11/slovic.aspx>>, 2007.

TZANETOU, A. *City of Suppliants*. Tragedy and the Athenian Empire. Austin: University of Texas Press, 2012.

USHER, S. *Isocrates Panegyricus and To Nicocles*. Warminster: Aris and Phillips, 1990.

WOHL, V. *Love among the Ruins. The Erotics of Democracy in Classical Athens*. Princeton: Princeton University Press, 2002.

Recebido em 20 de outubro de 2017.

Aprovado em 27 de novembro de 2017.

RESENHA

**LEITE, Leni Ribeiro. *Épica II: Ovídio, Lucano e Estácio*.
Campinas: Unicamp, 2016. 111 p.**

Matheus Trevizam

Faculdade de Letras

Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Minas Gerais / Brasil

mattrevi2017@gmail.com

Nesse volume, a autora estuda um dos gêneros literários de maior sucesso nas Letras antigas: a épica, que nos legou textos como a *Ilíada* e a *Odisseia* de Homero, além da *Eneida* de Virgílio, sem nos esquecermos de outros poemas menos “frequentados”. Justamente, inserindo-se em uma coleção acolhida pela Editora da Unicamp (*Bibliotheca Latina*), a qual se ocupa de desvendar para o público de estudantes de Letras, sobretudo, os meandros de várias tipologias genéricas antigas, esta obra de Leni Ribeiro Leite tem o mérito de focalizar-se em poetas/produções razoavelmente “eclipsados”, em Roma, pela *Eneida* virgiliana.¹ Com isso, ao dedicá-la, em sua maior parte, a poetas como Ovídio (*Metamorfoses*), Lucano e Estácio, a autora oferece ao público de língua portuguesa a rara oportunidade de encontrar, em seu idioma, uma obra introdutória, mas voltada por inteiro a elucidar parte da produção literária antiga algo preterida nas discussões críticas.

No capítulo 1 (“A poesia épica”), Leite discute aspectos fundamentais para o entendimento do que é uma obra épica. Depois de ressaltar que sempre houve relativa flexibilidade nas definições das tipologias literárias antigas e na classificação/partição das obras entre elas – pois até Aristóteles (que pende pelo emprego de critérios

¹ Para a abordagem da épica romana até Virgílio, cf. VASCONCELLOS, P. S. *Épica I: Ênio e Virgílio*. Campinas: Unicamp, 2014. (Coleção Bibliotheca Latina).

“conteudísticos” para classificar poemas – p. 16) e Quintiliano (que se serve, decididamente, dos metros, com o mesmo propósito – p. 17) estão em desacordo sobre tais pontos –, a autora elenca, nesse capítulo, os traços que julga esperados em um poema épico (emprego da *propositio* no começo das obras; início *in medias res*; repetições de estruturas, “denunciando” as origens orais da épica etc. – p. 19-20).

A existência de semelhante “feixe” de traços, a definir aproximadamente o que seria um poema épico, não deve levar à constatação, porém, segundo observa Leite (p. 20), de que divisamos na épica uma tipologia rígida, cujos “espécimes” antigos não variaram em forma e sentidos ao longo do tempo. Desse modo, os romanos lograram criar a espécie intragenérica da “épica histórica”, distanciando-se do uso grego de tematizar o mito no âmbito de obras afins à *Iliada* e à *Odisseia*, por exemplo; além disso, mesmo quando seguiram de perto modelos épicos convencionalmente míticos – caso de Valério Flaco, autor de *Cantos argonáuticos*, séc. I d.C., em diálogo com Apolônio de Rodes, séc. III a.C. –, os autores latinos introduziram adaptações e aclimações do legado helênico a sua própria cultura e época (p. 25). Comentários sucintos, porém incisivos, sobre os *Punica*, de Sílio Itálico – séc. I d.C. –, e sobre *De raptu Proserpinae*, de Claudiano – séc. IV-V d.C. –, encerram o primeiro capítulo da obra resenhada, no segundo caso como exemplo adicional de épica pós-*virgiliana*, com teor mítico; no primeiro, exemplificando um típico poema épico de conteúdo histórico (p. 24-30).

No capítulo 2 (“A antiepopéia? *Metamorfoses* de Ovídio”), Leite examina o que corresponde, para os críticos, à perplexidade diante dos traços constitutivos das *Metamorfoses* ovidianas. Assim, se ninguém, hoje em dia, negaria afiliações épicas a tal texto (p. 38), a forma dessa obra extensa (em 15 livros), que se identifica, basicamente, com uma sucessão ininterrupta de mitos variadíssimos, mais ou menos encadeados e vazados através do metro hexâmetro datílico, evidencia importantes diferenças quanto aos modelos épicos mais recorrentes. Faltam à obra, então, a delimitação episódica da narrativa – pois *Metamorfoses* cobre a “mitistória” do mundo desde sua origem até os tempos de Júlio César –,

uma figura unificadora de herói, um fio condutor independente da ideia das transformações por que tudo passa etc. (p. 31-32).

Contudo, a autora destaca que traços das *Metamorfoses*, como o uso preponderante da temática mítica, a busca de motivações etiológicas e o recurso à estrutura do “catálogo”, em que se agrega espantosa soma de elementos, não eram, absolutamente, estranhos a textos tidos como épicos no mundo antigo, a exemplo, além das obras de Homero e Virgílio, também dos poemas hesiódicos (p. 38-41). A continuidade do capítulo aborda os assuntos das relações entre Ovídio e Virgílio (p. 41-42), daquelas entre Ovídio e o ideário oficial augustano (p. 42-44) e algumas razões para a popularidade desse poeta, ainda no século XXI. Diga-se também que as análises da autora revelam, apesar de sucintas, importantes aspectos a diferenciarem a contribuição épica de Ovídio daquela do autor da *Eneida*, pois, inclusive, o primeiro “lida com Virgílio da mesma forma que ele lida com muito da tradição poética latina: de forma irreverente” (p. 42).

O terceiro capítulo da obra sob exame (“A epopeia histórica: Lucano, *Farsália*”) focaliza o que corresponde, talvez, ao espécime atualmente mais conhecido da épica histórica latina, ou seja, a *Farsália* de Marco Aneu Lucano (séc. I d.C.). Tal obra descreve os eventos a envolverem a sangrenta guerra civil entre Júlio César e Pompeu Magno, como nos faz lembrar Leite, distribuindo seus sucessivos episódios ao longo dos dez cantos do poema (p. 47-49). Em seguida, a autora destaca detalhes atinentes à assumida “romanidade” dessa épica, com sua escolha por retratar um momento fulcral da história pátria, a própria indicação do imperador Nero, não de Apolo ou das Musas, como inspirador do texto, o “racionalismo” que ausenta quaisquer deuses de intervenções diante dos eventos etc. (p. 50).

Também interessam, nesse mesmo capítulo, as colocações de Leite sobre o que seria o tema central da *Farsália* – a dissolução da República romana, resultado da perda de valores morais pelos dirigentes (p. 51-52) –, sobre a desalentadora falta de um herói de primeiro plano nessa epopeia, pois tanto César quanto Pompeu se mostram negativamente caracterizados (p. 52), sobre uma violência descritiva

que, embora notória, não caracteriza apenas o texto lucaniano, no cotejo com as “cruas” imagens bélicas de Homero e Virgílio (p. 53). Por fim, o caráter literário, além de histórico, da *Farsália* evidencia-se, entre outros motivos, por Lucano buscar diálogo intenso, e de maneira crítica, com a tradição, como quando evoca, através da morte de Pompeu, aquela do rei Príamo no canto II da *Eneida*.

O capítulo IV (“A epopeia virgiliana e seus frutos: *Tebaida* e *Aquileida*”) aborda uma produção menos ventilada nos meios acadêmicos que Ovídio e a controversa épica lucaniana. Trata-se dos poemas épicos, de tema mítico, identificados com a *Tebaida* e a *Aquileida* de Estácio, autor que viveu sob a dinastia flaviana. Na *Tebaida*, para Leite, unem-se traços afins à *Farsália* – basta lembrar que o assunto da obra é uma guerra civil entre Etéocles e Polinices pelo domínio real de Tebas – e à *Eneida* – com a retomada alusiva de muitas cenas dessa obra pregressa –, como se o autor, ciente dessas duas vertentes épicas já consolidadas em seu tempo, no seio da literatura pátria, tivesse desejado dialogar com ambas (p. 66-68).

Depois de propor que a interpretação política da *Tebaida* não precisa identificar-se com meras ideias sobre o posicionamento de Estácio quanto ao governo de Domiciano e de ressaltar a ambiguidade da caracterização de certas personagens da obra, como Teseu (p. 69), Leite descreve sucintamente a incompleta *Aquileida* (p. 71-72). Nesse poema sobre a vida de Aquiles, do qual agora dispomos em apenas dois cantos, entrevê-se, é provável, importante influxo das concepções literárias do Ovídio das *Metamorfoses*, incorporando-se dele tons capazes de tornar a *Aquileida* uma “épica leve, romântica e bem-humorada” (p. 71). Desse modo, o espectro compositivo de Estácio foi vasto no terreno épico, o que talvez explique o evidente sucesso de seu legado até o Renascimento (p. 72).

Seguem-se à totalidade desses capítulos uma Conclusão, na qual Leite explicita (p. 75) ter desejado, com a escrita de seu livro, “demonstrar de que forma os sucessores de Virgílio adaptaram suas técnicas e seu material na composição de seus próprios poemas épicos [...]”, uma Bibliografia [crítica] comentada (p. 79-86), uma Pequena

antologia bilíngue (latim-português) de trechos dos poemas analisados (p. 87-105) e a Bibliografia geral (p. 107-111).

Destacamos, em *Épica II*, além do ineditismo de uma obra especializada sobre tais conteúdos, em nossa língua, a “mão segura” da autora, que conduz o público com erudição e foco para a meta de esclarecer as peculiaridades da épica romana posterior a Virgílio. Ao mesmo tempo, qualidades de linguagem/escrita, como a clareza e a precisão comunicativas, assumem significados verdadeiramente pedagógicos nessa obra introdutória. Dessa maneira, a inegável densidade e relevância cultural do(s) tema(s), unidas a uma forma expressiva leve e eficaz, contribui para tornar *Épica II* obra útil para minimizar esquecimentos e preconceitos contra um legado artístico, insistimos, comparativamente pouco (re)visitado e conhecido pelos modernos.

Recebido em 27 de junho de 2017.

Aprovado em 27 de outubro de 2017.