

# Casas, património, civilização

## *Nomos versus physis* no Pensamento Grego

Maria de Fátima Silva

Maria do Céu Fialho

Maria das Graças de Moraes Augusto  
(coords.)

# HVMANITAS SVPPLEMENTVM • ESTUDOS MONOGRÁFICOS

ISSN: 2182-8814

**Apresentação:** esta série destina-se a publicar estudos de fundo sobre um leque variado de temas e perspetivas de abordagem (literatura, cultura, história antiga, arqueologia, história da arte, filosofia, língua e linguística), mantendo embora como denominador comum os Estudos Clássicos e sua projeção na Idade Média, Renascimento e recepção na atualidade.

Breve nota curricular sobre os coordenadores do volume

Maria de Fátima Silva é Professora Catedrática do Instituto de Estudos Clássicos e membro do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Autora de uma tese de doutoramento intitulada *Crítica do Teatro na Comédia Antiga*, dedicou-se a aprofundar a matéria 'teatro grego, cómico e trágico', sobre que publicou vários livros e numerosos artigos. Produziu ainda traduções de nove das peças conservadas de Aristófanes, das peças e dos fragmentos mais representativos de Menandro, bem como de outros autores como Heródoto, Aristóteles, Teofrasto e Cáriton. Mais recentemente tem-se dedicado aos estudos de recepção, sobretudo no que diz respeito às influências do teatro grego no teatro português.

Maria do Céu Fialho é Professora Catedrática do Instituto de Estudos Clássicos da Universidade de Coimbra. Doutorou-se nesta universidade, na área de tragédia grega antiga, com a tese *Luz e Trevas no Teatro de Sófocles*. Tem publicado numerosos trabalhos no âmbito da literatura grega e poéticas. Tem traduzido diversas obras do grego antigo para português, em especial de Sófocles e Plutarco. Tem também dedicado a sua actividade de investigação e publicação à recepção dos Clássicos na literatura portuguesa contemporânea.

Maria das Graças de Moraes Augusto atualmente é Professor Titular do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (IFCS/UFRJ) e de seu Programa de Pós-Graduação em Lógica e Metafísica, no qual coordena o PRAGMA – Programa de Estudos em Filosofia Antiga, grupo de pesquisa inscrito no Diretório de Grupos de Pesquisa do CNPq, sendo o editor responsável por Kléos – Revista de Filosofia Antiga, publicação anual vinculada ao PRAGMA. É sócio fundador da SBEC - Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos, da qual foi Presidente no período de 1993-1995, Membro do seu Conselho Editorial, de 1989 a 2001, e Secretário de sua revista, *Classica*, de 1991-1993. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em História da Filosofia, atuando principalmente nos seguintes temas: Filosofia Antiga; Metafísica e Filosofia Política no Pensamento Antigo; Platão e a Herança Platônica; Retórica, Filosofia e Conhecimento no Pensamento Grego; Recepção e tradição dos clássicos gregos no Brasil.

SÉRIE HUMANITAS SUPPLEMENTUM  
ESTUDOS MONOGRÁFICOS

**ESTRUTURAS EDITORIAIS**  
SÉRIE HUMANITAS SUPPLEMENTUM  
ESTUDOS MONOGRÁFICOS

ISSN: 2182-8814

**DIRETOR PRINCIPAL**  
MAIN EDITOR

Delfim Leão  
Universidade de Coimbra

**ASSISTENTES EDITORIAIS**  
EDITORIAL ASSISTANTS

João Pedro Gomes  
Universidade de Coimbra

**COMISSÃO CIENTÍFICA**  
EDITORIAL BOARD

Andrés Pociña  
Universidad de Granada

Aurora López  
Universidad de Granada

Graciela Zecchin  
Universidad Nacional de la Plata

Jacyntho Lins Brandão  
Universidade federal de Minas Gerais

Ulisses Pinheiro  
Universidade Federal do Rio de Janeiro

# Casas, património, civilização. *Nomos* versus *physis* no Pensamento Grego

Maria de Fátima Silva

Maria das Graças de Moraes Augusto

Maria do Céu Zambujo Fialho

(coord.)

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA  
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

SÉRIE HUMANITAS SUPPLEMENTUM  
ESTUDOS MONOGRÁFICOS

TÍTULO TITLE

CASAS, PATRIMÓNIO, CIVILIZAÇÃO. *NOMOS VERSUS PHYSIS* NO PENSAMENTO GREGO  
HOUSES, PATRIMONY, CIVILIZATION. *NOMOS VERSUS PHYSIS* IN GREEK THOUGHT

COORD. ED.

Maria de Fátima Silva  
Maria das Graças de Moraes Augusto  
Maria do Céu Zambujo Fialho

EDITORES PUBLISHERS

Imprensa da Universidade de Coimbra  
Coimbra University Press  
www.uc.pt/imprensa\_uc

Contacto Contact

imprensa@uc.pt  
Vendas online Online Sales  
http://livrariadaimprensa.uc.pt

Coordenação Editorial Editorial Coordination

Imprensa da Universidade de Coimbra

Conceção Gráfica Graphics

Rodolfo Lopes, Nelson Ferreira

Infografia Infographics

Jorge Neves

Impressão e Acabamento Printed by

KDP

ISSN

2182-8814

ISBN

978-989-26-1838-8

ISBN Digital

978-989-26-1839-5

DOI

https://doi.org/10.14195/978-989-26-1839-5



Projeto UID/ELT/00196/2013 – Centro de Estudos  
Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra

© novembro 2019

Imprensa da Universidade de Coimbra  
Classica Digitalia Universitatis Conimbricensis  
http://classica.digitalia.uc.pt  
Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos  
da Universidade de Coimbra

SILVA, Maria de Fátima

Casas, património, civilização : nomus versus physis  
no pensamento grego. – (Humanitas supplementum)

ISBN 978-989-26-1838-8 (ed. impressa)

ISBN 978-989-26-1839-5 (ed. eletrónica)

CDU 1



CASAS, PATRIMÓNIO, CIVILIZAÇÃO. *NOMOS* VERSUS *PHYSIS*  
NO PENSAMENTO GREGO  
HOUSES, PATRIMONY, CIVILIZATION. *NOMOS* VERSUS *PHYSIS*  
IN GREEK THOUGHT

COORDENADORES EDITORS

Maria de Fátima Silva

Maria das Graças de Moares Augusto

Maria do Céu Zambujo Fialho

FILAÇÃO AFFILIATION

Universidade de Coimbra, Instituto de Estudos Clássicos

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Universidade de Coimbra, Instituto de Estudos Clássicos

(Página deixada propositadamente em branco)

## AUTORES

**Admar Costa** é doutor em filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Possui Pós-Doutorado pela Université Panthéon Sorbonne – Paris 1. É professor associado do Departamento de Filosofia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, professor do Programa de pós-graduação em Filosofia da UFRRJ e do Programa de pós-graduação em Filosofia da UFRJ. É líder do grupo de pesquisa Zétesis – Grupo de Pesquisa em Filosofia Antiga e Tradição – e pesquisador do PRAGMA – Programa de Estudos em Filosofia Antiga da UFRJ.

**Alexandre Franco de Sá** é Professor Auxiliar no Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra e investigador do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos (CECH). Colabora com o Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (Curitiba, Brasil). Trabalha e publica regularmente, em Portugal e no estrangeiro, no âmbito da filosofia social e política, da ética e da filosofia do direito, na perspectiva da fenomenologia e da história dos conceitos.

**Alice Bitencourt Haddad** é Professora do Departamento de Filosofia da Universidade Federal Fluminense, do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRRJ e Colaboradora do Programa de Pós-Graduação em Lógica e Metafísica da UFRJ.

**Ana Paula Pinto**, com licenciatura em Humanidades (1989) e Doutoramento (2007) em Literatura Grega, é Professora Auxiliar da UCP (CRBraga), onde lecciona desde 1990 várias unidades curriculares, sobretudo da área dos Estudos Clássicos. É membro integrado do Centro de Estudos Filosóficos e Humanísticos (CEFH) da mesma instituição. Tem privilegiado na investigação temas de Língua e Literatura Grega e Latina, Cultura, Religião e Mitologia Clássicas, e sua recepção na Literatura Portuguesa. Tem participado como conferencista e organizado vários encontros científicos internacionais sobre a pervivência de temas e autores da Antiguidade, e publicado vários textos daí resultantes. É membro da redação da *Revista Portuguesa de Humanidades*, da FFCs.

**Ana Seíça Carvalho**, natural de Coimbra, é doutorada em Poética e Hermenêutica, pelo Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra desde 2016. Entre os seus interesses de investigação, encontra-se a receção dos clássicos na literatura contemporânea, concretamente temáticas como a relação entre medicina e narrativa, envelhecimento e morte, corpo e corporeidade, movimento e dança, pensados a partir da literatura e da filosofia. Atualmente tem-se interessado pelo fenómeno da dança como terapia (teoria, análise de casos e aplicação prática).

**António Carlos Luz Hirsch** nasceu em 1962 no Rio de Janeiro, onde vive. Graduou-se em Filosofia e defendeu teses de Mestrado e Doutoramento na área de Filosofia Antiga no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Dedica-se aos Estudos Platônicos e tem interesse na Formação da Cultura Brasileira e Tradição Clássica no Brasil. Atualmente é pesquisador e colaborador junto ao Pragma – Programa de Estudos de Filosofia Antiga na UFRJ.

**Camila do Espírito Santo Prado de Oliveira** é professora de filosofia antiga do Instituto Interdisciplinar Sociedade, Cultura e Artes (IISCA) da Universidade Federal do Cariri (UFCA). Bacharel e mestre em filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e doutora em filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Pesquisadora-líder do Núcleo de Estudos do Pensamento Antigo e Medieval (NEPAM/UFCA) e membro do Grupo de Pesquisa em Filosofia Antiga (Pragma/UFRJ). Estuda, principalmente, os seguintes temas: relação entre parte e todo, herança hesiódica em Platão, relação entre poesia e filosofia.

**Carlos Morais** é doutor em Literatura pela Universidade de Aveiro, na especialidade de Literatura Grega, com a tese *O Trímetro Sofocliano: variações sobre um esquema*, publicada em 2010 (Lisboa, FCT/FCG). É Professor do Departamento de Línguas e Culturas da Universidade de Aveiro, tendo desenvolvido a sua principal investigação em literatura grega e na receção do teatro clássico. Neste domínio, publicou: *Máscaras Portuguesas de Antígona* (Aveiro, 2001); *Antígona. A eterna sedução da filha de Édipo*, com Andrés Pociña, Aurora López e Maria de Fátima Silva (Coimbra 2015); *Portrayals of Antigone in Portugal: 20th and 21st Century Rewritings of the Antigone Myth* (Leiden 2017), com Lorna Hardwick e Maria de Fátima; e ainda vários estudos, em livros e revistas internacionais, sobre o mito de Antígona nas literaturas portuguesa, espanhola e argentina.

**Carolina Araújo** é professora associada do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, instituição onde obteve seus títulos de graduação, mestrado e doutorado. Fez pós-doutorado na University of Ottawa (Canadá) e é atualmente bolsista de produtividade em pesquisa do Conselho Nacional de Pesquisa, desenvolvendo o projeto *Dynamis* em Platão. É autora de *Da arte: uma leitura do Górgias de Platão* (UFMG, 2008) e organizadora de *Verdade e Espetáculo: Platão e a questão do ser* (Faperj/7Letras, 2014). Tem vários artigos e capítulos de livros publicados no Brasil e no exterior sobretudo em temas de Metafísica, Filosofia Política e Psicologia moral em Platão. Realiza projeto de extensão sobre a participação feminina na pós-graduação em Filosofia no Brasil e é atualmente presidente da Associação Latino-Americana de Filosofia Antiga.

**Delfim F. Leão** é Professor Catedrático do Instituto de Estudos Clássicos e investigador do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra. As suas principais áreas de interesse científico são a história antiga, o direito e a teorização política dos Gregos, a pragmática teatral e a escrita romanesca antiga. Tem-se dedicado igualmente à área das Humanidades Digitais. Entre os seus trabalhos mais recentes encontram-se D. F. Leão e P. J. Rhodes, *The Laws of Solon. A new Edition, with Introduction, Translation and Commentary* (London, I. B. Tauris, 2015); D. F. Leão e G. Thür (Hrsg.) *Symposion 2015. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte* (Wien,

Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2016). Juntamente com Lautaro Roig Lanzillotta, coordena a série *Brill's Plutarch Studies*.

**Fernando Brandão dos Santos** é Professor Assistente Doutor da área de Língua e Literatura Grega do Departamento de Linguística na Faculdade de Ciências e Letras, Campus Araraquara da UNESP, atuando em ensino de graduação e pós-graduação desde 1986. Toda sua formação universitária foi desenvolvida na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, possuindo, assim, graduação em Letras Clássicas e Vernáculas (1983), Mestrado em Letras Clássicas (1990), Doutorado em Letras Clássicas (1998), ambos sob a orientação da Profa. Dra. Filomena Yoshie Hirata. Sócio Fundador da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos (1986), presidiu-a no biênio de 2006-2007. Desenvolveu estágio acadêmico, financiado pela FAPESP, na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, sob a supervisão da Profa. Dra. Maria de Fátima Sousa e Silva (2012-2013). Suas pesquisas e publicações desenvolvem-se sobre a tragédia grega clássica e assuntos correlatos, com destaque às questões de performance e recepção.

**F. Aguirre Quintero** Músico, filósofo y editor. Ha sido docente de Musicología e Interpretación musical en el Conservatorio de las Islas Baleares. Dentro de sus líneas de investigación se encuentra la música en la Antigua Grecia, así como la filosofía platónica y neoplatónica. Como director de la Editorial Cerix ha estado al frente de más de una decena de proyectos editoriales, especialmente en el campo de las Humanidades. En la actualidad realiza un Doctorado en Filosofía en la Universidad de las Islas Baleares.

**Fuensanta Garrido Domené** Doctora en Filología Clásica (Griego) y Profesora Ayudante Doctora en la Universidad de Córdoba. Su línea de investigación está centrada en el estudio de la música en el Mundo Grecolatino, temática principal de sus publicaciones. Entre ellas, se cuentan traducciones al español de tratados musicales griegos, como los de Nicómaco de Gerasa, Euclides, Gaudencio el Filósofo y Alipio. Ha formado y forma parte de Grupos y Proyectos de Investigación destinados a la edición crítica y traducción con notas de textos latinos de época tardía y humanística. Actualmente, está trabajando en el libro *Sobre la Harmónica de Marciano Capela*.

**Luan Reboredo Lemos**, doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ/ PPGF) e em Études Grecques pela Sorbonne Université (antiga Paris IV)/Centre Léon Robin, em regime de cotutela. É bolsista da CAPES, pesquisador do Laboratório OUSIA – Estudos de Filosofia Clássica e integrante do PRAGMA – Programa de Estudos em Filosofia Antiga. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Filosofia Antiga, atuando principalmente nos seguintes temas: filosofia pré-socrática, ontologia, cosmologia antiga. Sua tese objetiva investigar as noções de temporalidade presentes na cosmologia de Anaximandro de Mileto e a respectiva forma literária por meio da qual tais noções são expressas. Em vista desse objetivo, pretende-se ainda organizar, traduzir e analisar o conjunto dos testemunhos referidos a Anaximandro.

**Luís Umbelino** é Doutor em Filosofia pela Universidade de Coimbra e Professor Auxiliar da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra; Investigador da Unidade I&D - Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos (FLUC – Portugal) e do projeto de investigação “Fenomenología del cuerpo y análisis del dolor” (FFI2013-43240-P – Espanha); Diretor da Revista Filosófica de Coimbra. Publica regularmente em Portugal e no estrangeiro sobre a tradição reflexiva francesa (sobretudo Maine de Biran), sobre o horizonte da fenomenologia contemporânea (sobretudo M. Merleau-Ponty e Marc Richir) e sobre o contexto da Hermenêutica Filosófica (sobretudo P. Ricoeur), sendo a sua investigação centrada nos temas da corporeidade e do espaço.

**María Cecilia Colombani.** Profesora en Filosofía por la Universidad de Morón. Doctorada con una tesis referida a Hesíodo. Profesora Titular de Problemas Filosóficos y de Antropología Filosófica (Universidad de Morón). Profesora Titular de Filosofía Antigua y Problemas Especiales de Filosofía Antigua (Universidad Nacional de Mar del Plata). Investigadora principal por la Universidad de Morón. Directora del Proyecto de Investigación “El mito como fuente de legalidad humana y de legalidad cósmica. Un abordaje arqueológico de la noción de legalidad”. Secretaría de Ciencia y Técnica (Universidad de Morón). Miembro del Proyecto de Investigación UBACyT Código 20020090200095 “Genealogías violentas y ‘problemas de Género: Conflictividades familiares y perversiones del oikos en la literatura griega antigua”. Coordinadora académica de la Cátedra Abierta de Estudios de Género (Universidad de Morón). Autora de *Hesíodo. Una Introducción crítica*, Bs As, 2005, *Homero. Una introducción crítica*, Bs As, 2005, *Foucault y lo político*, Buenos Aires, 2009. Autora de capítulos en obras colectivas y de artículos en revistas nacionales e internacionales de la especialidad. Profesora invitada anualmente a la UFRJ, a la UERJ (Río de Janeiro) y a la UFMG y a la UFOP (Minas Gerais) en calidad de conferencista o profesora de cursos de pos graduación.

**Maria do Céu Grácio Zambujo Fialho** é Professora Catedrática de estudos Clássicos da Universidade de Coimbra desde 1998 a coordenadora da Área de Estudos Gregos do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da mesma universidade. Foi Coordenadora Científica do mesmo Centro entre 2000 e 2014. Actividades de ensino, interesses e publicações: Clássicas, Teatro Grego e Recepção, Poética e Ética (Platão e Aristóteles), Plutarco, épica alexandrina, novella grega. É autora de vários livros e artigos e tradutora para português de *Traquínias*, *Rei Édipo*, *Electra*, *Édipo em Colono*, de Sófocles, e também de Plutarco (Vidas de Teseu e de Alcibíades).

**Maria de Fátima Silva** é Professora Catedrática do Instituto de Estudos Clássicos e membro do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Autora de uma tese de doutoramento intitulada *Crítica do Teatro na Comédia Antiga*, dedicou-se a aprofundar a matéria ‘teatro grego, cómico e trágico’, sobre que publicou vários livros e numerosos artigos. Produziu ainda traduções de nove das peças conservadas de Aristófanes, das peças e dos fragmentos mais representativos de Menandro, bem como de outros autores como Heródoto, Aristóteles,

Teofrasto e Cáriton. Mais recentemente tem-se dedicado aos estudos de recepção, sobretudo no que diz respeito às influências do teatro grego no teatro português.

**Maria das Graças de Moraes Augusto** possui graduação (1977), mestrado (1981), e doutorado(1989) em Filosofia pelo Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro (IFCS/UFRRJ), onde iniciou a carreira docente, em 1978, como Auxiliar de Ensino, no Departamento de Filosofia, tendo sido Coordenadora dos cursos de Graduação (1980-1981) e Pós-Graduação em Filosofia (1993-1995 e 1995-1997). Atualmente é Professor Titular, deste mesmo Departamento e de seu Programa de Pós-Graduação em Lógica e Metafísica, no qual coordena o PRAGMA – Programa de Estudos em Filosofia Antiga, grupo de pesquisa inscrito no Diretório de Grupos de Pesquisa do CNPq, sendo o editor responsável por Kléos – Revista de Filosofia Antiga, publicação anual vinculada ao PRAGMA. É sócio fundador da SBEC - Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos, da qual foi Presidente no período de 1993-1995, Membro do seu Conselho Editorial, de 1989 a 2001, e Secretário de sua revista, *Classica*, de 1991-1993. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em História da Filosofia, atuando principalmente nos seguintes temas: Filosofia Antiga; Metafísica e Filosofia Política no Pensamento Antigo; Platão e a Herança Platônica; Retórica, Filosofia e Conhecimento no Pensamento Grego; Recepção e tradição dos clássicos gregos no Brasil.

**Maria José Ferreira Lopes** é licenciada em Humanidades pela Faculdade de Filosofia de Braga da Universidade Católica Portuguesa (1989), onde também concluiu, na área de Literatura Latina, sob a orientação do Professor Américo da Costa Ramalho, as suas Provas de Capacidade Científica e Aptidão Pedagógica (1997) e o seu Doutorado, acompanhada neste último também pelo Professor Amadeu Torres (“Estudo histórico, literário e linguístico da obra *Commentarii rerum gestarum in India citra Gangem a Lusitanis anno 1538* de Damião de Góis”, 2007). Pertence ao corpo docente da Faculdade de Filosofia e Ciências Sociais [novo nome da Faculdade de Filosofia] desde 1990, tendo leccionado várias unidades curriculares, sobretudo da área dos Estudos Clássicos, História da Língua Portuguesa e Cultura Portuguesa. Membro integrado do Centro de Estudos Filosóficos e Humanísticos, as suas áreas de investigação envolvem a Língua e Literatura Latinas (também do Renascimento), Cultura e História Romanas, Mitologia Clássica e Literatura e Cultura Portuguesas ( influências clássicas em autores portugueses; obras latinas do séc. XVI sobre a Expansão).

**Maria Luísa Portocarrero** é Professora catedrática de Filosofia na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra e membro do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos. Tem publicado inúmeros artigos, em revistas de especialidade, nas áreas da Racionalidade Hermenêutica, da Filosofia Contemporânea e da Bioética e é autora e coordenadora das seguintes obras: *A hermenêutica do conflito em P. Ricoeur*. Coimbra, Minerva, 1992; *O preconceito em H.-G. Gadamer: sentido de uma reabilitação*. Lisboa, FCG /JNICT, 1995; *Mal, símbolo e justiça,(coord.)*. Coimbra, Faculdade de Letras, 2001; *Horizontes da Hermenêutica em P. Ricoeur*. Coimbra, Ariadne, 2005; *Hermenêutica Filosófica. Metodologia e Apresentação de um Percorso Temático*. Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2015.

**Markus Figueira da Silva** é Professor titular do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Membro do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRN. Pesquisador do PRAGMA-UFRJ. Tem concentrado a sua pesquisa na área da Filosofia Antiga, com ênfase no pensamento epicurista.

**Nuno Simões Rodrigues** é Professor Associado da Universidade de Lisboa e investigador dos Centros de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra e de História da Universidade de Lisboa. Doutor em Letras, na especialidade de História da Antiguidade Clássica, tem dedicado a sua investigação sobretudo à cultura grega, à política e sociedade romanas do século I e à recepção dos temas clássicos na cultura contemporânea. Publicou *Mitos e Lendas da Roma Antiga* (Lisboa, 2005) e traduziu a *Alceste* e a *Ifigénia entre os Tauros* de Eurípides.

**Olimar Flores-Júnior** é Doutor em História da Filosofia pela Universidade de Paris IV – Sorbonne (França), é professor de língua e literatura gregas na Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais, onde atualmente coordena o Setor de Grego e o Núcleo de Estudos Clássicos e Medievais (NEAM); é também pesquisador do PRAGMA – Grupo de Pesquisa em Filosofia Antiga da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Sua pesquisa concentra-se em temas da filosofia grega, notadamente em torno do cinismo antigo. É autor de diversos artigos sobre literatura e filosofia gregas publicados em periódicos especializados. Finaliza um livro sobre o cinismo antigo, a ser publicado em breve, e prepara paralelamente uma tradução comentada do Livro VI das *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* de Diógenes Laércio.

**Simone de Oliveira Gonçalves Bondarczuk** é Professora adjunta de Língua e Literatura Grega da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Doutora pela mesma universidade com a tese intitulada *Um estudo das Partículas Gregas na Tessitura Argumentativa do diálogo Filebo de Platão*. Pesquisadora do PRAGMA-UFRJ e do DAG-UFRJ (Discurso na Antiguidade Grega), e colaboradora do D&G-UFRJ (Discurso e Gramática).

# SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO DOS AUTORES	7
INTRODUÇÃO	17
NÓMOS E PHÝSIS NA ANTIGUIDADE	
POLITROPIA E ITINERÂNCIA: ULISSES E O FINAL DA IDADE HERÓICA Polytropy and itinerancy: Odysseus and the end of the Heroic Age Ana Paula Pinto (UCP, Braga)	21
CASAS, ESPOSAS Y NOMOS. LA CONSTITUCIÓN DEL IDEAL FEMENINO EN EL PLIEGUE HESIÓDICO Houses, wives and <i>nomos</i> . The constitution of a female ideal in Hesiod Cecilia Colombani (Univ. Morón, Mar del Plata)	41
A NATUREZA NO TRIBUNAL DAS LEIS: HIPÓTESES SOBRE AS INFLUÊNCIAS DAS LEIS ESCRITAS NA COSMOLOGIA DE ANAXIMANDRO Nature in the tribunal of laws: Hypotheses about the influences of written laws in Anaximander's cosmology Luan Reboredo (UFRJ (Brasil)/Sorbonne Université (França)	53
O COSTUME, A POLÍTICA E A MODELAÇÃO DA NATUREZA HUMANA Custom, politics, and modulation of human nature Admar Almeida da Costa (UFRRJ)	69
PHÝSIS E CIVILIZAÇÃO EM CENA: <i>FILOCTETES</i> DE SÓFOCLES <i>Phýsis</i> and civilization on the stage: Sophocles' <i>Philoctetes</i> Fernando Brandão dos Santos (UNESP, Araraquara)	85
A VIOLAÇÃO DE CRISIPO À LUZ DAS IDEIAS DE PHÝSIS E NÓMOS Chrysippus' rape under the concepts of <i>phýsis</i> and <i>nómos</i> Nuno Simões Rodrigues (Univ. Lisboa)	99
A DIFÍCIL BUSCA DA <i>EUDAIMONÍA</i> . ENTRE NÓMOS E PHÝSIS EM <i>AVES</i> DE ARISTÓFANES The difficult search for <i>eudaimonía</i> . Between <i>nómos</i> and <i>phýsis</i> in Aristophanes' <i>Birds</i> Maria de Fátima Silva (Univ. Coimbra)	117
A COALESCÊNCIA ENTRE ENTRE NÓMOS E PHÝSIS NA <i>REPÚBLICA</i> DE PLATÃO Coalescence between <i>nomos</i> and <i>physis</i> in Plato's <i>Republic</i> Maria das Graças de Moraes Augusto (UFRJ)	139
REVELAR A NATUREZA OU DESNATURALIZAR O COSTUME: FORMAÇÃO FILOSÓFICA NA <i>REPÚBLICA</i> DE PLATÃO Revealing nature and disnaturalizing the custom: philosophical formation in Plato's <i>Republic</i> Camila do Espírito S. Prado de Oliveira (Universidade Federal do Cariri)	157

A RELAÇÃO ENTRE <i>PHÝSIS</i> E <i>MÝTHOS</i> NO LIVRO III DA <i>REPÚBLICA</i> DE PLATÃO The relation between <i>phýsis</i> and <i>mýthos</i> in Plato's <i>Republic</i> , Book III Antônio Carlos Luz Hirsh (UFRJ)	173
O DEMIURGO DA ALMA COMO UM ζωγράφος: ESTUDO DO EXCERTO 38b-39c DO <i>FILEBO</i> The demiourgos of soul as a ζωγράφος: study of <i>Philebus</i> 38b-39c Simone de Oliveira Gonçalves Bondarczuk (UFRJ)	195
COMUNITARISMO PLATÔNICO: A <i>REPÚBLICA</i> E O DIREITO NATURAL Platonic communitarism: <i>Republic</i> and natural right Carolina Araújo (UFRJ)	211
<i>NÓMOS</i> E <i>PHÝSIS</i> NA TRADIÇÃO CÍNICA <i>Nómos</i> and <i>phýsis</i> in Cynic Tradition Olimar Flores-Júnior (UFMG)	229
A COMPREENSÃO DA <i>PHILÍA</i> NO PENSAMENTO DE EPICURO: ENTRE <i>PHÝSIS</i> E <i>NÓMOS</i> The sense of <i>philia</i> in Epicurus' thought: Between <i>phýsis</i> and <i>nómos</i> Markus Figueira da Silva (UFRGN)	245
O EMBATE DE <i>PHÝSIS</i> E <i>NÓMOS</i> NO CITA ANACÁRSIS: SÁBIO POR NATUREZA E POR NATUREZA CONTRÁRIO À CONVENÇÃO The clash of <i>phýsis</i> and <i>nómos</i> in the Scythian Anacharsis: wise by nature and by nature contrary to convention Delfim F. Leão (Univ. Coimbra)	255
OS USOS DA NOÇÃO DE “NATUREZA” NOS CAPÍTULOS INICIAIS DAS <i>HIPOTIPOSES PIRRÔNICAS</i> The uses of “nature” in the first chapters of <i>Outlines of Pyrrhonism</i> Alice Bitencourt Haddad (UFF)	271
<i>NÓMOS</i> Y <i>PHÝSIS</i> EN LA TEORÍA MUSICAL GRIEGA ANTIGUA: MÚSICA “NORMATIVA” Y MÚSICA “NATURAL” <i>Nómos</i> and <i>phýsis</i> in ancient Greek music theory: “normative” and “natural” music F. Garrido Domené (Univ. Córdoba), F. Aguirre Quintero (Univ. Islas Baleares)	283
<i>NÓMOS</i> E <i>PHÝSIS</i> E SUA TRADIÇÃO	
<i>NÓMOS</i> E <i>PHÝSIS</i> EM ANTÍGONAS PORTUGUESAS DO PERÍODO DA DITADURA <i>Nómos</i> and <i>phýsis</i> in Portuguese Antigones during dictatorship Carlos Morais (Univ. Aveiro)	301
A MULHER COMO VITÓRIA DA NATUREZA EM BERNARDO SANTARENO. A <i>PROMESSA</i> E <i>ANTÓNIO MARINHEIRO</i> Woman as a victory of nature in Bernardo Santareno. <i>A Promessa</i> and <i>António Marinheiro</i> Maria do Céu Fialho (Univ. Coimbra)	315

LUZ HUMANA E ESCURIDÃO DIVINA: O EXERCÍCIO DE MESURA E DESMESURA DA MEDEIA DE HÉLIA CORREIA	331
Human light and divine obscurity: the exercise of mesure and excess in Helia Correia' Medea M. José Ferreira Lopes (Univ. Católica Portuguesa – Braga)	
NÓMOS E APLICAÇÃO EM GADAMER: O PAPEL DA DELIBERAÇÃO	343
<i>Nómos</i> and application in Gadamer: the role of deliberation Maria Luísa Portocarrero (Univ. Coimbra)	
NÓMOS <i>BASILEÚS</i> : CARL SCHMITT E A HERANÇA CLÁSSICA	355
<i>Nómos Basileús</i> : Carl Schmitt and the classic heritage Alexandre Franco de Sá (Univ. Coimbra)	
CORPO E ESPAÇO HUMANIZADO: LEITURAS DE VERGÍLIO FERREIRA	367
Body and humanized space: lectures of Vergílio Ferreira Luís António Umbelino, Ana Seiça de Carvalho (Univ. Coimbra)	

(Página deixada propositadamente em branco)

## INTRODUÇÃO

Sob o título de ‘Casas, património, civilização. *Nómos* versus *phýsis* no Pensamento Grego’, o Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos (CECH) da Universidade de Coimbra e o Programa de Estudos em Filosofia Antiga (PRAGMA) da Universidade Federal do Rio de Janeiro integraram, no âmbito da 20ª Semana Cultural da Universidade de Coimbra, mais um colóquio bilateral, o IV Colóquio PRAGMA-CECH. Esta reflexão conjunta, baseada em abordagens literárias e filosóficas, produziu um *corpus* de textos, capaz de retornar, com uma focagem multidisciplinar, a famosa antítese que animou amplas discussões desde a Antiguidade, com origem na Atenas clássica, uma época de luzes que havia de marcar todo o pensamento ocidental ao longo de milénios. Por isso, ainda que assumindo como ponto de partida os argumentos em que assentou, no passado, a discussão dos dois conceitos – *nómos* versus *phýsis* –, o espaço de reflexão se tenha aberto ao estudo da sua transmissão e recepção, reconhecendo a essa polémica uma indispensável diacronia.

O *nómos* consolida-se no pensamento grego antigo como um conceito que acompanha a própria socialização democrática e regulamenta as práticas individuais com vista a um convívio coletivo. A casa construída, que é o cenário para o quotidiano de cada família que a habita, como núcleo primeiro de um coletivo de casas e famílias que dá corpo e redimensiona a cidade, é olhada, à partida, como uma espécie de extensão elaborada da ‘natureza’ (*phýsis*), a progenitora da própria vida. Observar como o corpo cívico geriu e articulou dois conceitos – o da origem natural e o da experiência gregária do ser humano, face a essa mesma origem natural –, que embora parecendo destinados a harmonizar-se, não deixaram de fazer eclodir um contencioso em diversos graus, eis o que constitui, em síntese, a famosa polémica ‘*nómos* e *phýsis*’, que envolveu alguns dos filões centrais do pensamento antigo grego. Sendo que, para o Homem contemporâneo, a mesma polémica entre a sua origem natural e todos os passos civilizacionais, que fizeram dele o habitante de ‘muitas casas’, não perdeu pertinência.

Desses dias de reflexão conjunta surgiu a necessidade de registar agora, sob forma de um volume temático, os principais depoimentos. Olhado numa perspetiva cronológica, várias etapas no trajeto do pensamento grego tornam patente a maleabilidade com que sempre foi sentida a inevitável relação que existe entre cada indivíduo, com toda a sua carga elementar de ser da natureza, e o coletivo. Reflexão esta que, se se projeta dos Poemas Homéricos de um modo mais ou menos implícito, vai, com a evolução do pensamento helénico, ganhando foros de uma verdadeira disputa filosófica. É essa a índole por que é já abordada em plena época clássica, quer de modo simbólico, como é próprio da literatura – no caso a dramática com particular evidência –, quer de forma mais ‘teorizante’, ou filosófica, quando se trata dos diálogos platónicos, da *República* em particular.

O impacto causado pela abordagem clássica do tema, pela sua expressividade versátil, marcou toda a posteridade, desde a época que de imediato se lhe seguiu – a helenística – até à mais recente contemporaneidade. Por isso o testemunho dos cínicos, de Epicuro, de Plutarco e das Hipotiposes Pirrônicas pode abonar esse lastro de interesse e também de tradição com que, ainda no mundo antigo, os conceitos de *nómos* e *phýsis* prosseguiram a sua rota de esclarecimento e discussão.

Numa segunda parte, este volume passa a contemplar as marcas deixadas pela antiga discussão na modernidade, filosófica – e Gadamer é, neste caso, o nome de referência –, e literária. Dando aos estudos de recepção sobre a produção literária portuguesa o lugar em que eles se vêem afirmando, as diversas *Antígonas* que cruzam o tempo da ditadura em Portugal, e autores de referência como Bernardo Santareno, Vergílio Ferreira e Hélia Correia contextualizam *nómos* e *phýsis* num outro tempo e lugar – o de um país do extremo ocidental da Europa nos sécs. XX e XXI – onde as questões centrais que se colocam à Humanidade continuam candentes.

No seu conjunto, cremos que este volume representa uma contribuição inovadora e útil para uma reflexão nunca esgotada, a que confronta o individualismo ditado pela natureza com as condicionantes sociais com que o coletivo inevitavelmente confronta o ser social que é o Homem.

Maria de Fátima Silva  
Maria das Graças de Moraes Augusto  
Maria do Céu Fialho

# *NÓMOS E PHÝSIS NA ANTIGUIDADE*

(Página deixada propositadamente em branco)

**POLITROPIA E ITINERÂNCIA:  
ULISSES E O FINAL DA IDADE HERÓICA**  
Polytropy and itinerancy: Odysseus and the end of the Heroic Age

ANA PAULA PINTO  
Universidade Católica Portuguesa/ CEFH/ Portugal  
appinto@braga.ucp.pt  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0371-4984>

**RESUMO** – A pretexto da tensão *phýsis / nómos*, propusemo-nos revisitar, pela experiência de *politropia* de Ulisses, a peculiar mundividência homérica; contrastamos a esfera poética da *Odisseia* com os testemunhos cíclicos da *Telegonia*, onde as últimas aventuras e a morte de Ulisses ocorrem como prelúdio para o final da idade heróica.

**PALAVRAS-CHAVE** – Homero, *Odisseia*, *nómos*, *phýsis*, *politropia*, *Telegonia*.

**ABSTRACT** – Under the pretext of a tension between *phýsis / nómos*, we proposed to revisit, through the experience of polytropy of Ulysses, the peculiar Homeric worldliness; we contrasted the poetic sphere of the *Odyssey* with *Telegony's* cyclical accounts, where the latest adventures and the death of Ulysses occur as a prelude to the end of the heroic age.

**KEYWORDS** – Homer, *Odyssey*, *nómos*, *phýsis*, *polytropy*, *Telegony*.

## 1. INTRODUÇÃO

A tendência para interpretar o mundo através de alternâncias dicotómicas, vulgarizada na Grécia a partir do séc. V a. C., sobretudo através das controversas polémicas dos sofistas, é transversal a toda a cultura antiga, e pode ser surpreendida em germe já nos Poemas Homéricos. Fundadas nuclearmente nos eventos decorrentes da iniciativa dos heróis, que sacrificam longe da pátria, ao sabor do capricho divino, a sua fragilidade de mortais, as narrativas épicas evocam, numa intrincada rede de relações especulares, um conjunto muito amplo de antíteses, por onde conseguimos captar de forma condensada a mundividência arcaica. Ao associar imprecisamente pares constituídos ou de formas comuns<sup>1</sup>, ou de referências onomásticas específicas<sup>2</sup>, o leitor familiarizado com a tradição

---

<sup>1</sup> Como mortal / imortal, divino / humano, homem / mulher, vivo / morto, grego / bárbaro, senhor / servo, livre / escravo, hospedeiro / hóspede, jovem / velho, justo / criminoso, terra / céu, terra / mar, mundo / submundo...

<sup>2</sup> Como Grécia / Tróia, Tróia / Tebas, Tróia / Ítaca, Zeus / Hera, Atena / Poséidon, Aquiles / Agamémnon, Aquiles / Pátroclo, Aquiles / Heitor, Aquiles / Ulisses, Telémaco / Orestes, Menelau

homérica consegue esclarecer de forma condensada uma ampla teia de esquemas conceptuais carregados de significação.

A propósito da tensão *phýsis* / *nómos*, e das múltiplas atualizações antitéticas que ela convoca, propusemo-nos revisitar a experiência de *politropia* de Ulisses. A moldura privilegiada desta nossa indagação prende-se por razões óbvias com o enredo da *Odisseia*. Situando-se o enredo na sequência imediata do da *Iliáda* (depois da destruição da cidade fortificada de Tróia<sup>3</sup>), o poema atribui indiscutida centralidade ao herói (a cuja raiz onomástica se vincula o título), e, estruturalmente bem diferenciadas, ora às suas errâncias pelo mundo (*Od.* 1-12), ora às suas tribulações em território pátrio (*Od.* 13-24).

O retrato fundamental do protagonista, proposto em traços condensados desde os versos iniciais do prómio<sup>4</sup>, funda-se de forma enigmática no primeiro epíteto, πολύτροπος, que a toada poética tributa ao herói, referenciado ainda de forma anónima como ἄνδρα<sup>5</sup>. Na raiz da controvérsia está a complexa polissemia do termo (um dos mais ambíguos e difíceis de traduzir que o poeta nos legou, e sem dúvida também um dos mais discutidos da filologia homérica), sublinhada ainda pela sua reduzidíssima aplicação no texto poético<sup>6</sup>. Com efeito, juntamente com as ideias fundamentais de abundância e multiplicidade, presentes no

---

/ Agamémnon, Ciclopes / Feaces, Circe / Calipso, Ulisses / Telémaco, Ulisses / Laertes, Ulisses / pretendentes, Ulisses / Penélope, Ulisses / Calipso, Penélope / Helena, Helena/ Andrómaca...

<sup>3</sup> *Od.* 1.2: ἐπεὶ Τροίης ἱερὸν πτολίεθρον ἔπερσε.

<sup>4</sup> Gerações sucessivas de leitores, leigos ou especialistas, identificaram e debateram a estreitíssima analogia de padrões lexicais, ordenação vocabular, e moldura semântica dos versos introdutórios da *Iliáda* e da *Odisseia*, constituídos por um *prómio* (*Il.* 1.1-7; *Od.* 1.1-10), e uma pequena *exposição* (*Il.* 1. 8-12; *Od.* 1.11-21) a anteceder a *narrativa*: depois da definição do tema na primeira palavra dos poemas (μῆνιν / ἄνδρα), seguida da invocação à Musa (ἄειδε, θεά / μοι ἔννεπε, Μοῦσα), de um adjetivo quadrissilábico, funcionando como epíteto do tema (οὐλομένην / πολύτροπον), ampliado numa proposição relativa (ἢ μῦρ' Ἀχαιοὶς ἄλγε' ἔθηκε / ὅς μάλα πολλὰ πλάγχθη), por sua vez desenvolvido semanticamente por meio de oração coordenada articulada pela partícula δὲ (πολλὰς γ' ... αὐτὸς δὲ... / πολλῶν δ'... πολλὰ δ' ...); estes elementos estruturais sublinham em simultâneo uma óbvia semelhança temática, com alusão explícita às vastas possibilidades do tema proposto (μῦρ' / μάλα πολλά..., πολλῶν δ'... , πολλὰ δ'...) e à multiplicidade das dores narradas (ἄλγε' ἔθηκεν / πάθεν ἄλγε'...). Para a análise formular dos prómios, Parry 1930: 301-312. Para as dificuldades particulares de formulação e coerência do prómio da *Odisseia*, vd. West 1988, I: 67 sqq.

<sup>5</sup> O nome próprio só lhe será tributado em *Od.* 1. 21, depois de várias referências pronominais (ὄς: *Od.* 1.1; ὄ, *Od.* 1.4; τὸν δ' οἶον: *Od.* 1.12; τῷ οἶ: *Od.* 1.17), decerto intencionalmente introduzidas na sequência para ampliar na consciência do auditório o clima de angustiada ausência.

<sup>6</sup> Apenas ocorre em dois passos da *Odisseia*, em *Od.* 1.1 e em *Od.* 10. 330; no primeiro caso, a sua atribuição deve-se à intencionalidade do narrador, que pretende apresentar de um modo particular ao auditório o herói, acentuando, decerto, desde o início, um aspeto fundamental da sua caracterização; no segundo, é a feiticeira Circe quem, assistindo à falência dos seus recursos mágicos, e recordando uma antiga predição de Hermes, intui que tem diante de si, senhor de uma mente que vence os enganos, Ulisses πολύτροπος.

seu primeiro elemento de composição (a raiz adjetiva πολύς), o epíteto atualiza o campo semântico do morfema τρόπος, derivado nominal do verbo τρέπω, aproximando o seu significado da noção ativa de “voltar(-se), virar(-se), mudar(-se)”: como *polytropos* (πολύτροπος), o herói seria, pois, “aquele que se vira em várias direções, que se volta em múltiplos sentidos, que vagueia muito”. Esta interpretação confirmar-se-ia, de resto, no contexto sintático da primeira ocorrência, em *Od.* 1.1-2: a oração relativa epexegetica (ὄς μάλα πολλά /πλάγχθη), iniciada após a diérese bucólica, apresentando como antecedente do pronome o sintagma ἄνδρα (...) πολύτροπον, parece glosar uma notação semântica primitiva, pelo que vários autores acabaram por ver no epíteto um equivalente semântico de πολύπλαγχτος (“que andou errante por muitos lados, que muito viajou”)<sup>7</sup>.

Paralelamente foi ganhando terreno entre os estudiosos uma interpretação diferente do vocábulo: à semelhança de outros derivados do verbo τρέπω<sup>8</sup>, ele teria sofrido uma evolução conotativa de sentido, passando a significar “muito experimentado pela mudança”, e, daí, “dotado de muitos expedientes, engenhoso, astuto”, acabando inscrito, com muitos outros epítetos distintivos de Ulisses<sup>9</sup>, no campo semântico da inteligência ativa. Esta segunda interpretação, mais próxima da imagem de Ulisses que perpassa por toda a *Odisseia*, e mais adequada à tradução de um traço essencial do seu caráter, colhendo entre o auditório particular favor, parece ter conformado, ao longo dos séculos, um paradigma de heroicidade peculiar ao poema, diverso daquele que Aquiles encarnava na *Ilíada*<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> Esta é a versão defendida por Pfeiffer (1981: 26-27), que vê no recurso frequente à oração relativa epexegetica um elemento típico da técnica de composição tradicional, conformando um primitivo “elemento filológico” (pelo qual o poeta, movido não tanto pelo afã de clareza quanto pelo natural prazer de jogar com as palavras e suas assonâncias, intercala no seu texto, numa espécie de metalinguagem poética, palavras que lançam luz sobre passagens ou nomes mais ou menos obscuros e indecifráveis). Analisando a título de exemplo o nosso epíteto, o homerista retira do estreito paralelismo estrutural entre os proémios da *Ilíada* e da *Odisseia* a conclusão acerca da natureza explicativa da oração relativa presente em *Od.* 1.1-2, e, portanto, da conseqüente interpretação do epíteto como “aquele que muito andou” (πολύτροπον = πολλὰς τροπὰς ἔχοντα, *versatum*, πολύπλαγχτον).

<sup>8</sup> Por ex., o adjetivo εὐτράπελος, “móvel, vivo, espiritual”, ou o nome feminino ἐντροπία, “maquinações”.

<sup>9</sup> Como ποικιλομήτης, πολύμητις, πολυμήχανος, πολύφρων. Para mais detalhes, vd. Pinto 1997: 150-152.

<sup>10</sup> A crer nas notícias supérstites acerca de diversos tratados sofisticos, e particularmente no testemunho do *Hípias Menor* (vd. a análise circunstanciada de Schiappa Azevedo, 1990: 40 sqq.), o confronto ter-se-á tornado, no período clássico, tópico frequente, se não fundamental, em todas as manifestações de cultura na Grécia. Através do diálogo platónico acompanhamos precisamente o final de uma aparatosa conferência de Hípias; Sócrates, perplexo com a clarividência da tese defendida (a superioridade da *Ilíada* sobre a *Odisseia*, fundamentada na sobrevalorização de Aquiles em relação a Ulisses), requer da presunção do sofista e mestre de retórica esclarecimento acerca da ambigüidade dos epítetos homéricos citados na caracterização de um

É, pois, fundada no excepcionalmente amplo arco significativo do epíteto, à sombra direta do enigmático retrato do herói que o poeta nos legou desde os versos iniciais do próêmio, enquanto *homem astuto que muito andou errante, muito conheceu e muito sofreu, gerindo as próprias limitações*, que também pretendemos enquadrar este dinamismo heróico a que chamamos *politropia*.

## 2. A POLITROPIA DE ULISSES NA ODISSEIA

A mensagem poética da *Odisseia* apresenta o atribulado destino do herói como uma sofrida, solitária e singularíssima itinerância pela vastidão do mundo, que o dota de uma também peculiar capacidade de se adaptar criativamente às circunstâncias mutáveis por inesgotáveis expedientes da razão. Arrastado a contragosto por imposições superiores (ou os impulsos caprichosos dos deuses ou as forças incontrolláveis da natureza), em oscilações pendulares, desde o centro mais íntimo do mundo conhecido (o torrão pátrio) ao extremo hostil do desconhecido (a capital de um império inimigo), e daí, de regresso, outra vez

---

e outro herói (ἄριστος/ πολύτροπος). Respondendo à dúvida do interlocutor, Hípias avança então para cada um dos termos com uma interpretação ética (a de ἄριστος como equivalente semântico de ἀληθής e ἀπλοῦς, “verdadeiro” e “direto, frontal” ou “simples”) e a de πολύτροπος como ψευδής (“falso, mentiroso”). Veja-se, a propósito, sublinhada por Schiappa Azevedo (1990: 108, n. *ad locum*), a intencionalidade do trocadilho implícito no uso do termo τρόπος, “caráter”, no discurso de Hípias (*Hp. Mi.* 365 b): Aquiles é dotado de (τρόπος) ἀπλοῦς καὶ ἀληθής, “caráter simples e verdadeiro”; Ulisses é πολύτροπος καὶ ψευδής, “um caráter dúplice e embusteiro”, que traduz nitidamente a adaptação do texto homérico a um código de valores a que não obedecia primitivamente. A carga depreciativa que desvirtua, no discurso de Hípias, a figura de Ulisses, reflete claramente a evolução que a vivência literária imprimira ao modelo homérico: a imagem do herói prudente, que opõe à força os expedientes da razão, vai cedendo gradualmente, desde os Poemas Cíclicos, à do anti-herói, astuto e inescrupuloso, que a tragédia parece ter consagrado. A contra-argumentação de Sócrates (identificando ao ἄριστος o ψευδής), na aparência anti-ética, apresenta-se-nos fundamentalmente como a tentativa de reabilitar essa imagem prestigiada do herói, pela exegese do texto primitivo. Quando, em meados do séc. III a. C., Roma acolheu o gênero épico, fê-lo adotando significativamente o modelo da *Odisseia*, o poema da consagração da pátria e do papel insubstituível do *paterfamilias* no lar. Talvez tivessem pesado também, na escolha do modelo a seguir, as supostas deambulações de Ulisses pela costa de Itália, que emprestariam ao passado de Roma a nobreza de uma referência mítica de relevo; ou o caráter ligeiro, aventureiro e romanesco do poema, que em todos os tempos lhe conquistou o apreço dos mais variados leitores (vd. Rocha Pereira 1982: 53 sqq.). Da tradução de Lívio Andronico, que gerações sucessivas de jovens estudaram e comentaram nas escolas, restam-nos, mercê do empenho de alguns gramáticos, pouquíssimos fragmentos: num deles, reproduzindo em verso saturnino a invocação homérica (num paralelismo quase perfeito, pese embora a roupagem de latinidade traduzida pela divindade inspiradora: *Virum mihi, Camena, insece versutum*), o escravo culto de Lívio Salinator, de origem grega, e posteriormente mestre e escritor reconhecido, legou à civilização romana, na linha de interpretação de Platão, um *virum versutum* muito próximo daquele que, em busca da sua Ítaca, se notabilizara séculos antes, pela fecundidade de expedientes com que, obedecendo a um plano de eficácia premeditada, fazia frente a quaisquer obstáculos que se lhe deparassem.

para o espaço original onde já ninguém o reconhece – o percurso errático do herói justificará a complexidade narrativa do poema, articulada em duas secções complementares<sup>11</sup>.

Em cada uma das duas partes tendem a expandir-se, pelo mecanismo épico recorrente de reduplicação, espaços duais de representação dramática. A primeira oposição espacial esboça-se a partir da fundamental interação de duas esferas especulares, a inferior, povoada pelos industriosos e infelizes habitantes da terra, e a superior, habitada pela eterna leviandade dos venturosos imortais, sempre predispostos a atravessar as fronteiras luminosas da morada etérea, e a vagabundear pelo lodo terreno do mundo. O destino do herói inscreve-se, pois, desde o início do poema, num projeto de justiça divina, validado superiormente pelo Concílio dos deuses olímpicos, que decretam o fim do exílio e o regresso a casa. Esta moldura mítica permite desencadear, patrocinada pelo desvelo afetivo de Atena<sup>12</sup>, uma solução simultânea para o impasse narrativo em dois pontos distintos da geografia – ora em Ítaca, de onde Ulisses se encontra dolorosamente ausente, ora em Ogígia, onde, “apenas desejoso de ver no horizonte fumo da sua terra” (*Od.* 1. 55), ele não passa de uma presença impotente para a ação. O dinamismo propiciado pela itinerância do herói, a tentar regressar a casa, e a do filho Telémaco, seu duplo, a indagar do ausente, oferecerão pretexto ao poeta para apresentar ao auditório, e a gerações inúmeras de leitores, uma impressionante cartografia poética, onde se detalham, como espaços peculiares de socialização e cenários simbólicos de oposição, as casas.

Inscrita nos mecanismos de promoção do feliz regresso de Ulisses, a deslocação de Atena (metamorfoseada) a Ítaca, a incentivar a emancipação pública do inseguro Telémaco na assembleia, potencia a descrição de dois cenários fundamentais, o palácio privado de Ulisses e a assembleia pública dos Itacenses. O primeiro surge detalhado em espaços contrastantes, o andar térreo (onde se multiplicam as pequenas misérias e intrigas dos criminosos pretendentes e

---

<sup>11</sup> A primeira parte (*Od.* 1-12), centrada na experiência subjetiva da *exclusão* de duas realidades intangíveis (Ulisses e Ítaca), perspetiva-se duplamente, em Ítaca, como a ausência do rei, e por Ulisses, algures, como a miragem do regresso impraticável a Ítaca. A segunda parte (*Od.* 13-24), assente na noção da *inclusão*, ou sobreposição gradual das duas realidades (Ulisses e Ítaca), detalha também duplamente ora a entrada ínvia do herói nos seus domínios, a reconquistar violentamente, sob disfarce, o lugar a que tem direito, ora a gradual consciência que os familiares e concidadãos manifestam da sua presença, já insólita ao fim de vinte anos.

<sup>12</sup> Como fizera em Tróia, também agora, que o ciclo de vivência guerreira está prestes a encerrar-se, Atena acompanha, cheia de desvelo, o percurso pessoal do herói, propiciando para com ele a generosidade dos deuses e dos homens, protegendo-o com sucessivas metamorfoses, empenhando-se na preparação estratégica do seu regresso e no gradual industrializar dos seus muito reduzidos aliados, e envolvendo-se até fisicamente nas disputas armadas.

dos seus associados<sup>13</sup>), e o andar superior (onde Penélope guarda a sua recatada fidelidade à memória do marido, contra a vontade impositiva do desejo dos pretendentes<sup>14</sup>). Já o espaço público por sua vez se configura nos cenários duais da assembleia, “onde os homens falam de pé” (*Od.* 2. 35<sup>15</sup>) e do porto marítimo<sup>16</sup>. Enquanto o primeiro, espaço de regulamentação cívica, evoca a criminosa indiferença do povo face às violências perpetradas no palácio, o segundo, cenário de abertura à distância, representa o lugar de evasão – pelo qual o jovem indefeso, guiado por Atena, conquista o seu espaço simbólico de emancipação (*Od.* 2. 417).

Já o projeto de périplo do jovem, incentivado pelo mesmo afã protetor de Atena, permite ao poeta replicar no filho o itinerário antigo de Ulisses<sup>17</sup>, a caminho da aventura troiana; renovando, fora das fronteiras opressivas dos domínios familiares, a certeza da excecional respeitabilidade heróica do pai (transmitida pelos seus companheiros de armas em Tróia, o ancião Nestor e Menelau, o poderosíssimo Atrida), a errância de Telémaco fora de Ítaca permite trazer ainda à atenção do auditório os cenários contrastantes da “sagrada Pílos arenosa” (*Od.* 3), marcados pela sóbria humildade dos domínios de Nestor<sup>18</sup>, e da “ravinoso

---

<sup>13</sup> Em simultâneo, desde o embrionário projeto de autonomização de Telémaco, a ousar desafiar publicamente a tirania dos usurpadores, anuncia-se já um espaço reservado do palácio onde se guardam, a resguardo da cobiça dos invasores, os tesouros da família (“a alta câmara do tesouro, onde havia ouro e bronze, tecidos, azeite, vinho – não frequentada pelos invasores”, *Od.* 2. 337-48). Na fase final da narrativa, será nessa mesma câmara que se guardarão, como medida estratégica da cumplicidade de Ulisses e dos aliados, as armas espalhadas pelo palácio, e dela sairão os reforços logísticos para o ataque.

<sup>14</sup> Desde as primeiras alusões, a câmara pessoal de Penélope identifica-se com o cenário onde decorrem as manobras dilatórias pelas quais a rainha, fazendo de dia e desfazendo de noite a mesma teia, adia a solução imposta pelos intrusos (*Od.* 2. 94 sqq.). Note-se, a este propósito, a distinção óbvia entre os quartos de Penélope (“bem construído”, πολυκμήτου θ., *Od.* 4. 718) e de Helena (“perfumado”, θαλάμοιο θυώδεος, *Od.* 4. 121), a conotarem simbolicamente a firmeza de caráter e a concupiscência das respetivas inquilinas.

<sup>15</sup> Por oposição aos ajuntamentos públicos dos indignos pretendentes, onde a posição dominante é a sentada, a verticalidade da postura na assembleia assume-se como um traço simbólico.

<sup>16</sup> Veja-se como, sintomaticamente, depois de Telémaco enunciar na assembleia o seu projeto de sair em busca de notícias do pai, e de ser vexado pelo escárnio ou pela indiferença explícita dos presentes, a assembleia se dissolve, e os pretendentes regressam ao palácio de Ulisses (*Od.* 2. 259 sqq.), entregando-se ao festim (*Od.* 2. 321) numa manifestação descarada de menosprezo pelas reivindicações do jovem, enquanto ele, descorçoado, procura a orla do mar (*Od.* 2. 260) – num esquema narrativo equivalente ao de Aquiles em Tróia (*Il.* 1), ou ao de Ulisses, em Ogígia (*Od.* 5).

<sup>17</sup> As movimentações de Telémaco ocorrem como o reflexo especular e invertido do processo de Ulisses: enquanto para o filho Ítaca surge como um referente de estatismo e insucesso, por oposição à viagem libertadora, Ulisses vê em Ítaca a meta almejada, e o limite definitivo do multiplicar desesperante de obstáculos.

<sup>18</sup> Nestor promove na praia aos deuses sacrifícios isentos, e oferece generosamente ao filho do companheiro os prudentes cuidados de uma família de substituição. A descrição do palácio

Lacedemónia cheia de grutas” (*Od.* 4), onde impressiona a luxuosa exuberância das acomodações de Menelau<sup>19</sup>, que tanto contrasta com o angustiado cenário de Ítaca<sup>20</sup>. O convívio com os companheiros do pai oferece a Telémaco, e ao poeta, pretexto para desenhar no horizonte de referências a memória territorial de Tróia<sup>21</sup>.

Anunciada no primeiro canto, e consumada apenas no quinto (*Od.* 5. 1-49), a intervenção de Hermes, a negociar como porta-voz das irredutíveis disposições de Zeus a libertação de Ulisses, oferecerá o pretexto de deslocação narrativa para junto do herói. Reproduzindo o mesmo esquema poético anterior, a descrição dos espaços privilegiará estruturas de apresentação dual: abaixo da esfera olímpica onde se decide a consecução do destino, mergulhadas na massa informe, inquietante, e sem limites do mar – vasto, infinito, infecundo, cor de vinho, violáceo, sombrio, marulhante, impetuoso, encrespado, tumultuoso, encanecido<sup>22</sup>– recorrem com frequência, como territórios mágicos, as

---

só ocorrerá mais tarde, quando, empenhado no escrupuloso cumprimento dos deveres de hospitalidade, Nestor recusa a hipótese desonrosa de deixar os hóspedes pernoitarem na embarcação; a notação do vínculo hereditário sublinha-se no desabafo de Nestor: nunca, enquanto ele viver ou ficarem depois dele no palácio os filhos, o filho de Ulisses ou quem quer que seja terá de pernoitar noutro local.

<sup>19</sup> Chama aqui a atenção, como nota irónica, a circunstância de Menelau se empenhar a preparar o sucesso matrimonial dos filhos (Hermíone e Megapentes), acompanhado da adúltera Helena, que, responsável pela tragédia troiana, continua a exercer, inconsequente, sobre os homens, e até sobre os jovens visitantes, a sua sedução fatal. Também Menelau, multiplicando a opulência das ofertas e o tempo de hospitalidade, apesar da trágica experiência que teve com a morte do irmão, não vê os perigos em que coloca o jovem Telémaco e a família, isolados um do outro.

<sup>20</sup> A hospitalidade de Menelau permitirá a Telémaco fazer a magoada descrição da sua terra (*Od.* 4. 316 sqq.); note-se como a identificação apresentada a Nestor (*Od.* 3. 80 sqq.) é singularmente mais lacónica.

<sup>21</sup> Cenário simultâneo de glória guerreira e de dor, “a alta cidadela de Príamo” é também um poderoso catalisador, que acentua, ao longo de todo o poema e sempre a partir da vivência subjetiva da memória das personagens, a oposição fundamental de destinos dos heróis e das suas famílias, em particular os de Ulisses e Agamémnon, evocados desde o primeiro Concílio dos deuses, e depois, reiteradamente (e.g. Nestor, compara os núcleos familiares de Ulisses e Agamémnon, em *Od.* 3. 210 sqq.: a situação presente de Ítaca e os crimes impunes dos pretendentes colocam a par de Agamémnon Ulisses como o não-regressado, a par de Orestes Telémaco como o não-vingador, e a par de Egisto os pretendentes como os não-castigados; o mesmo paralelo será retomado por Menelau, ao recordar o infausto destino do irmão na Argos apascentadora de cavalos, transmitido primitivamente pelo Velho do Mar (*Od.* 4. 491 sqq.).

<sup>22</sup> Documentam-se associações poéticas recorrentes em Homero, que apresentam o mar como “vasto” (εὐρύς), “infinito” (ἀπείρων e ἀπειρίτος), “infecundo” (ἀτρύγετος), “cor de vinho” (οἶνος), “violáceo” (ιοειδής), “sombrio” (ἠεροειδής), “marulhante” (πολύφλοιβος), “encrespado” (κυμαίνων), “impetuoso” (οἶδαμι θνίων, só na *Iliada*), “muito agitado” (πολύκλυστος), e «encanecido” (πολιός). Também chama a atenção a constante animização do espaço marítimo, muitas vezes referenciado como “o vasto dorso do mar” (e.g. *Od.* 3. 140); ou “mar cheio de grandes monstros” (*Od.* 3. 156). O mar, tutelado pela figura de Poséidon (que, de entre a turba

ilhas<sup>23</sup>. As mais relevantes serão Ogígia, algures, no misterioso “umbigo do mar” (*Od.* 1. 49<sup>24</sup>), e Esquéria, habitada por um povo de fabulosos mareantes apa- rentado com os próprios deuses (*Od.* 6. 4-8, 7. 53, 7. 203 sqq.). Enquanto na primeira, encastrada na moldura desesperantemente extensa do mar, sobressai como cenário de desumanidade a espaçosa gruta de Calipso, imposta como morada ao herói pela deusa que contra vontade o retém, a segunda traz à cola- ção também uma especularidade essencial, que opõe o lado externo, selvagem, da ilha<sup>25</sup>, ao espaço requintadamente civilizado da cidade feace<sup>26</sup>. A cartografia fantástica de Esquéria (*Od.* 6. 263 sqq.), abençoada pela proximidade feliz do mar e gozando de uma fabulosa abundância (*Od.* 7. 112-32), permite aos ditosos Feaces, aparentados com os deuses, gozar de uma vida de ininterrupta bem-a- venturança, sem os duros cuidados do trabalho; as notações mais detalhadas do cenário oscilam da exuberância faustosa das construções (e em particular

---

alvorçada dos olímpicos, absolutamente determinado, hostiliza o herói, contrariando a dispo- sição benéfica dos pares divinos) recorre com uma conotação disfórica, como espaço de perigos iminentes, sobretudo na retórica ressentida de Calipso (*Od.* 5. 131, 140, 142, 144); também os Feaces, geneticamente vinculados ao mar, se deterão a tergiversar sobre o tema: Laodamante reconhecerá que não há coisa mais terrível do que o mar para abater um homem (*Od.* 8. 138); e Eurialo, no insulto que lhe dirige, conota Ulisses com os homens do mar, que vão e vêm nas naus, mercadores, apenas preocupados com o lucro do regateio (*Od.* 8. 161).

<sup>23</sup> Homero documenta as associações εὐρὺ σπέος, μέγας σπέος e σπέος γλαφυρός. Quanto ao substantivo ἄντρον, doze vezes utilizado na *Odiseia*, surge oito vezes sem epíteto; excecio- nalmente, uma das duas alusões a um ἄντρον θεοσεσίοιο, e as duas a um ἄντρον ἐπήρατον ἠεροειδής referenciam a sagrada gruta das Ninfas, ao lado da qual os Feaces depositam Ulisses adormecido, e onde o herói reconhece simultaneamente a pátria reencontrada e a presença solidária de Atena. De notar que o tema dramático das violentas paixões de seres divinos por humanos tende a referenciar outros espaços míticos afins, como Ortígia (onde Ártemis matou Oríon, de quem estava enamorada a Aurora, *Od.* 5. 123).

<sup>24</sup> Numa paisagem tão frondosamente mágica (*Od.* 5. 55-75) que até maravilha o coração dos deuses, mas tão absolutamente distante, que mesmo eles só a contragosto se dispõem a visitá-la (*Od.* 5. 100).

<sup>25</sup> Em *Od.* 5. 404 sqq., surge a descrição da terra e dos penhascos aterradores, e da pequena enseada no bosque onde Ulisses, aportando, completamente esgotado e ferido, a uma praia inóspita, se acolhe em desespero, nu, a um covil improvisado sob os ramos de uma oliveira insólita (*Od.* 5. 476 sqq.); destituído de toda a dignidade heróica, será depois por intermediação de Atena conduzido pela sensibilidade amorosa de Nausícaa ao seio da sociedade feace, que habita longe de todos os mortais, numa invejável ventura, dentro do círculo muralhado da cidade (*Od.* 6. 9).

<sup>26</sup> A tendência para a perspetivação dual e especular dos espaços atinge algumas vezes par- ticular expressividade: depois de descrever o sono profundo que toma Ulisses, escondido como uma fera na lura, esgotado da violência do naufrágio (*Od.* 5. 491), a primeira cena do episódio feace centra-se no tálamo virginal de Nausícaa (*Od.* 5. 15 sqq.), onde Atena vem propiciar a pro- teção do herói. A notação cândida do despertar afetivo e sexual da jovem percorre, na verdade, todo o episódio, intuído por Nausícaa e por Ulisses e claramente explicitado pela benevolência do pai, disposto a acolher como genro o visitante inesperado (*Od.* 7. 314).

do palácio real de Alcínoo, em *Od.* 7. 84-111)<sup>27</sup>, para o espaço exterior, engastado numa extraordinária paisagem edénica de maravilhosa abundância (*Od.* 7. 112-33), e para a ágora, onde a numerosa sociedade feace convive, dedicada apenas aos prazeres, em ininterrupto clima de festa<sup>28</sup>. A excecionalidade da ilha propicia a sua leitura simbólica como um espaço mágico de fronteira, onde os sofrimentos superlativos do “herói que vagueia errante” encontram o seu fim.

Para além destes destacam-se, mágicos e improváveis, os espaços das memórias narrativas, que o herói, assumindo transitoriamente o estatuto sublime de um aedo, enuncia como ficções de encaixe<sup>29</sup>. Deste elenco abrangente, inseridas no fluxo narrativo do herói aos hospedeiros Feaces, notabilizam-se, por peculiarmente expressivas, as descrições da Ilha dos Ciclopes, na Trinácia (*Od.* 9. 216 sqq.)<sup>30</sup>

<sup>27</sup> Pontuado pelo requintado luxo do mégaron do palácio, à volta do lume sagrado da lareira, onde se prodigalizarão sem reservas todos os confortos da hospitalidade necessários ao suplicante anónimo: as cenas de hospitalidade, obedecendo aos regulares esquemas narrativos (o banho quente, a oferta de roupas, as libações aos deuses e a satisfação dos desejos básicos dos homens), propiciam a referência explícita a objetos (mesas, assentos, recipientes e louças, vestes, banheiras e camas), hiperbolicamente feitos de materiais preciosos.

<sup>28</sup> Pela relevância das cenas de chegada e de partida, e da temática fundamental da hospitalidade, que redime os homens, assumem particular notoriedade também as descrições da costa e do porto de acesso (onde sob a proteção de Atena Ulisses e Nausícaa se conhecem, *Od.* 6. 110 sqq.).

<sup>29</sup> Depois de abandonar Ítaca e de se distinguir em Tróia (*Od.* 9. 39), a desventurosa itinerância heróica tocou de perto Ogígia, onde Ulisses se viu retido por sete anos (*Od.* 9. 29); Ísmaro, terra dos Cícones (*Od.* 9. 39- 40); o território dos Lotófagos (*Od.* 9. 84-105), e o dos selvagens Ciclopes (*Od.* 9. 105-40, 12. 261-81); viveu amargas aventuras na Eólia (outra ilha mágica, habitada por divindades, *Od.* 10. 1-79), e no território dos Lestrígonos (*Od.* 10. 80-134), onde se juntam “os caminhos da noite e do dia” (*Od.* 10. 86); hospedou-se ainda em Eeia (*Od.* 9. 31, 10.135-563) junto a Circe, que o fez descer aos Infernos (*Od.* 10. 486 sqq.), e lhe anunciou outros percalços amaríssimos (as duas Sereias, em *Od.* 12. 45-58, 166-200; Cila e Caríbdis, em *Od.* 12. 85-126; o acesso à Trinácia, em *Od.* 12. 127-41, 261-81); por fim (*Od.* 12. 447 sqq.) foi arrastado para Ogígia, submetido ao amor de Calipso, “terrível deusa de voz humana”. A narrativa das mesmas aventuras recorrerá no diálogo do reencontro dos esposos (*Od.* 23. 311 sqq.).

<sup>30</sup> O episódio ocorre como uma franca inversão dos modelos de sociabilidade humana, que fere no âmago o valor sagrado da hospitalidade, patrocinada pela superior justiça de Zeus. Os recorrentes esquemas narrativos surgem todos violentamente transfigurados. A morada do Ciclope, uma imensa gruta, representa figurativamente a ferocidade da personagem. Contrariando todos os outros espaços que o herói e a sua comitiva visitam, a habitação, de entrada aparentemente franca (sem porta), e repleta de manjares lácteos, está vazia, e ninguém faz honras de hospitalidade. A porta, que em todas as habitações humanas merece à atenção do poeta um considerável cuidado, revelar-se-á, afinal, transmutada num rochedo de impossível remoção. Polifemo, que mal estabelece relações sociais com os seus pares – mas aprecia ternamente a companhia dos rebanhos e se sensibiliza até às lágrimas com as suas necessidades básicas – declina o dever de respeitar os deuses e não se coíbe de devorar os hóspedes; está muito próximo, como outras figuras fabulosas das narrativas de Ulisses (os Lestrígonos, as Sereias, Cila e Caríbdis), do estatuto de desprezível monstro, ainda que se aparente com os sempiternos deuses olímpicos. Porque a premência da fome incentiva os visitantes a entrarem sem serem

e da descida aos Infernos<sup>31</sup>. Nesta última moldura narrativa parece assumir particular relevância a enigmática profecia de Tirésias sobre as derradeiras itinerâncias de Ulisses, em busca de um lugar e de um povo que não conheçam o mar nem o sal (*Od.* 11. 120 sqq.)<sup>32</sup>, donde lhe sobrevirá um dia a morte; é provável que o tópico, apenas brevemente aludido, se insira num outro filão narrativo tradicional sobre a história de Ulisses, a que o enredo da *Telegonia* procuraria dar representação poética.

Reproduzindo a tendência estrutural da primeira secção da obra, o poeta propicia também para a segunda uma solução dúplice, que convoca a atuação conjunta da esfera humana e da divina. O projeto de regresso à pátria, concebido pelo afã protetor de Atena e mediado pelos misteriosos Feaces, cumpre-se na cena inicial: o herói, resgatado de Esquéria, “longe dos homens que comem pão” (*Od.* 6. 8), será reconduzido e desembarcado a dormir no território natal<sup>33</sup>.

Na imagética espacial, agora figurativamente centrada na paisagem insular de Ítaca, atenua-se a força expressiva do mar<sup>34</sup>. A itinerância de Ulisses em

---

convidados, e a servirem-se dos bens alheios, as regras sagradas de acolhimento e serviço são pressagiosamente invertidas; quando o Ciclope regressa da sua ocupação regular, o pastoreio dos rebanhos, e percebe a presença de intrusos, amplia desproporcionalmente o erro, castigando com a morte e comendo crus os visitantes aterrados. Também a etapa da identificação dos visitantes é adulterada com o estratagemas de adoção de um pseudónimo significativo (Μῆτις, “Ninguém”/ Μῆτις, “Astúcia”), que salvaguardará os sobreviventes do ataque de eventuais aliados. As ofertas de conforto e respeito e os dons de despedida são, por fim, substituídos pela violência criminoso, que conduz à morte dos hóspedes e ao inevitável ataque do hospedeiro.

<sup>31</sup> A descrição, antecipada pelo anúncio de Circe (em *Od.* 10. 486 sqq.), será detalhada em todo o undécimo livro. Em *Od.* 24. 1 sqq. apresentar-se-á, a pretexto da chacina hiperbólica dos pretendentes, uma segunda réplica da descida e da itinerância humana pelo submundo.

<sup>32</sup> Posteriormente repetida por Ulisses a Penélope no longo diálogo da noite do reencontro, em *Od.* 23. 267 sqq.

<sup>33</sup> O acordar num território desconhecido permite a tradução comovente desse processo de estranhamento absoluto provocado pela vivência de tão prolongado exílio: Ulisses está incapaz de reconhecer a geografia que mais ama, como também os que o amam e por ele anseiam estarão incapazes de o reconhecer. O contexto amplia a expressividade do episódio da entrevista com Atena que se metamorfoseia e a quem ele tenta em vão enganar com a primeira das narrativas falsas.

<sup>34</sup> A par da espacialidade presente, da narrativa primária, recorrem os espaços da memória e da ficção. Tróia, trazida à colação de cada vez que um dos próximos fala de Ulisses, é o palco privilegiado da glória heróica, mas também fundamento do afastamento e das suas trágicas consequências: assim, em *Od.* 14. 60 sqq., no discurso de Eumeu, e em *Od.* 14. 462, no de Ulisses a cativar Eumeu; também em *Od.* 18. 158 sqq., Penélope, no salão, relembra as consequências da campanha; o tema é repetido ao mendigo em *Od.* 19. 124 sqq.; em *Od.* 19. 7 sqq., Ulisses lembra-o ao filho para justificar a limpeza das armas do salão; em *Od.* 23. 1 sqq., Euricleia anuncia a Penélope o regresso e a chacina, mas Penélope, perturbada, não acredita; quando depois do artifício da cama os esposos se reconhecem, vem à colação o tema de Helena; na noite que Atena prolonga para eles (*Od.* 23. 240 sqq.), Ulisses anuncia ainda à esposa o futuro e a previsão de uma terra longe do mar. Também todas as narrativas falseadas de Ulisses dissimulado (1ª a

território pátrio também replica o esquema simbólico de movimento da periferia para o centro: do porto, onde é abandonado só e a dormir, para a gruta do segredo onde concebe, com o auxílio vigilante de Atena, a mais segura estratégia de reinserção<sup>35</sup>; dali para as propriedades periféricas do porqueiro (*Od.* 14), onde decorre a cena de reconhecimento do pai pelo filho (*Od.* 16. 166 sqq.); finalmente, em *Od.* 17, Telémaco e Ulisses reentram individual e gradualmente no palácio, ocupado pela arrogância desordeira dos pretendentes (*Od.* 17. 167-80)<sup>36</sup>.

A concentração dramática, marcada pelo intenso ritmo das peripécias, e dos sucessivos encontros e desencontros das personagens<sup>37</sup>, espelha a propor-

---

Atena, em *Od.* 13. 256 sqq.; 2ª a Eumeu, em *Od.* 14. 199-359; 3ª a Telémaco, em *Od.* 16. 62 sqq.; 4ª aos pretendentes, em *Od.* 17. 415-44, e depois reproduzida por Eumeu a Penélope, em *Od.* 17. 518 sqq.; 5ª a Anfinomo, em *Od.* 18. 111 sqq.; 6ª a Melanto, em *Od.* 19. 75-88; 7ª, a Penélope, em *Od.* 19. 165-202; 8ª a Laertes, em *Od.* 24. 205 sqq.) colocam regularmente como referências de espacialidade Creta, a origem, e Tróia, o exílio guerreiro (além de outros eventuais espaços, como o Egito, a Fenícia e a Líbia, a Tesprócia e Dodona). Estas narrativas fictícias ocorrem na segunda parte como o paralelo paródico das narrativas identificadoras aos Feaces. Sintomaticamente, essa analogia funcional dos dois tipos de elocução narrativa de Ulisses, que lhe permite na primeira parte do poema reconquistar a sua identidade heróica perante os hospedeiros que o não conhecem, e na segunda camuflar a sua identidade perante os que podem reconhecê-lo, está de alguma forma conotada com a capacidade artística do criador poético: quando reproduz à senhora o discurso do mendigo, Eumeu compara a sua sedução à do aedo (*Od.* 17. 518-9). Particularmente relevante, entre as múltiplas variações paródicas, é a que Ulisses conta no canto 19 à esposa, que, recorrendo a aspetos filtrados da realidade, permite ao herói conquistar a confiança da interlocutora e promover a esperança no regresso do marido; esta narrativa antecede o clímax dramático da cena de reconhecimento involuntário pela ama Euricleia (*Od.* 19. 353 sqq.).

<sup>35</sup> Desenhando um paralelo especular, Atena vai à Lacedemónia propiciar o regresso de Telémaco (*Od.* 15) para quem, em insónia, Ítaca continua ainda como espaço da insegurança: depois de lhe anunciar a emboscada perto de Samos e dar instruções estratégicas, o jovem regressa, acompanhado do vidente Teoclimeno (*Od.* 16. 221-86), que cumpre aqui a função diegética de reforçar o tema do exílio, e a notação da superior determinação dos destinos, laborando independentes da vontade humana.

<sup>36</sup> Descreve-se com detalhe quase cinematográfico o percurso de Ulisses e os pontos de referência marcantes até entrar no palácio, desconhecido de quase todos e ser maltratado.

<sup>37</sup> Nesta parte há mais claras mudanças de cenário num espaço dramaticamente mais condensado: do porto à choupana (Ulisses); da choupana à Lacedemónia (Atena); da Lacedemónia à choupana (Telémaco); da choupana ao palácio (Telémaco e Ulisses, em fases alternadas, o que sublinha a solidão de cada um e disfarça a cumplicidade de ambos); do porto ao palácio (a tripulação de Telémaco; os pretendentes emboscados); no palácio, volta a reforçar-se o padrão de verticalidade (altitude e chão), já que Penélope desce (a censurar, *Od.* 16. 409, ou a seduzir os pretendentes, *Od.* 18. 158 sqq.) e sobe (a preparar a recolha do arco de Ulisses). O tálamo e a câmara dos tesouros recorrem como espaços simbólicos do recato e da fidelidade conjugal. A ação, tumultuada por acessos de violência incontrolados (as várias cenas de agressão a Ulisses, e.g.), implica a entrada e saída forçadas do espaço cénico central (em *Od.* 18, Penélope entra e sai, os pretendentes agitam-se, mandam recados às respetivas moradas para se trazerem presentes, altercam e agridem Ulisses; Telémaco impõe que todos saiam para dormir; em *Od.* 19, Ulisses e o filho guardam as armas no depósito, depois de retirarem e prenderem nos quartos com a ajuda de Euricleia as aias (*Od.* 20-21). O intensificar da ação no espaço reduzido do salão

cional convergência das movimentações cénicas para o centro nevrálgico do palácio. Aqui, evidenciar-se-á a importância simbólica da soleira<sup>38</sup>, que o mendigo adopta como ponto estratégico de ataque. Enquanto a descrição sangrenta da chacina (*Od.* 22), articulada de forma incerta por sucessivas iniciativas de assalto e defesa, oscila pendularmente entre o salão e o depósito, o átrio, fora do espaço sagrado do lar, acolhe os cadáveres dos homens e das suas cúmplices supliciadas. A cena de reconhecimento dos esposos, centrada na especificidade do tálamo (*Od.* 23. 177 sqq.), evidencia a pregnância do espaço privado, secreto, metaforizado como cartografia íntima do afeto conjugal e representação poética da solidez do matrimónio, que tem raízes fundas na cumplicidade dos que se amam. Também o último canto organiza um conjunto de errâncias simbólicas pelo espaço: a segunda descida aos Infernos (*Od.* 24. 1 sqq.), propiciada diegeticamente pela narrativa anterior da chacina, oferece o pretexto para que os mais notáveis heróis mortos elaborem, numa síntese poética, uma nova moral épica: a partir do recorrente contraste entre os núcleos familiares de Ulisses e de Agamémnon<sup>39</sup>, a *Odisseia* propõe a substituição da antiga glória heróica pelo valor supremo da justiça.

E quando a necessidade recrutar aliados permite ao público acompanhar Ulisses às periferias das suas propriedades, onde se reencontra com o pai e tem de defrontar heroicamente os Itacenses, uma nova nova conceção moral se apresenta: perseguido pelos familiares enlutados dos pretendentes que clamam vingança, e quase a hipotecar a vida de toda a sua linhagem (ao ter como aliados o pai e o filho), Ulisses contará com o superior auxílio dos deuses, que descem à

---

empresta singular expressividade à sequência dos preparativos da entrevista entre o mendigo e Penélope (*Od.* 19. 53 sqq.), com os desmandos de Melanto (*Od.* 19. 65 sqq.), o violento discurso morigerador do mendigo (*Od.* 19. 70 sqq.), a réplica indignada de Penélope à arrogante criada (*Od.* 19. 91 sqq.), e a tumultuada cena de acareação da ama Euricleia e do mendigo (*Od.* 19. 100 sqq., 360 sqq.), articulada numa sequência de graduais aproximações, entre a analogia inconsciente e a anagnórise, a emoldurar a peça narrativa oportuníssima da longa digressão da cicatriz (*Od.* 19. 392-466); já esta sequência ocorre como o natural prelúdio para a sucessiva chacina dos pretendentes, nos cantos seguintes (*Od.* 21-22).

<sup>38</sup> A soleira da porta é tradução relevante de um espaço simbólico, que conota a transição para um momento de viragem; é um espaço de fronteira para o herói, que reconquista, perante a consciência atribulada dos opositores, a posição e o estatuto legítimos.

<sup>39</sup> O paralelo entre os dois núcleos familiares de Ulisses e Agamémnon, insistentemente sublinhado ao longo da *Odisseia*, desde o primeiro Concílio dos deuses do primeiro canto, à segunda *Nékuia* do último, faz-se por um contraste geometricamente perfeito: Ulisses à deriva é o oposto de Agamémnon que regressa sem dificuldade; Penélope, a sacrificada esposa fiel, a resistir heroicamente a uma multidão de pretendentes, contrasta com a adúltera Clitemnestra, em criminosa cumplicidade com o amante Egisto; e Telémaco, que cresce no palácio ressentido pela proteção da mãe e pela ausência do pai, opõe-se a Orestes, forçado ao exílio longe da mãe para não tentar vingar a ignomínia da morte paterna.

terra a cumprir o projeto do destino, sancionando com uma inesperada paz o anelo de reposição de justiça que fundamenta a sua dolorosa itinerância.

### 3. A *POLITROPIA* DE *ULISSES* NA *TELEGONIA*

A crítica literária especializada tende a reconhecer hoje que não chegou até nós um único exemplar da poesia grega épica dos começos anterior à elaboração poética de Homero. Tudo o que dela suspeitamos nos ocorre por sugestão indirecta, temática e formalmente, através da *Iliada* e da *Odisseia*<sup>40</sup>. É possível que a inexistência de textos integrais que tenham sobrevivido à erosão dos tempos, como referências poéticas e culturais permanentemente válidas, traduza a evidência de que nenhuma dessas composições pré-históricas se poderia comparar, em vitalidade, originalidade e génio criador, aos Poemas Homéricos. Nos séculos que se seguiram a Homero, porém, outros poetas retomaram equivalente filão lendário, que anteriormente inspirara a cantar uma legião anónima de aedos e rapsodos, e dispuseram-se a colmatar, com as suas composições, as lacunas narrativas supostas entre a ação da *Iliada* e da *Odisseia*, bem como os antecedentes e consequentes de cada uma das obras. Dá-se desde a Antiguidade o nome de Ciclo Épico a uma vasta coleção de antigos poemas narrativos, certamente compostos depois das duas epopeias maiores, que abordavam poeticamente a gesta dos antigos heróis gregos, inspirados, por um excepcional sentido de dever, a agir entre os homens e os deuses imortais. Este *corpus* poético, ordenado em algum momento numa sequenciação cronológica<sup>41</sup>, acabou por formar

---

<sup>40</sup> Na verdade, a par da figura fundamental do aedo, reiteradamente descrito como um tipo social na *Odisseia*, a própria natureza dos Poemas Homéricos, com suas peculiares características formais e temáticas, parece postular como necessária uma longa série de predecessores.

<sup>41</sup> Não se pode hoje concluir com total certeza se as epopeias do Ciclo Épico já teriam sido concebidas pelos seus autores como complementos dos Poemas Homéricos, com limites claramente demarcados entre si, e uma concatenação quase perfeita das ações centrais de cada uma das obras, ou se esse propósito ficou a dever-se mais à ação organizadora e harmonizadora dos eruditos alexandrinos. É provável que a um inicial desejo, protagonizado por vários poetas individuais, de completar com nova elaboração poética as sequências míticas que Homero não desenvolveu nos seus poemas (mas a tradição tornara familiares ao público), se tenha posteriormente associado a necessidade de articular os vários exercícios poéticos individuais de forma ordenada e coerente (eliminando talvez as repetições temáticas, ou acrescentando por suposição episódios necessários) e a vontade de os sistematizar num ciclo lendário completo. Segundo Gennaro d'Ippolito (1987: 723), os poemas do Ciclo Épico surgem como *remakes* de um património poético muito mais antigo, obedecendo ao desígnio de completar as narrativas homéricas (a ação da *Iliada* situa-se exatamente entre os *Cypria* e a *Aethiopsis*, e a da *Odisseia* entre os *Nostoi* e a *Telegonia*) e assim preservar na memória dos gregos uma série completa de lendas que até ali vagueava na massa fluída de uma espécie de grande epopeia cronográfica; apesar de rapidamente se ter desvanecido enquanto coleção literária, o Ciclo permaneceu vivo na complexa elaboração dramática dos tragediógrafos áticos e na prosa dos posteriores mitógrafos.

uma série narrativa contínua, desde as origens do mundo (miticamente inauguradas pelas núpcias de Urano e Geia) até ao final da Idade Heróica (marcada pela morte de Ulisses): enquanto a narrativa da *Titanomachia* representava uma espécie de prelúdio à coleção, os restantes poemas, formando dois ciclos míticos paralelos, organizavam-se em torno dos dois principais eventos bélicos da Idade Heróica, as guerras de Tebas e de Tróia: a par das três epopeias tebanas (*Oedipodia*, *Thebais* e *Epigoni*), surgiam os seis poemas troianos (*Cypria*, *Aethiopsis*, *Ilias Parva*, *Ilioupersis*, *Nostoi* e *Telegonia*), oferecendo ao público uma espécie de sistematização do património lendário grego supra-regional.

O conhecimento que atualmente temos destas produções poéticas deriva sobretudo de testemunhos indiretos, quase sempre tardios, e muitas vezes duvidosos<sup>42</sup>. Baseados no testemunho de tratadistas antigos e nas diferenças geográficas, de organização política e conceção religiosa, supomos hoje que o Ciclo Épico corresponderia a um vasto *corpus* de composições épicas, compostas durante cerca de três séculos por vários poetas épicos, a partir da mesma tradição poética muito antiga que inspirou previamente ao(s) poeta(s) da *Iliada* e da *Odisseia* os temas e os processos de composição. Desta pujante produção literária restaram, como ruínas de um mundo desaparecido, pouquíssimos fragmentos<sup>43</sup>. Em virtude desta exiguidade, é particularmente difícil, e porventura também muito injusto, avaliar a sua qualidade literária. Será talvez lícito deduzir que, com um número de versos e de cantos muito inferior aos da *Iliada* e da *Odisseia*, e um leque muito mais abrangente de episódios, provavelmente organizados em estruturas narrativas simples a partir de mecanismos de justaposição, os poemas do Ciclo se caracterizassem o mais das vezes por uma notável condensação narrativa e uma correlativa pobreza de expedientes poéticos. Deviam também evidenciar com regularidade a preocupação “histórica” de documentar, na sua sucessão cronológica, todos os factos (mesmo os míticos), em detrimento não só da fruição estética, como também da extraordinária capacidade de Homero de apreender, com enorme sensibilidade moral, no dramático conflito das almas, o profundo enigma da essência humana. Percebemos que, a par de claras analogias estruturais, detetáveis, por exemplo, nos proémios de várias das composições, os poetas cíclicos retomaram muitas das construções epitéticas homéricas,

---

<sup>42</sup> É possível que os chamados Poemas Cíclicos, bem conhecidos e apreciados até aos séc. V e IV a.C., tenham gradualmente perdido o interesse do público nos séculos subsequentes, e se tenham de alguma forma desvanecido na cultura viva da Grécia; parece, porém, que, mercê da recolha de eruditos empenhados, uma pequena parte dessa produção épica conseguiu salvar-se parcialmente do esquecimento, ao dar entrada na Biblioteca de Alexandria, chegando fragmentariamente até nós.

<sup>43</sup> Subsistem actualmente apenas cerca de 120 versos, acrescidos de notícias indiretas, particularmente nos muito pormenorizados resumos de Proclo.

genéricas e distintivas<sup>44</sup>. Uma análise mais atenta dos fragmentos do Ciclo Épico revela, no entanto, a par de analogias estilísticas superficiais, indiciadas sobretudo pelo retomar do formulário épico tradicional, uma mundividência profundamente distinta da proposta pelos Poemas Homéricos.

Depois de se detalharem nos *Nostoi*, com um provável pendor catalogico, as infelizes viagens dos aqueus no regresso ao lar<sup>45</sup>, o ciclo de lendas troianas encerrava com a surpreendente narrativa da *Telegonia*, provavelmente a mais tardia das composições cíclicas<sup>46</sup>; composta em dois livros, da provável autoria de Eugámon de Cirene<sup>47</sup>, a obra propunha-se apresentar, segundo as notações proféticas de Tirésias (*Od.* 11. 104 sqq.), as últimas aventuras e a morte de Ulisses, como prelúdio para o surpreendente final de toda a idade heróica. A narrativa começava com os funerais dos pretendentes de Penélope e prosseguia com as últimas aventuras de Ulisses: o herói viajava para a Élide, para recensear os seus rebanhos, e hospedava-se em casa de Políxeno; regressava de seguida a Ítaca para cumprir os sacrifícios propostos por Tirésias, e de novo se afastava para o país dos Tesprotos<sup>48</sup>, onde desposava a rainha Calídice, gerando Polípetes e participando nas guerras contra os Brigos; após a morte da rainha, Polípetes herdava o trono e Ulisses regressava a Ítaca. Entretanto, Telégono, o seu outro filho, nascido de Circe, chegava também a Ítaca em busca do pai, e, sem o reconhecer, matava-o num confronto armado; ao tomar consciência do erro, o jovem assumia a responsabilidade de cuidar e levar para o território materno, em Eeia, o cadáver do pai, a viúva e o irmão. O poema terminava com as núpcias duplas de Telégono com Penélope e de Telémaco com Circe; esta concedia a Penélope e a Telémaco a imortalidade<sup>49</sup>.

---

<sup>44</sup> No que concerne à configuração linguística da imagem dos deuses olímpicos, atrai a atenção a obediência ao cânone das grandes epopeias, com vários títulos epitéticos homéricos documentados, nos mesmos espaços métricos, e com as mesmas variações casuais. Para mais detalhes, vd. Pinto 2005.

<sup>45</sup> De que a *Odisseia*, centrada no regresso de Ulisses, o último, o mais atribulado, e o mais célebre dos “Regressos” heróicos da guerra de Tróia, também dá alguns discretos sinais na sua trama narrativa.

<sup>46</sup> Eusébio (*Chron.*) aponta para a sua datação no ano 555 a. C., associado a Eugámon de Cirene, ou no ano 764, associado a Cíneton da Lacedemónia. Para mais detalhes sobre a questão da data da composição, vd. Tsagalis 2015: 384 sqq.

<sup>47</sup> Ou Cíneton da Lacedemónia. Sobre a questão da autoria, vd. Tsagalis 2015: 381 sqq.

<sup>48</sup> Lesky (1958: 104-5) nota que esta composição, que se propunha ser a continuação da *Odisseia*, devia compilar desenvolvimentos poéticos associados ora a poemas mais antigos, ora a criações mais modernas; a narrativa acerca de uma viagem de Ulisses à região epirota da Tesprócia, do seu novo casamento com a princesa Calídice, e da expedição armada contra os Brigos indicia, pela amplidão de pormenores algo inoportuna no contexto, ter sido retirada de uma *Thesprotis* mais antiga, mencionada por Pausânias (8.12.15).

<sup>49</sup> Fragmentos recolhidos em: Pausânias, 8.12.5 (sobre a vida de Penélope após o regresso de Ulisses; Pausânias fala de uma *Thesprotis*, mas, segundo Davies (1988: 156), é possível que o

Contrariando a descrição da matéria poética homérica, a diegese da *Telegonia*, marcada de um pendor romanesco muito típico da elaboração narrativa tardia dos Poemas Cíclicos, não se isenta de excessos passionais indignos e rocambolescos: como outras personagens mortais, envolvidas em múltiplos casamentos e dotadas de sinuosas linhas de descendentes<sup>50</sup>, também Ulisses, afastado na *Odisseia* a contragosto da esposa Penélope e do filho Telémaco, multiplica com leviandade as suas aventuras extra-conjugais e o número de filhos, com Calipso, mãe de Latino, e Circe, mãe de Telégono, ao longo da sua ausência; para cúmulo de cinismo, após o regresso a Ítaca e o tão suspirado reencontro com a família legítima, o herói desposa ainda Calídice, rainha dos Tesprotos, e fá-la mãe de Polípetes. Griffin sublinha (2001: 372 sqq.), em evidente contraste, a significativa austeridade dos núcleos familiares homéricos: tal como Helena tem nos Poemas Homéricos apenas de Menelau, o marido legítimo, uma filha, Hermíone, também Ulisses tem apenas de Penélope um único filho amado, Telémaco, e Andrómaca de Heitor o pequeno Astíanax, cuja orfandade os pais tanto receiam. Esta diferença narrativa traduz na poesia homérica uma fundamental carga expressiva: a relação hedonista e culpada de Helena e Páris não pode comparar-se nem com a profundidade emocional da união de Heitor e Andrómaca, nem sequer com o seu próprio matrimónio legítimo com Menelau, esboçado na *Odisseia* (Canto 4) dentro da discreta moldura de uma melancólica reconciliação; também a instabilidade de uma linha genealógica baseada num herdeiro único tingirá de particulares tons trágicos a extraordinária fragilidade de Laertes, de Ulisses e de Telémaco frente aos numerosíssimos opositores.

Também o surpreendente final da *Telegonia*, propiciado pela insólita proliferação de intrigas novelescas, não pode de forma alguma testemunhar uma verdadeira semelhança de perspectiva com a referência humana original, e permanentemente válida, da mundividência homérica, muito mais austera, realista, trágica e consistentemente heróica: a narrativa cíclica propunha na verdade ao auditório, como extraordinário final da Idade Heróica após a morte de Ulisses, o insólito casamento de Penélope com o enteado Telégono, e de Circe com o também enteado Telémaco – de modo que os dois irmãos assumiam simultaneamente o vínculo de padrasto e enteado um do outro, e as duas mulheres de

---

título se apresente como uma alusão equívoca à *Telegonia*, apontando para um desenvolvimento narrativo particular da obra, como nos *Nostoi* a alusão ao “Regresso dos Atridas”; cf. ainda a posição de Lesky, na nota anterior; Proclo, *Chresth.* (informações detalhadas de todo o argumento, número de livros, e autor); Eustátio, *Od.* 1796. 3 (sobre a descendência de Ulisses com várias mulheres). A deduzir da sua efabulação, o compositor teria conhecido os cantos 23 e 24 da *Odisseia*.

<sup>50</sup> Helena, pretendida por inúmeros aqueus e casada com Menelau, é arrastada para uma complexa sucessão de relações adúlteras – todas cumuladas com o nascimento de um filho – com os priamidas Páris, Deífobo e Heleno, até regressar compulsivamente ao marido, que pensa até ao último minuto viver apenas para a matar (*na Ilias Mikrá, Ilioupersis, Nostoi*).

Ulisses o de nora e sogra uma da outra, além de cunhadas dos respetivos filhos, e madrastas dos maridos!

#### 4. CONCLUSÃO

A imagem de Ulisses que perpassa por toda a *Odisseia*, condensada desde a primeira referência epítética do prómio, parece apontar para um peculiar paradigma de heroicidade, que distingue o Itacense de todos as personagens da aristocracia guerreira homérica (e em particular daquele que Aquiles encarna na *Iliada*): traduzindo um destino inalienável de deriva, a sua *politropia* presta-se a figurar, para o público (que escuta ou aprecia pela leitura), não só a circunstância accidental, muito prolongada, da itinerância do herói, forçada pelo capricho dos deuses e pela violência incontável das circunstâncias, mas também um traço essencial do seu caráter, feito da capacidade de afrontar com engenho e constância as contingências.

Nessa itinerância a que se sujeita, o rei de Ítaca confronta-se com múltiplos cenários de ocupação territorial, que recorrem regularmente apresentados em estruturas de tendencial dualidade; por um mecanismo subjetivo, que transfigura a presença em ausência e a ausência em presença, as coordenadas bipolares do espaço fragmentam-se: enquanto as margens rochosas de Ítaca, onde Ulisses viu a luz pela primeira vez, são simultaneamente o ponto de partida da sua travessia de simples mortal e a meta onde ele sonha regressar, as planícies de Tróia, para onde foi arrastado por crueis determinações fatais serão também o ponto de onde ele há-de sair um dia vitorioso na viagem de regresso. A distinção entre as duas partes nucleares da obra estriba-se pela adoção de espaços opostos: enquanto na primeira o mar assume óbvio protagonismo<sup>51</sup>, pelo contrário, na secção seguinte, a terra avulta. A primeira parte da obra tem um caráter mais épico, e, por isso, as notações de espaço, como palco da excepcional atuação heróica de Ulisses, tendem à desenvoltura; assumindo a segunda parte um caráter mais dramático, empenhado na exposição da mudança interior da personagem, o espaço cénico tende a concentrar-se no referente espacial do palácio. Em cada uma das secções e em cada um dos cenários, tende a sublinhar-se a dicotomia dos espaços naturais e dos espaços civilizacionais, desenhados e construídos pelo engenho humano. Quando se cruzam as esferas, as divinda-

---

<sup>51</sup> Depois de ter servido de meio privilegiado para o regresso incerto e insólito do herói, estabelecendo a ligação de fundo entre as miríades de paisagens, o mar só excecionalmente ocorre, como alusão, sobretudo nas ligações também especulares entre a paisagem nuclear da ilha (onde, refletindo o isolamento da família, se centra a ação) e o das propriedades continentais de Ulisses, ou as casas paternas de alguns dos pretendentes.

des tendem a habitar o espaço impoluto da natureza<sup>52</sup>, opondo-se às áreas construídas pela laboriosa e infeliz humanidade. Na esfera humana, no contexto da hospitalidade devida aos que se deslocam, o requinte objetivo das construções nem sempre traduz excelência social, mas antes, muitas vezes, o conflito ético de valores em crise.

Enquadrada com a *Ilíada* numa moldura mítica comum, articulada sobre equivalentes mecanismos poéticos e vazada em similar cadência dactílica, a *Odisseia* apresenta, através da figura do seu herói, que se agita sobre a terra à procura de um lugar onde serenar, um particular modelo de heroicidade<sup>53</sup>, a que chamamos *politropia*: através dela se propõe aos homens adaptarem-se a toda a espécie de deriva, suportando com constância de ânimo (τετληότι θυμῶ) as mais duras contingências, e deliberar ainda assim sobre as melhores atitudes e as mais consequentes decisões a adotar. A premência da mensagem poética assume uma tónica moralizadora que transcende o trágico determinismo da *Ilíada*, centrando-se na convicção de que o homem não pode atribuir exclusivamente ao arbítrio caprichoso dos deuses os infortúnios que sofre por causa dos seus próprios erros; na verdade, como sucederá a Ulisses, as divindades velam do céu para que um comportamento justo seja recompensado, e um crime praticado voluntariamente seja punido. O herói, que sonha reencontrar, na cartografia da pátria e no aconchego da família, a sua própria estatura humana, percebe que, depois das atribulações da guerra e das errâncias de regresso, a própria casa pode muitas vezes converter-se para ele no definitivo e insólito cenário da morte. Essa notação, de resto, anunciada ao herói profeticamente por Tirésias nos Infernos, converter-se-á no inequívoco sinal que a *Telegonia* deixou à posteridade, do seu legado narrativo fragmentário: no modelo mítico posterior, tão distinto do homérico, a idade heróica conclui-se quando sobre a terra acaba “a estirpe divina de homens heróis”, cedendo espaço sobre a terra fecunda àqueles a quem, quer de dia quer de noite, não deixam de apoquentar as mais estranhas fadigas e misérias...

---

<sup>52</sup> A habitação dos deuses é no alto Olimpo; Calipso vive numa gruta, numa ilha longínqua, as Sereias e os Feaces residem longe dos homens que comem pão; Cila e Caríbdis regem rochedos temíveis; o Cíclope partilha rotinas com as suas reses; Circe tem o seu palácio rodeado de jaulas de feras...

<sup>53</sup> A prioridade de Aquiles, frisada desde a infância pelo conselho do pai e dos mestres, era a de “ser o melhor” (ἀριστεύειν: μάχεσθαι, ou μάχη, *Il.* 7. 90, 11. 409, 15. 460, 16. 292 e 591, 17. 391) praticando grandes feitos bélicos; isto permite de alguma forma esclarecer a natureza da oposição entre o κλέος de Ulisses (que é “o melhor” pela μητις, sobretudo na *Odisseia*), e a τιμή de Aquiles: ao longo da tradição épica, ambos encarnam diferentes modelos de heroicidade e disputam o título de ἄριστος Ἀχαιῶν, Aquiles porque combate, Ulisses porque, pela astúcia e pela constância de ânimo, acaba em definitivo por vencer a resistência de Tróia, e a do próprio destino.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Cairns, D. L. (ed.) (2001), *Oxford Readings in Homer's Iliad*. Oxford: Oxford University Press
- Davies, M. (ed.) (1988), *Epicorum Graecorum Fragmenta*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Dunbar, H. (1880, 1983), *A Complete Concordance to the Odyssey of Homer*. Revised by Marzullo, B. Oxford: Clarendon Press (rev. e aum. por Marzullo, B. Hildesheim).
- Fantuzzi, M., Tsagalis, Ch. (eds.) (2015), *The Greek Epic Cycle and its Ancient Reception, A Companion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fernández-Galiano, M. (1986), “Commento ai libri XXI-XXIV”, *Odissea. Classici Greci e Latini*, Milano: Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori Editore.
- Finley, M. I. (1988), *O mundo de Ulisses*. Lisboa: Editorial Presença.
- Foley, J., Arft, J. (2015), “The Epic Cycle and Oral Tradition”, in Fantuzzi, Tsagalis 2015: 78-95.
- Fowler, R. (ed.) (2004), *The Cambridge Companion to Homer*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Griffin, J. (2001), “The Epic Cycle and the Uniqueness of Homer”, in Cairns 2001: 365-84 (reimpressão do artigo publicado originalmente em 1977, *JHS* 97: 39-53).
- Hainsworth, J. B. (1982), “Commento ai libri V-VIII”, *Odissea. Classici Greci e Latini*, Milano: Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori Editore.
- Heubeck, A. (1981), “Interpretazione dell’ Odissea”, *Odissea. Classici Greci e Latini*, Milano, Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori Editore: XI-XXXVII.
- Heubeck, A. (1983) “Commento ai libri IX-XII”, *Odissea. Classici Greci e Latini*, Milano: Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori Editore.
- Heubeck, A. (1986), “Commento ai libri XXIII e XXIV”, *Odissea. Classici Greci e Latini*, Milano: Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori Editore.
- Hoekstra, A. (1984), “Commento ai libri XIII-XVI”, *Odissea. Classici Greci e Latini*, Milano: Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori Editore.
- Latacz, J. (1989), *Omero. Il Primo Poeta dell’ Occidente*. Roma: Laterza.
- Lesky, A. (1995), *História da Literatura Grega* (tradução do original *Geschichte der griechischen Literatur*, München, 1958). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

- Morris, I., Powell, B. B. (eds.) (1997), *A New Companion to Homer*. Leiden: Brill.
- Pfeiffer, R. (1981), *Historia de la Filología Clásica I- Desde los comienzos hasta el final de la época helenística, II- De 1300 a 1850*. Tradução do original de 1968: *History of Classical Scholarship, I-From the beginnings to the end of the hellenistic age, II- From 1300 to 1850*. Oxford). Madrid: Gredos.
- Pinto, A. P. (1997), *Os epítetos distintivos de Ulisses na Odisseia. Subsídio para o estudo da técnica de composição épica*. Dissertação para Provas de Capacidade Científica e Aptidão Pedagógica. Braga: edição de autor.
- Pinto, A. P. (2005), “A Épica Cíclica e Homero”, *Revista Portuguesa de Humanidades* 9: 413-46.
- Rocha Pereira, M. H. (1982, 2009), *Estudos de História da Cultura Clássica, II. Cultura Romana*. Lisboa: Fundação Gulbenkian.
- Russo, J. (1985), “Commento ai libri XVII-XX”, *Odissea*. Classici Greci e Latini, Milano: Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori Editore.
- Rutherford, R. B. (ed.) (1992), *Odyssey, Books XIX and XX*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schiappa de Azevedo, M. T (1990), *Platão, Hípias Menor*. Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica.
- Taylor, Ch. (ed.) (1963), *Essays on the Odyssey, Selected Modern Criticism*. Bloomington: Indiana University Press.
- Tsagalis, Ch. (2015), “Telegony”, in Fantuzzi, Tsagalis 2015: 380-401.
- Wace, A.J.B, e Stubbings, F. H., (edd.) (1963), *A Companion to Homer*, London, Macmillan.
- West, St. (1981a:), “Sul Testo dell’ Odissea”, *Odissea*. Classici Greci e Latini, Milano, Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori Editore: XLI-LIX.
- West, St. (1981b), “Introduzione ai libri I-IV”, *Odissea*. Classici Greci e Latini, Milano, Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori Editore: LXXI-XCIX.
- West, St. (1981c), “Commento ai libri I-IV”, *Odissea*. Classici Greci e Latini, Milano: Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori Editore.

**CASAS, ESPOSAS Y NOMOS. LA CONSTITUCIÓN DEL IDEAL  
FEMENINO EN EL PLIEGUE HESIÓDICO**  
**Houses, wives and *nomos*. The constitution of the female ideal in Hesiod**

MARÍA CECILIA COLOMBANI  
Universidad de Morón /Universidad de Mar del Plata  
UBACyT  
ceciliacolombani@hotmail.com  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6215-0499>

**RESUMEN** – El proyecto del presente trabajo consiste en relevar el papel de la mujer en *Teogonía* y en *Trabajos y Días* desde una perspectiva matrimonial, a partir de la consolidación del *oikos*. Proponemos una lectura tendiente a rastrear el linaje positivo en el que se inscribe la buena esposa, reparando la primera inscripción de la mujer en un linaje tenebroso, a partir de su filiación con Pandora. Intentaremos pensar la problemática del matrimonio, asociado al modelo de conducta que exige el *oikos*, privilegiando el concepto de *nomos* como eje de la construcción socio-cultural y de la genérica en particular. Desde la dimensión que abre el *nomos* como eje regulador y normativo, nos resta problematizar el desplazamiento de la mujer desde su primera inscripción hacia una construcción identitaria de valencia positiva, encarnada en la figura de la buena esposa, capaz de co-construir un *oikos*, a través de un dispositivo disciplinario de impronta masculina. En esa producción de sentido, el mito inscribe un relato ancestral donde la figura del marido centra el dispositivo de consolidación de la casa como institución emblemática que el mito de Prometeo delinea en su ficción significativa.

**PALABRAS CLAVE** – matrimonio, *oikos*, *nomos*, mujer, disciplina.

**ABSTRACT** – The objective of the work seeks to highlight the role of women in *Theogony* and in *Works and Days* from a marriage perspective, from the consolidation of *oikos*. We propose a reading tending to trace the positive lineage in which the good wife registers, repairing the first inscription of the woman in a tenebrous lineage, from her filiation with Pandora. We will try to think about the problematic of marriage, associated with the behavior model demanded by the *oikos*, privileging the concept of *nomos* as the axis of socio-cultural construction and of the generic one in particular. From the dimension that opens the *nomos* as regulatory and normative axis, it remains to problematize the displacement of women from their first inscription to an identity construction of positive valence, embodied in the figure of the good wife able to co-build an *oikos*, by of a disciplinary device of masculine imprint. In this production of meaning, the myth inscribes an ancestral story in which the figure of the husband is the center of the consolidation device of the house.

**KEYWORDS** – marriage, *oikos*, *nomos*, woman, discipline.

## INTRODUCCIÓN

“En Grecia, la primera novia, la novia del mito de Prometeo, el mito fundador de la humanidad, lleva un nombre-Pandora. [...] el Padre de los Dioses ordena a sus hijos dotados de inteligencia astuta que fabriquen la trampa que, bajo aspecto de novia, destina a los hombres”<sup>1</sup>.

El proyecto del presente texto consiste en relevar el papel de la mujer en *Teogonía* y en *Trabajos y Días* desde la perspectiva matrimonial. Intentamos proponer una lectura tendiente a rastrear el linaje positivo, en el que se inscribe la buena esposa, asociado a la construcción de un modelo de conducta que el *oikos* exige y que ubica al marido en un lugar protagónico.

El lenguaje propio de Hesíodo está enmarcado en la lógica del linaje como operador discursivo, herramienta que utiliza para la institución de un sentido, entendiendo al mito como un *lógos* explicativo. Pensar a Hesíodo como la novedad que creemos que representa, nos conduce a sostener la lógica del linaje presente en sus poemas como un núcleo que cohesiona la totalidad de la obra. El linaje a modo de operador discursivo hilvana esa totalidad que avanza hacia formas más justas y ordenadas; ya sea en el plano cósmico-divino como en el plano social. Forma más justa y ordenada en la medida en que el linaje positivo triunfa estructuralmente sobre el negativo, ubicando a Zeus en el verdadero rector del proceso de consolidación del orden y del poder.

Quedan delineados en los dos poemas dos territorios conceptuales, definidos en términos de linaje, uno diurno y otro nocturno, uno positivo y otro negativo, uno de matriz luminosa, otro de cuño tenebroso, que permiten clasificar esa totalidad que incorpora tanto al mundo natural como al humano en un sistema compacto de significación. Esto no implica que no aparezcan ambigüedades y mezclas, bifurcaciones y atajos en el diagrama de fuerzas de esos dos linajes; diagrama que constituye la llave que posibilita las ambiciones de Hesíodo, “ambiciones por así decirlo unitarias: esas grandes y complexivas descripciones que, además, al menos en el caso de los dos primeros poemas, representan una visión idealizada: el progreso del mundo consiste en la implantación del orden de Zeus, que garantiza la justicia”<sup>2</sup>.

La progresiva organicidad de los tres sistemas, el cósmico, el divino y el humano, supone un diagrama de tensiones sobre los que se asienta dicha organización. Potencias y divinidades que se inscriben en uno u otro linaje; reyes, hombres, mujeres, instituciones, comportamientos, estilos de vida, ciudades, se pueden leer desde una perspectiva u otra, al tiempo que edifican la arquitectura explicativa de la complejidad de la realidad. Complejidad que se define en el

---

<sup>1</sup> Leduc 1992: 271.

<sup>2</sup> Rodríguez Adrados 2001: 199.

terreno agonístico de los contrarios en oposición, representando un claro antecedente de las formulaciones posteriores que hacen del *pólemos* el hilo que borda la constitución de lo real.

Desde este marco teórico nos proponemos pensar el desplazamiento de las mujeres desde una perspectiva tenebrosa, a partir de su filiación con Pandora, hacia una construcción identitaria de valencia positiva, encarnada en la figura de la buena esposa. En esa construcción de sentido, el mito inscribe un relato ancestral donde la figura del marido, como portador de un modo de saber y de poder, centra el dispositivo de consolidación del *oikos* como institución emblemática que delinearía el mito de Prometeo en su ficción significativa.

Si los hombres necesitan de la mujer más allá de que ésta constituya un espinoso engaño, entonces la tarea será consolidar el mejor matrimonio posible en el limitado esquema de posibilidades que la propia naturaleza femenina brinda. Proponemos por lo tanto, partir de la inscripción de la mujer en un linaje nocturno para ver en qué medida el matrimonio puede desplazarla hacia un segmento simbólico de valencia opuesta.

### LAS HIJAS DE PANDORA<sup>3</sup>

“Los dioses modelan una criatura artificial, de la que extraerá su origen el *génos* de las mujeres, destinado a instalarse y a habitar entre los hombres para su mayor desgracia”<sup>4</sup>.

La primera inscripción de la mujer obedece a su proximidad con Pandora y por ende su territorialización simbólica supone una definición en términos de oscuridad y tenebrosidad. El campo del verbo *τεύχω* da cuenta del acto *poiético* que caracteriza la creación de Pandora como artefacto dispuesto por Zeus como castigo: “preparar, edificar, construir, producir, crear”. En efecto, Pandora es, ante todo, un artificio, una producción dolosa porque esa encantadora doncella guarda en su interior el bello mal. Fantástica tensión que sintetiza la contradicción ontológica que la primera novia encierra en su ambigüedad identitaria<sup>5</sup>.

El verbo *ἐξάγω*, “sacar a luz, llevar, conducir”, da cuenta del inicio de un viaje hacia tierras oscuras. Pandora es llevada hacia los dioses y hacia los hombres y esa presentación formal representa el inicio de un vínculo que reportará las peores consecuencias para los hombres que otrora vivían sin necesidad del elemento femenino.

<sup>3</sup> Sobre la etimología del nombre, ver Carrière 1996: 404.

<sup>4</sup> Sissa 1992: 108.

<sup>5</sup> Colombani 2016.

Presentada y conducida con el ornato, el atavío, la gloria, de una primera novia<sup>6</sup>, Pandora genera el asombro de todos por igual, homologando en el sentimiento de admiración a hombres y dioses. El participio ἀγαλλομένην, “glorificada, exaltada, adornada”, refuerza el atavío que le corresponde a una novia, conducida, tal como de ello da cuenta el sistema matrimonial arcaico. Atenea ha sido, ni más ni menos, la encargada del ornato. Todas las fichas están puestas en esa presencia contradictoria que ha llegado para instalarse definitivamente, ya que su presencia coincide con la condición de posibilidad de la estirpe femenina. Peculiar dimensión ontológica de una Pandora intrínsecamente ambigua que no permite lecturas unilaterales.

La palabra θαῦμα marca una dimensión interesante: “maravilla, cosa maravillosa de ver, admiración, sorpresa, asombro”. Evocamos el sentido que le otorga K. Jaspers a la admiración o al asombro cuando lo ubica como uno de los cuatro orígenes de la filosofía, retrotrayéndose al mundo griego<sup>7</sup>.

Es un asombro asociado a la perplejidad; es la admiración frente a aquello que conmociona por desconocido; incluso Jaspers va más allá y asocia el asombro con la conciencia de no saber. Pandora asombra y conmociona; su belleza es el pasaporte a una admiración que seduce por igual y sin medir consecuencias. Epimeteo es el último eslabón de una cadena de seducción que se inicia en esta presentación simbólica.

Quizás el adjetivo ἀμήχανος, “perplejo, inconcebible, indescriptible”, dé cuenta de la imposibilidad de comprender esa presencia que se impone a partir de su belleza. En la misma línea interpretativa, el verbo ἀμηχανέω, “dudar, no saber, estar perplejo”, remata el sentido.

Pandora es origen; no exactamente en el sentido temporal, sino desde una perspectiva ontológica, ya que constituye el “desde dónde” de una emergencia; la expresión ἐκ τῆς γένος, alude precisamente a ese punto del origen, de la fuente en tanto condición de ser de lo que de ello deriva y lo que deriva es la raza de las mujeres más femeninas, γυναικῶν θηλυτεράων, enfatizando con el grado del adjetivo θήλυς, “femenino, mujeril, delicado, tierno”, las marcas del colectivo.

La incorporación de Pandora al linaje nocturno está definitivamente corroborada por la presencia del adjetivo ὀλοός, “funesto, fatal, mortal, pernicioso, doloroso”. Así, ὀλώοιν γένος es la marca de una serie de asociaciones semánticas que la ubican en el umbral de la noche, emparentada con las potencias de valencia negativa que abren el panorama de lo Otro. Si atendemos a los significados se muestran tres campos: el del daño, el del dolor, y el de la propia muerte. Pandora parece resumir en su figura el plexo de negatividades que desde distintos atajos amenazan a los hombres, reportándoles una vida cargada de sufrimiento.

---

<sup>6</sup> Leduc 1992.

<sup>7</sup> Jaspers 1981.

Horizonte expresamente antropológico donde la aflicción constituye la marca humana por excelencia; pena grande, πῆμα μέγα, es la nueva expresión que caracteriza el dolo sutil y el campo del término πῆμα vuelve a abrir una polifonía de significaciones de registro diferenciado, más allá de su inscripción en el marco de la oscuridad: calamidad, miseria, desgracia, daño, azote, sufrimiento. Ahora bien, ¿cuál es la primera marca concreta de esta raza aparentemente inde-seable? ¿Qué conducta territorializa a las mujeres en un segmento nocturno, emparentándolas con Νύξ? La marca se inscribe en la ausencia de solidaridad; no son compañeras de la perniciosa pobreza y con ello delegan en los hombres el enfrentar aquello que resulta el escenario dominante de *Trabajos y Días*, esto es, la pobreza. Las mujeres niegan con sus marcas identitarias el campo de sentido del adjetivo σύμφορος, clave de los juegos de reciprocidad que deben atravesar la aldea para convertirla en un *topos* habitable; no son compañeras y, en ese sentido, no convienen, porque ni son útiles ni son provechosas. Son seres inapropiados, lo que refuerza su inscripción tenebrosa.

αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ τεῦξε καλὸν κακὸν ἀντ' ἀγαθοῖο.  
 ἐξάγαγ', ἔνθα περ ἄλλοι ἔσαν θεοὶ ἢδ' ἄνθρωποι,  
 κόσμῳ ἀγαλλομένην γλαυκῶπιδος ὀβριμοπάτρης.  
 θαῦμα δ' ἔχ' ἀθανάτους τε θεοὺς θνητούς τ' ἀνθρώπους,  
 ὡς εἶδον δόλον αἰπύν, ἀμήχανον ἀνθρώποισιν.  
 ἐκ τῆς γὰρ γένος ἐστὶ γυναικῶν θηλυτεράων,  
 τῆς γὰρ ὀλώϊόν ἐστι γένος καὶ φύλα γυναικῶν,  
 πῆμα μέγ' αἶ θνητοῖσι μετ' ἀνδράσι ναιετάουσιν  
 οὐλομένης πενίης οὐ σύμφοροι, ἀλλὰ κόροιο.

Entonces después que compuso este bello mal en vez del bien,  
 la condujo donde estaban los otros dioses y los hombres  
 glorificada con el ornato de la hija del poderoso padre, la de ojos glaucos;  
 y el asombro se adueñó de inmortales dioses y mortales hombres,  
 cuando vieron el dolo sutil, incomprensible para los hombres.  
 En efecto de ella viene la raza de las mujeres más femeninas,  
 [en efecto de ella viene la funesta raza y género de las mujeres,]  
 pena grande, que habitan entre los hombres,  
 de la perniciosa pobreza no son compañeras sino de la saciedad.

(*Teogonía* 585-593)

Los versos resultan reveladores ya que ubican en cierto plano de semejanza a los hombres mortales y a los dioses inmortales ya que ambos registros de ser sufren el mismo asombro frente a la criatura que la hija de Zeus les presenta. Criatura asombrosa e incomprensible según la marca del texto. Es posible que el asombro esté determinado por esta imposibilidad de comprender esa figura ambigua que Pandora representa. Un dolo sutil, δόλον αἰπύν, que ha llegado

para trastornar la vida de los pobres mortales porque de ella nace la estirpe de funestas mujeres, duplicando la ambigüedad intrínseca que la propia Pandora ostenta. Mujeres funestas pero necesarias; mujeres que constituirán la fuente de infinitas penurias en el *oikos* pero que, al mismo tiempo son el mal necesario que implica su vientre gestante. Al mismo tiempo es apariencia, inaugurando el campo típicamente femenino de *tà pseudéa*, las cosas aparentes. El adjetivo remite a la idea de engañoso, no verídico, irreal. Pandora tiene apariencia, sin ser ella misma una casta doncella<sup>8</sup>.

Los hombres vivían sin la necesidad de las mujeres, ya que “en todos estos relatos, más allá de las diferencias de género literario y de contenido, se descubre un mismo esquema narrativo: las mujeres son un suplemento, una pieza agregada a un grupo social que antes de su aparición, era perfecto y feliz; ellas forman un *génos*, un género aparte”<sup>9</sup>; pero la insolencia del Japetónida implica el pasaporte al dolor y al sufrimiento a partir de las consecuencias antropológicas del pretendido engaño a Zeus. Por un lado, la fundación del sacrificio como marca de la distancia ontológica entre ambos planos y la conyugalidad como la necesidad de unirse a una mujer para procrear los hijos que el linaje demanda. Cocción de los alimentos y matrimonio pasan a ser los enclaves fundacionales de la condición humana. Pandora es esa primera mujer, madre de la raza de las mujeres, y cuna de la ruina para los hombres. Como dice Fontenrose, “the Pandora myth demand that we look upon Pandora as ancestress of living men and as archetype of womankind”<sup>10</sup>.

Ahora bien, la mujer es una pena grande que habita entre los pobres hombres mortales que padecen su presencia; presencia que, al mismo tiempo, resulta necesaria e imprescindible por ese vientre que se convierte en un elemento de poder y temor simultáneamente, marcando intrínsecamente su duplicidad estructural.

Ser voraz e insaciable, más cercano a los animales que a los mortales hombres, no puede ser la fiel compañera del varón en el *oikos*, a menos de que encuentre una buena esposa que reivindique a esa funesta raza de mujeres. Ese ser voraz transgrede las leyes de la prudencia y con su acción cae en el peligroso territorio de la *hybris*, sumando dos nuevas marcas identitarias: la transgresión y el peligro. Pandora misma es un engaño, “la *Apáte* [Engaño] bajo la máscara de *Philótes* [Seducción]”<sup>11</sup>.

---

<sup>8</sup> Zeitlin 1996: 350. Resulta interesante las relaciones entre Pandora y la fundación del sacrificio en relación a los lotes que Prometeo le ofrece a Zeus, uno de los cuales reviste la misma apariencia que Pandora: “Comme la part sacrificielle de nourriture offerte aux dieux, Pandore est belle à l’extérieur et mauvaise à l’intérieur”.

<sup>9</sup> Sissa 1992: 109.

<sup>10</sup> Fontenrose 1974: 2.

<sup>11</sup> Vernant 2001: 61.

Insaciable reseca a su marido, al tiempo que no parece colaborar en la casa, tal como Pandora que, a pesar de haber sido instruida en las labores, no da cuenta de tal aprendizaje. La mujer es un castigo, un mal<sup>12</sup>, encarnando en sí misma todo el estigma del linaje negativo. Las mujeres, Pandora, Afrodita, etc., son, así, hijas de la Noche<sup>13</sup>, pertenecientes al linaje oscuro que se enfrentará al positivo-masculino. Mujer improductiva, incapaz de convertirse en la *synergós*, como sí lo harán más tarde aquellas mujeres jenofontecas que pasen por el correspondiente dispositivo educativo que su condición natural exige, como forma de disciplinamiento y corrección. El *nómos* debe siempre corregir los aspectos de la *physis*.

Los versos que siguen vuelven a poner sobre el escenario de la crítica y la inquietud ciertas marcas de la negatividad que atraviesa al oscuro linaje de las mujeres, ahora presente en *Trabajos y Días*. En este caso, la presencia de la mujer parece jugarse más nítidamente en el plano de los hombres, en el de la historia que atraviesa a los mortales<sup>14</sup>.

μη δὲ γυνή σε νόον πυγοστόλος ἔξαπατάτω  
αἰμύλα κωτίλλουσα, τεῆν διφῶσα καλιήν.  
ὄς δὲ γυναικὶ πέποιθε, πέποιθ' ὃ γε φηλήτησιν.

Que una mujer no te engañe la mente con un vestido entallado,  
Parloteando seductora, en busca de tu cabaña:  
Quien confía en una mujer, ése confía en ladrones.

(*Trabajos y Días* 373-375)

Una primera referencia se inscribe en el universo sexual. Irresistible y seductora su imagen queda fijada en un vestido entallado que marca seguramente sus curvas deseables, imposibles de resistir por los varones mortales cautivados por sus encantos; son estos atributos los que obnubilan la mente, ya que sabemos que el amor afloja los miembros y oscurece la razón. Cuando esto ocurre el pasaporte a las penurias está asegurado.

La segunda marca obedece a la condición de la mujer de parlotear sin parar, interesada en el granero y en la cabaña del varón. “Parloteando seductora” es la representación canónica que la mujer arrastra desde tiempos inmemoriales, αἰμύλα κωτίλλουσα. La dimensión del verbo merece atención: se trata del par-

<sup>12</sup> Marquardt 1982: 288: “Pandora is made to be an evil (kakón) for men”.

<sup>13</sup> Marquardt 1982: 284.

<sup>14</sup> Si bien la intencionalidad del poema se juega en la necesidad humana del trabajo, coincidimos con la interpretación de Judet de La Combe y Lernoold 1996: 308, cuando sostienen que la presencia de Pandora no está vinculada a la dimensión de la productividad ni que concierne a la esfera del trabajo, sino que representa “un changement d’ époque après une coupure radicale”.

loteo vano de quien no está habilitado para tomar reflexivamente el *logos* por su incapacidad natural. Incipiente partición que a lo largo de la historia hará de las mujeres seres que pronuncian una palabra menor en su peso y contenido en relación con la palabra cargada de sentido de los varones, a quienes pertenece la reflexión como marca identitaria, a diferencia de la emotividad e impulsividad femenina, rasgos arquetípicamente femeninos, difíciles de conciliar con el *nomos* y fuertemente asociado a la *physis*.

El final de los versos ubica a la mujer en un lugar que compromete su moral. Transgrediendo nuevamente el *nomos* y la actitud ética que impone la ley, la mujer aparece como un ser predador, rapaz. Este punto la convierte claramente en una transgresora del *nomos* que regula las relaciones de reciprocidad ya que solo el trabajo inscrito en la justicia y la virtud como pilares éticos, puede conducir a la riqueza o al bienestar.

La mujer aparece así como un ser codicioso, incapaz de colaborar en aumentar el granero. Su presencia predadora es antieconómica. Quien confía en una mujer, confía en ladrones. Es la definitiva territorialización de la mujer en el indeseable *topos* de la otredad, marcado por la tenebrosidad temible y amenazante. Mujer transgresora de las normas ancestrales, pura emotividad e impulsividad que contradice el universo regulado de las pautas de la convivialidad.

Criatura a-cósmica que con su conducta jaquea el orden social, íntimamente asociado al orden cósmico que Zeus como garante dispone y mantiene desde su poder regio.

La mujer no parece obedecer a las reglas del *oikos* y un *oikos* desajustado trastoca la totalidad del tejido social. No hay distancia entre la normatividad del hogar y la regulación de lo socio-cósmico. Es necesario encauzar esa otredad para que quede integrada en el marco de lo regulado por el *nomos*. En absoluta coherencia con lo vertido por el poeta a lo largo del poema, si la mujer está asociada al mal, a la falta y al peligro, entonces su elección-instrucción es tema de preocupación y constituye un *topos* sobrecargado de valoraciones, exhortaciones y prevenciones, sobre todo “las que, como Pandora, siembran la destrucción entre los hombres, las que absorben sus esfuerzos y energías, pero resultan imprescindibles para su reproducción y placer”<sup>15</sup>.

El modo de encauzar a la mujer es territorializarla en el espacio político del *oikos* como geografía de secuestro. Utilizamos el término en el sentido de espacialización, fijación. La mujer debe ser espacializada en el ámbito regulado del *oikos* para subvertir sus marcas amenazantes y peligrosas. A partir de la dimensión que el *nomos* despliega como eje regulativo y normativo, siendo esa su función capital al interior de las sociedades antiguas, nos resta acompañar el desplazamiento de la mujer desde esta primera inscripción negativa y ame-

---

<sup>15</sup> Plácido 1992: 593.

nazante por su intrínseca peligrosidad, hacia una construcción identitaria de registro positivo, inscrita en la representación arquetípica de la buena esposa, moldeada para co-construir un *oikos*, a través de una cartografía disciplinaria de impronta masculina.

### NO TODO ESTÁ PERDIDO. CONTROL Y DISCIPLINA

ὠραῖος δὲ γυναῖκα τεὸν ποτὶ οἶκον ἄγεσθαι,  
μήτε τριηκόντων ἐτέων μάλα πόλλ' ἀπολείπων  
μήτ' ἐπιθεις μάλα πολλὰ: γάμος δέ τοι ὦριος οὔτος:  
ἢ δὲ γυνῆ τέτορ' ἠβῶοι, πέμπτω δὲ γαμοῖτο.  
παρθενικὴν δὲ γαμεῖν, ὥς κ' ἦθεα κεδνὰ διδάξης.  
τὴν δὲ μάλιστα γαμεῖν, ἢ τις σέθεν ἐγγύθι ναίει,  
πάντα μάλ' ἀμφιδῶν, μὴ γείτοσι χάρματα γήμης.  
οὐ μὲν γάρ τι γυναικὸς ἀνὴρ ληίζετ' ἄμεινον  
τῆς ἀγαθῆς, τῆς δ' αὖτε κακῆς οὐ ῥίγιον ἄλλο,  
δειπνολόχης: ἦτ' ἄνδρα καὶ ἴφθιμόν περ ἐόντα  
εὔει ἄτερ δαλοῖο καὶ ὠμῶ γῆραι δῶκεν.

A tiempo lleva una mujer a tu casa,  
Cuando no te falte mucho para los treinta años,  
Ni se te agreguen muchos más; pues ése es un matrimonio oportuno.  
La mujer tenga cuatro años de púber y en el quinto se case.  
Una virgen desposa, para que le enseñes costumbres respetables,  
y principalmente desposa a una que de ti cerca vive,  
mirando bien todo alrededor, no sea que desposes motivos de risa para  
tus vecinos.  
Pues el hombre no se lleva nada mejor que una mujer  
buena, ni, en cambio, nada más terrible que otra mala  
al acecho de comida, la que al hombre, aunque sea fuerte,  
lo consume sin brasa y lo entrega a prematura vejez.

(*Trabajos y Días* 695-705)

La poesía didáctica de Hesíodo está pautando el *nómos* matrimonial. El matrimonio es el *kairós* de una elección prudente si el varón sabe escoger una buena mujer dentro del colectivo que, como sabemos, tiene en el imaginario hesiódico una perspectiva ambigua, y sostener con ella lo que la normatividad matrimonial exige en el marco del juego de alianzas propias del mundo arcaico.

Los roles pedagógicos quedan claramente definidos y las edades adecuadas para la misión educativa también. Corresponde al varón doblar en edad a su mujer porque la combinación entre la experiencia masculina y la maleabilidad femenina harán posible el éxito del dispositivo pedagógico.

La *paideia* femenina exige naturalmente un espacio afín a la tarea. Toda empresa disciplinaria necesita de un *topos* que garantice la viabilidad de su fun-

cionamiento. De allí la recomendación retórica de Hesíodo a su interlocutor: “A tiempo lleva una mujer a tu casa”. La dimensión del verbo ἄγω, conducir, abre el mapa de las relaciones de reciprocidad: el varón conduce y la joven se deja conducir en lo que constituye la primera marca del ritual matrimonial. La mujer es conducida al *oikos* del varón. La casa se convierte así en el territorio estratégico de una construcción subjetiva ajustada al *nomos* matrimonial.

Esta disimetría de edad conviene teniendo en cuenta el destino que un matrimonio puede tener ya que puede convertirse en un buen matrimonio o en un verdadero calvario. Siempre se juega como telón de fondo la asociación matrimonio-*kairós*, pues el que acabamos de describir, “ése es un matrimonio oportuno”.

La elección debe ser estratégica porque un mal matrimonio es verdaderamente una ruina, un pasaje al dolor y al sufrimiento. La tarea pedagógica de cuño patriarcal se inicia luego de una nueva advertencia retórica, “desposa una virgen”, como el *nómos* indica, y la gesta radica fundamentalmente en enseñarle costumbres respetables.

No debe asombrarnos el contenido de la operación pedagógica. Costumbres respetables que se asocian con uno de los pilares del *kósmos* hesiódico: la virtud; aquello capaz de transformar a los varones transidos por la *hybris* y las costumbres no respetables. Sabemos que la *areté* y la justicia son las bases de la gesta pedagógica y transformadora de las identidades.

La elección de la mujer es estratégica y constituye el *kairós* de una vida honorable porque, de fracasar, el varón puede convertirse en el hazmerreír de sus vecinos, quebrando con ello su reputación y buen nombre. El matrimonio se convierte así en una institución que permite el pasaje de la *physis* al *nómos* porque constituye un territorio transido por la normatividad y regulado por las costumbres asociadas a la mismísima regulación cósmica. Un buen *oikos* es una micro estructura de poder que reproduce la normatividad del *kosmos*.

Elegir una mujer que viva cerca del varón puede constituir un signo de control si asociamos la advertencia a la posibilidad de que esa mujer sea la que lleva a la ruina al varón que recibe burlas; “y principalmente desposa a una que de ti cerca vive”, es el consejo retórico de un poeta preocupado por cubrir todos los frentes que garanticen una reconstrucción moral.

Ya que el matrimonio constituye una valor fundamental en los sociedades arcaicas como modo de consolidación del tejido social y debido a que su destino es incierto a partir de la elección de la compañera, el tópico constituye un nudo de preocupación insistente en la obra hesiódica. Los versos vuelven sobre el tema cuando el poeta advierte: “Pues el hombre no se lleva nada mejor que una mujer buena”, reafirmando con ello la idea de la buena elección. En este dispositivo binario que define a la buena esposa en contrapunto con la mala mujer, las características de esta última constituyen una reafirmación de las marcas femeninas

por excelencia, inscritas en un linaje nocturno asociado a Noche como potencia rectora.

Una mujer voraz, animalizada, que vive al acecho de la comida. Mujer-*hybris* cuya impulsividad la convierte en un puro *gaster*, insaciable, pero también peligrosa ya que puede jaquear el poder del marido, consumiéndolo. Esto abre una dimensión interesante que se juega en las relaciones de poder entre los cónyuges. La verdadera ruina, asociada al temor, está marcada por un poder femenino que se afirma sobre el poder masculino neutralizándolo. Coincidimos con James Redfield cuando observa que el poder femenino que se sale de su cauce es, necesariamente, el poder sexual que debilita al poder masculino<sup>16</sup>.

Una mujer que precipita la ruina y hasta la muerte del varón es la peor marca de una alianza mal consumada. Frente a ella el *oikos* se vuelve a-cósmico, como la *polis* a-cósmica cuando se enseorea la injusticia a partir de los reyes devoradores de dones, los *dorophagoi*. La estructura es la misma; toda forma de *hybris* rompe el orden de aquello sobre lo que se asienta, sea la vida personal, la vida matrimonial o la vida social en su conjunto. Solo la medida y la prudencia constituyen fuerzas cosmificantes, a partir de su ajuste al *nomos* que siempre restaura los *topoi*.

## CONCLUSIONES

Nuestro proyecto ha pretendido subrayar la representación de la mujer en *Teogonía* y en *Trabajos y Días* priorizando una dimensión matrimonial, a partir de la consolidación del *oikos* como estructura normativa y regulativa.

Propusimos una lectura crítica, de carácter antropológico-filosófico rastreando la inscripción de la buena esposa en el linaje positivo, acción que repara una primera fijación femenina en un linaje tenebroso, a partir de su descendencia de Pandora.

El *nomos*, inscrito en la institución matrimonial, diagrama como eje regulativo y normativo esa posibilidad de reconstrucción identitaria de matriz positiva que la buena esposa es capaz de sostener.

El mito, como dación de sentido, inscribe un relato fundacional, significativo, verdadero y arquetípico, donde la figura del marido, portador de una sabiduría natural y de un tipo de poder instituyente, es el artífice de la consolidación de la casa como institución emblemática que el mito de Prometeo define en su ficción significativa.

---

<sup>16</sup> Redfield 1993: 186.

## BIBLIOGRAFÍA

### Fuentes

- Hesíodo (2000), *Obras y fragmentos*. Madrid: Gredos.
- Hesiod (2006), *Theogony. Works and Days. Testimonia*. Most, G. W. (editor y traductor). Loeb Classical Library. London: Harvard University Press.
- Liddel, H. G., Scott, R. (1996), *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
- Liñares, L. (2005), *Hesíodo. Teogonía, Trabajos y Días*. Edición bilingüe. Buenos Aires: Losada.
- Vianello de Córdoba, P. (1978), *Hesíodo. Teogonía*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Colombani, M. C. (2016), *Hesíodo. Discurso y linaje. Una aproximación arqueológica*. Mar del Plata: EUDEM.
- Fontenrose, J. (1974), "Work, justice, and Hesiod's five ages", *CPhil* 69.1: 1-16.
- Jaspers, K. (1981), *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*. Madrid: FCE.
- Judet de La Combe, P., Lernould, A. (1996), "Sur la Pandore des *Travaux*. Esquisses", in F. Blaise, P. Judet de La Combe, P. Rousseau, (eds.), *Le métier du mythe. Lectures d' Hésiode*. Paris, Presses Universitaires du Septentrion: 301-313.
- Leduc, C. (1992), "¿Cómo darla en matrimonio? La novia en Grecia, siglos IX-IV a. C.", in G. Duby, M. Perrot (eds.), *Historia de las Mujeres*, 1. La Antigüedad. Madrid, Taurus: 251-316.
- Marquardt, P. (1982), "Hesiod's ambiguous view of woman", *CPhil* 77. 4: 283-291.
- Plácido, D. (1992), "La naturaleza femenina en la imagen griega del extremo Occidente", in G. Duby, M. Perrot (eds.), *Historia de las Mujeres*, 1. La Antigüedad. Madrid, Taurus: 567-578.
- Redfield, J. (1993), "El hombre y la vida doméstica", in J.-P. Vernant (ed.), *El hombre griego*. Madrid, Alianza: 177-210.
- Rodríguez Adrados, F. (2001), "La composición de los poemas hesiódicos", *Emérita* 69. 22: 197-223.
- Sissa, G. (1992), "Filosofías del género: Platón, Aristóteles y la diferencia sexual", in G. Duby, M. Perrot (eds.), *Historia de las Mujeres*, 1. La Antigüedad. Madrid, Taurus: 73-114.
- Vernant, J.-P. (2001), *Mito y pensamiento en la gracia Antigua*. Barcelona: Ariel.
- Zeitlin, F. (1996), "L' origine de la femme et la femme origine: La Pandore d' Hésiode", in F. Blaise, P. Judet de La Combe, P. Rousseau (eds.), *Le métier du mythe. Lectures d' Hésiode*. Paris, Presses Universitaires du Septentrion: 349-380.

**A NATUREZA NO TRIBUNAL DAS LEIS:  
HIPÓTESES SOBRE AS INFLUÊNCIAS DAS LEIS ESCRITAS  
NA COSMOLOGIA DE ANAXIMANDRO**  
Nature in the tribunal of laws:  
Hypotheses about the influences of written laws  
in Anaximander's cosmology

LUAN REBOREDO LEMOS<sup>1</sup>

Doutorando em Filosofia e em Études grecques  
UFRJ (Brasil) / Sorbonne Université (França)

luanreboredo@yahoo.com.br

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3192-2900>

**RESUMO** – Objetivamos neste artigo explorar as possíveis influências da prosa legislativa na constituição da prosa cosmológica de Anaximandro de Mileto, que teria sido, segundo Temístio, “o primeiro grego que ousou expor um discurso escrito sobre a natureza” (ἐθάρρησε πρῶτος ὢν ἴσμεν Ἑλλήνων λόγον ἐξενεγκεῖν περὶ φύσεως συγγεγραμμένον, *Or.* 26 p.383 = DK12A7). Visamos aclarar que noções de natureza e de justiça estão sendo pressupostas nessa cosmologia então emergente, considerando que, ao menos do ponto de vista lexical, parece fortemente sugestivo serem indefinidas as barreiras entre a ordem jurídica e a cósmica, entre o âmbito humano e o natural. Com efeito, é o que parece já sugerir a tradição peripatética ao julgar o linguajar de Anaximandro extremamente poético (ποιητικώτεροι οὕτως ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων) por o milésio empregar termos considerados do âmbito jurídico (διδόναί αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας) para explicar os processos ditos naturais de geração e corrupção (ἢ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι, *Simpl. in Phys.* 24.13–25 = DK12B1).

**PALAVRAS-CHAVE** – Anaximandro, natureza, leis escritas, cosmologia, pré-socráticos.

**ABSTRACT** – In this paper, we intend to explore the possible influences of legislative prose in the Anaximander's cosmological prose construction, who would have been, according to Themistius, “the first Greek who dared to expose a written discourse about nature” (ἐθάρρησε πρῶτος ὢν ἴσμεν Ἑλλήνων λόγον ἐξενεγκεῖν περὶ φύσεως συγγεγραμμένον, *Or.* 26 p. 383 = DK12A7). Our aim is to clarify which notions of nature and justice are assumed in its emergent cosmology, considering that, at least from the lexical point of view, it seems strongly suggestive to be undefined the barriers between the legal and cosmic order, between the Human and the Natural. Indeed, this is what the peripatetic tradition seems to suggest by judging Anaximander's language extremely poetic (ποιητικώτεροι οὕτως ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων), since he would use legal terms

---

<sup>1</sup> Este trabalho foi realizado durante uma missão de estudo financiada pela CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior do Ministério da Educação do Brasil, através do Programa CAPES/Cofecub (Edital nº 19/2014, projeto nº 841/15, processo 88881.144785/2017-01), no *Centre Léon Robin* e na *Sorbonne Université* (antiga *Paris IV*).

(διδόναι αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας) to explain the natural processes of generation and corruption (ἢ γένεσις ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι, Simpl. in *Phys.* 24. 13–25 = DK12B1).

**KEYWORDS** – Anaximander, nature, written laws, Cosmology, Pre-Socratics.

Segundo uma formulação que remonta a Temístio, Anaximandro teria sido, até onde sabemos, o primeiro grego que ousou (ἐθάρρησε) expor um discurso escrito sobre a natureza (περὶ φύσεως συγγεγραμμένον)<sup>2</sup>, na longínqua Mileto do século VI a.C. Malgrado sua ousadia, seu escrito se perdeu e dele só nos restou, além de diversos testemunhos, uma breve citação indireta de extensão discutível — o chamado fragmento DK12B1 —, preservada no *Comentário à Física de Aristóteles* do neoplatônico Simplício (in *Phys.* 24. 13–25). Olof Gigon<sup>3</sup> acreditava que o livro já tinha praticamente se perdido na época de Platão, sendo Aristóteles quem teria buscado e redescoberto as obras dos antigos *physikoi*. Afinal, ao contrário de Tales, Anaximandro e Anaxímenes não são nominalmente citados antes de Aristóteles. Mas desde que se encontrou o nome de Anaximandro no catálogo da biblioteca do ginásio de Taormina<sup>4</sup> na Sicília — em uma inscrição que data provavelmente o século II a. C. —, sabemos recentemente que seu escrito ainda estava disponível em época relativamente recente, fazendo plausível a história segundo a qual Apolodoro teria encontrado uma cópia daquele escrito. Diógenes Laércio<sup>5</sup> nos relata, com efeito, que Apolodoro estabeleceu que Anaximandro teria 64 anos em 547/6 a. C., o que leva Burnet a crer que ele teria encontrado naquele escrito “alguma indicação que lhe permitisse estabelecer sua data”<sup>6</sup>. Fato é que este testemunho nos dá igualmente uma preciosa informação sobre a composição desse escrito, a saber, que Anaximandro teria feito uma exposição sumária (κεφαλαιώδη τὴν ἔκθεσιν) de suas opiniões<sup>7</sup>. Mas, a crer no conjunto da doxografia referida a Anaximandro, o conteúdo de

---

<sup>2</sup> Cf. Them. *Or.* 26. 317c (DK12A7): [Ἀναξίμανδρος] ἐθάρρησε πρῶτος ὧν ἴσμεν Ἑλλήνων λόγον ἐξευγκεῖν περὶ φύσεως συγγεγραμμένον. Teorompo, no entanto, atribui a Ferécides — contemporâneo mais jovem de Anaximandro — a primazia de ter sido o primeiro a escrever (*grápsa*) sobre a natureza entre os gregos. Cf. D. L. 1. 116. 2-4 (FGrH 115 F 71): τοῦτόν φησι Θεόπομπος πρῶτον περὶ φύσεως καὶ θεῶν Ἑλλησι γράψαι.

<sup>3</sup> Cf. Gigon 1985: 47-48, e ainda Guthrie 1962: 72-73, que o subscreve.

<sup>4</sup> Cf. Blanck 1997: 247.

<sup>5</sup> Cf. D. L. 2. 2. 4-8 (DK12A1): [...] Ἀπολλόδωρος ὁ Ἀθηναῖος· ὃς καὶ φησιν αὐτὸν ἐν τοῖς Χρονικοῖς τῷ δευτέρῳ ἔτει τῆς πεντηκοστῆς ὀγδοῆς Ὀλυμπιάδος ἐτῶν εἶναι ἐξήκοντα τεττάρων καὶ μετ' ὀλίγον τελευτῆσαι (ἀκμάσαντά πη μάλιστα κατὰ Πολυκράτην τὸν Σάμου τύραννον).

<sup>6</sup> Burnet 2006: 66.

<sup>7</sup> Cf. D. L. 2. 2. 3-4 (DK12A1): Τῶν δὲ ἀρεσκόντων αὐτῷ πεποιῆται κεφαλαιώδη τὴν ἔκθεσιν, ἧ̄ που περιέτυχεν καὶ Ἀπολλόδωρος ὁ Ἀθηναῖος.

seu escrito<sup>8</sup> tinha um leque extremamente abrangente: descrevia todo o processo de formação do mundo (incluindo dos astros celestes, da terra e dos seres vivos); apresentava uma explicação para o eclipse solar e o lunar, bem como para diversos eventos meteorológicos; exibia um mapa-mundi, desenhando os contornos da terra e do mar; além de formular, dentre outras coisas, uma engenhosa astronomia geométrica<sup>9</sup> que pela primeira vez postulou a distância, a grandeza e ordem dos corpos celestes. Uma astronomia que, dilacerando a ideia de uma abóboda celeste rígida e metálica em diversos anéis celestes dispostos na profundidade do espaço, forja a própria ideia de espacialidade.

Ao ousar expor por escrito seu *lógos* sobre a natureza, Anaximandro forjou um livro com novos conteúdos e, por conseguinte, com uma nova forma de expressão, a prosa de uma *syngraphē*. A Mileto do VI a.C. vê nascer assim pela primeira vez entre os gregos o uso literário da prosa. Recentemente, para além do *Fedro* de Platão, uma série de trabalhos<sup>10</sup> nos estudos pré-socráticos tem recolocado a questão da relação entre a reintrodução da escrita na Grécia — aliás, particularmente, da prosa escrita — e a emergência daquilo que ficou conhecido por “filosofia”. No caso de Anaximandro e mesmo de Ferécides, trata-se de se perguntar, para citar a formulação de Maria Sassi, quais “elementos da prosa escrita existente poderiam lhes parecer úteis ao particular discurso que desejavam construir”, afinal, por mais inovador que seja o conteúdo e os objetivos, “teriam que se inspirar em algum modelo”<sup>11</sup>.

Ora, apesar de controverso, estima-se que a escrita teria sido reintroduzida na Grécia em meados do século VIII a. C. Inicialmente, teria sido empregada para motivos privados, como dedicatórias, declarações de propriedades e outros usos de caráter informativo<sup>12</sup>. Um século depois, já no século VII a. C., a prosa era empregada em tratados técnicos, de arquitetura, e, claro, na publicação escrita de leis. Parece sugestivo que Anaximandro tenha sido influenciado, em sua descrição de um cosmos regido por proporções e medidas, pela leitura de tra-

<sup>8</sup> Ou escritos, no plural. O verbete da *Suda* sobre Anaximandro nos relata que Anaximandro “teria escrito ‘Sobre a natureza’, ‘Mapa da terra’, ‘Sobre as estrelas fixas’, ‘A Esfera’ e outras coisas” (γράψε Περί φύσεως, Γῆς περιοδον καὶ Περί τῶν ἀπλανῶν καὶ Σφαιραν καὶ ἄλλα τινά, DK12A2). Não se trata, no entanto, de títulos (possivelmente inexistentes na época de Anaximandro), mas de conteúdos. Nesses termos, pode-se supor, com Heidel (1921: 241), que a lista que a *Suda* nos apresenta não são diversas obras, mas o conteúdo de uma única, dado que, na ausência de títulos, os alexandrinos costumavam descrever em seus catálogos os próprios conteúdos das obras.

<sup>9</sup> Essa hipótese, magistralmente desenvolvida por Vernant na década de sessenta em uma série de artigos recolhidos em *Mythe et pensée chez les Grecs* (1965; trad. bras. 1990), remonta a Eudemo, citado por Simplicio in *Cael.* 441.1 (DK12A19): Ἀναξιμάνδρου πρῶτου τὸν περὶ μεγεθῶν καὶ ἀποστημάτων λόγον εὐρηκότος, ὡς Εὐδημος [fr. 95 Sp.] ἱστορεῖ τὴν τῆς θέσεως τάξιν εἰς τοὺς Πυθαγορείους πρῶτους ἀναφέρων.

<sup>10</sup> E.g. Laks 2001, Long 2005, Sassi 2006 e 2015, Caballero 2008.

<sup>11</sup> Sassi 2015: 131.

<sup>12</sup> A esse respeito, cf. Gagarin 2003: 64-65.

tados de arquitetura<sup>13</sup>, como parece indicar a imagem que ele faz da Terra como uma coluna<sup>14</sup> pairando sem suporte no centro do universo<sup>15</sup>. Afinal, supõe-se que esses tratados continham, “mais do que um sistema de reflexões teóricas, os procedimentos práticos seguidos na construção do edifício, mediante esboços e elencos de medidas e proporções ou mesmo descrições de especiais noções técnicas (por exemplo, para levantar as colunas)”<sup>16</sup>. A despeito disso tudo, trata-se de uma hipótese que tem sido posta em suspenso em favor da hipótese segundo a qual Anaximandro estaria sendo fortemente influenciado pela prosa legislativa. Afinal, apesar da existência de tratados de arquitetura serem bem atestados por Vitruvius<sup>17</sup>, também esses tratados se perderam e de seus conteúdos só podemos fazer conjecturas indiretas. Das leis escritas do período arcaico, no entanto, temos alguma documentação que pode ser diretamente cotejada com o chamado fragmento DK12B1 encontrado em Simplício, a fim de avaliar as hipóteses recentes acerca das possíveis influências da prosa legislativa sobre a prosa cosmológica de Anaximandro — objetivo deste artigo. Trata-se de uma hipótese que tem sido colocada nos últimos anos por diversos autores como Laks e Sassi, na esteira de diversos estudos que, explorando a conexão entre escrita e lei na Grécia, tentam determinar o papel da legislação escrita no desenvolvimento da *pólis* grega.

As primeiras inscrições (na grande maioria, inscrições legais) começam a aparecer na Grécia por volta da segunda metade do século VII a.C., um século após a introdução da escrita e um século antes da publicação do livro de Anaximandro. Se aceitarmos a hipótese de Gagarin, já nesse período, arcaico, os gregos começaram a distinguir entre as leis *enquanto* texto escrito das demais regras e normas, a crer nos nomes que os gregos arcaicos escolheram para nomear suas leis, vale dizer: [i] *thesmoí* (literalmente, “aquilo que está estabelecido”), [ii] *rhētá* (“aquilo que foi dito”) e [iii] *gráphos* ou *grámmata* (“aquilo que está escrito”)<sup>18</sup>. Só a partir do século V, em Atenas, o plural da palavra *nómos* (*hoi nómoi*) teria passado a designar as leis escritas de uma comunidade, possivelmente para fazer parecer que essas leis provinham de regras costumeiras e

<sup>13</sup> É o que parece sugerir Robert Hahn 2001.

<sup>14</sup> Cf. Aet. 3.10. 2 (Ps.-Plut. = DK12A25): Ἀναξίμανδρος λίθωι κίονι τὴν γῆν προσφερῆ.

<sup>15</sup> Cf. Hipp. Ref. 1. 6. 3 (DK12A11): τὴν δὲ γῆν εἶναι μετέωρον ὑπὸ μηδενὸς κρατουμένην, μένουσαν δὲ διὰ τὴν ὁμοίαν πάντων ἀπόστασιν. E ainda, Arist. Cael. 295<sup>b</sup>13-16 (DK12A26): εἰσὶ δὲ τινες οἱ διὰ τὴν ὁμοιότητά φασιναυτὴν [sc. γῆν] μένειν, ὡσπερ τῶν ἀρχαίων Ἀναξίμανδρος. μᾶλλον μὲν γὰρ οὐθὲν ἄνω ἢ κάτω ἢ εἰς τὰ πλάγια φέρεσθαι προσήκει τὸ ἐπὶ τοῦ μέσου ἰδρυμένον καὶ ὁμοίως πρὸς τὰ ἔσχατα ἔχον· ἅμα δ' ἀδύνατον εἰς τὰναντία ποιεῖσθαι τὴν κίνησιν, ὥστ' ἐξ ἀνάγκης μένειν.

<sup>16</sup> Sassi 2015: 131.

<sup>17</sup> Cf. Vitruvius. *De arch.* 7, *Praef.* 12; e *De arch.* 10. 2. 11-12.

<sup>18</sup> Cf. Gagarin 2003: 68-69, e ainda Gagarin & Woodruff 2007: 7.

não haviam sido impostas por um legislador<sup>19</sup>. Parece significativo então que, ao escrever leis e as nomear como os gregos nomearam, a escrita cumpriu neste contexto uma função fundamental na construção da própria ideia das leis como uma categoria especial de regras. Afinal, trata-se de regras que eram *inscrites* em pedras e publicamente disponíveis à vista de todos, de modo que, pela primeira vez, a escrita passa a ter uma dimensão pública. Nesse sentido, como defendido por Rosalind Thomas (1996), a publicação de leis escritas conferia autoridade aos que possuíam o poder na comunidade não tanto meramente por serem *escritas*, mas por serem *inscrites* e mostradas publicamente, não raras vezes de forma monumental e em lugares com significados especiais<sup>20</sup>. Aquilo que está escrito seria assim tanto para *ser lido* quanto para *ser visto* e, portanto, exibiria a validade geral e duradoura das leis. Seria dessa impressão visual, pública, que se originaria a autoridade das leis<sup>21</sup>.

Além de fortalecer a autoridade de quem exercia o poder, as leis escritas teriam contribuído para o fortalecimento da ideia de que há uma instituição — a *pólis* — que seria mais permanente e impessoal<sup>22</sup>. É a partir desses dois supostos efeitos das leis escritas — isto é, (i) o fortalecimento da autoridade e (ii) o desenvolvimento de formulações impessoais — no contexto da *pólis* grega, que se tentou estabelecer uma influência da prosa legislativa sobre a prosa cosmológica. Raul Caballero, por exemplo, viu uma estreita relação semiótica entre a *syngraphé* da prosa primitiva e a prosa dos textos legais talhados em pedra. Para ele, a *syngraphé* não foi somente um mero suporte à exposição oral, mas “aspirava petrificar de imediato como expressão lapidar de uma lei universal e de uma ordem cósmica regida por normas tão coercitivas como as leis da cidade”<sup>23</sup>, como se Anaximandro fosse quase um físico newtoniano *avant la lettre* que postulasse uma “lei universal” cósmica, ainda que seja difícil supor tal ideia de *universalidade* se cada cidade grega tinha sua própria lei.

Outro problema com esse tipo de leitura é que, se as leis escritas na Grécia tinham um caráter forçosamente público, o livro de Anaximandro possivelmente não. Quer dizer, temos pouquíssimas informações sobre o público ao qual

---

<sup>19</sup> Cf. Gagarin & Woodruff 2007: 8. Bem entendendo que, em geral, nenhum desses termos incluiria aspectos que poderíamos categorizar como processo legal (p. ex., corte, processo, julgamento). O termo mais próximo para processo legal seria, primeiramente, o termo *dikē* e, posteriormente, *dikaíosynē*.

<sup>20</sup> Cf. ainda Gagarin 2003: 70, que subscreve Rosalind Thomas, pensando, porém, a escrita enquanto objeto de visão e enquanto objeto de leitura não como funções opostas, mas complementares.

<sup>21</sup> Apesar de a fixação escrita das leis ser uma reivindicação da democracia, Gagarin (2003: 71) destaca que ela não é exclusividade de Atenas; ela é atestada em Gortina, por exemplo, onde se tinha um governo oligárquico.

<sup>22</sup> Cf. Sassi 2006: 132.

<sup>23</sup> Caballero 2008: 3 (nossa tradução).

o livro se destinava<sup>24</sup>. Mas é difícil acreditar que o livro se direcionava a um público mais amplo quando consideramos os conteúdos complexos e novos que o compunham. É muito mais sugestivo que se tratasse de um público restrito, quer no interior de uma residência privada, quer em um círculo político — já que a confecção de um mapa talvez tivesse uma função política e prática. De qualquer forma, é uma questão em aberto que depende muito de se compreender se a *syngraphé* era objeto de performances orais, públicas ou não.

Maria Sassi tem uma formulação um pouco mais refinada a respeito das influências das leis escritas na prosa cosmológica. Para ela, Anaximandro estaria “buscando conferir à própria intuição da ordem cósmica a força impositiva de uma norma jurídica”, utilizando “módulos formais já praticados na expressão assertiva e impositiva de artigos de lei”<sup>25</sup>. De fato, parece ser a hipótese mais profícua na medida em que esses módulos formais das legislações escritas poderiam ser diretamente confrontados com as formulações do que nos sobrou do escrito de Anaximandro: um “fragmento” citado por Teofrasto e recopiado por Simplicio em seu *Comentário à Física de Aristóteles*. Trata-se de um texto<sup>26</sup> que

---

<sup>24</sup> Sobre a questão do público na prosa filosófica no século VI a. C., cf. Gheerbrant 2017: 727-738, que apresenta três interpretações principais para o problema, associado com a questão da composição dos tratados em prosa, vale dizer: [i] eram destinados a um círculo restrito de um autor e seus discípulos, se a escrita de tratados em prosa na época arcaica tinha uma função hypomnemática, constituindo nada mais de que uma série de notas e observações; [ii] eram destinados igualmente a um círculo restrito de especialistas (não necessariamente entre mestre e discípulos), se a prosa dessa época tinha uma natureza técnica; ou se, ao contrário, [iii] eram destinados a um público amplo de não-especialistas, se a prosa fosse nada mais do que um meio que permitiria a difusão de um conteúdo a todos compreensível.

<sup>25</sup> Sassi 2015: 134.

<sup>26</sup> Notadamente, Simpl., in *Phys.* 24. 13-25 (DK12A9 + DK12B1):

Τῶν δὲ ἐν καὶ κινούμενον καὶ ἄπειρον λεγόντων Ἀναξίμανδρος μὲν Πραξιάδου Μιλήσιος Θαλοῦ γενόμενος διάδοχος καὶ μαθητῆς ἀρχῆν τε καὶ στοιχείον εἶρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον, πρῶτος τοῦτο τοῦνομα κομίσας τῆς ἀρχῆς. λέγει δ' αὐτὴν μήτε ὕδωρ μήτε ἄλλο τι τῶν καλουμένων εἶναι στοιχείων, ἀλλ' ἑτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον, ἐξ ἧς ἅπαντας γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους· ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν, ποιητικώτεροις οὕτως ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων· δηλον δὲ ὅτι τὴν εἰς ἄλληλα μεταβολὴν τῶν τεττάρων στοιχείων οὕτως θεασάμενος οὐκ ἤξίωσεν ἐν τι τούτων ὑποκείμενον ποιῆσαι, ἀλλὰ τι ἄλλο παρὰ ταῦτα. οὗτος δὲ οὐκ ἄλλοιούμενου τοῦ στοιχείου τὴν γένεσιν ποιεῖ, ἀλλ' ἀποκρινόμενων τῶν ἐναντίων διὰ τῆς αἰδίου κινήσεως.

Dentre os que disseram [ser] uno, móvel e interminável, o milésio Anaximandro — filho de Praxiades, sucessor e aprendiz de Tales — afirmou que a origem e também o elemento dos entes era o interminável, sendo o primeiro introdutor deste termo como origem. E diz que ela não é água nem nenhum outro dos chamados elementos, mas certa natureza interminável diferente, da qual se geram todos os céus e os arranjos dentro deles; dos quais, ainda, há a geração dos entes e a ruína se gera para os mesmos, segundo a necessidade; pois eles se dão alternadamente justiça e retaliação pela injustiça, segundo a disposição do tempo — dizendo deles deste modo com nomes poeticíssimos. É evidente que, tendo observado a transformação alternada dos qua-

despertou inúmeras querelas dado os inúmeros problemas que comporta, a começar pela extensão do chamado fragmento, em realidade uma citação indireta que integra uma longa e tortuosa frase repleta de termos anafóricos cujos referentes são difíceis de identificar. Nos concentraremos aqui<sup>27</sup>, no entanto, apenas na oração que contém as formulações que podem ser objeto de comparação com o que nos sobrou das leis escritas do período arcaico. Vale dizer, nos concentraremos na expressão *κατὰ τὸ χρεών* e, em especial, na oração *διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν*. Trata-se de uma justificativa do por que necessariamente ocorre geração e corrupção dos entes de acordo com a *táxis* do tempo. Quer dizer, há a geração e a corrupção dos entes pois eles (os elementares poderes opostos)<sup>28</sup> se dão alternadamente *dikē* e *tísis* pela *adikía* cometida — segundo a disposição do tempo, segundo a *táxis* do tempo. Toda essa fraseologia é descrita por Teofrasto como sendo extremamente poética, na medida em que trata da *metabolé*, das transformações naturais, em termos de justiça e injustiça. E é justamente essa fraseologia dita poética que nos permitiria a comparação direta com os “módulos formais” das inscrições legais de que falava Sassi.

De partida, a expressão *κατὰ τὸ χρεών* fica de lado na comparação, dado que não a encontramos em nenhuma inscrição legal que temos, ainda que o termo *χρεών* (com vogal breve) seja frequentemente encontrado em inscrições sepulcrais, em referência ao destino da vida reservado a um indivíduo. Quanto à expressão *διδόναι τίσιν*, como a própria Sassi destaca<sup>29</sup>, tampouco encontramos nas inscrições legais o termo *tísis* (que pode ser traduzido por “retaliação”, “castigo” ou mesmo como “vingança” em certos textos). Trata-se de um termo presente muito mais em Homero, por exemplo. Restaria, portanto, a expressão *διδόναι δίκην*.

Na Atenas do período clássico, *dikē* indicava normalmente a causa processual ou a própria organização de uma disputa, em geral relativa a propriedades<sup>30</sup>. Mas este termo tem uma longa história e já está presente em Homero e Hesíodo, mas não na estrutura que encontramos no fragmento de Anaximandro. Em associação com o termo *adikía*, só o encontramos a partir de Heródoto e Ésquilo,

---

tro elementos, não considerou fazer nenhum deles de substrato, mas outra coisa diferente deles. Não fez da geração uma alteração dos elementos, mas uma separação dos contrários através do movimento eterno. (tradução nossa)

<sup>27</sup> Para uma discussão detalhada, remeto à minha dissertação de mestrado (Reboredo 2016).

<sup>28</sup> A identificação do referente do pronome demonstrativo plural *αὐτά* na expressão *διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν* é feita *a posteriori* e se deduz a partir da frase seguinte: *δηλον δὲ ὅτι τὴν εἰς ἄλληλα μεταβολὴν τῶν τεττάρων στοιχείων οὗτος θεασάμενος οὐκ ἤξιωσεν ἔν τι τούτων ὑποκείμενον ποιῆσαι, ἀλλὰ τι ἄλλο παρὰ ταῦτα. οὗτος δὲ οὐκ ἀλλοιούμενου τοῦ στοιχείου τὴν γένεσιν ποιεῖ, ἀλλ’ ἀποκρινόμενων τῶν ἐναντίων διὰ τῆς αἰδίου κινήσεως.*

<sup>29</sup> Cf. Sassi 2015: 134.

<sup>30</sup> Cf. igualmente Sassi 2015: 134.

onde *adikía* (em genitivo) designava normalmente um ato ofensivo a ser levado a juízo e *díkē* (acompanhado do verbo *dídōmi*) indicava a ação legal de compensação que determinava o pagamento ou o ressarcimento de determinado litígio. Assim, por exemplo, em Heródoto:

Οὕτω μὲν Ἴουῖν ἐς Αἴγυπτον ἀπικέσθαι λέγουσι Πέρσαι, οὐκ ὡς Ἕλληνας, καὶ τῶν ἀδικημάτων πρῶτον τοῦτο ἄρξαι· μετὰ δὲ ταῦτα Ἑλλήνων τινάς (οὐ γὰρ ἔχουσι τοῦνομα ἀπηγήσασθαι) φασὶ τῆς Φοινίκης ἐς Τύρον προσσχόντας ἀρπάσαι τοῦ βασιλέος τὴν θυγατέρα Εὐρώπην· εἶψαν δ' ἂν οὗτοι Κρήτες. Ταῦτα μὲν δὴ ἴσα πρὸς ἴσα σφι γενέσθαι· μετὰ δὲ ταῦτα Ἕλληνας αἰτίους τῆς δευτέρης ἀδικίης γενέσθαι. Καταπλώσαντας γὰρ μακρῇ νηϊ ἐς Αἴαν τε τὴν Κολχίδα καὶ ἐπὶ Φάσιν ποταμόν, ἐνθεῦτεν, διαπηρξαμένους καὶ τᾶλλα τῶν εἵνεκεν ἀπικατο, ἀρπάσαι τοῦ βασιλέος τὴν θυγατέρα Μηδείην. Πέμψαντα δὲ τὸν Κόλχων βασιλέα ἐς τὴν Ἑλλάδα κήρυκα αἰτέειν τε δίκας τῆς ἀρπαγῆς καὶ ἀπαιτέειν τὴν θυγατέρα· τοὺς δὲ ὑποκρίνασθαι ὡς οὐδὲ ἐκείνοι Ἴοὺς τῆς Ἀργείης ἔδοσαν σφι δίκας τῆς ἀρπαγῆς· οὐδὲ ὧν αὐτοὶ δώσειν ἐκείνοισι.

Deste modo contam os Persas que Io chegou ao Egito, e não daquele que dizem os Helenos. Asseguram também que esse foi o primeiro dos agravos [*ἀδικημάτων πρῶτον*] cometidos. Na sequência destes acontecimentos, dizem eles, alguns Helenos, de que não souberam especificar o nome, aportaram a Tiro, na Fenícia, e raptaram Europa, a filha do rei. Talvez se tratasse de Cretenses. Postos deste modo uns e outros em plano de igualdade, os Gregos tornaram-se depois culpados [*αἰτίους*] de uma segunda ofensa [*ἀδικίης*]. Navegaram em uma longa nau até o rio Fásis e dali, após concluir a missão porque tinham ido, raptaram a filha do rei, Medeia. O rei de Colcos enviou um arauto à Hélade a pedir justiça [*δίκας*] pelo rapto e a reclamar a filha. Os Gregos responderam que nunca eles lhes tinham dado satisfação [*δίκας*] do rapto de Io, a Argiva, e portanto também não lha concediam [*δώσειν*] a eles.<sup>31</sup>

Assim, igualmente, em Ésquilo:

{ΚΡΑΤΟΣ}  
Χθονὸς μὲν ἐς τηλουρὸν ἤκομεν πέδον,  
Σκύθην ἐς οἶμον, ἄβροτον εἰς ἐρημίαν.  
Ἦφαιστε, σοὶ δὲ χρὴ μέλειν ἐπιστολὰς  
ἅς σοι πατὴρ ἐφεῖτο, τόνδε πρὸς πέτραις  
ὑψηλοκρήμοις τὸν λεωργὸν ὀχμάσαι  
ἀδαμαντίνων δεσμῶν ἐν ἀρρήκτοις πέδαις.  
τὸ σὸν γὰρ ἄνθος, παντέχνου πυρὸς σέλας,  
θνητοῖσι κλέψας ὤπασεν· τοιᾶσδὲ τοι

5

<sup>31</sup> Hdt.1. 2; trad. Ferreira & Silva 2002: 55.

ἀμαρτίας σφε δεῖ θεοῖς δοῦναι δίκην,  
ὡς ἂν διδαχθῆ τὴν Διὸς τυραννίδα 10  
στέργειν, φιλανθρώπου δὲ παύεσθαι τρόπου.

PODER – Termina o mundo e chega a terra cita:  
homem nenhum, deserto inacessível.  
deves cumprir à risca, Hefesto, o édito  
paterno: aprisionar o criminoso  
com fortes cabos de aço no rochedo 5  
*íngreme. Ele roubou a tua flor*

— brilho ígneo, matriz de toda técnica —,  
passou-a a mãos humanas. Tal afronta [ἀμαρτίας]  
aos imortais requer castigo duro [δοῦναι δίκην].  
Que aprenda a dar valor à voz de Zeus 10  
e refreie seus gestos filantrópicos<sup>32</sup>

Encontramos, portanto, colocando Anaximandro, Heródoto e Ésquilo em paralelo, a seguinte estrutura: *διδόναι δίκην* seguida de um genitivo que explicita a ofensa cometida e um dativo explicitando quem foi ofendido e a quem se deve restituição:

	<u>ação legal de compensação</u>	<u>ofensa cometida</u>	<u>quem foi ofendido e a quem se deve restituição</u>
	[διδόναι τι]	[gen.]	[dat.]
ANAXIMANDRO	διδόναι δίκην καὶ τίσιςιν	τῆς ἀδικίας	ἀλλήλοισ
ÉSKUULO	δοῦναι δίκην	ἀμαρτίας	θεοῖς
HERÓDOTO	ἔδοσάν δίκας	τῆς ἀρπαγῆς	ἐκείνοισι

Entretanto, já no período arcaico encontramos o termo *δίκην* associado ao verbo *δίδωμι*, sem os demais membros desta construção, expressando o pronunciamento de uma sentença. Assim, por exemplo, em Hesíodo:

οἱ δὲ δίκας ξείνοισι καὶ ἐνδήμοισι διδούσιν  
ἰθείας καὶ μὴ τι παρεκβαίνουσι δικαίου,  
τοῖσι τέθηλε πόλις, λαοὶ δ' ἀνθεῦσιν ἐν αὐτῇ·  
εἰρήνη δ' ἀνά γῆν κουροτρόφος, οὐδέ ποτ' αὐτοῖς  
ἀργαλέον πόλεμον τεκμαίρεται εὐρύοπα Ζεὺς·

Os que para estrangeiros e conterrâneos dão sentenças [δίκας διδοῦσιν]  
retas, e em nada se desviam do justo,  
para esses a cidade prospera e nela o povo floresce;

<sup>32</sup> *Prom.1-11*; trad. de Trajano Vieira (in Almeida & Vieira 2007: 143).

na terra vigora a Paz nutriz de jovens, e jamais para eles  
Zeus que vê longe reserva a penosa guerra.<sup>33</sup>

Charles Kahn acreditava, no entanto, que a expressão *διδόναι δίκην* em Anaximandro designaria não o ato de proferir um julgamento (*render judgments*)<sup>34</sup> — como se encontra em Hesíodo —, mas, enquanto expressão idiomática, designaria o ato de punição (*punishment*) ou de reparação (*making amends*)<sup>35</sup>. No entanto, contra essa ideia de que *διδόναι δίκην* encontrada no fragmento de Anaximandro seria uma expressão idiomática para expressar reparação ou punição, Guariglia argumentou<sup>36</sup> que a mesma expressão no plural (*διδόναι / δοῦναι δίκας*)<sup>37</sup> reconhecidamente significa “conceder juízos”, já que o verbo *δίδωμι* teria aqui o mesmo sentido de quando traz por objeto substantivos abstratos como *νίκην* e *κῦδος*, isto é, “conceder, outorgar”<sup>38</sup>. Assim, mesmo em Anaximandro, a expressão *διδόναι δίκην* expressaria um “direito formular”<sup>39</sup>, significando o ato de sentenciar, de formular um juízo. Enquanto expressão de um direito formular e, portanto, oral, o termo *díkē* em Anaximandro designaria então a sentença proferida ou o próprio juízo formulado. Daí, por exemplo, poder ser entendida em geral como a resolução, a solução de um conflito.

Podemos observar, a título de exemplo, o aspecto eminentemente oral das disputas antes da emergência da legislação escrita se tivermos em vista, por exemplo, a famosa cena do escudo de Aquiles no Canto 18 da *Iliada*:

Ἐν δὲ δὺω ποίησε πόλεις μερόπων ἀνθρώπων [490]  
καλάς. ἐν τῇ μὲν ῥα γάμοι τ' ἔσαν εἰλαπίνας τε,  
νύμφας δ' ἐκ θαλάμων δαΐδων ὑπο λαμπομενάων  
ἠγίνεον ἀνὰ ἄστρῳ, πολλὸς δ' ὑμέναιος ὀρώρει·  
κοῦροι δ' ὀρχηστῆρες ἐδίνεον, ἐν δ' ἄρα τοῖσιν

<sup>33</sup> *Op.* 225-229; trad. Moura 2012.

<sup>34</sup> Cf. Kahn 1960: 169. Kahn destaca ainda que o equivalente hesiódico de “fazer reparação” (*making amends*) seria *δίκην παρασχεῖν* (*Hes. Op.* 712).

<sup>35</sup> Cf. LSJ, s.v. *δίκη*, IV. 3: “the object or consequence of the action, atonement, satisfaction, penalty, *δίκην ἐκτίνειν, τίνειν*, Hdt. 9. 94, S. *Aj.* 113: adverbially in acc., τοῦ *δίκην πάσχεις τάδε*; A. *Pr.* 614; freq. *δίκην* or *δίκας διδόναι* suffer punishment, i. e. make amends (but *δίκας δ.*, in A. *Supp.* 703 (lyr.), to grant arbitration); *δίκας διδόναι τινὶ τινοσ* Hdt. 1. 2, cf. 5. 106; [...]”

<sup>36</sup> Cf. Guariglia 1966: 135.

<sup>37</sup> Cf. Benveniste II, 1969: 110 [tradução brasileira II, 1995: 112]: “As *δίκαι* são de fato as fórmulas de direito que se transmitem e que o juiz deve conservar e aplicar”.

<sup>38</sup> Guariglia (1966: 135 n. 128) se remete, como exemplo, às passagens homéricas *Il.* 19. 204 e *Il.* 11. 397, além do léxico LSJ, s.v. *δίδωμι*, II.

<sup>39</sup> Cf. Benveniste II, 1969: 107 [trad. brasileira II, 1995: 109]: “O latim *disco* e o grego *δίκη* impõem a representação de um direito formular, determinando para cada situação particular o que se deve fazer. O juiz — hom. *δίκας-πόλος* — é aquele que tem a guarda do conjunto de fórmulas e pronuncia com autoridade, *dicit*, a sentença apropriada.”

αὐλοὶ φόρμιγγές τε βοῆν ἔχον· αἱ δὲ γυναῖκες [495]  
 ἰστάμεναι θαύμαζον ἐπὶ προθύροισιν ἐκάστη.  
 λαοὶ δ' εἰν ἀγορῇ ἔσαν ἀθρόοι· ἔνθα δὲ νεῖκος  
 ὠρώρει, δύο δ' ἄνδρες ἐνεῖκεον εἵνεκα ποινῆς  
 ἀνδρὸς ἀποφθιμένου· ὃ μὲν εὐχετο πάντ' ἀποδοῦναι  
 δήμῳ πιφαύσκων, ὃ δ' ἀναίνετο μηδὲν ἐλέσθαι. [500]  
 ἄμφω δ' ἰέσθην ἐπὶ ἴστορι πεῖραρ ἐλέσθαι.  
 λαοὶ δ' ἀμφοτέροισιν ἐπήπυον ἀμφὶς ἀρωγοί·  
 κήρυκες δ' ἄρα λαὸν ἐρήτυον· οἱ δὲ γέροντες  
 εἶατ' ἐπὶ ξεστοῖσι λίθοις ἱερῶ ἐνὶ κύκλῳ,  
 σκῆπτρα δὲ κηρύκων ἐν χέρσ' ἔχον ἠεροφώνων. [505]  
 τοῖσιν ἔπειτ' ἦϊσον, ἀμοιβηδὶς δὲ δίκασον.  
 κείτο δ' ἄρ' ἐν μέσσοισι δύο χρυσοῖο τάλαντα,  
 τῷ δόμεν ὃς μετὰ τοῖσι δίκην ἰθύντατα εἴποι.

E fez duas cidades de homens mortais, [490]  
 cidades belas. Numa havia bodas e celebrações:  
 as noivas saídas dos tálamos sob tochas lampejantes  
 eram levadas pela cidade; muitos entoavam o canto nupcial.  
 Mancebos rodopiavam a dançar; e no meio deles  
 flautas e liras emitiam o seu som. As mulheres [495]  
 estavam em pé, cada uma à sua porta, maravilhadas.  
 Mas o povo estava reunido na ágora; pois surgira aí  
 um conflito e dois homens discutiam a indenização  
 por outro, assassinado. Um deles afirmava ter pagado tudo,  
 em declarações ao povo; o outro negava-se a aceitar o que fosse. [500]  
 Ambos ansiavam por ganhar a causa junto do juiz.  
 O povo incitava ambas as partes, a ambas apoiando.  
 Os arautos continham o povo; mas os anciãos  
 estavam sentados em pedras polidas no círculo sagrado,  
 segurando nas mãos os cetros dos arautos de voz penetrante. [505]  
 Com eles se levantavam e julgavam um de cada vez.  
 Jaziam no meio dois talentos de ouro, para serem dados  
 àquele dentre eles que proferisse a sentença mais justa.<sup>40</sup>

O quadro é conhecido: dois litigantes disputam na ágora, um afirmando (εὐχετο), outro negando (ἀναίνετο); o povo incitava ambas as partes, a ambos apoiando (ἀπήπυον); anciões julgavam (δίκασον) com voz penetrante (ἠεροφώνων); e, no fim, o prêmio de dois talentos ia para quem falasse a melhor solução (δίκην ἰθύντατα)<sup>41</sup>.

<sup>40</sup> *Il.* 18. 490-508; trad. Lourenço 2013.

<sup>41</sup> Para detalhes sobre este e outros exemplos, cf. Gagarin 2003: 60-62.

Por tudo isso, parece ser mais sugestivo associar Anaximandro com a tradição poética do que com a prosa legislativa, afinal, os “módulos formais” empregados por Anaximandro de que falava Sassi parecem muito mais devedores dos procedimentos jurídicos descritos na tradição poética, eminentemente oral, do que das inscrições legislativas talhadas em pedras e em prosa. Exceto talvez se consideramos a expressão κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν. Não a encontramos em nenhuma inscrição legal; no entanto, aproximando o substantivo τάξις do verbo τάσσειν (este sim associado ao termo χρόνος), Sassi<sup>42</sup> argumenta que os textos legais contêm referências significativas ao fator tempo. Por exemplo, a preocupação de se evitar o uso de certos recursos antes de transcorrer determinado período; ou, o que era ainda mais frequente, encontramos, atribuído a órgãos judiciários competentes, a prerrogativa de se fixar determinados prazos para a restituição de um empréstimo, o pagamento de multas ou o ressarcimento de um lado. Teríamos, portanto, um ponto de convergência entre natureza e lei. Assim como processos jurídicos não poderiam ocorrer fora de uma certa ordem, do mesmo modo os processos naturais possuem uma ordem temporal necessária.

A hipótese parece sugestiva mas possui uma grande dificuldade ligada à datação das inscrições que Sassi cita<sup>43</sup>, vale dizer: uma inscrição do século IV a. C., duas do século III a. C. e duas do século II a. C. É certo que estas inscrições poderiam nos ajudar a entender — como Êsquilo e Heródoto acima — as enigmáticas palavras de Anaximandro. Entretanto, se colocamos em termos de influência, tomando em consideração a datação dessas inscrições, seria mais razoável supor não que a prosa cosmológica de Anaximandro estaria sendo influenciada pelas leis escritas, mas que, ao contrário, a partir de algum momento, a formulação de leis escritas parece estar sendo influenciada pelo rasgo investigativo daqueles que falaram περὶ φύσεως.

Por todas essas razões, ainda nos parece em aberto nos estudos pré-socráticos a questão da influência das leis escritas na construção da prosa cosmológica de Anaximandro de Mileto. Não parece ser muito convincente a ideia de que ele teria empregado a *syngraphḗ* para expressar que a ordem cósmica é regida por uma lei universal, como supôs Caballero; nem parece plenamente demonstrado, pelos “módulos formais” empregados por Anaximandro, que o filho de Praxíades buscou, na força impositiva suposta nas leis escritas, um paralelo para suas intuições sobre a ordem cósmica. Afinal, jamais encontramos o termo τίσις nas inscrições legais; χρέον é um termo próprio das inscrições sepulcrais, não das legais; o termo δίκη, por sua vez, tem uma longa história e já está presente em Homero e Hesíodo (inclusive a expressão διδόναι δίκην, que pressupõe em sua origem um direito formular, oral, não escrito); por fim, são tardias as inscrições

---

<sup>42</sup> Cf. Sassi 2015: 135-136.

<sup>43</sup> Cf. em especial Sassi 2006: 14-15.

legais onde podemos encontrar possíveis ecos da expressão *κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν*.

Quando analisamos detidamente a oração *διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν*, resta, no entanto, o assombro de como pôde aquele que primeiro ousou escrever sobre a natureza falar das transformações naturais em termos de justiça e injustiça. Mas talvez não se trate de um recurso imagético, de uma mera alegoria, ou muito menos de uma metáfora. Talvez Anaximandro tivesse podido falar das transformações naturais em termos de justiça e injustiça justamente por lhe parecerem indefinidas as barreiras entre a ordem jurídica e a ordem cósmica, o âmbito humano e o natural, como se a *δίκη* transpassasse todos esses âmbitos. E talvez por isso mesmo aquele que primeiro ousou expor um discurso sobre a natureza foi considerado demasiadamente poético.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Almeida, G., Vieira, T. (2007), *Três tragédias gregas: Antígone, Prometeu prisioneiro, Ajax*. São Paulo: Perspectiva.
- Benveniste, E. (1969), *Le vocabulaire des institutions indo-européennes: I. Economie, parenté, société; II. Pouvoir, droit, religion*. Sommaires, tableau et index établis par Jean Lallot. Paris: Les Editions de Minuit.
- Benveniste, E. (1995), *O vocabulário das instituições indo-européias: I. Economia, Parentesco, sociedade; II. Poder, direito, religião*. Trad. Denise Bottmann. Campinas: Ed. UNICAMP.
- Blanck, H. (1997), “Un nuovo frammento del ‘Catalogo’ della biblioteca di Tauromenion”, *Parola del Passato* 52: 241-255.
- Burnet, J. (2006), *A aurora da filosofia grega*. Tradução Vera Ribeiro; revisão da tradução Agatha Bacelar; tradução das citações em grego e latim Henrique Cairus, Agatha Bacelar, Tatiana Oliveira Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, Ed. PUC-Rio.
- Caballero, R. (2008), “Las musas jonias aprenden a escribir”, *Hemerita* 86. 1: 1-33.
- Diels, H., Kranz, W. (1952), *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Zürich: Weidmann.
- Ferreira, J. R., Silva, M. F. (2002), *Histórias: Livro I*. Introdução geral de Maria Helena da Rocha Pereira; introdução ao Livro I, versão do grego e notas de José Ribeiro Ferreira e Maria de Fátima Silva. Lisboa: Edições 70.
- Gagarin, M. (2003), “Letters of the Law: Written Texts in Archaic Greek Law”, in Yunis, H. (ed.), *Written Texts and the Rise of Literate Culture in Ancient Greece*. Cambridge, Cambridge University Press: 59-77.
- Gagarin, M., Woodruff, P. (2007), “Early Greek Legal Thought”, in Miller, Jr., F. D. (ed.). *A History of the Philosophy of Law from the Ancient Greeks to the Scholastics*. Dordrecht, Springer: 7-34. [A *Treatise of Legal Philosophy and General Jurisprudence*, Vol. 6]
- Gigon, O. (1985), *Los orígenes de la filosofía griega: de Hesíodo a Parménides*. Versión española de Manuel Carrión Gútiéz. Madrid: Gredos.
- Gheerbrandt, X. (2017), *Empédocle, une poétique philosophique*. Paris: Classiques Garnier.
- Guariglia, O. N. (1966), “Anaximandro de Mileto: Fragmento B 1 (Diels-Kranz)”, *Anales de Filología Clásica* 9: 23-155.
- Guthrie, W. K. C. (1962), *A history of Greek philosophy. I. The earlier Presocratics and the Pythagoreans*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hahn, R. (2001), *Anaximander and the Architects: The Contributions of Egyptian and Greek Architectural Technologies to the Origins of Greek Philosophy*. Albany (N.Y.): State University of New York Press.

- Heidel, W. A. (1921), "Anaximander's Book, the Earliest Known Geographical Treatise", *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences* 56. 7: 239-288.
- Kahn, C. H. (1960), *Anaximander and the origins of Greek cosmology*. New York: Columbia University Press.
- Kirk, G. S., Raven, J. E., Schofield, M. (2008, 6ª ed.), *Os filósofos pré-socráticos. História Crítica com Seleção de Textos*. Tradução de Carlos Alberto Louro Fonseca. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Laks, A. (2001), "Écriture, prose et les débuts de la philosophie grecque", *Methodos* 1: 131-151.
- Long, A. A. (2005), "Law and Nature in Greek Thought", in Gagarin, M., Cohen, D. (eds.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*. Cambridge, Cambridge University Press: 412-430.
- Lourenço, F. (2013), *Homero. Iliada*. Tradução e prefácio de Frederico Lourenço; introdução e apêndices de Peter Jones; introdução à edição de 1950 E. V. Rieu. São Paulo: Penguin Classics, Companhia das Letras.
- Moura, A. R. (2012), Hesíodo. *Os trabalhos e os dias*. Edição, tradução, introdução e notas: Alessandro Rolim de Moura. Curitiba: Segesta. [Raízes do pensamento econômico 2]
- Reboredo, Luan (2016), *Arquitetura do Tempo: O Torso Arcaico de Anaximandro (SIMPL. In Phys. 24.13–25)*. Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS, PPGF. (Dissertação de mestrado)
- Sassi, M. M. (2006), "Anassimandro e la scrittura dela "legge" cosmica", in Sassi, M. M. (ed.), *La costruzione del discorso filosofico nell'età dei Presocratici*. Pisa: Edizioni della Normale.
- Sassi, M. M. (2015), *Os inícios da filosofia: Grécia*. Tradução Dennys Garcia Xavier. São Paulo: Loyola.
- Thomas, R. (1996), "Written in Stone? Liberty, Equality, Orality, and the Codification of Law", in Foxhall, L., Lewis, A. D. E. (eds.), *Greek Law in its Political Setting: Justifications not Justice*. Oxford, Clarendon Press: 9-32.
- Vernant, J.-P. (1965), *Mythe et pensée chez les Grecs: Études de psychologie historique*. Paris: Éditions Maspero.
- Vernant, J.-P. (1990), *Mito e pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica*. Tradução de Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

(Página deixada propositadamente em branco)

**O COSTUME, A POLÍTICA E A MODELAÇÃO  
DA NATUREZA HUMANA**  
Custom, politics and modulation of human nature

ADMAR ALMEIDA DA COSTA  
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro  
costa.admar@gmail.com  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9744-6601>

*O Asclépio de que falas é um político*  
Platão, *Rep.* 407e

**RESUMO** – A partir de Hipócrates, pretendemos analisar a relação *phýsis* e *nómos* e, em especial, a ação do *nómos* sobre a *phýsis*, tal como ela nos é apresentada ao longo do tratado *Ares, águas e lugares*, aonde encontramos vários casos em que a natureza foi modificada seja pela ação direta do costume, seja pela ação do lugar e do clima. Em seguida, pretendemos defender que o sentido de natureza encontrado na *República* é bastante influenciado por essa concepção médica, além de ser decisivo para entendermos o papel e o alcance da filosofia política de Platão.

**PALAVRAS-CHAVE** – Hipócrates, Platão, *nómos*, *phýsis*, política.

**ABSTRACT** – From Hippocrates, we intend to analyze the relationship between *phusis* and *nomos*, and in particular, the action of *nómos* on *phýsis*, as it is presented to us throughout the treatise *Airs, waters and places* which gives several cases in which nature was modified by the direct action of custom, or by the action of place and climate. Then we intend to defend that the sense of nature found in the *Republic* is greatly influenced by this medical conception which is decisive to understand the scope of Plato's political philosophy.

**KEYWORDS** – Hippocrates, Plato, *nómos*, *phýsis*, politics.

## O TRATADO

Logo no começo do tratado médico intitulado *Ares, águas e lugares*<sup>1</sup>, Hipócrates ensina o quão importante para o campo médico é a investigação dos

---

<sup>1</sup> O tratado é dividido em duas partes e, devido à relevante diferença que contrasta a primeira metade (1-11) com a segunda (12-24), muitos comentadores suspeitaram da autoria do texto. R. Joly repercutiu o debate entre os filólogos M. Pohlenz e H. Diler sobre sua autenticidade e integridade. Ao lado de Pohlenz, Joly confirma que um mesmo autor – Hipócrates – escreveu

efeitos das mudanças das estações do ano, das águas, dos ventos e do sol sobre a saúde humana. Ao lado disso, indica que é preciso saber da dieta dos homens: o que lhes dá prazer, o que comem e bebem, se praticam exercícios ou se são ociosos. Relacionando as ocorrências de certas doenças ao tipo de água e vento que predomina em cada cidade, Hipócrates assinala a relação destes elementos com a mudança das estações do ano para, em seguida, destacar o efeito que tudo isso tem sobre a natureza humana.

A investigação do todo, aonde o ser humano está ambientado, faz a medicina extrapolar o seu escopo inicial: a saúde e a doença no corpo e é motivo de grande controvérsia. Hipócrates defende a investigação da *meteorologia* e da *astrologia*<sup>2</sup> como condição prévia à boa atuação médica, reconhecendo que o funcionamento do corpo humano imita a dinâmica do *cosmos* e é por ele influenciado. Na famosa citação do *Fedro*<sup>3</sup> sobre a necessidade da investigação do todo para o conhecimento da parte, Platão estabelece que só é possível chegar à posse da *tékhne* após o conhecimento da natureza do todo (*toû hólou phýseos*). Fazendo referência a Hipócrates, Sócrates e Fedro concordam que esse método<sup>4</sup> vale também para quem deseja conhecer o corpo, pois só se pode compreender a parte em vista do todo. Na sequência, eles concluem que foi a prática daquele método de análise da natureza que levou Péricles a adquirir alguma arte ao lado de Anaxágoras.

O tratado *Ares, águas e lugares* põe em prática esta “medicina meteorológica”, em que prevalece a interação entre natureza humana e fatores ambientais. Apesar de mencionar a “medicina cosmológica”, Hipócrates pouco se atém a ela, aqui. No que diz respeito à investigação “meteorológica”, porém, o tratado é quase exaustivo no levantamento de todos os modos possíveis de alterar a natureza humana<sup>5</sup>, seja de modo voluntário, por meio da arte, seja de modo involuntário, por meio de fatores ambientais, o que nos dá uma dimensão de “natureza” como algo dinâmico. Dentre os elementos capazes de modificar a natureza humana destaca-se a água, o vento, o clima, a posição geográfica e o costume quando praticados desde a infância, a dieta e as drogas (*phármakoi*). Em todo caso, porém, destaca-se a força que cada mudança tem sobre a natureza ou constituição (*phýsis*) do corpo, alterando a proporção (*symetria*) e a mistura

---

não só as duas partes desta obra, como também *A doença sagrada, Epidemias e Prognóstico*. Cf. Joly 1964: 75.

<sup>2</sup> Cf. *Ares* 2. 16-17.

<sup>3</sup> Cf. *Fedro* 269 e.

<sup>4</sup> O método (*methódou*) de análise implicaria a *diáresis* como parte integrante do estudo e das teorias médicas, segundo Galeno. Cf. Edelstein 1987: 119.

<sup>5</sup> Por exemplo: “Tais naturezas (*phýsias*) são levadas à hidropsia” (7. 21); “há algumas naturezas e alguns casos de enfermidades (*phýsies kai noseúmata*) para as quais tais águas são apropriadas” (7. 49); e a passagem mais emblemática, sobre os Macrocéfalos, em que “o costume se inseriu na natureza” (*phýsis xymbálletai tói nómoi*), analisada na sequência.

(*eucrasia*) dos seus elementos. Como a noção de saúde (*hygiès e hygíeia*) implica *equilibrium* entre os elementos corporais<sup>6</sup>; a doença, ao contrário, é entendida como a separação ou isolamento de um elemento em relação ao outro. Como observa Jouanna, o equilíbrio interno pressupõe sempre uma relação proporcional entre o corpo e o que vem de fora, isto é, entre o organismo e a dieta, de um lado, e, de outro, entre o organismo e seu ambiente<sup>7</sup>.

No contexto desta compreensão de saúde, a noção de mudança (*metabolé*)<sup>8</sup> é fundamental para entender a patologia, uma vez que a mudança é a causa e a explicação de como um estado normal e saudável torna-se doente. Por contraste, também podemos entender o que é natureza para Hipócrates. O estado natural é semelhante ao da boa saúde<sup>9</sup>. A natureza, ou a natureza humana, é a base para o médico distinguir o normal e o patológico. Natureza significa a boa ordem dos elementos do corpo, isto é, seu equilíbrio que, quando quebrado, precisa da ação externa da medicina ou interna, da própria natureza. Como ressalta Edelstein, “from the fifth century b.C. on nature was conceived as a mechanical or dynamic power of its own without any divine manifestation”<sup>10</sup>. Em alguns casos, fala-se da natureza como algo divino, em outros casos não. Todavia, não há divergência pois Hipócrates afirma sobre a natureza “que nenhuma é mais divina ou mais humana do que outra” e “nada vem a ser senão da natureza” (οὐδὲν ἄνευ φύσιος γίγνεται)<sup>11</sup>. Emprestando as palavras do *Da arte* 6:

O fato de desconhecermos as causas de uma doença e de sua reversão não nos autoriza a darmos crédito ao espontâneo (*autómaton*), tomando-o como o “porquê” (*dià ti tó*) de um efeito e, assim, mais uma vez menosprezar a ciência que sempre tem uma essência (*ousía*), ao passo que o autômato é só um nome pra algo que ignoramos e, pois, não existe.

<sup>6</sup> “O corpo do homem contém sangue, fleuma, bile amarela e negra; esta é a natureza do corpo, através da qual tem saúde e adoecer.” *Da natureza do homem*, 4 (cf. Cairus, Ribeiro Jr. 2005: 43).

<sup>7</sup> Jouanna 1999: 328.

<sup>8</sup> Mesma opinião pode ser encontrada em Tucídides (*História da Guerra do Povo grego*, 7. 87), para quem os prisioneiros atenienses empenhados nas “pedreiras” de Siracusa durante a desastrosa expedição siciliana ficaram doentes devido a uma mudança (*metabolé*) na temperatura, quando o calor sufocante do verão deu lugar a noites frias de outono. Mais a frente, trataremos do tema na *República*.

<sup>9</sup> “This was defined by normal patterns of bodily organization, whether at the elementary, anatomical, or physiological level, and a normal capacity for reacting to external influences, whether regimental or environmental. The natural state, like the state of good health, was the normal state. Thus the physician was able to take the body’s natural and healthy condition as the model for his art.” Cf. Jouanna 2001: 345.

<sup>10</sup> Edelstein 1987: 213.

<sup>11</sup> *Ares* 22. 8.

Enquanto força dinâmica, a natureza atua, cresce, corrompe-se ou adapta-se às mudanças: “The *constitutions* of men are well or ill adapted to the seasons, some to summer, some to winter; others again to districts, to periods of life, to modes of living, to the various constitutions of diseases”<sup>12</sup>. Além disso, como é ressaltado em *Epidemias*, “a natureza é médica de sua doença”, “pode encontrar (*aneurískein*) a saída por si mesma” e “produz (*poiéei*) o que é necessário”<sup>13</sup>. Somente quando a natureza não encontra um caminho por si mesma e quando ela se nega a cooperar com a medicina, o médico deve recorrer à força:

Quando essa informação não está disponível, e a natureza não produz nada por si mesma, a medicina encontra meios de coação, pelo qual a natureza é constrangida, sem ser prejudicada, a desistir de seus segredos; quando estes são abandonados, ela deixa claro, para aqueles que conhecem a arte, que caminho deve ser seguido.<sup>14</sup>

Entre as opções que o médico tem para constranger e forçar a natureza encontra-se o *phármakon*, que conta entre as substâncias externas, igualmente naturais, capazes de produzir várias modificações no paciente. Com efeito, o “*phármakon*”<sup>15</sup> atua sobre a natureza como “the hands of the gods”.<sup>16</sup> Quando bem usado, o *phármakon* – normalmente de origem vegetal – possui o poder de “remodelar” a natureza corrompida ou desequilibrada e trazê-la de volta à perfeição.

Uma vez provado que a natureza humana sofre variados tipos de influência externa, cabe agora descobrir se é possível relacionar o tipo de variedade cultural e de costume existente entre os vários povos com alguma característica relevante do *habitat* que acolhe cada povo. Não se trata mais de reconhecer a ação externa apenas sobre o corpo, mas sobre o *éthos* e o *nómos*, isto é, sobre as instituições políticas e os costumes morais que identificam cada povo que os põe em prática em cada região do mundo conhecido por Hipócrates. Ao buscar entender como as ações externas afetam e modelam a alma<sup>17</sup>, o corpo, o espírito

---

<sup>12</sup> Φύσιες δὲ ὡς πρὸς τὰς ὥρας, αἱ μὲν πρὸς θέρος, αἱ δὲ πρὸς χειμῶνα εὖ καὶ κακῶς πεφύκασιν, αἱ δὲ πρὸς χώρας καὶ ἡλικίας καὶ διαίτας καὶ τὰς ἄλλας καταστάσεις τῶν νούσων ἄλλαι πρὸς ἄλλας εὖ καὶ κακῶς πεφύκασιν. Tradução inglesa de Jones 1984-1995.

<sup>13</sup> “The body’s nature is the physician in disease. Nature finds the way for herself, not from thought. For example, blinking, and the tongue offers its assistance, and all similar things. Well trained, readily and without instruction, nature does what is needed.” *Epidemias* 6. 5. 1.

<sup>14</sup> *Arte* 13.

<sup>15</sup> Ao compreender que o discurso é um tipo de *phármakon*, acredito que Platão, seguindo a tradição médica, reconhece também o poder que este tem de alterar e modelar a natureza humana, através de discursos (*lógoi*) ou narrativas (*mýthoi*) cantadas pelas amas aos bebês.

<sup>16</sup> Cf. Edelstein 1987: 231.

<sup>17</sup> “Em climas que se modificam há a vivacidade no corpo e na alma” (ἐν δὲ τῷ μεταβαλλομένῳ αἱ τάλαιπωρίαὶ τῷ σώματι καὶ τῇ ψυχῇ). *Ares* 23. 20. Tradução de Cairus e Ribeiro.

(*gnóme*), os caracteres e os sentimentos (*éthea kai tàs orgás*), Hipócrates entrelaça as fronteiras da medicina com a da arte política.

### EUROPA E ÁSIA, A IRA E A DOCILIDADE

Reputada como a parte etnográfica do tratado, os capítulos 12-24 apresentam as características dos povos da Europa e da Ásia, relacionando a escolha de suas instituições (*nómoi*) com as singularidades geográficas e climáticas de cada região. Aqui, vemos o médico, perito na *téchne ietrikês*<sup>18</sup>, estender o domínio de sua ciência sobre o campo político e moral, a partir de uma investigação atenta à mútua interação entre ambiente, natureza e costume, de onde resulta a diversidade dos povos e sua identidade, em conformidade com cada região habitada e conhecida pelo autor. Sem entrarmos na polêmica sobre o alcance das viagens de Hipócrates, nascido e educado na região da Jônia, podemos admitir, como Jouanna, que o mundo descrito por Hipócrates coincide, até certo ponto, com aquele a que temos acesso na obra de Hecateu de Mileto, em que a terra, como um todo, é representada como um disco rodeado pelo rio Oceano e dividida em dois continentes, a Europa e a Ásia. A Europa se estende do sul da Espanha até o lago Meotis (atual Mar de Azov), enquanto a Ásia incluía não apenas o Império Persa, mas também a parte conhecida da África, que é o Egito e a Líbia<sup>19</sup>. O objetivo do tratado é enunciado pelo próprio autor:

Desejo falar agora sobre a Ásia e a Europa, no quanto diferem mutuamente em todos os aspectos (*eidos*), e sobre a compleição dos povos, em que se distinguem, sem que se pareçam em nada entre si... Afirmo que a Ásia difere da Europa no que concerne às naturezas (*phýsias*) de todas as coisas que brotam da terra (*tês gês phyómenon*) e dos homens. Pois na Ásia, tudo é muito mais belo e maior; essa região é mais dócil e os caracteres dos homens mais amenos<sup>20</sup> e mais afáveis.<sup>21</sup>

<sup>18</sup> Muitos estudiosos têm apontado a forte proximidade entre o tratado *Ares, águas e lugares* e a *Enfermidade sagrada* no que tange à relação entre *nómos* e *phýsis*. Aponta-se também a proximidade do estilo e o interesse pela etnografia com as obras de Hecateu e Heródoto. Jouanna defende que os tratados foram provavelmente escritos na segunda metade do século V, e tiveram grande influência sobre os pensadores da época, especialmente Platão. Cf. Jouanna 1999: 216.

<sup>19</sup> Segundo Jouanna, a obra de Hecateu de Mileto, *Periegesis*, foi escrita no final do século VI a.C., ou no começo do V. Cf. Jouanna 1999: 219.

<sup>20</sup> Minha hipótese é que em Platão, na *República* e nas *Leis*, ecoa a influência deste tipo de compreensão, que busca temperar a cólera com a docilidade, a fim de modelar a alma/natureza mais perfeita do cidadão: “Todo homem deve unir à cólera a maior amabilidade possível” (*θυμοειδῆ μὲν δὴ χρὴ πάντα ἄνδρα εἶναι, πρᾶον δὲ ὡς ὅτι μάλιστα, Leis 731b*). Vejam-se outras ocorrências: *Teeteto* 144a, *Eutidemo* 303d, *República* 375c, 500a, *Leis* 731b-d, 733e, 792e. Nesse sentido, é lícito aproximar ἤπιος de πρᾶος (*Rep.* 375c) bem como de ἀπαλός (*Banquete* 203c).

<sup>21</sup> *Ares* 12. Tradução de Cairus e Ribeiro.

A Ásia é a região mais bela e cultivada (*hémeros*), e daí o autor deriva que o caráter ou disposição dos homens é mais dócil e temperado (*éthea*<sup>22</sup> *tôn anthrópon epiótera kai euorgetótera*). Chama atenção a cadeia causal do raciocínio: uma terra mais bela é melhor cultivada pela ação humana que, por sua vez, engendra uma maior docilidade de caráter. Quando se depara com povos muito diferentes, egípcios e líbios, por exemplo, o autor relaciona tal singularidade ao efeito das mudanças severas de estações.

O que ocorre com a terra é semelhante ao que ocorre, de outra parte, com os homens. Pois onde as estações produzem mudanças maiores e mais frequentes, ali também a região é mais selvagem e mais irregular, e encontrarás montanhas maiores, com bosques, platôs e alagados. (...) Assim é também em relação aos homens, se se observar bem. (...) As estações que mudam a natureza da compleição (*tês morphês tèn phýsin*) são diferentes.<sup>23</sup>

No encaço das grandes diferenças de natureza e seus efeitos sobre o costume, o exemplo dos Macrocéfalos<sup>24</sup> é paradigmático para ratificar a tese da diversidade étnica extrema. Este povo mítico deve o formato de suas cabeças primeiramente ao costume, depois à natureza, ilustrando um caso muito particular de interação entre costume e natureza. No começo (*arkhé*), os Macrocéfalos estimularam o alongamento do crânio dos recém-nascidos, por meio das mãos, de ataduras e de artificios apropriados (*tekhnémata epitédeia*), acreditando na relação entre nobreza e cabeças alongadas. A influência do costume sobre a natureza é limitada<sup>25</sup>, e o sucesso desta ação envolve o tempo oportuno, aproveitando-se do período em que as cabeças dos bebês estão ainda moles e maleáveis (*hapalén*). Foi, também, graças ao longo tempo em que tal prática prevaleceu entre os Macrocéfalos que eles perceberam que o costume se fundiu à natureza: “Quanto à origem disso, o costume foi o principal causador da forma alongada

---

<sup>22</sup> *Éthea*, plural de *éthos*, significa costume, hábito e, do ponto de vista filológico, serve também para designar o lugar onde habitam os povos.

<sup>23</sup> *Ares* 13.

<sup>24</sup> “Los macrocefalos (*makrokephaloi*) son mencionados ya por Antifonte (B 46 DK), quien nos da mas noticias sobre ellos. Lo mas probable es que el autor de nuestro tratado no conociera directamente a este pueblo legendario, del que se habia ocupado la historiografia jonica, y al que se le solia situar en un lugar incierto en torno al Mar Negro. Los antropólogos saben hoy que, efectivamente, tales deformaciones del craneo tenian lugar, a la sazón, entre ciertos pueblos del Caucaso”. Cf. *Tratados Hipocráticos* II 1986: 69.

<sup>25</sup> A compreensão de natureza continua a implicar a noção de ordem e de um poder com limites, e o mesmo vale para a *téchne*, como é esclarecido em *Da Arte* 8: “For if a man demands from an art a power over what does not belong to the art, or from nature a power over what does not belong to nature, his ignorance is more allied to madness than to lack of knowledge”.

de sua cabeça, mas agora a natureza influencia o costume” (*nûn dè kai he phýsis xymbálletai tòi nómoi*)<sup>26</sup>.

Através de um longo tempo, a repetição de um artifício ganha *status* de costume que, por sua vez, torna-se natural. Pela força das mãos e das ataduras, a natureza mesma é modelada de forma a engendrar, por si mesma, o que lhe era externo<sup>27</sup>. Por ter se tornado uma característica natural, o tamanho e o formato da cabeça passaram a ser não só conservados, como também transmitidos de geração para geração, em razão da seguinte explicação: “se os pais de olhos azuis geram filhos de olhos azuis, o que impediria que de macrocéfalos nascessem macrocéfalos?”<sup>28</sup>

Aprofundando a consequência das grandes mudanças meteorológicas sobre o caráter dos povos, deparamo-nos com a explicação do porquê de cada região ter esta ou aquela organização e instituição política (*nómos*)<sup>29</sup>. A presença de ânimo e de coragem (*thymós* e *andreia*)<sup>30</sup> distingue a belicosidade do europeu e sua propensão à guerra do caráter dócil do asiático, que se mantém longe dela. Tal como antes, a intensidade das mudanças estavais explica tal diferença, produzindo diferentes consequências no corpo e no ânimo. “Daí ser normal que exacerbem sua ira e participem mais da inflexão e do ímpeto do que se vivessem sempre nas mesmas condições”<sup>31</sup>. Se a natureza participa da modelação do caráter, tornando-o mais doce ou rude, este, por sua vez, é indissociável das instituições (*proséti dià toûs nómous*)<sup>32</sup>, de onde resulta formas variadas de mando e obediência, entre os homens. Sendo dócil, o asiático suporta ser governado por

---

<sup>26</sup> *Ares* 14. 5. Passagem comparável às *Leis* 792e, onde se lê: “Ninguém deve buscar o excesso de prazer muito menos, na medida do possível, o bebê recém-nascido, pois devido à força do hábito é na infância que todo o caráter é mais efetivamente determinado”.

<sup>27</sup> “Na origem o costume se cumpre, de sorte que a natureza está submetida à força. Com o passar do tempo, (aquela forma) está inserida na natureza, de sorte que o costume já não mais força nada.” *Ares* 14. 5; tradução de Cairus e Ribeiro.

<sup>28</sup> *Idem*.

<sup>29</sup> Nas *Leis* supõe-se o mesmo tipo de interação entre ambiente natural, posição geográfica e caráter: “o mar é verdadeiramente ‘um vizinho salgado e amargo’ já que enchendo os mercados da cidade de mercadorias estrangeiras e comércio a varejo, e fazendo germinar nas almas humanas os expedientes da desonestidade e da astúcia” (*Leis* 705a); ou ainda: “alguns locais são naturalmente superiores a outros para gerarem indivíduos humanos de uma índole boa ou má, diferença natural contra a qual nossa legislação não pode se chocar” (*Leis* 747d). Tradução de Francisco Lisi.

<sup>30</sup> *Ares* 16. 1.

<sup>31</sup> *Idem*.

<sup>32</sup> “Tras cada uno de los motivos (*prophasies*) naturales, el autor acude a las instituciones políticas (*nomoi*), como explicación adicional de la debilidad de los asiáticos, *nomos*, sustantivo formado sobre la raíz de *nemo* ‘repartir segun el uso o la conveniencia’, designa lo que está de acuerdo con la norma y el uso. Desde comienzos del siglo V a. C., se especializa en designar las leyes, tanto las no escritas, como las fijadas por la escritura.” Cf. *Tratados Hipocráticos* II 1986: 73.

um rei (*basileu*), cujo domínio não favorece a prática do controle de si e do exercício da guerra<sup>33</sup>. Quando luta e enfrenta a morte e a dor, é sempre por imposição do rei; e se chega a mostrar vigor na batalha, o mérito disso tudo fica com o rei, não com o súdito. O caráter dócil e submisso do asiático difere do europeu e do bárbaro que, mesmo quando vivem na Ásia, não se submetem ao despotismo, “mas são autônomos e sofrem por conta própria” (*all'autónomoi eisi kai eoutéoi talaiporeûsin*)<sup>34</sup>.

Um legislador atento, após a leitura de *Ares, águas e lugares*, certamente aprenderia a controlar e regular a coragem de seus governados, por meio de leis e costumes, de modo que eles não fossem tão dóceis a ponto de serem escravizados sem resistência, nem tão hostis a ponto de recusar qualquer tipo de comando. Ao perceber que a coragem e a boa disposição de seus cidadãos não foram engendradas pela natureza, o legislador poderia recorrer ao *nómos*, pois este também é capaz de engendrá-las ao se aliar (*prosgígnomai*) à natureza<sup>35</sup>. Aliadas à natureza, as instituições políticas (*nómos*) se valem do costume e da educação para burilar e modelar a alma do cidadão. Acolhendo tal ensinamento, o Platão político é também médico de almas e de corpos, como veremos. Portanto, uma conclusão parcial a partir deste texto de Hipócrates é que de tal modo a natureza interage com o costume (*nómos*) que podemos observar tanto a modificação da natureza pelo costume quanto do costume pela natureza.

## O NATURAL E O ADQUIRIDO

A influência exercida pelas diversas manifestações do costume sobre a alma e natureza humana não é consenso entre os antigos. A interação entre *nómos* e *phýsis*, tal como vista em Hipócrates, dá lugar, muitas vezes, a uma oposição. O diálogo entre Mênon e Sócrates expõe bem a questão:

Podes dizer-me, Sócrates, se a virtude é ensinável? Ou não é ensinável, mas adquirida por meio do exercício? Ou nem por meio do exercício, nem que pode ser aprendida, mas é *qualidade natural dos homens, ou obtida de alguma outra maneira?* (*Mênon* 70a)

---

<sup>33</sup> O próprio Platão relativiza este quadro, nas *Leis*, quando atribui ao governo de Ciro uma qualidade essencial da cidade democrática: a *parrhesía*, a liberdade de palavra, a possibilidade de se pronunciar a própria opinião contra quem detém o poder. Mesmo Dario, monarca por convicção, teria introduzido “uma certa igualdade entre todos” (*Leis* 695c).

<sup>34</sup> *Ares* 16. 25.

<sup>35</sup> “La valentia y el aguante no se dan en su alma, de conformidad con la naturaleza, pero pueden producirlos las instituciones políticas, si colaboran en ello” (τὸ δὲ ἀνδρεῖον καὶ τὸ ταλαίπωρον ἐν τῇ ψυχῇ, φύσει μὲν οὐκ ἄν ὁμοίως ἐνεῖη, νόμος δὲ προσγενόμενος ἀπεργάσσι τῶν, *Ares* 24. 15). Tradução de López Férez e García Novo.

A pergunta enfatiza três elementos necessários à educação: instrução (*didaktón*), prática (*asketón*) e natureza (*phýsis*), o que constituirá o núcleo de todo o diálogo. A conjunção alternativa é, presente três vezes na questão, indica que Mênon compreende as alternativas mencionadas como excludentes, sugerindo a oposição entre *phýsis* e *didaktós*. Esta oposição, frequentemente associada aos sofistas<sup>36</sup>, tem lugar em Píndaro, autor lembrado tanto no *Mênon*, quanto no *Górgias*, onde podemos ler:

Tudo o que é natural é excelente.  
Muitos dos homens esforçam-se em conquistar a fama com  
virtudes ensinadas.<sup>37</sup>

A superioridade da virtude adquirida pela natureza fica evidente nesta outra passagem:

Alguém com virtude inata tem mais peso.  
Mas o que [a] obtém pelo aprendizado é um homem que vive no escuro,  
respirando ora uma coisa, ora outra, que não pisa  
com o pé firme, mas prova inúmeras virtudes com sua mente imperfeita.<sup>38</sup>

Herdeiro das tradições de seu tempo, Platão reconhece o valor da virtude natural tal como elogiada por Píndaro, sem considerar a virtude adquirida como artificial. Longe disso, ele compartilha com Hipócrates a sabedoria segundo a qual naturezas são forjadas pelo costume, visando tanto aperfeiçoar o que carece de virtude, quanto preservar a perfeição, quando ela é natural. Acrescentando docilidade à alma que é irascível e irascibilidade à que é excessivamente dócil, Platão ensina, além disso, como preservar a coragem e buscar sabedoria. A arte de forjar uma segunda natureza, minimamente modificada e preservada pela força do costume, corresponde à arte da política ou à de fazer leis.

No contexto da *República* a tala dos Macrocéfalos cede lugar aos moldes (*týpoi*, *Rep.* 377b), mas a atenção está voltada igualmente para aquele que é novo e ainda maleável. Mas como se modelam cabeças e se guiam almas? Com dis-

---

<sup>36</sup> Tese defendida por alguns sofistas e seus discípulos: “We know that certain Sophists, or disciples of Sophists, such as Antiphon or the Callicles of Plato’s *Gorgias*, used the antithesis *nomos/physis* in a subversive way in politics and ethics to devalue law, seen as an arbitrary and restrictive institution, in favor of nature, the true order that justified the strongest law... The Hippocratic physician thus occupied a middle ground between the old conception, which made of *nomos* the ‘king of all things mortal and immortal (...) and the Sophistic conception, in which *nomos* had become a mere social convention.” Jouanna 1999: 224.

<sup>37</sup> Píndaro, *Olímp.* 9. 100-217.

<sup>38</sup> Píndaro, *Nem.* 3. 40-42.

cursos e mitos<sup>39</sup>, com cantigas, com o balanço do berço. Enfim, com uma educação completa, que começa muito cedo e termina tarde. Educação que deve estar sempre de acordo com os ensinamentos do legislador e fundador da cidade, para evitar conflitos futuros entre governantes e governados. O cuidado que o legislador tem com os moldes (*týpoi*) justifica-se pelo fato de o sucesso ou a corrupção da cidade depender do tipo de organização entre natureza e costume que foi tomado como o melhor. Nesse sentido, a cidade passa a depender da preservação do bom modelo e da eliminação do mal. A cidade mesma se origina no fato de que, afirma Sócrates, “em primeiro lugar, cada um de nós não nasceu igual ao outro, mas com naturezas diferentes, cada um para a execução de uma tarefa” (*Rep.* 370b).

A fala de Sócrates, mais tarde alçada à definição mesma de justiça, é enigmática e tem suscitado grandes debates. A singularidade da natureza determina a boa execução de uma tarefa, enquanto a má execução de uma função – a do guardião, por exemplo – é suficientemente importante a ponto de pôr a cidade em risco. A presença do traço natural não parece levar à necessária boa realização de algo, pois o indivíduo pode decidir mudar ou parar de fazer aquilo que ele faz bem. No livro IV da *República* encontramos dois exemplos que comprovam que a natureza depende de condicionantes e não é capaz de se impor por si mesma: o oleiro rico, devido à riqueza, torna-se indiferente à sua função, do mesmo modo que o artífice miserável, destituído dos equipamentos necessários, desvia-se da perfeição que já lhe foi própria.

Além disso, a participação das mulheres nas funções antes reputadas ao homem, no livro V da *República* também alerta o leitor para a complexidade da relação entre natureza e execução de um trabalho. Outra prova de que a natureza proporciona grandes realizações, mas somente quando associada à educação, é a referência feita à boa e má nutrição da alma:

Logo, ó Adimanto, diremos que as almas mais bem dotadas, se se lhes deparar uma educação má, se tornam extremamente perversas? Ou julgas que os grandes crimes e a maldade imoderada têm origem numa natureza medíocre, e não numa natureza vigorosa (*ek neanikês phýseos*), pervertida pela educação, e que uma natureza débil (*asthenê dè phýsin*) nunca será causa de grandes bens nem de grandes males? (*Rep.* 491e)

Ainda que a má educação seja capaz de corromper as almas mais extraordinárias e que o tema seja recorrente em toda obra, muitos intérpretes – como parece ser o caso de Kojève – parecem defender que a admissão da noção de natureza humana no campo da filosofia política implica, necessariamente, cair

---

<sup>39</sup> *Rep.* 376e-377b: a educação se vale de *lógos* e *mýthos* e começa na tenra infância.

em contradição com a noção de ética e de dever, pois se nos conformarmos com uma natureza “inata” ou “dada”, deixamos o campo dos moralmente “bons” ou “maus” para, no máximo, distinguirmos os doentes dos saudáveis, os selvagens dos treinados. Concluindo, Kojève argumenta que “podemos assim concluir que é precisamente a antropologia antiga que levará ao treino em massa e à eugenia”<sup>40</sup>.

O risco apontado existe, em nossa opinião, somente na medida em que nos desviamos da compreensão de natureza na antiguidade e a tomamos como equivalente à noção moderna de “lei natural”, por exemplo. Em outras palavras, a insistência em torno da força e da importância da educação, ao longo de toda a *República*, já seria suficiente para recusar qualquer determinismo natural e imobilidade social na política platônica e para reconhecer que tal política exige o constante aperfeiçoamento moral do cidadão como condição para que este participe efetivamente do governo da *pólis*. Nesse sentido, pode-se admitir que uma natureza extraordinária (*hyperbebleménein phýsin* – 558b 5) salve uma cidade, ou que Zeus<sup>41</sup>, aterrorizado com um ato extremo de injustiça, faça uma intervenção espetacular na *pólis*. Mas isso não é o terreno cotidiano da política grega, entendida como ação humana e coletiva entre indivíduos virtuosos. O terreno da virtude fundamenta a política, não o da natureza. Antes de ser modificada pelo costume a natureza humana não é propensa para a vida comunitária nem para a realização de uma só tarefa. Precisamente nisto consiste a estratégia platônica: evitar que a ferocidade do lobo, sempre latente na natureza humana, prevaleça sobre a docilidade adquirida por meio da *paidéia*. A segunda natureza, isto é, a natureza política, permite conciliar forças antagônicas e vislumbrar espaços e ações comuns sem os quais não existiria cooperação e sociedade<sup>42</sup>. Logo, não é possível um elogio ao estado de natureza puro como se ele, por si só, garantisse a ordem da comunidade política.

Aliando natureza e costume, o legislador busca levar cada indivíduo à perfeição, condição tomada como ponto de partida para julgar o nível de justiça e injustiça presentes na cidade. Ao corrompermos a natureza política e ao desviarmos-nos da função que nos unia à comunidade, alteramos a ordem pela qual a comunidade surgiu. A possibilidade do desvio ou corrupção, como afirma Gláucon, parece estar associada à força do costume (*nomízetai*, *Rep.* 372e) e dos hábitos civilizados, sem os quais a cidade não está completa. Por esta razão, Sócrates e Gláucon deixam a origem de uma cidade simples de lado e passam a examinar a justiça e a injustiça em uma cidade de luxo, avaliando quão cor-

<sup>40</sup> Kojève, carta de 29 de outubro de 1953. In Strauss 2016: 62 nota 5.

<sup>41</sup> *Rep.* 565d: Alusão à história de Licáon, antigo rei da Arcádia, que foi transformado em lobo, por Zeus, como punição por ter devorado entranhas humanas.

<sup>42</sup> *Leis* 626e: “en público (*demosía*) todos son enemigos de todos y en privado (*idía*) cada uno es enemigo de si mismo”. Tradução de Francisco Lisi.

rompida encontra-se a natureza política de seus concidadãos. E logo se descobre que uma cidade assim organizada precisa de “remédio” (*phármakon* ou *lógos*) pois de outro modo não se cura. E, além disso, precisa-se de uma classe inteira bem treinada para protegê-la, administrá-la e governá-la. É preciso selecionar e depois educar um tipo muito específico de natureza para compensar os exageros que florescem em toda a cidade. A natureza do guardião de cidades deve ser semelhante à de “um bom cachorrinho” (*skýlakos*), pois “um e outro precisa ser perspicaz a sentir o inimigo, ser rápido na perseguição, desde o momento em que se apercebeu dele; e, além disso, forte, para combater, se for apanhado. (...) e também precisa ser valente e, portanto, também animoso (*tymoeidés*)”... (*Rep.* 375a-b).

São legisladores os nossos fundadores de cidade, mas são sobretudo *physiologoi*, pois estão a buscar certas naturezas humanas que, aliadas à educação, ao exercício frequente e a um ambiente de convívio determinado, produzirão guardiões, a quem a cidade será confiada. Não se pode admitir qualquer engano na escolha dessas naturezas ou erro em sua educação, sob pena de a cidade não encontrar jamais uma boa organização. Por outro lado, mas de igual importância, é preciso garantir que as naturezas bem selecionadas não venham a se corromper. Ora, o que pode corromper uma boa natureza? E outra vez nos deparamos com o desafio de esclarecer o que é “natureza” e qual o alcance de poder que a *paidéia* tem sobre ela.

Para evitar a corrupção, devem-se evitar mudanças<sup>43</sup> repentinas e também a repetição de maus costumes. A introdução de novas harmonias, novos ritmos, novos estilos e novas danças merecem atenção redobrada; por outro lado, não há risco maior para a mudança de estado ou de opinião que a súbita irrupção do prazer, da dor, do temor e do desejo. Além disso, rejeita-se a imitação de vozes e gestos destituídos de nobreza. E não se trata apenas de tornar-se um bom imitador de ações de mau gosto, pois é a natureza mesma que, quando já se julgava fora de perigo e prontamente modelada, parece redescobrir-se outra vez porosa, maleável e passível de contaminação externa. Isso acontece não apenas porque a natureza incorpora elementos externos, como já se esclareceu, mas porque a natureza humana é fragmentada e deleita-se com a imitação do múltiplo.

---

<sup>43</sup> Tal como Hipócrates, Platão atribui às mudanças (μεταβολή/νεωτερισμός) a corrupção da natureza do guardião e, logo, da cidade inteira. Como exemplos, vejamos: “Além disso, digo que sofreram violência aqueles a quem qualquer desgosto ou sofrimento fez mudar de opinião” (*Rep.* 413b); “quanto às vítimas de impostura, também dirás, segundo eu creio, que são aqueles que mudaram de opinião, ou fascinados pelo prazer ou atemorizados por qualquer receio” (*Rep.* 413b-c). Ver ainda os passos 420a, 424b e 434b.

## IMITAÇÃO DO SIMPLES E DO MÚLTIPLO

Após ampliar significativamente a noção de *phármakon*<sup>44</sup>, associando-a à palavra e reconhecendo a sua força sobre a alma, deparamo-nos agora com a reformulação da noção de *mímesis*. Com efeito, no tratado *Regime*<sup>45</sup>, Hipócrates afirma que o corpo é imitação do todo, sugerindo a existência de uma relação entre o micro e o macro-cosmos, este tomado como o modelo para a ordenação disposta pelo fogo. No caso platônico, a *mímesis* continua a modificar a natureza humana, mesmo após a sua fase de formação. Ao admitir que mesmo influências sutis afetam a alma e a modificam, Platão amplia o interesse do campo político, fazendo-o dialogar com toda arte do discurso – a poesia em geral – e, mais especificamente, com o teatro, que é o modo de expressão que se vale da imitação por excelência e afeta diretamente a inteligência.

A crítica à imitação relaciona-se a dois pontos cruciais da tese platônica: a imitação de muitas coisas ao mesmo tempo<sup>46</sup> impede a perfeita realização de algo importante e fere o princípio da especialização. Além disso, a repetição da imitação altera o caráter, fazendo-o múltiplo: “ou não te apercebeste (Adimanto) de que as imitações (*míméseis*), se se perseverar nelas desde a infância (*ék néon*), se transformam em hábito e natureza para o corpo, a voz e a inteligência?” (*Rep.* 395d).

A *mímesis* exerce tamanha influência sobre a natureza do homem que pode fragmentar (*katakekermatísthai*, *Rep.* 395b 4) aquilo que a longa formação política reuniu e unificou. Quebrada em pequenos pedaços, a natureza parece perder a força e tornar a realização da cidade ainda menos provável. No caso presente dos guardiões – esses *demiourgoí* da liberdade da *pólis* (*demiourgoús eleutherías tês póleos*) – é certo que a imitação daquilo que lhe é inferior deverá ser evitada, pois aquele que imita coisas vulgares corre ainda o risco de passar da imitação para o ser (*ek tês miméseos tou êinai*)<sup>47</sup>. Como é próprio do indivíduo medíocre

<sup>44</sup> Em *Rep.* 382c, vemos, primeiro, a utilidade de a mentira ser relacionada a um tipo de *phármakon* para os loucos e, depois, em 595b, deparamo-nos com a ideia de que não a mentira, mas o verdadeiro conhecimento da natureza funciona como um antídoto (*phármakon*) para curar-se dos efeitos da *mímesis* sobre a inteligência (*dianoías*).

<sup>45</sup> “En resumen, el fuego todo lo ha organizado por sí mismo en el interior del cuerpo, a imitación del universo (*apomímesin tou hólou*), acordando lo pequeño con lo grande y lo grande com lo pequeño”. *Sobre la dieta* 10, in Gual, Lucas de Diós, Cabellos Álvarez, Rodríguez Alfageme 1986.

<sup>46</sup> O texto enfatiza a dificuldade de realizarmos bem duas funções *ao mesmo tempo*. A expressão *háma* é repetida duas vezes para indicar que, com o passar do tempo, podemos vir a mudar de ocupação: o filósofo, que quando jovem foi um guardião, deve dedicar-se ao governo por algum tempo e depois retomar a contemplação filosófica.

<sup>47</sup> ἐὰν δὲ μιῶνται, μιμῆσθαι τὰ τοῦτοις προσήκοντα εὐθὺς ἐκ παίδων, ἀνδρείους, σώφρονας, ὀσίους, ἐλευθέρους, καὶ τὰ τοιαῦτα πάντα, τὰ δὲ ἀνελεύθερα μῆτε ποιεῖν μῆτε δεινοὺς εἶναι μιμησασθαι, μηδὲ ἄλλο μηδὲν τῶν αἰσχυρῶν, ἵνα μὴ ἐκ τῆς μιμήσεως τοῦ εἶναι. *Rep.* 395d.

(*phaulóteros*, 397a) imitar tudo quanto possa de maneira séria e entre muitas pessoas, pois nada lhe parece indigno de si, então, essa fome de imitação parece relacionar-se, antes, com o fato de que tal indivíduo ignora completamente aquilo que lhe é próprio<sup>48</sup>. Não sabendo de si, passa a vida a experimentar todo tipo de multiplicidade, corrompendo ou nada contribuindo para a excelência da cidade. Outra vez isso só nos parece compreensível se recorrermos a um sentido de natureza flexível como aquela que se abordou com o caso dos *Macrocéfalos*.

### CONCLUSÃO

A arte de forjar uma segunda natureza, modificada pela força do costume, corresponde à arte de forjar uma natureza política e cuidar dela através de leis e de ensinamentos. Cuidar implica, necessariamente, manter coeso algo que, de outra forma, seria fragmentado e contraditório. A natureza humana digna de ser aperfeiçoada ou corrompida é a natureza imersa no costume e na vida social e não uma natureza bruta, incólume às influências externas. Como é próprio da natureza humana interagir, o princípio que funda a cidade é tanto natureza quanto costume.

---

<sup>48</sup> *Rep.* 397e, fala de Sócrates: “não existe entre nós homem duplo nem múltiplo, uma vez que cada um executa uma só tarefa”.

## BIBLIOGRAFIA FINAL

- Edelstein, L. (1987), *Ancient Medicine*. Translations from the German by Temkin, C. L. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.
- Heródoto (1998), *The Persian Wars*. Cambridge: Harvard University.
- Hippocrates* (1984-1995). Translated by Jones, W. H. S. Cambridge, Mass. London: Harvard University Press.
- Textos Hipocráticos* (2005). Tradução de Cairus, H. F., Ribeiro Jr., W. A. Rio de Janeiro: Fiocruz.
- Tratados Hipocráticos* (1986). Tradução de López Férez, J. A., García Novo, E. Madrid: Gredos.
- Tratados Hipocráticos* (1986). Tradução de García Gual, C. Madrid: Gredos.
- Strauss, L. (2016), *Da Tirania* (incluindo a correspondência Strauss-Kojeve). Tradução de Abranches, A. São Paulo: Realizações Editora.
- Jouanna, J. (2001), *Hippocrates*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.
- Joly, H. (1974), *Le renversement platonicien: logos, épistémè, polis*. Paris: Vrin.
- Joly, R. (1964), *Hippocrate – médecine grecque*. Paris: Gallimard.
- Pausanias (1992), *Description de la Grèce*. Tradução de Casevitz, M. Paris: Les Belles Lettres.
- Pindare (1990), *Oeuvres complètes*. Edição e tradução de Savignac, J.-P. Paris: Éditions de la différence.
- Platão. *Diálogos*. Tradução de Nunes, C. A. Belém: UFPA. 13 v.
- Platão (1993), *República*. Tradução de Rocha Pereira, M. H. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Platão (1999), *Leis*. Tradução de Lisi, F. Madrid: Editorial Gredos.
- Slings, S. R. (2005), *Critical Notes on Plato's Politeia*. Edited by Boter, G. and Ophuijsen, J. van. Leiden: Brill.
- Tucidides (1998), *History of the Peloponnesian War*. Cambridge: Harvard University.

(Página deixada propositadamente em branco)

# PHÝSIS E CIVILIZAÇÃO EM CENA: *FILICTETES* DE SÓFOCLES

## *Phýsis* and civilization on the stage: Sophocles' *Philoctetes*

FERNANDO BRANDÃO DOS SANTOS

(UNESP – Araraquara)

fbs.frs.si@uol.com.br

ORCID: orcid.org/0000-0001-5918-9977

**RESUMO** – O presente estudo sobre o *Filictetes*, composto por Sófocles, e encenado em Atenas em 409 a. C., aponta um debate, ainda aberto nas sociedades modernas, sobre como a “natureza” intrínseca (*phýsis*) de Neoptólemo poderia ser moldada ao “saber” (*sophía*) veiculado pelo astuto Odisseu. A aparente contradição entre *phýsis* e *sophía* toma proporções maiores neste texto revelando mais que a noção de uma natureza herdada, transmitida pelo sangue de pai para filho, para dar lugar a uma tomada de consciência de ordem psicológica e ao mesmo tempo política sobre as decisões a serem tomadas em função de um objetivo coletivo e/ou individual. No *Filictetes*, parece-nos, Sófocles encena com muita eficácia as consequências daquilo que hoje chamamos “civilização”, palavra inexistente ainda na língua grega do século V a. C., e demonstra como o conforto de um modo de vida em comunidade na *pólis* pode ter em seu bojo a possibilidade da corrupção do caráter daquele que abandona sua natureza (*phýsis*) resultando na *aporía* trágica experimentada por Neoptólemo.

**PALAVRAS-CHAVE** – *Filictetes*, Sófocles, *phýsis*, *sophía*, natureza, civilização.

**ABSTRACT** – The present study on the *Philoctetes*, composed by Sophocles, and staged in Athens in 409 a. C., points to a debate still open in modern societies, about how the intrinsic nature (*phýsis*) of Neoptolemus could be shaped to the *sophía* conveyed by the cunning Odysseus. The apparent contradiction between *phýsis* and *sophía* takes on greater proportions in this text and reveals more than the notion of an inherited nature, transmitted by blood from father to son, to give rise to an awareness of psychological and at the same time political issues about the decisions to be made according to a collective and/or an individual objective. In *Philoctetes*, it seems, Sophocles very effectively stages the consequences of what we now call “civilization”, a non-existent word in the Greek language of the fifth century BC, and demonstrates how the comfort of the way of life in community at the *polis* may have in its bosom the possibility of corruption of the character of the one who abandons his nature (*phýsis*) resulting in the tragic *aporía* experienced by Neoptolemus.

**KEYWORDS** – *Philoctetes*, Sophocles, *phýsis*, *sophía*, nature, civilization.

### PREÂMBULO

*Filictetes* de Sófocles, encenado em Atenas em 409 a. C., propõe um debate ainda aberto nas sociedades modernas do ocidente ao tratar de como a “natu-

reza intrínseca” (*phýsis*) do jovem Neoptólemo, filho de Aquiles, poderia ser moldada (ou não) ao “saber” (*sophía*) veiculado pelo astuto Odisseu.

Retornar ao *Filoctetes* depois de nove anos da publicação de meu mestrado em 2008, defendido em 1992, é um prazer desafiador. Ao conviver durante o tempo da tradução desse texto, o que mais me intrigava, desde as primeiras leituras, eram as dicotomias tais como “o humano e o divino”, “o novo e o antigo”, “o amigo o inimigo”, porém uma das mais gritantes nessa peça parecia-me ser o que se entendia pelo “modo de vida civilizado” em oposição ao “modo primitivo”. *Filoctetes*, então, no meu imaginário de recém-formado, entrava nesse contexto. No entanto, de algum modo, depois de ter visto *Platoon* em 1986, o filme premiadíssimo do diretor norte-americano Oliver Stone, sobre a então recente guerra dos norte-americanos contra os vietnamitas, despertou-me mais ainda o interesse ao perceber como Sófocles tratava a guerra no *Filoctetes*: a guerra fica num segundo plano, um pano de fundo, e toda a ação dramática se desenvolve sobre uma questão interna, uma dissensão entre os próprios gregos. Desse, tanto em Sófocles como em Oliver Stone, foi possível perceber que a guerra expõe os companheiros de combate a limites extremos de convivência e de tolerância mútua. Mas Sófocles vai além, porque, com esses elementos propiciados pela guerra, explora também o que se pode chamar hoje de “formação” do caráter, tendo como parâmetro o filho de Aquiles no confronto com Odisseu e Filoctetes.

### 1. AS ORIGENS

Um dos temas mais empolgantes no *Filoctetes* de Sófocles, até hoje não resolvido, é o debate de como pode se dar a formação ou a transmissão de caráter no ser humano: dar-se-ia pela hereditariedade, pela genética, como hoje querem nos fazer assim entender as pesquisas sobre DNA e suas consequências assustadoras tais como a clonagem de animais e mesmo a clonagem de seres humanos? Ou de fato o poder transformador da educação oriundo daquilo a que chamamos “civilização” pode modificar a “natureza”, a “*phýsis*” de um ser humano? Como formula Charles Segal em *Tragedy and Civilization. An Interpretation of Sophocles*, embora os gregos não tenham uma palavra única palavra para designar o que chamamos hoje de civilização, a ideia já está lá no pensamento grego:

Para os gregos, civilização (para a qual não há uma única palavra grega) é algo mais básico e também mais precário. Dentro da estrutura do pensamento grego, civilização – a totalidade da organização social e realizações culturais do homem – ocupa a posição intermediária entre a vida “selvagem” dos animais, de um lado, e a felicidade eterna de deuses bem-aventurados, do outro.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Segal 1981: 2.

E, em nota, Charles Segal remete-nos a palavras gregas que mais se aproximam de nossa ideia de civilização: *nómos*, *tá nómisma* que se referem às instituições estabelecidas, aos costumes e normas da sociedade; *politeía*, que se refere às formas de governo, especialmente aos governos “constitucionais”; e por fim, *paideía*, que se refere à cultura “que se manifesta e se transmite pela poesia e arte”<sup>2</sup>.

É bom que se destaque aqui os recursos de que Sófocles se vale para expor, segundo Guthrie, o que com os sofistas tornou-se um *must* em Atenas no final do século V a. C.: buscar uma explicação para o progresso do ser humano e mostrar como teriam sido os primórdios da humanidade – a vida selvagem “primitiva” dos primeiros humanos, ainda muito próximos aos animais, asselvajados, vivendo em cavernas, praticando canibalismo, numa palavra, o oposto do que a tradição mítica, por exemplo, de Hesíodo apresentava com o mito da queda e da degradação das raças<sup>3</sup>.

Sófocles, de uma maneira muito eficiente, imbrica esses temas já tratados desde os primeiros pensadores gregos nos novos modos de produção de conhecimento propostos pelos sofistas no uso do discurso.

Como se sabe, o mito de Filoctetes já aparece na *Iliada* 2. 716-725, na *Odisseia* 3. 188-190, 8. 219-220, nos *Cantos Cíprios* (Procl. Chr. 104) e *Pequena Iliada* (Procl. Chr. 106)<sup>4</sup>. Na poesia lírica, temos apenas uma referência a Filoctetes em Píndaro, na *Pítica* I, dedicada a Hierão do Etna (Pi. P. 1. 96-116). O texto de Píndaro certamente prende-se à tradição homérica, mas o poeta ressalta o sofrimento do herói, relacionando-o a uma determinação divina. Sabe-se, através de um escólio, que também Baquilides teria composto em uma de suas odes uma passagem em que enfatiza a necessidade da presença das armas de Hércules em Tróia.<sup>5</sup> Há também as encenações do mito de Filoctetes apresentadas por Êsquilo e Eurípidés<sup>6</sup>. Em sua versão do mito, Sófocles mantém uma estrutura

<sup>2</sup> Segal 1981: 415. Cf. a discussão já aberta por Guthrie 1971: 55-134.

<sup>3</sup> “According to these accounts, the first men lived like animals, without clothes or houses, in caves and holes. They had no idea of combining together, but scattered over the countryside feeding on whatever offered itself. Even cannibalism was resorted to. They died in great numbers, from cold, from diseases caused by the crudity of their diet, and from the attacks of wild beasts. At length their hardships impressed on them the necessity of combining for survival, and with the need for rational communication they gradually learned to turn their inarticulate cries into speech. They also proceeded, through a stage of storing wild produce for the winter, to cultivation of the soil and the growing of corn and vines. This marked the beginning of civilized life in communities, recognition of the rights of others and the rudiments of law and order.” Guthrie 1971: 61.

<sup>4</sup> Homeri MDCCCCXI: 104;

<sup>5</sup> Veja Edmonds 1959: 120, para o texto de Baquilides.

<sup>6</sup> Sófocles 2008: 17-23 e bibliografia ali indicada: o fragmento do argumento da peça de Êsquilo apud J. C. Kamerbeek, Sophocles 1980: 2; ainda o comentário de Dio Crisóstomo, Chrysostom 1956: 342; para o fragmento da peça de Eurípidés, Sophocle 1980: 5-6, e a introdução à peça de Sir Richard C. Jebb, Sophocles 1972: xvi-xviii.

básica que é a relação de Filoctetes com a morte de Hércules e conseqüentemente a herança de suas armas sagradas: o arco e as flechas que, por sua vez, foram herdadas por Hércules de Apolo. Outro tema recorrente ao mito é a ferida na sua perna/pé que, segundo algumas versões, foi originada por Filoctetes ter revelado o túmulo de Hércules e, por isso, teria sido atingido com suas próprias flechas e, noutras versões, picado por uma serpente guardiã do recinto sagrado.

Destaque-se que no final do século XIX André Gide, em 1899, publica o seu *Philoctète*, certamente a partir da leitura do texto de Sófocles. André Gide declara que: “*Filoctetes* não foi escrito para teatro. É um tratado de moral, que reúno a estes outros tratados para melhor mostrar a ausência de pretensões cênicas”<sup>7</sup>. Depois, só em 1965, Heiner Müller, o renomado dramaturgo da Alemanha Oriental, um dos mais importantes sucessores de Bertold Brecht no Berlin Ensemble, apresenta o seu *Philoktet*, em cuja abertura dois *clowns* anunciam: “E que logo o confessemos: é fatal/ o que aqui mostramos, não tem moral/ para a vida, de nós nada podeis aprender”<sup>8</sup>. Com isso, Heiner Müller anula o debate filosófico de André Gide e atualiza a mensagem política legada por Sófocles. Mencionem-se aqui também a adaptação francesa de 1756, *Philoctète*, de M. Chateaubrun (Jean-Baptiste Vivien de Chateaubrun, 1686-1775)<sup>9</sup>, e o poema de Seamus Heaney, escritor e poeta irlandês, *The Cure at Troy*, publicado em 1991 e encenado pela primeira vez em Derry, Irlanda do Norte, pela Field Day Theater Company, ainda em 1991<sup>10</sup>.

### O ESPAÇO CÊNICO DO *FILOCTETES*<sup>11</sup>

Se Sófocles mantém uma estrutura básica do mito de Filoctetes encontrada nas diversas manifestações artísticas anteriores, em sua versão vai criar uma ambientação cênica, sobre a qual a ação dramática se desenvolve de modo absolutamente inovador e desconcertante. Nas peças restantes de Sófocles, a ambientação cênica dá-se em espaços em que, de alguma forma, há um fluxo de vida doméstica ou social: a frente do palácio em *Antígona* e em *Édipo Rei*.

*Filoctetes* de Sófocles inicia-se com a chegada de Odisseu, acompanhado de Neoptólemo, filho de Aquiles – uma inovação proposta pelo dramaturgo – a

---

<sup>7</sup> Gide 1984: 82.

<sup>8</sup> Tradução do Prof. José Pedro Antunes do texto original alemão: „*Und dass wir gleich gestern: es ist fatal/ was wir hier zeigen, hat keine Moral/ Fürs Leben können Sie bei uns nichts lernen.*“ Müller 1965: 63. Veja-se também Ferreira, Guimarães 1987 e Santos 1993: 63-76.

<sup>9</sup> Chateaubrun 1756. Texto integralmente digitalizado, disponível em [www.bnf.fr](http://www.bnf.fr). Veja-se também os comentários de Bob Wilson 1941: 274; e de Trajano Vieira em Sófocles 2009: 193-213.

<sup>10</sup> Dados coletados em: <https://www.swarthmore.edu/departement-theater/cure-troy>, acesso em 28/02/2018.

<sup>11</sup> Veja-se “The scenic arrangements of the *Philoctetes* of Sophocles”, in Woodhouse 1912: 239-40, Webster 1970: 8-866; Dale 1969: 119-129; Santos 1991: 161-167.

Lemnos, ilha em que Filoctetes tinha sido deixado por 10 anos abandonado por conta de uma ferida em sua perna (4-11)<sup>12</sup>; nisso Sófocles segue Ésquilo (data desconhecida) e Eurípides (431 a. C.). Porém uma importante inovação dramática é que a ilha é caracterizada, desde as primeiras palavras do prólogo (1-2) e ao longo de toda a peça, como um lugar inabitado, inóspito, totalmente isolado, sem a presença de homens nem deuses, a não ser de marinheiros que eventualmente por lá passam (254-313). Desde o início, Sófocles explora essa sofisticada situação espacial para extrair o máximo de tensão: no prólogo, Odisseu está num plano que não pode ver a caverna em que Filoctetes habita, nem ser visto. Neoptólemo, então, num plano mais alto, passa a descrever e responder às perguntas que Odisseu lhe faz, escrutinando os sinais da vida precária, sub-humana em que Filoctetes se encontra: folhas amassadas para dormir (33); uma taça tosca de madeira maciça feita por um “artesão medíocre” (35-36), gravetos (36) e trapos cheios de pus fétido (39)! Ora, nenhum outro espaço na tragédia grega mereceu tanta atenção do dramaturgo como aqui no *Filoctetes*, só comparável depois com o tratamento dado ao espaço no seu *Édipo em Colono*<sup>13</sup>.

Com a entrada de Filoctetes em cena, que se dá entre o final do párodo e o início do primeiro episódio (210 sqq.), a caracterização do espaço inóspito é acentuada e o aspecto asselvajado do seu modo de vida mais intensificado, evidenciando assim seu abandono e isolamento da comunidade cívica. De guerreiro entre pares como da estatura de Aquiles, Ajax, Nestor e seu filho Antíloco, Pátroclo (410 sqq.), Filoctetes, afastado do campo de batalha, passa a ser apenas uma espécie de caçador primitivo, tendo como único instrumento de subsistência as gloriosas armas de Hércules (285-297).

### **A *PHYSIS* DE NEOPTÓLEMO X A *SOPHIA* DE ODISSEU**

Estando o espaço claramente definido, Sófocles passa a construir dramaticamente a *physis* de Neoptólemo que, de início, se opõe à *sophía* de Odisseu. E essa oposição, na verdade, é uma extensão da oposição entre Odisseu e Aquiles já apontada em Homero na “cena da embaixada” do canto IX da *Iliada* (173-429)<sup>14</sup>. Neoptólemo, ao ouvir a proposta para enganar Filoctetes e roubar-lhe as armas, reage como reagiria Aquiles, exibindo sua *physis*. Em contraste com a disposição de Neoptólemo para enfrentar Filoctetes usando sua força “física”,

<sup>12</sup> As citações do texto têm como base a edição de Alphonse Dain 1974, acompanhadas pela edição comentada de J. C. Kamerbeek 1980; as traduções citadas são as publicadas em Sófocles 2008.

<sup>13</sup> É John Jones que destaca que o aumento da importância da espacialidade, sobretudo nas duas últimas peças de Sófocles, corresponde à diminuição da tensão dramática (Jones 1980: 219-220); cf. Santos 2003: 105-118.

<sup>14</sup> Para outras leituras sobre a *physis* de Neoptólemo, veja-se Blundell 1998: 137-148.

Odisseu lhe apresenta numa longa *rhésis* o plano urdido para capturar as armas de Hércules em posse de Filoctetes:

Odisseu

Por isso é preciso nisso mesmo seres astucioso  
para que ladrão, então, te tornes das invencíveis armas.  
Sei também que não é de tua natureza  
dizer essas coisas nem maquinar coisas sórdidas. (77-80)

A pronta resposta de Neoptólemo confirma o que Odisseu supõe sobre a “disposição natural”, a *physis* herdada de Aquiles:

Neoptólemo

As palavras que me afligem ouvir,  
filho de Laerte, também detesto praticá-las,  
pois não fui feito/nasci para praticar nenhum artifício sórdido,  
nem eu mesmo nem, como dizem, aquele que me gerou. (86-89)

A resposta imediata de Neoptólemo confirma o que Odisseu afirmara sobre a *physis* do filho de Aquiles. No entanto, quando Neoptólemo está com Filoctetes, para captar-lhe a confiança, agindo sob o plano de Odisseu, reafirma sua *physis*, num relato que comporta ao mesmo tempo o engano urdido por Odisseu:

Neoptólemo

Achegaram-se a mim numa nau paramentada  
o divino Odisseu e o tutor de meu pai,  
dizendo, ou verdade ou realmente um disparate,  
que não seria permitido, depois que tinha perecido  
meu pai, a cidadela a um outro a não ser eu tomar.  
Isso, estrangeiro, assim dizendo, não por muito  
tempo me retiveram para que eu embarcasse rápido,  
sobretudo pela afeição ao morto,  
para que o visse insepulto, pois não o conhecia.  
Além do mais, também havia o atraente discurso,  
de que se eu fosse a Tróia, destruiria a cidadela.  
Tinha navegado já há dois dias,  
quando eu ao amargo Sigeu com vento favorável cheguei.  
E imediatamente o exército inteiro  
ao meu redor saudava-me ao desembarcar, jurando  
ver quem não mais existia, Aquiles vivo de novo. (343-358)

Assim, a semelhança física de Neoptólemo corresponderia ao caráter, de ordem mais psicológica, comparável à *physis* de seu pai Aquiles – característica que vai se manter até o fim da peça. No entanto, é preciso procurar entender

aqui o processo pelo que Neoptólemo deixa sua “natureza” para aderir ao plano urdido por Odisseu. A passagem em que Neoptólemo aceita enganar Filoctetes é muito sutil e requer atenção porque está numa esticomitia entre Neoptólemo e Odisseu:

Odisseu

Filho de pai honesto, eu também, quando era jovem,  
tinha a língua ociosa, mas a mão ágil;  
mas agora, por experiência própria, vejo que para os mortais  
a língua, não as ações, tudo conduz.

NE. Então que outra coisa me ordenas senão mentiras dizer?

OD. Digo-te que pela astúcia agarres Filoctetes.

NE. Por que é preferível levá-lo pela astúcia a convencê-lo?

OD. Não será convencido. Pela força não o agarrarias.

NE. Que confiança tão terrível ele tem na sua força?

OD. Flechas inevitáveis e portadoras da morte.

NE. Ah! Não é possível contatá-lo com coragem?

OD. Não! A não ser que pela astúcia o agarres, como eu digo.

NE. E não julgas vergonhoso dizer mentiras?

OD. Não, se a mentira traz a salvação.

NE. Então com que cara alguém ousa proclamar isso?

OD. Quando se faz algo para lucro, não convém hesitar.

NE. Que lucro é o meu que ele vá a Tróia?

OD. Só este arco captura Tróia.

NE. Então, o destruidor, como dizíeis, não sou eu?

OD. Nem tu sem o arco, nem o arco sem ti.

NE. Deve ser caçado então, se é que é assim.

OD. Se fizeres isso, levarás dois prêmios.

NE. Quais? Pois sabendo não me negaria a fazer.

OD. Sábio e também corajoso serás aclamado ao mesmo tempo.

NE. Seja! Farei, abandonando todo o escrúpulo.

OD. Será que te lembras então do que te aconselhei?

NE. É evidente, já que de uma vez por todas concordei. (100-122)

Como já afirmei na introdução de minha tradução do *Filoctetes* de Sófocles<sup>15</sup> ao comentar a figura de Neoptólemo, o filho de Aquiles é um jovem inexperiente na guerra e procura cumprir sua primeira missão de caráter militar, sua iniciação ao mundo adulto masculino que inclui a guerra. Aparece, no entanto, revestido de valores arcaizantes, oriundos de sua *physis* paterna. Acompanha Odisseu por um desejo de conquista de *kléos*, isto é, de fama, de glória. “E é

---

<sup>15</sup> Sófocles 2008: 17-53.

preciso entender que esse desejo na versão mais arcaizante está ligado ao desejo de reconhecimento da comunidade guerreira em relação a seus atos, em relação àquilo que os outros pares dirão a seu respeito”<sup>16</sup>.

A cena de convencimento de Neoptólemo centra-se no par proposto por Odisseu: “Sábio e também corajoso serás aclamado ao mesmo tempo” (σοφός τ’ ἄν αὐτὸς κάγαθὸς κεκληῖ’ ἄμα, 119)<sup>17</sup>. Pode-se intuir que a primeira reação à proposta de Odisseu (86-95) é a que mais corresponde à *physis* de seu pai Aquiles. Já a sua aceitação à proposta de Odisseu passaria pelo mesmo viés, se entendermos que o jovem Neoptólemo aceita executar o plano enganoso com o objetivo de conquistar o renome, o *kléos*, pela façanha realizada e com isso receber o reconhecimento da comunidade cívica e guerreira a qual pertenceu seu pai. Contudo, em contato com a doença de Filoctetes, Neoptólemo percebe que está mergulhado num mundo de dissimulação e do mau uso do discurso, da palavra. É assim que o mesmo espaço que serve para isolar Filoctetes de qualquer contato com a vida organizada da *pólis* serve também para que o jovem deixe seu mundo original, anule seus valores momentaneamente e, a partir das novas proposições de Odisseu (o mundo da *sophía*), volte depois à sua disposição natural:

Neoptólemo, afastado da casa paterna, Ciros, afastado do conjunto cívico, a armada grega acampada em Tróia, em Lemnos é convidado a se afastar de sua *physis*. Por um desejo de conquista de *kléos*, de renome, é levado a abandonar seus valores arcaicos, persuadido pelas palavras de Odisseu, sendo conduzido a um estágio intermediário em que o ideário aristocrático é colocado em exame. Como todo iniciado, Neoptólemo sofre um fermento. Não de ordem física, mas de ordem moral, quando expressa a dor por ter enganado um amigo de seu pai (759, 895, 899). Em contraste com a dor de Filoctetes, que oscila entre uma dor física, real, e uma outra, moral, a de Neoptólemo é simplesmente moral, revelando o corte profundo que sofre em sua natureza.”<sup>18</sup>

## À GUIA DE CONCLUSÃO

Pode-se inferir, a partir dessa análise do *Filoctetes*, o que se tem pensando desde Hesíodo em *Teogonia* e *Trabalhos e os dias*, passando por Eurípidés no *Hipólito*, por Aristófanes em *Nuvens*, entre outros autores do teatro grego, que a *pólis* com seu “progresso”, seu conforto material e espiritual, traz em seu bojo a corrupção do caráter, o abandono da *physis* natural herdada dos ancestrais, o *ethos* guerreiro? Odisseu parece encarnar exatamente essa passagem do mundo heroico, tradicional, arcaico portanto, e ao mesmo tempo revelar em si as sofis-

---

<sup>16</sup> Sófocles 2008: 33.

<sup>17</sup> Santos 1993: 1138-1145.

<sup>18</sup> Sófocles 2008: 35.

ticações do pensamento e do discurso em proposições de que os fins justificam os meios.

Sem dúvida, Sófocles põe em cena um Odisseu, como bem expressou o Prof. Flávio Ribeiro de Oliveira, na apresentação da tradução do *Filoctetes*, como “uma personagem de atualidade desconcertante” pois:

representa o homem político que, pragmaticamente, empregará todos os meios a seu dispor para obter os resultados a que almeja. Assim, o Odisseu de Sófocles prefigura o princípio maquiavélico de autonomia da ação política com relação aos valores morais. Para atingir seus objetivos (levar Filoctetes a Tróia), não hesitará em recorrer à mentira e à violência. Neoptólemo, por outro lado, é jovem e inexperiente. Ao contrário de Odisseu, tem boa índole e quer subordinar suas ações a princípios morais. A astúcia de Odisseu é alheia a sua *physis*. Se não fosse um anacronismo, poderíamos dizer que é um idealista.<sup>19</sup>

Pensar que Odisseu quer levar Filoctetes a Troia é uma leitura que tem seus adeptos entre os estudiosos do texto sofocliano, porém lanço aqui uma visão diferente e explico: para Odisseu, a volta de Filoctetes ao campo de batalha pode ser descartada na medida em que o arco e as flechas bastam para a conquista de Troia, e seus argumentos sempre apresentam como escudo os mandantes, os que estão no poder<sup>20</sup>. Já Neoptólemo adere ao plano de enganar Filoctetes para, de posse das armas invencíveis, conquistar o seu *kléos* guerreiro, conforme lhe propõe Odisseu com seu *sóphisma*. Não nos esqueçamos de que um dos momentos de intensa dramaticidade na peça é quando Filoctetes entrega as suas armas ao jovem, que as venera como a um deus (656-657). De posse das armas, Neoptólemo presencia uma das terríveis convulsões oriundas da doença que consome Filoctetes (782-820). A partir desse momento há uma nova transformação que leva o filho de Aquiles a renunciar a proposta de Odisseu. O primeiro sinal do retorno à sua *physis* é a retomada do oráculo que prevê que Filoctetes seja levado também a Troia não só seu arco e as flechas:

Neoptólemo

Ora, ele nada ouve, mas eu vejo que esta captura das armas é vã, se sem ele navegarmos.

Dele é a coroa, disse o deus que o levássemos.

Avantajar-se futilmente com mentiras é vergonhosa afronta. (839-842)

No entanto, ao reconhecer a *physis* de Filoctetes, Neoptólemo abandona o projeto de Odisseu e entrega-lhe as armas de volta (1291-1292). Por esse ato, o

<sup>19</sup> Sofocles 2008: 15.

<sup>20</sup> Veja-se os versos 105, 1053-1062, apesar da insistência de Odisseu em tentar levar Filoctetes de volta a Troia.

reconhecimento da natureza de Neoptólemo por Filoctetes é reafirmado (1310-1313). Neoptólemo revela completamente a Filoctetes então, como já o fizera em parte no párodo ao coro (191-200), o oráculo de Heleno (1324-1347). A mais essa negativa de voltar a Troia, Neoptólemo vê-se no que podemos chamar de *aporía* trágica, e é com muita dificuldade que concorda em levá-lo de volta para casa e não mais a Troia (1378-1407). Toda essa cena de embate entre os dois tem ressonância com a cena do prólogo do confronto de caráter entre Odisseu e Neoptólemo<sup>21</sup>.

A aparição de Hércules no êxodo, muda esse quadro. Odisseu, com todo o seu “ufanismo”, não é mais lembrado, nem os Atridas mencionados. Hércules no *Filoctetes* é um porta-voz de Zeus e traz através de sua voz os *mythoi* (1417), que são as deliberações (*bouleúmata*, 1415) do próprio Zeus para impedir que o oráculo não se cumpra. Como assinala Pietro Pucci, o uso de *mythos* por uma entidade divina destaca as características épicas de sua dicção<sup>22</sup>. Mas que Hércules é esse que temos em cena no êxodo do *Filoctetes*? Sófocles teria utilizado como recurso o *deus ex machina*, muito mais comum nas peças existentes de Eurípidas, para resolver um problema sem solução? Prefiro seguir a leitura de Karl Reinhardt. Para ele essa cena, mesmo podendo ser considerada uma imitação da técnica dramática de Eurípidas, mas que “recebe pela última vez um sentido novo de espírito da qual se apropria”. Segundo Reinhardt, então, a aparição de uma divindade que também passou pelas vicissitudes humanas, restabelece o homem como medida das coisas<sup>23</sup>.

A crise do jovem quando resolve devolver as armas a Filoctetes, obtidas através de engano e pela confiança dele em suas palavras, é, sem dúvida, uma crise da própria linguagem em seu poder de persuasão e convencimento experimentada no auge da *pólis*:

Neoptólemo  
O que devemos fazer nós, se com palavras  
não poderemos te convencer do que te digo?  
Pois é mais fácil para mim deixar os discursos, e tu  
viveres, como já vives, sem salvação. (1393-1396)

---

<sup>21</sup> Cf. 49-122. Veja-se também “Mirror Scenes”, in Taplin 2003: 91-103.

<sup>22</sup> “The formal aspects of similarity between the epic and the epiphanic scene in *Philoctetes* are enhanced by the epic features of the diction. Heracles defines the words he is going to utter as *muthoi*. In the whole play this word *muthos* is used only three times and only to denote the words of Heracles (1410, 1417, 1447). The arguments that Philoctetes and Neoptolemus exchange until the appearance of Heracles are consistently called *logoi* (1393, 1395, etc). *Muthos* is always a special *logos* in Sophocles: it carries sacred connotations, as in prayers and oaths (*El.* 50) and insults (*Aj.* 770); it hints at inflated and mandacious words (*Aj.* 189), proclamations, edicts (*Ant.* 11), edifying stories (*OC* 1581), etc.” Pucci 1994: 36-37.

<sup>23</sup> Reinhardt 1971: 248.

Héracles é quem justifica todo o sofrimento de Filoctetes, impossibilitando qualquer outra conjectura a respeito de como teria se originado. E esse sofrimento só faz sentido aos moldes do *páthei máthos* na medida em que é uma etapa para alcançar *eukleia bíon* (1422). A própria vida de Héracles é um modelo para essa conquista da *areté* guerreira. É A. W. H. Adkins que chama atenção para o sentido da palavra *areté* no final do século V a. C., que se origina na disputa entre iguais em Homero, por exemplo, para dar lugar na *pólis* a uma ideia de cooperação mútua<sup>24</sup>. Pode-se verificar essa afirmação de Adkins na proposta de Héracles para que haja um combate nos moldes dos hoplitas, com Filoctetes em companhia de Neoptólemo (1434-1446). De alguma forma, essa nova configuração de combate se opõe ao plano de Odisseu, recuperando, não o valor das armas sagradas, mas a aliança entre os dois homens.

A voz de Héracles traz para o mundo dos homens a palavra divina, reorganizando o espaço e devolvendo cada um a seu lugar. As armas recuperam a sua função de instrumento para conquista de algo maior. Acima de tudo está a piedade (*eusébeia*, 1443) que não se acaba com os mortais e se confunde com o próprio Zeus.

Héracles associa a excelência imortal à tolerância nas adversidades, uma ideia já comum à aristocracia guerreira. Héracles, obtendo de Filoctetes sua ida a Tróia, garante também a perfeição do oráculo. Sua intervenção reveste a viagem de Filoctetes de uma aura de que estão excluídos Odisseu e os Atridas. A vitória, o ganho é o reconhecimento da vontade divina. A trama urdida por Odisseu teve de dar lugar à trama divina que se reveste de piedade. A piedade, encarnada na própria vinda de Héracles, restabelece a vida.<sup>25</sup>

Héracles estabelece, assim, um discurso que concilia o novo com o antigo, porém sob outros parâmetros que descartam o engano, o engodo, o dolo, que tornam o homem “civilizado” em pior que o “asselvajado”. E como remarca Charles Segal, *Filoctetes* não pode ser visto apenas como uma peça que trata do isolamento de um indivíduo ou um desajustamento social ou psicológico; ao contrário, trata-se de uma profunda reflexão sobre a natureza do homem como um ser civilizado e todas as contradições que isso implica<sup>26</sup>.

---

<sup>24</sup> Adkins 1972: 99.

<sup>25</sup> Sófocles 2008: 50.

<sup>26</sup> Segal 1981: 361.

## BIBLIOGRAFIA

- Adkins, A. W. K. (1972), *Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greece*. New York: W. W. Norton & Co. Inc.
- Blundell, M. W. (1998), “The *Phýsis* of Neoptolemus in Sophocles’ *Philoctetes*”, *Greece & Rome* 35. 2: 137-148.
- Chrysostom, D. (1946; reimp. 1956), *Discourses*, vol. IV. Trad. de Crosby, H. L. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Dale, A. M. (1969), “Seen and Unseen on the Greek Stage”, in *Collected Papers*. Cambridge, Cambridge University Press: 119-129.
- Ferreira, J., Guimarães, C. (1987), *Filoctetes em Sófocles e em Heiner Müller*. Coimbra: Faculdade de Letras.
- Gide, A. (1984), *A volta do filho pródigo*. Trad. Ivo Barroso. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Guthrie, W. K. C. (1971), *A History of Greek Philosophy. The Sophists*. III. Cambridge: Cambridge University Press.
- Müller, H. (1965), *Philoktet, Theater Heute. Die deutsch Theaterzeitschrift für Schauspiel, Oper, Ballet* 8: 63-68.
- Pucci, P. (1994), “Gods’ Intervention and Epiphany in Sophocles”, *AJPh* 115. 1: 15-46.
- Reinhardt, K. (1971). *Sophocle*. Traduit par Emmanuel Martineau. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Santos, F. B. (2003), “Quando Eurípides influencia Sófocles: um estudo sobre a estruturação dramática grega”, in Dezotti, M. C., Facchin, L. (eds.), *Teatro em Debate*. São Paulo/Araraquara, Cultura Acadêmica Editora/Laboratório Editorial FCL/UNESP: 105-118.
- Santos, F. B. (1993), “O termo *sophós* no *Filoctetes* de Sófocles”, *XII Anais do GEL*, vol. II. Ribeirão Preto- SP: 1138-1145.
- Segal, C. (1981), *Greek Tragedy and Civilization. An Interpretation of Sophocles*. Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press.
- Sófocles (2008), *Filoctetes*. Tradução e introdução de Santos, F. B. São Paulo: Odysseus Editora.
- Sófocles (2009), *Filoctetes*. Tradução, posfácio e notas de Vieira, T. São Paulo: Editora 34.
- Jones, J. (1980), *On Aristotle and Greek Tragedy*, London: Chatto and Windus.
- Sophocle (1974), *Philoctète, Oedipe à Colone*. III. Texte établi par Dain, A., et traduit par Mazon, P. Paris: Belles Lettres.
- Sophocles (1980), *The Plays of Sophocles, Philoctetes*, Part VI. Edited by Kamerbeek, J. C. Leiden: E. J. Brill.

Sophocle (1908/reimp. 1972), *Sophocles, the plays and fragments, part IV, The Philoctetes*. Edit by Jebb, R. C. Cambridge: Cambridge University Press.

Taplin, O. (2003) *Greek Tragedy in Action*. London/New York: Routledge.

Webster, T. B. L. (1976), *An Introduction to Sophocles*. Oxford: Oxford Clarendon Press.

Woodhouse, W. J. (1912), “The Scenic Arrangements of the *Philoctetes* of Sophocles”, *JHS* 32: 239-240.

(Página deixada propositadamente em branco)

# A VIOLAÇÃO DE CRISIPO À LUZ DAS IDEIAS DE *PHÝSIS* E *NÓMOS* Chrysiippus' rape under the concepts of *phýsis* and *nómos*

NUNO SIMÕES RODRIGUES

Universidade de Lisboa

CH-ULisboa/CECH-UC

nonnius@fl.ul.pt

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6109-4096>

**RESUMO** – Este estudo analisa os fragmentos do *Crisipo* de Eurípides, bem como as representações iconográficas do tema, sob a perspetiva das ideias de *phýsis* e *nómos*. Chegamos à conclusão de que, apesar de aparentemente Eurípides ter reinventado o mito de modo a caracterizar o rapto pederástico do jovem Crisipo como algo intrinsecamente negativo, integrando-se assim nos valores democráticos da Atenas de então, não podemos abandonar a hipótese de o poeta ter mantido uma leitura subliminar que colocaria a ideia de *hybris* não no ato pederástico em si, mas sim na violação da hospitalidade, indo assim ao encontro da agenda política de uma facção minoritária da *polis* ateniense, mas ainda assim presente na cidade: a aristocracia.

**PALAVRAS-CHAVE** – Crisipo, Eurípides, violação, pederastia, hospitalidade.

**ABSTRACT** – This essay analyzes the fragments of Euripides' *Chrysiippus*, as well as the iconographic representations of the topic, from the perspective of the ideas of *phýsis* and *nómos*. We have come to the conclusion that although Euripides apparently reinvented the myth in such a way as to characterize young Chrysiippus's pederastic rape as intrinsically negative, thus integrating himself into the democratic values of Athens at that time, we cannot abandon the hypothesis that the poet may have maintained a subliminal reading of the myth. This reading would put the idea of *hybris* not in the pederastic act itself, but in the violation of hospitality, thus meeting the political agenda of a minority faction of the Athenian polis, but still present in the city: aristocracy.

**KEYWORDS** – Chrysiippus, Euripides, rape, pederasty, *xenia*.

Ao escrever sobre a casa real de Tebas, no século II d.C., Pseudo-Apolodoro conta que, quando Lábdaco morreu, Laio era ainda bastante jovem, pelo que foi Lico, um tio-bisavô dele, quem assumiu a regência de Tebas. Lico, porém, era marido de Dirce e foi morto pelos filhos da cunhada Antíope, que se apoderaram do reino de Tebas e assim vingaram a mãe. Por conseguinte, Laio foi proscrito e fugiu para a casa de Pélops, em Pisa, na Élide. Uma vez ali, Laio foi tomado de paixão por Crisipo, um dos filhos do rei. Depois de o aliciar dolosamente com a proposta de o ensinar a conduzir um carro, Laio raptou Crisipo e violou-o. Em consequência desse ato, envergonhado, o jovem Crisipo suicidou-se (*Bib.* 3. 5. 5).

Higino, autor latino talvez coevo de Pseudo-Apolodoro, conta uma narrativa consentânea com a da *Biblioteca*, todavia enriquecida com informação suplementar. Nas *Fábulas*, lemos que, por causa da beleza do rapaz, Laio teria raptado Crisipo durante os Jogos Nemeus. O jovem é aqui identificado como filho bastardo de Pélops. Segundo esta fonte, porém, mais tarde, tendo Pélops resgatado o filho, foram os irmãos deste que o mataram por instigação da mãe deles e madrasta do rapaz, Hipodamia. Esta, ao ser acusada do crime pelo marido, suicidou-se (*Fab.* 85; cf. 243).

A informação de Higino vai ao encontro do que lemos num dos tratados atribuídos a Plutarco, as *Histórias gregas e romanas*, segundo o qual Crisipo era filho de Pélops e da ninfa Danaide. Como a mulher legítima de Pélops era Hipodamia, aquilo fazia de Crisipo um filho ilegítimo de Pélops. Segundo o texto plutarqueano, que cita Dositeu como fonte, apesar de bastardo, Crisipo era alvo de um amor maior por parte do seu pai. Isso teria feito com que, ao ser resgatado das mãos de Laio pelos meios-irmãos, Atreu e Tiestes, Pélops compreendesse o ato do príncipe tebano e esquecesse o que se tinha passado, perdoadando Laio pelo que ele fizera. Hipodamia, porém, sabendo do afeto que o marido tinha pelo bastardo, persuadiu os seus dois filhos a eliminarem o meio-irmão, visto ele ser um sério concorrente à sucessão no trono. Atreu e Tiestes, no entanto, recusaram-se a matar Crisipo, o que levou Hipodamia a fazê-lo com as próprias mãos, durante a noite, quando o jovem dormia com Laio. Hipodamia teria usado a espada do tebano para matar o rapaz, deixando a arma no corpo da vítima para que o hóspede fosse assim acusado do crime. Mas, apesar de mortalmente ferido, Crisipo teve ainda forças para revelar toda a verdade, denunciando Hipodamia e o seu acto, o que levou Pélops a expulsar a mulher da Élide (*Moralia* 313E). Esta versão leva-nos a deduzir que, para Plutarco, a relação pederástica entre Laio e Crisipo ter-se-ia mantido com o conhecimento e anuência de Pélops.

O que lemos em Plutarco está de acordo com o que refere Pausânias, que na *Periegesis* conta que Hipodamia teria sido forçada a fugir para a Argólida, visto a ira de Pélops se ter virado contra ela depois da morte de Crisipo (6. 20. 5).

Estas narrativas sugerem, portanto, que, pelo menos até ao século II d. C., havia na Grécia duas tradições paralelas relativamente a Crisipo: uma que afirmava que o jovem teria morrido por intervenção ou por culpa de Hipodamia, tais eram os receios da rainha relativamente à herança paterna que os filhos poderiam vir a perder; e outra que dizia que o jovem se teria suicidado na sequência do rapto e violação perpetrados por Laio.

Mas fontes há que revelam uma complexidade ainda maior no que diz respeito ao lugar de Crisipo no sistema mitológico grego. Num passo dedicado aos belos efebes da Hélade, Higino também refere que quem teria raptado Crisipo, durante uns jogos, teria sido Teseu e não Laio (*Fab.* 271). No entanto, um fragmento atribuído a Praxila de Sícion, poetisa do século V a. C., revela que esta autora escrevera que quem teria raptado Crisipo teria sido Zeus (fr. 6 = fr. 751

Page = Ath. 13. 603)<sup>1</sup>. Estas outras versões do mito, apesar de pouco desenvolvidas, sugerem o recurso a fontes ou tradições alternativas por parte dos seus autores, ao mesmo tempo que denunciam a falta de coerência que vários dos mitos gregos tinham no sistema em que estavam integrados. Não obstante, percebe-se a existência de uma estrutura que, no caso de Crisipo, apontava para o rapto e eventual violação do jovem por um deus ou homem mais velho, independentemente da identidade deste, fosse ele Zeus, Teseu, Laio ou o próprio Édipo.

Com efeito, uma outra variante do mito ainda narrava que, tal como o pai, também o filho, Édipo, estaria eroticamente interessado no jovem Crisipo e que teria sido essa a verdadeira razão da disputa na sequência da qual o príncipe de Tebas teria matado o progenitor<sup>2</sup>. Pelo menos assim se deduz de um escólio às *Fenícias* de Eurípides (*schol. E. Ph.* 60), que esclarece que o incidente entre pai e filho no “cruzamento das três estradas”, como refere Sófocles (*OT* 800), teria acontecido por causa do jovem filho de Pélops<sup>3</sup>. Em 1953, G. Devereux foi mais longe, sugerindo mesmo que a contenda espoletada entre Laio e Édipo para ver qual deles passaria primeiro pelo “caminho estreito” (*stenopos odos*), como Sófocles se lhe refere (*OT* 1399), seria uma metáfora para a posse sexual de Crisipo<sup>4</sup>. Sem prejuízo da importância dos seus estudos, porém, haverá que lidar cautelosamente com as propostas de Devereux, pois sendo esse autor essencialmente um etnopsicanalista e não propriamente um filólogo ou um historiador, as suas abordagens fizeram-se quase sempre partindo da psicanálise para as fontes clássicas e não das fontes clássicas para as conclusões a retirar delas, como exige o método científico neste domínio, o que teve como consequência leituras nem sempre adequadas à realidade histórico-cultural a que os textos antigos dizem respeito.

Como facilmente se percebe, até pela diversidade de versões conhecidas, o tema do rapto de um jovem por um homem mais velho parece não ter sido raro e conhecer variantes na mitologia clássica. Por um lado, o assunto insere-se no

---

<sup>1</sup> Note-se que algumas lições da obra de Ateneu indicam Édipo e não Zeus como o nome que figura neste passo. Esta investigação foi realizada no âmbito dos projectos UID/ELT/00196/2013 do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra e UID/HIS/04311/2013 do Centro de História da Universidade de Lisboa, financiados pela FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia.

<sup>2</sup> Sobre esta questão, ver Devereux 1953.

<sup>3</sup> Schwartz 1887: 258. Cf. *schol. E. Ph.* 26 e 1760. Já a nota de Devereux 1953: 134, acerca de uma alegada referência de Praxila a esta questão, relaciona-se com as leituras do manuscrito de Ateneu, pois, como notámos, algumas delas preferem a forma “Édipo” a “Zeus” como o nome aqui referido. Por outro lado, o passo de Praxila alude ao rapto de Crisipo e não à contenda entre Laio e Édipo por causa de Crisipo, o que, de certo modo, corta o sentido à referência de Devereux. Cf. Sanchis Llopis 1994: 175 n. 549.

<sup>4</sup> Devereux 1953: 134-135. Cf. *Soph. OT* 800-812.

mitema geral do rapto/violação, frequente no *corpus* mitológico greco-romano<sup>5</sup>. Não obstante, trata-se de um tipo específico de rapto: o de um rapaz por um indivíduo mais velho, o que nos leva a relacioná-lo com a problemática da pederastia grega antiga. Por isso, por outro lado, este mito inscreve-se no conjunto das narrativas de tipo pederástico, relativamente abundantes e já estudadas por vários autores, dos quais destacamos B. Sergent<sup>6</sup>.

De qualquer modo, numa perspetiva estruturalista e independentemente das idiosincrasias de cada um, mitos como o de Crisipo fazem-nos pensar em variantes narrativas de um mesmo motivo mitológico, de que os casos de Ganimedes e de Pélops deverão ser outros exemplos<sup>7</sup>. Já Cícero parecia ter essa noção, quando nas *Tusculanas* discute a pederastia grega e afirma: “quem é que não percebe as intenções dos poetas quando falam no rapto de Ganimedes, quem é que não compreende as palavras e os desejos de Laio no drama de Eurípides?” (*Tusc.* 4. 71).

Estes aspectos são consentâneos com o que sabemos ser a essência do pensamento mítico-religioso dos Gregos: adomástico e espacial e cronologicamente variável e adaptável. E eles são também concordantes com a própria variedade de mitos conhecidos em torno de Crisipo, que, por sua vez, confirmam precisamente o que acabámos de afirmar. Daí que, à maneira helenística, o que lemos no texto de Plutarco funcione como uma tentativa de congregar as variantes então conhecidas do mito, sendo a figura de Crisipo o elemento axial. C. Robert chegou a sugerir a possibilidade de que este fosse o argumento de uma tragédia helenística perdida. Mas como logo esclarece o mesmo autor, o argumento que podemos ler no tratado plutarqueano sugere mais uma reminiscência de tipo romanesco do que propriamente o argumento de uma tragédia, tal é a complexidade e quantidade de elementos em causa<sup>8</sup>.

Bem mais sólidas e assentes nas fontes disponíveis são as conclusões retiradas por T. K. Hubbard, num bem documentado e convincente estudo publicado em 2006. Nesse ensaio, Hubbard defende a ideia de que o tópico do rapto e da violação de Crisipo por Laio só deverá ter integrado definitivamente o mitema dos Labdácidas a partir do *Crisipo* de Eurípides, tragédia hoje desaparecida, a mesma a que Cícero alude (*Tusc.* 4. 71).

Hubbard não considera que o motivo em si tenha sido criado *ab origine* pelo trágico. Na verdade, as evidências disponíveis sugerem que o tema do rapto do

---

<sup>5</sup> Sobre este tema, ver os estudos de Deacy & Pierce 2002 e Omitowaju 2009.

<sup>6</sup> Sergent 1996.

<sup>7</sup> Sobre o mito de Ganimedes, ver *Hino Homérico a Afrodite* 202-217; Fernández 1989; Gély 2008. Quanto a Pélops, parece evidente que o rapto desta figura por Posídon deverá ser uma versão anterior do próprio mito de Laio e Crisipo. Sobre este mito, ver Píndaro, *Ol.* 1. 35-45; Eurípides, *IT* 387.

<sup>8</sup> Robert 1915; *vide* ainda Hubbard 2006 e Collard & Cropp 2008.

jovem possa ter sido engendrado pela já mencionada Praxila de Sícion. Apesar de a obra de Praxila nos ser maioritariamente desconhecida, um dos fragmentos que nos chegou remete, como assinalámos, para o rapto de Crisipo por Zeus. Não será de desprezar a hipótese de o poema de Praxila ter sido uma recriação feita sobre o mito contado por Píndaro, segundo o qual um ainda jovem Pélops teria sido raptado por Posídon. Como facilmente se percebe, a estrutura do mitema é a mesma e, sobretudo, há que não esquecer que Pélops é, na mitologia grega, o pai de Crisipo. Por conseguinte, é bem provável que uma poetisa como Praxila tivesse reescrito o mito com base nestes elementos.

Na peça desaparecida de Eurípides, todavia, o raptor do jovem príncipe é já Laio (frs. 839-843). Assim, se o tema da abdução do jovem não era uma originalidade absoluta quando Eurípides escreveu a peça, a associação do tema à casa dos Labdácidas e a Laio em particular deverá ter sido<sup>9</sup>.

No *Banquete dos Sábios*, obra composta entre os finais do século II e inícios do século III, nos tempos de Marco Aurélio e Cómodo, Ateneu de Náucratis reuniu uma série de referências literárias e mitológicas. Entre essas, lemos que “a prática da pederastia chegou à Grécia, segundo Timeu, vindo primeiro de Creta. Mas, segundo outros, teria sido Laio o inaugurador de tais práticas amorosas, quando foi hóspede em casa de Pélops e então se enamorou do filho dele, Crisipo, a quem raptou, levando-o depois consigo no seu carro e fugindo para Tebas” (Ath. *Deipn.* 13. 602-603). Ora, a confirmar-se a hipótese de Hubbard, a alusão de Ateneu basear-se-á não apenas na aqui explicitamente referida Praxila, mas também no texto desaparecido de Eurípides, o que nos parece inteiramente verosímil, visto que o trágico e as suas tragédias são mencionados por aquele autor em vários outros passos desta obra.

A mesma insinuação é feita por Eliano, que no século III criticava Eurípides, escrevendo que Laio não se teria suicidado depois de Crisipo o ter feito, apesar de, como referia o poeta trágico, ter sido o primeiro dos Helenos a praticar o amor entre homens (*arrhenon eros*, Ael. *NA* 6. 15)<sup>10</sup>. De igual modo, o escoliasta de *Fenícias* refere que “Laio foi o primeiro homem a experimentar esse desejo ilícito” (*athemitos eros*, schol. E. *Ph.* 1760), o que parece vir também na sequência do que Eurípides escreveu no *Crisipo*.

Até à data, esta tragédia é-nos conhecida através de apenas seis fragmentos (E. frs. 839-843)<sup>11</sup>. Eliano diz que Eurípides a teria escrito para agradar ao poeta Ágaton, por quem estaria apaixonado (Ael. *VH* 2. 21). Esta referência é difícil de

<sup>9</sup> Hubbard 2006.

<sup>10</sup> Na obra em causa, Eliano compara o comportamento de Laio ao de um golfinho que se apaixonou por um jovem rapaz, mas que o matou por acidente, quando nadavam juntos. Desgostoso, o golfinho lançou-se sobre a costa e deixou-se morrer ao lado do cadáver do seu amado.

<sup>11</sup> Collard & Cropp 2008: 459-471.

comprovar. No entanto, ela fornece um contexto para uma peça cujo tema era o homoerotismo.

Têm sido várias as tentativas de reconstruir o enredo do *Crisipo*. A escassez de fragmentos torna a tarefa quase inglória. Ainda assim, e apesar da incompletude, há propostas verosímeis que, parece-nos, devem ser consideradas, até porque o recurso a fontes suplementares, como os escólios, a iconografia e o que sabemos dos poetas posteriores que tanto o tentaram imitar e renovar como parodiar<sup>12</sup>, pode dar uma ajuda significativa. A que Collard & Cropp apresentam na recente edição dos fragmentos de Eurípides, na sequência das já feitas por Robert, Webster, Séchan, Poole e Hubbard, é uma delas.

Segundo estes dois investigadores, é provável que a tragédia referisse a chegada de Laio a Pisa e o primeiro encontro com Crisipo num prólogo (839a<sup>13</sup>). Os fragmentos 840 e 841 sugerem um debate interior/dilema de Laio, que lutaria contra o desejo que sentia pelo rapaz e a hipótese de o raptar. Depois, viria a rejeição de Laio por parte de Crisipo (842). Seguir-se-ia o rapto (eventualmente consumado enquanto Laio ensinava Crisipo a conduzir o carro<sup>14</sup>), a violação e o suicídio do rapaz. É possível que estes dois últimos tópicos fossem apenas relatados por um mensageiro a Pélops. De igual modo, talvez o fr. 839 fizesse parte de uma consolação feita pelo coro, constituído pelos cidadãos de Pisa. A confirmar-se este enredo, é provável que a peça terminasse com o regresso do corpo de Crisipo a casa e a invetiva de Pélops contra Laio, que seria amaldiçoado com a esterilidade ou, no caso de vir a ser pai, com a morte às mãos de algum filho<sup>15</sup>. O *Crisipo* seria assim uma tragédia na linha de outras de Eurípides, “como *Estenebeia*, *Medeia* ou *Hécuba*, sem recurso ao *deus ex machina* e com seres humanos envolvidos num conflito irremediável”<sup>16</sup>.

Por conseguinte, a tragédia deverá ter-se centrado no dilema de Laio relativamente ao desejo e atração pelo jovem Crisipo bem como à consumação da relação sexual forçada, retratando essa ação como algo negativo. Como se coadunaria então isso com a tão discutida problemática da pederastia na Grécia Antiga? O estudo de Hubbard continua a ser convincente para dar resposta a esta questão.

Aparentemente, antes de Praxila e Eurípides, o mito de Crisipo deveria focar-se noutros aspetos, que não o rapto e a violação. É provável que essa outra narrativa mitológica se centrasse no tema da relação com a madrastra, Hipodamia, e/ou os meios-irmãos, Atreu e Tiestes, o qual sobreviveu noutras

---

<sup>12</sup> Sobre estes, *vide* Collard & Cropp 2008: 462-463.

<sup>13</sup> Estamos, naturalmente, a seguir a edição de Collard & Cropp 2008.

<sup>14</sup> Talvez se insira aqui o fr. 844, que consiste numa mera incitação de cavalos, por exemplo.

<sup>15</sup> Collard & Cropp 2008: 461.

<sup>16</sup> Poole 1990: 146.

fontes, já enunciadas<sup>17</sup>. De igual modo, a forma de apresentar o jovem filho de Pélops deveria ser também outra. O Crisipo dessa versão deveria ser um efebo mais velho e não um juvenzinho acabado de sair da infância, ou mesmo uma criança, como o tema euripidiano sugere.

Com efeito, como notaram já vários investigadores, o tema do rapto de Crisipo no carro aparece várias vezes na arte grega do século IV a. C., em especial na região sud-italica, e também na etrusca<sup>18</sup>. Mas é desconhecido antes disso. O jovem pode ter sido representado no pedimento oriental do templo de Zeus em Olímpia<sup>19</sup>. Mas Pausânias não o identifica. Em contrapartida, a outra figura conhecida com esse nome e com representação iconográfica cronologicamente anterior é única e retrata um jovem efebo, guerreiro ou caçador, junto a uma divindade feminina. Trata-se, portanto, de um contexto heterossexual que diverge do tema que encontramos a partir do século IV a. C.<sup>20</sup> É por isso defendível a ideia de que este último tipo de representações e sua difusão se deva, em grande parte, à criação e inovação de Eurípides.

Com base nestes dados, Hubbard conclui que a originalidade de Eurípides ao compor o seu *Crisipo* estaria não só no enredo mitológico – que como vimos deveria agora centrar-se no rapto do menino por Laio – mas também na tónica negativa e reprovadora do ato, i.e. o rapto e a violação. Não obstante, é provável que a personagem de Laio não fosse apresentada de forma total e absolutamente censurável. Aliás, o Laio de Eurípides estaria na linha da Medeia ou da Fedra do mesmo autor, pois sendo personagens perpetradoras de ações reprováveis contra crianças ou jovens (o filicídio e o suicídio com uma acusação falsa), não deixam de ser também seres humanos com sentimentos com os quais se debatem<sup>21</sup>. Laio deverá ter sido representado num conflito interior e numa luta contra as suas tendências naturais, à semelhança dessas outras personagens euripidianas, o que faria dele, apesar de tudo e até certo ponto, alguém digno de empatia por parte do espectador.

De igual modo, Hubbard sugere também que o que terá estado por detrás do génio criador de Eurípides no caso do *Crisipo* terá sido o contexto sócio-político do poeta. Desde logo, há que notar a diferença de tratamento da pederastia nos trágicos conhecidos. Se nos dramaturgos precedentes a homossexualidade parece ter sido entendida de forma positiva ou, pelo menos, neutra, como sugerem os fragmentos de *Mirmidões* de Ésquilo e de *Os Amantes de Aquiles* de

<sup>17</sup> Além das já referidas, ver ainda Hellanic. fr. 157; Th. 1. 9. 2; Pl., *Cra.* 395b 3; *schol.* E. Or. 5.

<sup>18</sup> Schefold 1986.

<sup>19</sup> Paus. 5. 10 não o identifica, mas Schefold 1986 inclui-o sob a rubrica “Chrysippos (?) bei der Vorbereitung der Wettfahrt von Pelops und Oinomaos”.

<sup>20</sup> Vide Hubbard 2006: 233-234; Schefold 1986.

<sup>21</sup> Hubbard 2006: 238.

Sófocles, em Eurípides o mesmo não acontece, como demonstrou já W. Poole<sup>22</sup>. Ainda que alguns defendam que Eurípides seria um homossexual reprimido, o que seria consentâneo com a sua alegada misoginia<sup>23</sup>. Estas conclusões, contudo, são no mínimo paracientíficas. De facto, a ideia de uma eventual homossexualidade de Eurípides está de acordo com a já mencionada referência de Eliano à paixão do poeta por Ágaton (Ael. *VH* 2. 21). E, na verdade, Ágaton é representado na comédia como particularmente efeminado (Ar. *Thesm.* 101-265). Mas essa mesma ideia não se coaduna com as propostas que têm sido apresentadas para uma reconstrução do *Crisipo*, e que interpretam a peça como tendencialmente antipederástica e reprovadora das relações entre *erastai* e *eromenoi*<sup>24</sup>. Além disso, será no mínimo especulação e fraca ciência tecer considerações que mais soam a despeito por um indivíduo, quando nada se prova de modo explícito.

Como salientou Hubbard, sobretudo, na sequência dos estudos marcantes de Dover e Foucault, a homossexualidade pederástica grega, a ateniense em particular, parece ter sido uma prática associada essencialmente a um estatuto sócio-económico elevado, confundindo-se com a identidade aristocrática dominante entre os séculos VIII e VI a. C. Enquanto prática institucionalizada, a pederastia definia-se também por um protocolo que implicava ócio social, disponibilidade económica e vocação didáctica próprias de apenas uma elite. Além disso, enquanto fórmula pedagógica, a pederastia tinha ainda a função de criar uma ideia de comunidade e, simultaneamente, de reprodução de modelo social que a esses grupos dirigentes interessava manter<sup>25</sup>. Acresce que a representação da pederastia na literatura grega anterior ao século V é quase sempre positiva ou neutra.

Em Atenas, esta perspetiva começa a alterar-se em meados do século V, quando o regime democrático ganha terreno e os corpos dirigentes da *pólis* são compostos já não por uma elite exclusivamente aristocrática, como ocorrera durante o período oligárquico, mas por indivíduos provenientes de variadas origens económicas e sociais. É então que a pederastia parece tornar-se um símbolo de um velho regime, moribundo ou, pelo menos, que assim se deseja que esteja. Isso não significa que a pederastia e as práticas pederásticas desapareçam da *pólis*, mas sim que elas não são mais um sinónimo de elitismo e de prestígio social e político. Daí que as principais representações antipederásticas surjam na literatura mais especialmente vocacionada para as massas democráticas, como são a oratória forense e a comédia. Nestes textos, parece exaltar-se uma ideia canónica de família, que faz a apologia do casamento e da procriação, pouco

---

<sup>22</sup> Sobre a homossexualidade em Ésquilo e em Sófocles, *vide* Scheurer & Kansteiner 1999; Hubbard 2006: 239-240; Michelakis 2002: 22-57, 172-178; sobre o tema em Eurípides, *vide* Poole 1990; Ambrose 1995-1996.

<sup>23</sup> Sobre a alegada misoginia de Eurípides, *vide* Silva 2007.

<sup>24</sup> Poole 1990; Hubbard 2006; Collard & Cropp 2008.

<sup>25</sup> Sobre esta questão, ver sínteses em Rodrigues 2015.

consentânea com a prática da pederastia<sup>26</sup>. Não será demais recordar o célebre *agon* entre o Raciocínio Justo e o Raciocínio Injusto que Aristófanes inclui em *Nuvens* e em que esta problemática parece estar muito bem representada (Ar. Nu. 889-1112).

Concomitantemente, este tipo de ideologia reflecte-se também na iconografia da época, durante a qual diminuem as representações de cenas efébio-pederásticas, que até então tinham tido uma representatividade considerável, e aumentam as representações de tipo heterossexual, incluindo pornografia<sup>27</sup>.

Terá sido, pois, este o contexto sócio-político que poderá ter motivado Eurípidés a reinventar o mito de Crisipo e a apresentá-lo de uma forma negativamente crítica, contribuindo desse modo para uma apologia da erradicação de uma prática sócio-cultural que aparentemente não era mais bem aceite pelas massas. Sinónimo de ócio, de luxúria e de luxo desnecessário, a pederastia passava agora também a ser entendida como uma forma de humilhar os futuros *politai*, pela metamorfose, ainda que temporária e socialmente controlada, destes em objetos passivos e manipuláveis, numa semântica equivalente à do feminino.

As formas que Eurípidés parece ter encontrado para construir esta releitura do mito de Crisipo são o que nos interessa também destacar.

Por um lado, como notámos, o poeta parece ter alterado a idade do jovem filho de Pélops, abandonando aquelas que parecem ter sido as tendências iconográficas da representação da personagem em períodos anteriores<sup>28</sup>. Para que o novo Crisipo tivesse um impacte ainda maior, Eurípidés terá optado por dar consistência à narrativa transformando aquele que, originalmente, poderá ter sido um efebo em idade tardo-adolescente, e que seria a dos rapazes por norma recrutados para a prática da pederastia na Atenas do final do período arcaico, numa criança, sobre a qual qualquer tipo de ato ou insinuação de natureza erótico-sexual seria mais fácil e unanimemente censurável, transformando Laio naquilo a que Hubbard chama de “first child molester”<sup>29</sup>. A suportar esta hipótese está o facto de as representações iconográficas do rapto de Crisipo datadas do século IV, concebidas, portanto, após a estreia e representação da peça de Eurípidés, mostrarem todas um Crisipo menino, quase sempre em desespero, levado contra a sua vontade por um Laio adulto e agressivo<sup>30</sup>.

---

<sup>26</sup> Ferreira 2018.

<sup>27</sup> Vários estudos contribuem para estas conclusões e seguimos aqui: Shapiro 1981; Davidson 1997 (que considera que os ataques à pederastia são feitos apenas em contexto de prostituição pederástica); Hubbard 1998; Hubbard 2000; Shapiro 2000; Davidson 2001; Lear & Cantarella 2008.

<sup>28</sup> Recordamos aqui bibliografia já citada sobre esta questão: Hubbard 2006: 233-234; Schefold 1986.

<sup>29</sup> Hubbard 2006.

<sup>30</sup> Séchan 1967: 315-318; Schefold 1986; Hubbard 2006: 233-234.

Por outro lado, os fragmentos conhecidos permitem-nos deduzir que o poeta recorreu ao debate entre as ideias de *phýsis* e *nómos* para compor uma peça em que o desejo pederástico de Laio por Crisipo surge complementarmente como um discurso negativo e reprovável.

Esta leitura parece-nos possível a partir dos elementos disponíveis. Assim, o fragmento transmitido por Clemente de Alexandria tem sido interpretado, na sequência do que diz o próprio transmissor, como uma fala atribuída a Laio, na qual a personagem reconhece o valor de um conselho que lhe é dado, mas contra o qual a sua natureza (*phýsis*) parece lutar (840N<sup>31</sup>). Hubbard vai mais longe, considerando que o termo *phýsis* aqui expressamente utilizado deverá ser uma alusão à libido e ao desejo sexual, se não mesmo a uma orientação sexual específica, i.e. homossexual, o que, dado o contexto, não nos parece totalmente despropositado<sup>32</sup>. Aliás, Hubbard considera mesmo a possibilidade de Laio se estar aqui a dirigir a Crisipo, já no carro que seria usado para o rapto, sendo as palavras que nos chegaram uma tentativa de a personagem se justificar perante o seu interlocutor pelo crime que estaria prestes a cometer. Deste modo, a fala de Laio expressaria uma espécie de tensão ou dilema consubstanciado pela oposição de *phýsis* (a natureza da personagem que o impele a avançar sexualmente sobre Crisipo) a *nómos* (a convencionalidade da ilegitimidade do ato ou a consciência de que não deveria cometê-lo).

A convenção e consciência dessa ilegitimidade ganharia sentido e faria eco precisamente no contexto democrático em que Eurípides escreve e que considerava a pederastia um ato censurável e a evitar. Alguns filólogos consideram o *Crisipo* uma das primeiras obras de Eurípides. Mas há também quem proponha uma data em torno de 409 a. C. para a composição da tragédia<sup>33</sup>. Seja como for, a peça pertence à segunda metade do século V a. C. e, portanto, à maturidade democrática de Atenas, com tudo o que isso implica em termos político-sociais.

A tensão dramática que o poeta terá alcançado pode ser deduzida de outros dois dos fragmentos sobreviventes. Num desses passos, Laio, uma vez mais, afirma que é “mau para os homens (*anthrópois kakón*) quando alguém conhece o bem, mas não o pratica”, reforçando-se a ideia de dilema. No outro passo, parece ser dada voz a Crisipo que, talvez rejeitando o assédio de Laio, afirma preferir ser “feio, mas sensato e corajoso, a belo e, todavia, mau”. A expressão *kalòs kakós*, atribuída a Crisipo e evocativa da descrição que Hesíodo faz de Pandora nos *Trabalhos e Dias* (57-58), é uma vez mais sintoma do *agon* que se subentende no

---

<sup>31</sup> “Nenhum dos conselhos que me dás me é indiferente; no entanto, apesar de os levar em consideração, a minha natureza (*phýsis*) impele-me.”

<sup>32</sup> Hubbard 2006: 225.

<sup>33</sup> Hubbard 2006: 231; cf. Webster 1967: 32, que propõe uma data em torno de 438 a. C., considerando-a, portanto, uma das primeiras peças do poeta; na mesma linha, Collard & Cropp 2008: 462. Ver ainda Wright 2019: 140, 143, 209-210.

conflito interior da personagem assente numa dialética de tipo *phýsis/nómos*. Já para não referir o facto, notado por Hubbard, de que, com esta fala, o Crisipo de Eurípides parecer alinhar com outros caracteres semelhantes criados pelo poeta, como Hipólito, Íon, Meneceu ou Ifigénia. De facto, todos eles, apesar de jovens, são moralmente precoces, ao se revelarem mais sensatos, moderados e contidos do que as personagens adultas com quem contracenam<sup>34</sup>.

Por fim, há que tecer algumas considerações acerca do fragmento transmitido por Sexto Empírico e por Filon de Alexandria (839N). Trata-se de uma fala atribuída ao coro, que deverá ter sido popular e frequentemente citada na Antiguidade, dadas as características cosmológicas e filosóficas das ideias que nela se entrevêm<sup>35</sup>. Com efeito, nestes 14 versos anapésticos, dirigidos a Geia e ao Éter, lemos sobre a propagação eterna e contínua da vida, anunciando *avant la lettre* a perspetiva de Lavoisier segundo a qual na natureza nada se perde e tudo se transforma.

Apesar de existir unanimidade em considerar os versos como uma fala do coro, o lugar do passo na estrutura da tragédia é assunto de maior controvérsia. Como nota Hubbard, a universalidade do passo no contexto da obra de Eurípides permite-nos pensar que poderia ter um qualquer lugar na produção poética do dramaturgo<sup>36</sup>. Mas a evocação da união heterossexual da Terra com o Céu (1-7) é, no entender pertinente de Collard & Cropp, indício de que poderá tratar-se de uma resposta do coro à justificação do desejo pederástico-homossexual apresentada por Laio, relativamente a Crisipo, como sendo algo que lhe seria inerente, e, por isso, impelido pela *phýsis* a contrariar o *nómos*. O coro, porém, tentaria demonstrar que natural, ou algo próprio da *phýsis*, sem todavia colidir aqui com o *nómos* (antes pelo contrário, sustentaria o *nómos*), seria uma atração como a que uniu duas entidades heterossexuais como Geia e Éter e não como a que Laio sente por Crisipo e que aquele evocaria no passo identificado como o fragmento 840N. Tratar-se-ia, portanto, a *phýsis* como *nómos* e não em oposição e ela. A este propósito, W. Poole afirma que “all this suggests that in our play the chorus are advocating fertility and marriage as a higher goal than the sterile and violent passion of Laius, who will only manage to beget a son destined to be his murderer”<sup>37</sup>. Este processo de composição seria assim uma argumentação retórica assente numa dialética equiparável à que põe em confronto as ideias de *phýsis* e *nómos*.

---

<sup>34</sup> Hubbard 2006: 226.

<sup>35</sup> Collard & Cropp 2008: 467.

<sup>36</sup> Hubbard 2006: 224.

<sup>37</sup> Poole 1990: 148.

De qualquer forma, não é inverosímil que os versos 8-14, nos quais lemos especificamente sobre a ideia de que nada morre, fizessem parte de uma consolação do coro a Pélops, na sequência da notícia da morte de Crisipo<sup>38</sup>.

A interpretação que sugere que Eurípides terá condenado a pederastia em si mesma com a tragédia *Crisipo* no contexto sócio-político da segunda metade do século V a. C., em Atenas, encontra assim, quanto a nós, justificação e verosimilhança. Com efeito, tudo parece convergir para confirmar a hipótese de Hubbard.

No entanto, não podemos deixar de trazer à colação um outro fator que nos parece igualmente pertinente. Num enredo como o proposto para o *Crisipo* de Eurípides, não deixando de levar em conta a possibilidade de ter sido o poeta trágico a reescrever e a inventar/criar a versão do mito de base, surge-nos no horizonte uma outra leitura, que, a nosso ver, também se sustenta da dialética *phýsis* /*nómos*.

Com efeito, tal como proposto e demonstrado, o argumento do *Crisipo* poderia depender da necessidade de uma crítica negativa à pederastia, que se formularia através da cedência de um Laio adulto ao desejo por um Crisipo ainda criança. Assim, o *eros* libidinoso de Laio seria percebido como uma expressão de *phýsis*, entendida como reprovável por uma audiência orientada pelo *nómos* na *polis* democrática.

Sem prejuízo para as interpretações das falas enunciadas pelos fragmentos sobreviventes da peça já apresentados, contudo, esse mesmo argumento poderia construir-se em torno de um Laio atormentado por um desejo ilegítimo, sim, mas em que a verdadeira *hybris* estivesse não na violação do menino, mas antes no facto de esta ocorrer na sequência de um rapto perpetrado por um hóspede a partir da casa do seu anfitrião. Em suma, a tragédia de Laio poderia assentar não no acto pederástico em si mesmo, mas sim na violação da hospitalidade, o que seria um tópico particularmente sensível entre as fações que mais se identificavam com os regimes pré-democráticos de Atenas: i.e. a aristocracia. A violação do direito de *xenia* seria entendida como um ato anómico próprio de um instinto natural e do foro da *phýsis*. Além disso, ao colocar a tónica na problemática da hospitalidade, esta interpretação desviaria a atenção para temas afins e culturalmente ressonantes, como o do rapto de Helena por Páris em Esparta.

Na verdade, parece-nos que estas duas leituras não se anulariam entre si. Antes pelo contrário. Poderiam ser ambigualmente complementares, como que num golpe da genialidade euripidiana, que desse modo agradaria em simultâneo a uma franja ideológico-populacional maioritária em Atenas, sem deixar de ir ao encontro das ideias de outros membros da *pólis*. Digamos que cada fação faria uma leitura própria do texto de Eurípides, de acordo com a sua agenda político-ideológica.

---

<sup>38</sup> Webster 1967: 112; Poole 1990: 146-148; Hubbard 2006: 224; Collard & Cropp 2008: 467.

Num estudo essencial acerca das relações entre a pintura sobre cerâmica e a tragédia na Grécia Antiga, L. Séchan introduz um capítulo precisamente sobre o tema euripídiano de Crisipo<sup>39</sup>. Recorrendo ao mesmo método que usou para outros casos, Séchan propõe uma reconstituição da peça perdida de Eurípides a partir da análise da iconografia de Crisipo complementada com os fragmentos conhecidos da tragédia desaparecida. Séchan conclui que todo o material iconográfico que nos chegou sobre este tema ilustra aquele que deveria ser o episódio central do drama: o rapto do jovem Crisipo. Verifica-se também que, aparentemente, os decoradores ou os seus modelos se inspiravam mais no que se contava das tragédias ou na forma como elas teriam sido apreendidas, do que propriamente no que teriam eventualmente visto representado num palco. Para chegar a esta conclusão, Séchan analisa alguns exemplos. Em dois deles, datados de entre 380 e 330 a.C. (pintados numa cratera que o LIMC apresenta como pertencendo à National Gallery of Victoria, em Melbourne, e numa ânfora do Museu de Berlim, posteriores, portanto, à tragédia de Eurípides<sup>40</sup>) vê-se representado o momento em que Laio agarra num Crisipo ainda criança e o leva à força consigo num carro puxado por quatro cavalos. Nesses dois casos, o jovem Crisipo estende os braços como quem pede ajuda. Mas um outro caso revela-se de particular interesse. Trata-se de uma pintura feita sobre uma ânfora panatenaica datada de c.340-330 a. C., conservada no Museu de Nápoles, em que, sendo levado, o jovem Crisipo já não parece pedir ajuda. Antes, segura-se com uma das mãos à barra do carro, ao mesmo tempo que já não tenta escapar ao abraço de Laio. O gesto de Crisipo é mais o de quem se despede do pedagogo que observa a cena, ou talvez até de boas vindas à figura de Eros que se aproxima da viatura, oferecendo ao jovem uma coroa. Sentada, Afrodite parece explicar ao velho pedagogo o que ele presencia. Do outro lado, Pã é outra das testemunhas (fig. 1).

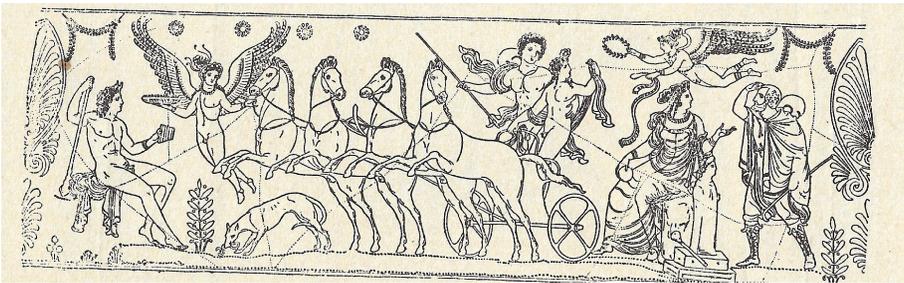


Fig. 1: Ânfora panatenaica de Ruvo, Museu Nacional de Nápoles. Pintura representando o rapto de Crisipo. Publicada por Séchan 1962: 316 e também citada por Schefold 1986: 287 A.1 (cf. *LIMC* III/2, “Chrysippos” 1.1, p. 226).

<sup>39</sup> Séchan 1967: 311-318, 588.

<sup>40</sup> Séchan 1967: 315-316; cf. Schefold 1986: 287.

Segundo Séchan, as diferenças perceptíveis entre esta representação e outras de Crisipo dever-se-ão não a uma diversidade de fontes inspiradoras dos artistas, mas antes à fantasia individual de cada pintor, “ne soyons donc pas surpris si Chryssippos resiste à Laios sur trois des monuments et s’il apparaît quasi consentant sur le quatrième.”<sup>41</sup> O investigador francês propõe ainda uma outra leitura para esta divergência, questionando: “en dehors de toute comparaison, la présence seule de l’Eros favorable qui accompagne le char ne suffit-elle pas à marquer, selon le langage conventionnel des céramistes, que la tentative de Pélops sera vaine et que Laios va réussir, là aussi, dans l’entreprise hasardeuse où l’a jeté sa folle passion?”<sup>42</sup>

Na sequência do que temos vindo a analisar, apresentamos ainda algumas reflexões suplementares. Propomos, aliás, outra hipótese para a divergência na decoração. Na sequência das análises de Séchan, não será inusitado pensar que talvez o artista da ânfora de Nápoles revele que nem todos os decoradores de cerâmica grega conheciam fielmente os textos dramáticos, limitando-se a dominar o essencial do enredo. Mas talvez esse mesmo vaso simplesmente traduza a ambiguidade do tema a que nos referimos na nossa análise, e não o que o investigador francês supõe ser uma mera idiosincrasia do artista<sup>43</sup>. Isto é, talvez o pintor da ânfora de Nápoles seguisse a ideia, eventual, tácita e ambigualmente presente em Eurípides, de que, em Atenas, nem todos entenderiam o rapto de Crisipo como algo “contra-natura”, colocando a *hybris* na violação da *xenía*. Esta leitura iria assim ao encontro dos valores e interesses da aristocracia. Aliás, a valorização da pederastia não se tinha esgotado com a democracia, nem se esgotaria tão cedo. Há que não esquecer que, em pleno período helenístico, o debate amor pederástico *uersus* amor heterossexual voltará a estar na ordem do dia, como Plutarco, Luciano ou Aquiles Tácio, por exemplo, testemunham (cf. *Plu. Am.* 3-6; *Luc. Am.*; *Ach. Tat.* 34-38).

Assim, talvez seja essa a razão por que encontramos nesse vaso um Crisipo aparentemente feliz ou pelo menos conformado, tal aliás, uma vez mais, como a Ifigénia de Eurípides em Áulis, que ali assume a dignidade da personagem trágica enquanto espoletadora da *hybris* assim sublimada, aceitando a sua *moira* (*E. IA* 1416-1420). Talvez esse elemento fizesse até parte do carácter da personagem de Eurípides: um Crisipo conformado a caminho do cumprimento do seu destino.

O facto é que esta nem seria uma perspectiva absolutamente original, pois, como analisámos num outro lugar<sup>44</sup>, o mesmo se passara já com o culto dos tiranicidas na *pólis*. Se os aristocratas os idolatraram, os democratas não os esque-

---

<sup>41</sup> Séchan 1967: 318.

<sup>42</sup> Séchan 1967: 318.

<sup>43</sup> Séchan 1967: 318.

<sup>44</sup> Rodrigues 2018.

ceram, fazendo deles, inclusive, emblemas do seu combate contra a tirania. Do mesmo modo, com o *Crisipo*, Eurípides teria agradado aos defensores da democracia, que censuravam a pederastia como uma prática elitista e antiquada; ao mesmo tempo, o poeta teria lançado um “pisca de olhos” aos aristocratas defensores dos antigos valores que, todavia, não tinham desaparecido de Atenas. Com efeito, bastará recordar que, em 404 a. C., eles estavam de volta com o regime que ficou conhecido como o de *hoi triakonta tyrannoi*.

## BIBLIOGRAFIA

- Ambrose, Z. P. (1995-1996), "Ganymede in Euripides' *Cyclops*: a study in homosexuality and misogyny", *New England Classical Newsletter* 23: 91-95.
- Collard, C., Cropp, M. (2008), *Euripides. Fragments. Oedipus-Chrysisippus. Other Fragments*. London/Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Davidson, J. N. (1997), *Courtesans and Fishcakes: the consuming passions of Classical Athens*. London: Fontana Press.
- Davidson, J. N. (2001), "Dover, Foucault and Greek Homosexuality: penetration and the truth of sex", *Past and Present* 170: 20-28.
- Deacy, S., Pierce, K. F. (2002), *Rape in Antiquity: Sexual violence in the Greek and Roman Worlds*. Bristol: Bristol Classical Press.
- Devereux, G. (1953), "Why Oedipus killed Laius. A note on the complementary Oedipus Complex in Greek Drama", *International Journal of Psycho-Analysis* 34: 132-141 (= in Edmunds, L., Dundes, A. (eds.) (1995), *Oedipus. A Folklore Casebook*. Madison, University of Wisconsin: 215-233).
- Fernandez, D. (1989), *Le rapt de Ganymède*. Paris: Grasset.
- Ferreira, L. N. (2018), "Iconografia e ideologia política: a representação da missão de Triptólemo e de cenas de família na pintura de vasos áticos", in Sebastiani, B. B., Leão, D., Sano, L., Soares, M., Werner, C. (coords.), *A Poiesis da Democracia*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra: 295-324.
- Fialho, M. C. (1991), *Sófocles. Rei Édipo*. Lisboa: Edições 70.
- Gély, V. (2008), *Ganymède ou l'échanson: rapt, ravissement et ivresse poétique*. Paris: Presses Universitaires de Paris Ouest.
- Hubbard, T. K. (2006), "History's first child molester: Euripides' *Chrysisippus* and the marginalization of Pederasty in Athenian Democratic discourse", *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 87, *Greek Drama III: Essays in Honour of Kevin Lee*: 223-244.
- Hubbard, T. K. (1998), "Popular perceptions of elite homosexuality in Classical Athens", *Arion* 6.1: 48-78.
- Hubbard, T. K. (2000), "Pederasty and Democracy: the marginalization of a social practice", in Hubbard, K. (ed.), *Greek Love Reconsidered*. New York, Wallace Hamilton Press: 1-11.
- Lear, A., Cantarella, E. (2008), *Images of Pederasty: Boys Were Their Gods*. London/New York: Routledge.
- Omitowaju, R. (2009), *Rape and the Politics of Consent in Classical Athens*. Cambridge: Cambridge Classical Studies.

- Poole, W. (1990), "Male Homosexuality in Euripides", in Powell, A. (ed.), *Euripides, Women, and Sexuality*. London/New York, Routledge: 108-150.
- Robert, C. (1915), *Oidipus: Geschichte eines poetischen Stoffs im griechischen Altertum*. Berlin: Weidmann.
- Rodrigues, N. S. (2018), "Os tiranicidas de Atenas: entre a representação aristocrática e a ideologia democrática", in Sebastiani, B. B., Leão, D., Sano, L., Soares, M., Werner, C. (coords.), *A Poiesis da Democracia*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra: 157-188.
- Rodrigues, N. S. (2015), "Problemática da Prostituição Masculina na Atenas Clássica", in Iriarte, A., Ferreira, L. N. (eds.), *Idades e Género na Literatura e na Arte da Grécia Antiga*. Coimbra/São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra/Annablume: 129-166.
- Sanchis Llopis, J. L. (1994), *Ateneo de Náucratis. Sobre las mujeres. Libro XIII de La cena de los eruditos*. Madrid: Akal/Clásica.
- Schefold, K. (1986), "Chrysis I-V", in AA.VV., *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC)*. Zürich/München/Düsseldorf, Artemis & Winkler Verlag: vol. III/1, 286-290; vol. III/2, 226-228.
- Scheurer, S., Kansteiner, S. (1999), "Achilleos Erastai", in Krumeich, R., Pechstein, N., Seidensticker, B. (eds.), *Das griechische Satyrspiel*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: 227-235.
- Schwartz, E. (1887), *Scholia in Euripidem. I – Scholia in Hecubam, Orestem, Phoenissas*. Berolini: Typis et Impensis Georgii Reimer.
- Séchan, L. (1967), *Études sur la tragédie grecque dans ses rapports avec la céramique*. Paris: Librairie Honoré Champion, Éditeur.
- Sergent, B. (1996), *Homosexualité et initiation chez les peuples indo-européens*. Paris: Payot.
- Shapiro, H. A. (2000), "Leagros and Euphronios: painting pederasty in Athens", in Hubbard, T. K. (ed.), *Greek Love Reconsidered*. New York, Wallace Hamilton Press: 12-32.
- Shapiro, H. A. (1981), "Courtship scenes in Attic vase painting", *American Journal of Archaeology* 85: 133-143.
- Silva, M. F. (2007), "Eurípides misógino", in Campos Daroca, F. J., García González, F. J., López Cruces, J. L., Romero Mariscal, L. (eds.), *Las personas de Eurípides*. Amsterdam, Hakkert: 133-190.
- Touchefeu-Meynier, O. (1992), "Laios", in AA. VV., *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC)*. Zürich/München/Düsseldorf, Artemis & Winkler Verlag: vol. VI/1, 185-187; vol. VI/2, 87.
- Wright, M. (2019), *The Lost Plays of Greek Tragedy*. Volume 2 – Aeschylus, Sophocles and Euripides. London: Bloomsbury Academic.

(Página deixada propositadamente em branco)

**A DIFÍCIL BUSCA DA EUDAIMONÍA**  
**ENTRE NÓMOS E PHÝSIS EM AVES DE ARISTÓFANES**  
**The difficult search for eudaimonía**  
**Between nómos and phýsis in Aristophanes' Birds**

MARIA DE FÁTIMA SILVA  
Universidade de Coimbra  
Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos  
fanp13@gmail.com  
ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-5356-8386>

**RESUMO** – O desencanto que dois Atenienses – Pisetero e Evélpides – manifestam, em *Aves* de Aristófanes, exige-lhes, como solução perentória, o exílio sem regresso, numa fuga às que são as pechas cidadinas de que a sua cidade se tornou modelo. No entanto, o propósito que pretendem atingir vai sendo modelado, à medida que a ‘odisseia’ vivida por ambos se desenrola. Da busca de uma *phýsis* genuína, que os liberte dos defeitos do *nómos* citadino, ambos evoluem para o projeto de uma reforma do modelo urbano que conhecem, de modo a obter, como garantia de felicidade, a desejável harmonia entre *phýsis* e *nómos*, na que passa a ser paradigma de ‘cidade ideal’, a fantástica Nefelokokkígia.

**PALAVRAS CHAVE** – comédia, utopia, sátira política.

**ABSTRACT** – The disappointment felt by two Athenians – Peiseterus and Evelpides –, in Aristophanes’ *Birds*, forces them, as a last solution, to exile, running away from the urban defects existent in their own city. But their purpose will be changed along with their adventure. They begin by looking for a genuine *phýsis*, able to free them from the vices of *nomos*, but then they progress to a reform of the model of city they are accustomed to, in order to obtain, as a guarantee of happiness, a desirable harmony between *phýsis* and *nómos*. This happens in a paradigmatic, ideal city, Nephelokokkígia.

**KEYWORDS** – comedy, utopia, political satire.

## INTRODUÇÃO

Como tantos outros humanos de todos os tempos, desencantados com todas as agressões que o quotidiano da cidade lhes reserva, os Atenienses Pisetero e Evélpides, em *Aves* de Aristófanes, procuram no exílio refúgio e tranquilidade. Mas porque vivem o papel de heróis numa ficção cômica, não se satisfazem com qualquer ‘simples’ – ou não será antes sempre ‘complexa’? – expatriação. O que visam, como primeiro plano de fuga, é nada menos do que trocar Atenas, com todos os seus defeitos, pelo mundo das aves, onde a natureza pura ainda impera<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Aspiração equivalente parece ter inspirado Ferécates nos seus *Selvagens* (420 a. C.); cf. Platão, *Protágoras* 327d.

Um trajeto de antípodas, que os liberte dos *nómoi* que conhecem – e detestam – a caminho do extremo oposto, uma *phýsis* intocada e genuína. Na verdade, as aves não só vivem num outro ambiente natural; existem ainda num tempo ‘arqueológico’, pré-civilizacional, onde nem o próprio conceito de ‘cidade’ é conhecido. *Phýsis* e *nómos* são, portanto, no ponto de partida da ação dramática, dois conceitos opostos, um que se deseja como perfeito, outro que se abandona como viciado.

Ao contrário do que é nele uma preferência reconhecida pelo ‘lavrador’ como cidadão ideal – corporizado nos seus Diceópolis ou Trigueu –, Aristófanes escolhe desta vez como protagonistas da aventura dois cidadãos por excelência, a quem atribui a concepção de um plano de conquista de uma *eudaimonía* completa. Sem dúvida que ambos reconhecem como é insuportável viver numa cidade como Atenas, de onde partem num exílio sem regresso. Só que o ‘vício’ urbano é neles tão enraizado, que o refúgio simples dos alados, quando olhado de perto, não responde também aos seus anseios. Nem mesmo o pode fazer, entre as cidades conhecidas, qualquer outra, diferente da sua. Só lhes resta, então, fundar uma nova, produzir o milagre de converter um *pólos*, “um lugar”<sup>2</sup>, numa *pólis*, “uma cidade”. Ou, dito de outro modo, conciliar *phýsis* e *nómos* numa harmonia profunda e proveitosa. Para tal necessitam de um modelo. E esse encontram-no, apesar de tudo, em Atenas, numa Atenas depurada, é certo, livre das pechas que a deturpam – os interesses das gentes que nela vivem –, mas, na sua essência, respondendo aos requisitos mais exigentes. Bastaria livrá-la dos vícios que o seu funcionamento apresenta, dos tipos humanos que a perturbam, e tudo teria para corresponder ao projeto de uma *pólis* perfeita.

É através do convívio com os animais – as aves, neste caso – que os aventureiros abrem caminho à transformação do seu mundo. Sob a orientação dos alados, reencontram-se com uma *phýsis* genuína, não como um objetivo final, mas como um ponto de passagem para o projeto maior de ‘recriar’ uma cidade. Na história, os deuses participam como inimigos, adversos a um padrão de vida que esbarra com os seus interesses egoístas. Por isso são forçados a ceder a autoridade e a submeter-se ao novo poder que já se afirma. A vitória cabe, então, sem concorrência, ao talento humano, feito de criatividade, de capacidade persuasiva, de voluntarismo, que aos Atenienses nunca faltaram, para os tornar capazes de reformar ... até o universo.

---

<sup>2</sup> O próprio evoluir da peça vai proporcionar um esclarecimento do sentido desta palavra (179-182). Pisetero, perante as dúvidas de Tereu, encarrega-se de clarificar a questão: “Tereu – ‘Orbe’ (πόλος)? Que é isso de ‘orbe’? Pisetero – É como quem diz, ‘o lugar’ (τόπος) delas. Só que, como gira e tudo cá vem parar, é conhecido hoje em dia por ‘orbe’”. Sobre o significado de πόλος como “esfera celeste”, cf. Ésquilo, *Prometeu* 429, Eurípides, *Orestes* 1685. Konstan 1995: 35, a propósito desta condição natural, fala de *anomia*, o lugar que se distingue da realidade pela ausência de *nómoi*.

## A METAMORFOSE EM PROGRESSO

“Errar por montes e vales” (ἄνω κάτω πλανύττομεν, 3) é a expressão que sugere o grande propósito de Pisetero e Evélpides: a reforma do que se conhece com o achado de outra fórmula que se intenta descobrir. Com esse objetivo os dois aventureiros são lançados numa viagem, desde a *Odisseia* o símbolo tradicional da busca de uma identidade ou de um destino, através de um trajeto longo e penoso. Em *Aves*, as agruras do itinerário são expressas simplesmente pelo vazio, pela neutralização do espaço, concretizado numa espécie de “não lugar”, que a linguagem, mesmo sem recurso ao consagrado termo “utopia”, se encarrega de estabelecer. Os dois Atenienses interrogam-se já sobre “em que lugar da terra” (ποῦ γῆς, 9) se encontram; constatam que no terreno que pisam “deixou de haver caminhos” (21-22); reconhecem que a solução da sua aventura está justamente em “conseguir descobrir o (seu) caminho” (ἔξυρεῖν δύνασθαι τὴν ὁδόν, 29), uma fórmula, compatível com o contexto de viagem, para exprimir ‘transformação’.

Mas se pisam o vazio, o desconhecido, não perderam o sentido nem da origem, nem do alvo que procuram. Talvez para vincar bem o elo que os liga ao que deixaram, Atenas é referida como “a pátria, a nossa terra” (πατρίδα, 10, 35), enquanto o destino, esse estabelecido desde a hora da partida, é o mundo da passarada (16). E, em consequência, não perderam igualmente a noção da metamorfose que o próprio percurso simboliza. Para a sua transformação assumiram de resto um paradigma, o de Tereu, buscado no mito como é da tradição, também ele, de homem, metamorfoseado em ave (15-16)<sup>3</sup>, de modo a que a ação em que estão envolvidos se transforme numa espécie de paródia de um tema conhecido e com foros de tragédia<sup>4</sup>. Sem se esquecerem da condição inicial de que pretendem abdicar, a de “cidadãos entre os cidadãos” (ἄστοι μετ’ἀστών, 34; cf. 32), Atenienses de legítimo direito, enfaticamente sublinhada porque nela reside, em embrião, a fantasia do poeta.

---

<sup>3</sup> Segundo o mito, Tereu, soberano da Trácia, desposou Procne, filha de Pandión, rei de Atenas. Fascinado pela doçura da voz de Filomela, sua jovem cunhada, simulou a morte de Procne – a quem encarcerou e cortou a língua – para convencer o sogro a entregar Filomela ao seu amor. A esta traição, Procne respondeu com a mais terrível das vinganças; despedaçou Ítis, o filho do casal, e serviu ao progenitor as suas carnes. A revolta de Tereu determina a intervenção divina, que se concretiza numa tripla metamorfose: de Procne em andorinha, de Filomela em rouxinol e de Tereu em poupa. Com variantes, o mito despertou o interesse dos poetas ao longo da literatura grega; cf. *Odisseia* 19. 518-523; Hesíodo, *Trabalhos e Dias* 568; Sófocles, *Tereu* (cf. *Aves* 100 sqq.).

<sup>4</sup> O próprio Tereu cómico não deixará adiante (100-101) de recordar “o triste estado a que Sófocles o reduziu nas suas tragédias”, aludindo à tragédia intitulada justamente *Tereu*. Tanto quanto os fragmentos permitem perceber, a Tereu Sófocles atribuía comportamentos de bárbaro (frs. 581, 583, 584, 587), mas não parecia explorar o exterior alado que se sucedia à metamorfose.

Dessa “pátria” que se vai diluindo na distância, os dois cidadãos a caminho do exílio enunciam, ainda que de forma inconsciente no momento, igual metamorfose. É certo que a sua intenção confessa não é ainda, por enquanto, ‘metamorfosar’ também Atenas numa outra cidade à medida das suas preferências. Essa é uma surpresa que o evoluir da peça lhes (e nos) reserva. Mas nem por isso deixam de estar conscientes do ponto de partida e do de chegada, como das que são as radicais diferenças que os separam. De Atenas podem reconhecer que não era propriamente “a cidade” (τὴν πόλιν, 36) que detestavam. Nela se reviam com orgulho, “por ser grande, de seu natural feliz e aberta a todos” (μεγάλην εἶναι φύσει κευδαίμονα καὶ πᾶσι κοινήν, 37-38)<sup>5</sup>. Ou seja, a cidade em si “naturalmente” detinha todos os requisitos da verdadeira *eudaimonía*: além da dimensão, a capacidade de garantir felicidade aos habitantes e de se abrir a um generoso cosmopolitismo – qualidades que hão-de assistir também, como elementares, a Nefelocógiã sempre em grau superlativo.

Sofre, no entanto, de um defeito enorme, suficiente para convidar ao exílio os seus cidadãos: a obsessão pelos processos judiciais (40-41)<sup>6</sup>. Por isso, em total oposição, Pisetero e Evélpides procuram “um lugar tranquilo”, onde possam viver. Τόπος ἀπράγμων (44) é uma expressão feliz; desde logo porque, na ‘privação do mal’ contida no qualificativo – ἀπράγμων, “sem questões” –, reside um primeiro sentido de felicidade; não é necessário acrescentar nenhuma benesse à ideia de «Atenas» para que a *eudaimonía* exista, basta abater do seu quotidiano as eternas perseguições judiciais. Por outro lado ἀπράγμων parece um qualificativo incompatível com πόλις, pelo menos de acordo com o modelo ateniense e o seu conceito de ‘utilidade pública’<sup>7</sup>, e oportuno para um simples τόπος, “um lugar”, mais próximo de *phýsis* do que de *nómos*. No entanto, o verdadeiro objetivo dos que persistem dois cidadãos – apesar de todos os desencantos – ganha precisão quando Evélpides anuncia (46-48): “O nosso destino é Tereu, a Poupá, a quem queremos perguntar se, nas andanças que fez pelos ares, viu uma cidade deste tipo (τοιαύτην ... πόλιν)”. Fica agora claro que não está em causa descobrir um simples «lugar» ἀπράγμων, mas encontrar uma “cidade” a que se

---

<sup>5</sup> Cf. Tucídides 2. 39. 1, como testemunho do orgulho que os Atenienses sentiam pelo cosmopolitismo da sua cidade, “aberta a todos”, ao contrário da exclusão de estrangeiros que Esparta tendia a praticar.

<sup>6</sup> A obsessão dos Atenienses por processos é matéria de constantes referências paródicas na comédia; cf. *Aves* 1286 sqq., 1479, *Cavaleiros* 50, 1089, *Nuvens* 207 sqq., *Paz* 54 sqq., *Vespas passim*.

<sup>7</sup> Uma vez mais o testemunho de Tucídides vem mostrar que, na Atenas concreta, o estatuto de ἀπράγμων não era tido em boa conta, mas entendido como sinal de ‘inutilidade’ cívica; cf. Tucídides 2. 40. 2, 6. 18. 7. Mastromarco, Totaro 2006: 117 chamam, no entanto, a atenção para a valorização que o termo ganha em Aristófanes, quando aplicado “a cidadãos vítimas da atividade desestabilizadora da vida tranquila, desencadeada por demagogos (como Cléon) e os sicofantas” (*Cavaleiros* 261, *Nuvens* 1007, *Vespas* 1040).

possa aplicar igual epíteto. Essa a dificuldade (quase) insuperável: livrar uma cidade, mesmo a que tem tudo para ser feliz, dos defeitos com que os homens a contaminaram.

Estão enunciados, com minúcia, os ingredientes da alquimia; importa agora executar a fórmula para obter o milagre.

### **A INCOMPATIBILIDADE ‘NATURAL’ DE *PHÝSIS* E *NÓMOS***

O primeiro contacto com o destino pretendido – o mundo das aves – faz-se através de um porteiro, por antecipação no acesso ao verdadeiro interlocutor que Pisetero e Evélpides demandavam, Tereu, a Poupa. As informações que por ambos, escravo e senhor, lhes são prestadas coincidem, contribuindo apenas para apurar e exprimir em tons diferentes uma mesma realidade. Porque afinal ambos partilham uma experiência comum e verdadeiramente paradoxal: a de antes de serem aves, terem sido homens, o que os torna um cúmulo de traços incompatíveis de acordo com *phýsis* e *nómos*.

O primeiro contencioso que assinalam tem a ver com a dieta alimentar<sup>8</sup>, um fator de base na própria sobrevivência fisiológica. Como homem que foi, Tereu mantém preferências por petiscos privilegiados entre os cidadãos atenienses – as anchovas do Falero<sup>9</sup> ou um bom puré de legumes –, para o que lhe são necessários apetrechos de ‘alguma sofisticação’, uma colher e uma panela (75-79). Mas como ave, adaptou-se já a um menu de “mirtos e mosquitos” (82), sobre o qual dorme a sesta a que uma boa refeição convida, ou não fosse essa uma prática elementar na comunidade a que a sua condição de alado o levou a aderir. O próprio Tereu virá a diversificar a ementa, sem sair da espontaneidade natural da proposta alimentar das aves: “É de sésamo branco, mirto, papoilas, hortelã, apanhados nos jardins que nos alimentamos” (159-160).

Além da dieta, os homens fizeram do dinheiro outra condição de sobrevivência, desta vez coletiva. Nos limites estreitos das cidades, dominadas por

---

<sup>8</sup> As diferenças na dieta alimentar foram exploradas pelos geógrafos e historiadores, como Heródoto, para estabelecer contrastes entre as diversas comunidades humanas. O que cada grupo étnico come espelha o próprio estágio de civilização em que se encontra, sendo os alimentos naturais próprios de sociedades remotas e ainda não tocadas pelo progresso, e os manipulados consumidos por comunidades consideradas mais desenvolvidas. Cf., e. g., o caso dos Citas em Heródoto: a dieta que praticam depende dos produtos lácteos (4. 2), dos frutos das árvores que podem consumir misturados com o leite (4. 23. 2-3), da caça para certas tribos (4. 22), como ainda de alguns produtos agrícolas no caso dos grupos étnicos que trabalham os campos (4. 17-18); a abundância de rios assegura-lhes uma água pura e fresca, peixes de excelente qualidade (4. 53), além de erva viçosa para a alimentação do gado (4. 58). O vinho ou outros produtos manipulados estão ausentes da sua prática ou sequer conhecimento.

<sup>9</sup> As anchovas do Falero, capturadas na costa leste da Ática, figuravam entre os petiscos mais apreciados da gastronomia ateniense. São numerosas as referências feitas pela comédia a esse petisco de eleição: cf. *Acarnenses* 901, *Cavaleiros* 644 sqq.

uma lógica de πράγματα – os negócios (empréstimos e dívidas), 114-116 –, o dinheiro é tão indispensável como o pão de cada dia. Enquanto entre as aves, porque é ilimitado ou indefinido o espaço em que se movem (117-119), reina a ἀπραγμοσύνη, a isenção dos negócios, e com ela, a neutralização do interesse pela riqueza (157). Um simples ἀ-privativo cava um fosso largo entre duas concepções de vida, nesta importante matéria.

Conscientes destas diferenças essenciais, os dois visitantes ensaiam, mesmo assim, uma conciliação (121-122). E avançam com uma tentativa de encontrar, não já entre as aves – cuja proposta claramente os não entusiasma –, mas no mundo amplo que elas nos seus voos dominam, uma cidade, que somasse, paradoxalmente, as vantagens de *phýsis* e *nómos* (120-122): “viemos suplicar-te se nos podés indicar uma cidade feita de boa lã (πόλιν ... ἔυερον), onde nos possamos estender como numa manta bem macia”. A imagem convida à ideia de conforto, tranquilidade e lazer que a desejável ἀπραγμοσύνη proporciona. E especificam, num desdobramento do seu desejo: em tamanho, não a querem “maior do que Atenas” (μείζω τῶν Κραναῶν ... πόλιν / μείζω μὲν οὐδέν, 123-124); querem-na, isso sim, “mais a seu gosto” (προσφορωτέραν, 124) – “muito aprazível” (ἦδιστ’ ... πόλιν, 127) e, de preferência, “helénica” (Ἑλληνικὴν ... πόλιν, 148); se da dimensão passarmos à organização interna, querem dela banida a noção de “aristocracia” (125); e, se πράγματα lá houver, considerando agora o quotidiano, que não passem daqueles que garantem comida farta e sexo prazeroso, à boa medida da comédia (128-142). Estas são, numa encomenda apressada, as condições indispensáveis à satisfação do que procuram.

As sugestões adiantadas por Tereu, numa tentativa de responder aos requisitos enunciados, mostram um mau entendimento do que seja uma εὐδαίμων πόλις (144), ou a simples incapacidade de identificar o que não existe. Daí que nenhuma das suas propostas tenha aceitação. Mas o espectador atento não deixará de registar que o modelo de vida praticado pelas aves (ὁ μετ’ ὀρνίθων βίος, 155) não lhe ocorre como um exemplo a seguir. E quando expressamente questionado por Evélpides sobre essa hipótese evidente, Tereu responde com um desapontado “Não é desagradável, com a continuação” (οὐκ ἄχαρις εἰς τὴν τριβὴν, 156), o que exclui a *phýsis* pura como uma solução de perfeita *eudaimonía*.

É aí que o plano salvador se impõe a Pisetero: se entre o que existe, mais ou menos urbanizado, nada corresponde ao que pretende, resta uma última possibilidade: a de se criar uma nova *pólis*, produzindo em simultâneo uma dupla metamorfose, a do πόλος das aves e a da πόλις dos homens, de modo a obter a desejável conciliação global (162-163). Esta evolução no projeto inicial vai ser a seguir comunicada às aves, as parceiras necessárias de tão ousado empreendimento. Tereu começa por justificar a vinda dos dois humanos como guiados pelo desejo de se acomodarem ao regime de vida dos alados (412-415; cf. 324): “A paixão que sentem pelo teu tipo de vida (ἔρωσ βίου διαίτης τέ σου), o desejo de ficarem a viver contigo e partilharem o teu mundo” (ξυνοικεῖν τέ σοι καὶ ξυνεῖναι

τὸ πᾶν), são argumentos em que a *phýsis* domina, para a *captatio benevolentiae* de um auditório hostil. Mas, a partir deste ponto de confluência, a Poupa vai adiantando a noção de “uma grande prosperidade” (μέγαν τιν’ ὄλβον, 421), de um sentido de posse que faz parte do *nómos* como os homens o desenvolveram<sup>10</sup>.

### REQUISITOS DE UM CONCEITO BÁSICO DE ‘CIDADE’: HARMONIZAÇÃO DE PHÝSIS E NÓMOS

Presas à ideia de um “grande plano” (μέγ’... βούλευμ’, 162) para as aves, como também para os anseios de Pisetero, paradigma do homem insatisfeito com o que a vida lhe oferece, vem, como noção de base, “a força” (δύναμιν, 163), resultado sem dúvida da natural hierarquia de fortes e fracos que a própria natureza determina<sup>11</sup>. Δύναμις é aqui um termo que caminha da força própria de cada raça para uma conotação política, sendo que a primeira, se utilizada de modo hábil, resulta em “poder”, enquadrado numa lógica de proporção coletiva. A consequência ‘política’ dessa condição essencial da criação é conhecida dos homens, praticada pelas sociedades humanas na distinção de senhores e servos, poderosos e humildes, mas inconsciente na prática das aves, que continuam a existir em simples “convivência” (ξυνουσία, 324). E no entanto, ao convocá-las para uma assembleia deliberativa, perante as novidades de fundo que lhes são propostas, Tereu evidencia, na prática, a consciência de alguma hierarquia, ou pelo menos ‘classificação’, das aves no seu quotidiano (227 sqq.). Mobiliza-as como “companheiras da raça alada” (ὁμοπτέρων, 229), acentuando o que as unifica como seu denominador comum, as asas, condição para que executem um plano de existência semelhante: o nomadismo como regime de vida e o vegetarianismo como dieta alimentar. Mas depois subdivide-as, entre as que povoam os campos e jardins, ou, mais além, as montanhas, vales e pântanos, ou, por fim, mais à distância as que planam sobre as ondas marinhas. Parece haver, na convocatória com que lhes requisita a presença, uma sucessão organizada, num progresso do que é próximo para o sucessivamente mais distante e, dessa forma,

<sup>10</sup> Flashar 2000: 314 chama a atenção para o efeito de um materialismo civilizacional de que Pisetero se propõe contaminar as aves: “As aves, até então contentes com a sua vida natural, são persuadidas de que lhes falta qualquer coisa. Pisetero tornou-as insatisfeitas e estimulou nelas desejos com todas as artes da psicologia de massas”.

<sup>11</sup> A proporção entre fortes e fracos é, em Tucídides, uma condição de base para a organização política. A predominância da “força” de uns e o medo que condiciona os outros estão na base da distribuição do xadrez político na comunidade helénica (1. 75. 2-3, 1. 8. 2-3). Por seu lado Platão, em *Protágoras* 320c-321c, recorda o mito de Prometeu e Epimeteu e o encargo que, à altura da cosmogonia, lhes foi atribuído pelos deuses de dotarem cada criatura de diferentes δυνάμεις. Ora a distribuição tal como a prevê Epimeteu testemunha que por δυνάμεις se entende ‘capacidades ou características’ como velocidade, tamanho, atributos físicos de defesa, entre outros que têm a ver sobretudo com a atividade mais elementar e a sobrevivência.

do mais valorizado para o menos reconhecido. De toda a maneira, “a força” é um primeiro passo para adequar *phýsis* a um *nómos* coletivo e organizado.

Há depois que estabelecer as condições elementares à concretização da ‘ideia’ de cidade. E esse enunciado resulta de um contributo bilateral daqueles que são, à partida, ‘os congeminadores e construtores’ da nova cidade, homens e aves. Cada um deles intervém com uma contribuição distinta, de acordo, uma vez mais, com a raça que os contrasta. Dotados pela natureza com o privilégio da inteligência, os humanos assumem no plano uma iniciativa indiscutível. Como é próprio do seu grupo ‘natural’, Pisetero merece ainda de Tereu, que acabava de hierarquizar as aves, os epítetos que o distinguem como criatura talentosa e imaginativa, as mesmas qualidades que assistem ao poeta que o criou (255-257): “Porque está entre nós um velho engenhoso (δριμύς πρέσβυς), com pensamentos originais (καινός γνώμην) como originais são as empresas que congemina (καινῶν ἔργων τ’ ἐγγχειρητής)”. E adiante, para calar qualquer dúvida das suas futuras aliadas, Tereu não hesita em lhe acrescentar o mérito de ser “um talento indizível” (ἄφατον ὡς φρόνιμος, 427). Mas não se fica Pisetero por esses atributos ‘biológicos’ e congénitos; como produto que é de Atenas, elaborou-os e sublimou-os, atingindo um perfil de enorme ‘sofisticação’ (429-430)<sup>12</sup>: “É um tipo matreiro que nem raposa, esperto, furão, sabido, um alho (πυκνότατον κίναδος, σόφισμα, κύρμα, τρίμμα, παιπάλημ’ ὄλον)”. Por isso, quando votos unânimes aplaudem a proposta e viabilizam a passagem à execução do plano, o Coro reconhece que as funções na nova cidade estão naturalmente atribuídas (636-637): o que exige “força e ação” (ὄσα ... δεῖ ῥώμη πράττειν) às aves; o que pressupõe “talento e decisão” (ὄσα δὲ γνώμη δεῖ βουλευεῖν) aos homens. Ou seja, todos reconhecem, nesta primeira atribuição de competências que precede a fundação da cidade ideal, que é de acordo com a natureza, e com origem nos seus ditames, que a distinção entre o que virão a ser os decisores e os executores é fixada.

Determinados os agentes de quem depende a execução do ousado plano, são então adiantados os elementos básicos que constituem a fórmula para a metamorfose de um πόλος numa πόλις. Impõe-se, antes de mais, a substituição da errância pela estabilidade e fixação, de resto como um primeiro requisito ao exercício do poder. E adequando o projeto às circunstâncias, há que alterar a atitude comum entre as aves – “voejar por toda a parte” (περιπέτεσθαι πανταχῆ, 165) –, por aquela que dá forma às sociedades humanas organizadas, o οἰκίζειν<sup>13</sup> μίαν πόλιν («estabelecer, como residência, uma só cidade», 172-173), a implantação coesa de várias cidades. As aves irão então contribuir com ‘o lugar’, nuvens e

---

<sup>12</sup> Estes atributos de Pisetero correspondem aos que Estrepsiades espera adquirir do convívio com os sofistas, no Pensadoiro (*Nuvens* 260, 444-451).

<sup>13</sup> Οἰκίζειν, οἰκεῖν, μεταοικεῖν são vocábulos que passam a fazer parte da nova cidade quando fundada e procurada pelos diversos imigrantes ou visitantes, como prova de que o πόλος das aves se tornou de facto uma πόλις (cf. e. g., 836, 967, 1107, 1109, 1277, 1280, 1307, 1319, 1345).

céu, a plenitude da *phýsis* no seu estado cósmico, se é preciso executar o plano de raiz. Mas o passo seguinte – a delimitação desse espaço com fronteiras e muralhas e o estabelecimento de uma armada (183-184, 378-379, 551-553), como uma primeira conceção de *nómos* –, essa é a parte reservada ao modelo humano que Atenas representa<sup>14</sup>. Muros e armada, logótipos de Atenas e do seu poder, por simbolizarem uma primeira delimitação de território, separam dois conceitos essenciais em qualquer comunidade, o de ‘eu’ e do ‘outro’, com uma inevitável relação hierárquica. São, para começar, no núcleo interno da cidade, condições de proteção da «família, casa e património» (380). Mas deixam também implícita uma relação de dominador e dominado. Pisetero não duvida de que é a partir do estabelecimento do fator ‘fronteiras’, que as aves ganharão autoridade sobre homens e deuses (185-186) e promoverão a consequência natural dessa supremacia, a cobrança de impostos (191-193). Consumado este objetivo, o resultado, ainda que paradoxal, obedece à lógica fantástica da peça: o que se conseguiu foi uma nova cidade, cujo território corresponde à amplitude indefinida de um espaço; assim, quando mais tarde, a deusa Íris penetra clandestinamente em Nefelococígia, invade ao mesmo tempo “a cidade e o espaço alheios” (διὰ τῆς πόλεως τῆς ἀλλοτρίας καὶ τοῦ χάους, 1218).

Progredimos no sentido do direito à “soberania” (βασιλεία, 477-478), que também obedece a condições em que as aves detêm privilégio. E a sua legitimidade em reivindicá-la, as condições que exige e os compromissos que implica junto dos governados, depois de enunciados por Pisetero, vão constituir matéria da própria parábase, em que as aves recapitulam e subscrevem o novo regulamento universal. Para começar, “soberania” e “antiguidade” são concomitantes. É a precedência que as aves têm sobre a própria Terra e sobre os deuses, na cosmogonia do universo, que lhes dá, quanto a este primeiro requisito, uma precedência indiscutível (481-482, 691). Portanto se, embora detentoras por legítimo direito dessa Soberania, a perderam, terão imperativamente de recuperá-la em

---

<sup>14</sup> Cf. Tucídides 1. 7. 1. A iniciativa da construção de muralhas fomentou numa Hélade primitiva, de acordo com Tucídides, estabilidade, identidade e coesão, dos que partilhavam da segurança que uma fortaleza representava, por oposição aos que ficavam fora desses limites, como simples vizinhos ou como inimigos. Só então, abandonado o nomadismo por uma implantação estável, se progrediu para um outro estágio capaz de garantir tranquilidade e resistência. Sucedeu-se uma inevitável hierarquização política, sujeita a um jogo de dominadores e dominados. Porque Tucídides valoriza, neste preâmbulo arqueológico, a capacidade marítima como o principal fator de progresso e de supremacia, foi esse, do seu ponto de vista, o motivo que determinou o aparecimento de um primeiro foco de poder em Creta, onde Minos, um talassocrata, impôs uma reação eficaz contra o medo que campeava: o controle do mar e dos piratas que o povoavam. Os mais fracos aceitaram, com o supremo argumento do medo perante o perigo, submeter-se aos mais fortes (1. 8. 2-3), dando assim origem ao que veio a fazer lei no xadrez político contemporâneo de Tucídides e que o historiador identifica como parte da *phýsis* política: a supremacia do mais forte.

nome de uma ordem que se deseja regulada e legitimada por critérios claros e objetivos (549).

Até este momento tratou-se de replicar, para a fundação da nova cidade, os pressupostos que as aves e Atenas proporcionavam. Mas a partir de agora, em que há unanimidade nas linhas do projeto e condições de estrutura para avançar para a gestão social e ética da cidade, os modelos inspiradores servirão apenas de pontos de divergência para o que na nova πόλις – a que garante a tão sonhada εὐδαιμονία – serão inovações radicais.

### A FANTASIA NA ΠÓΛΙΣ IDEAL

No fundamento da proposta que passa a enunciar como revolucionária, Pisetero dá prioridade absoluta à noção de ‘unidade’ (550-551): a nova cidade deve ser “uma só” (μίαν πόλιν) e a insistência com que “o todo” (πάντα, πᾶν) é associado ao mesmo princípio não deixa dúvida sobre a importância desta primeira condição. Bem ao contrário da realidade grega, por tradição fragmentada em cidades, no tempo concomitante à produção da peça separadas por longos e profundos conflitos, a unidade passará a reinar como um pressuposto da εὐδαιμόνων πόλις. E os seus limites são inclusivos, simplesmente “o céu inteiro em volta e todo o espaço intermédio”. Definida no seu contorno por muralhas, a πόλις irá converter-se em πόλισμα (“uma cidadela”, 553), numa imagem de coesão e segurança. Virá então o tempo de reivindicar de Zeus o poder (ἀρχή, 554), e de integrar num sinecismo universais deuses e homens (556-569). Os meios serão os da chantagem, se necessário, guerra ou perseguição contra os dissidentes, em nome de um objetivo maior.

Mas depois de conseguida a unidade elementar na nova comunidade, já se anuncia o automatismo das benesses, como em qualquer universo utópico. Utopia essa que Pisetero enuncia como seu autor e que o coro de aves, na parábase, ratifica e subscreve. Para a consumação de uma *eudaimonía* plena, tudo será espontâneo e gratuito, como é inevitável numa comunidade ἀπράγμων. Felizes vão ser os lavradores, em primeiro lugar, porque as aves se vão encarregar de lhes defender as culturas da invasão nefasta dos insetos, além de lhes indicarem com precisão o calendário agrícola mais favorável ao sucesso das suas fainas (588-591, 709-710, 723-726). Como segundos beneficiários vêm os armadores navais e homens de negócios, para quem “a riqueza” é essencial (πλουτεῖν, 592). Inexistente na experiência pré-civilizacional das aves, ela é um requisito indispensável aos homens. Mas, na nova comunidade, tudo será garantido para que o dinheiro não falte e se obtenha por meios lícitos. As aves hão-de encarregar-se de indicar-lhes as minas onde os metais preciosos se escondem<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> Minas significavam, para os Atenienses, os jazigos de prata do Láurion, na Ática, que o Estado, seu proprietário, arrendava aos exploradores.

e de determinar o tempo propício para um comércio marítimo, próspero e sem riscos (592-601, 711). De modo que também aí haverá uma saudável unidade, “todos serão ricos” (πλουτήσετε πάντες, 735), prevenindo-se assim disputas ou ambições desmesuradas. O dinheiro servirá não como fator de necessidade ou de mesquinha ambição, mas de tranquilidade e prazer.

A estranha prioridade dada às benesses coletivas e materiais sobre os benefícios individuais mais elementares, como a saúde e a longevidade, é muito simplesmente justificada (604): “Se a vida lhes corre bem (εὖ πράττωσ’), não hão-de ter boa saúde?”. Logo as contingências de saúde e a necessidade de médicos<sup>16</sup> estão arredadas pela maior das benesses, o simples bem-estar que a tranquilidade do quotidiano garante (604-605). Este benefício cúmplice de “riqueza e saúde” vem a ser consagrado pelo coro com uma única palavra, que funde os dois benefícios como a consequência natural um do outro, πλουθυγεία (731)<sup>17</sup>. Quanto a uma velhice prolongada e feliz, as próprias aves, em alguns casos detentoras de uma longevidade que os homens não conhecem, não terão dificuldade em a uniformizar como um novo padrão de existência (606-609).

Sem dúvida que os deuses não podem ficar ausentes da comunidade ideal que se vai esboçando. Lá terão, como é de regra, os seus templos e cultos. Mas também aqui uma profunda reforma ditará que, em vez das divindades do Olimpo, sempre gulosas de homenagens e de fausto patentes no mármore e ouro dos seus templos, irão ponderar, como deuses renovados, as aves, eficazes nas bençãos, mas modestas nas exigências, apenas instaladas sob a proteção de arbustos e de galhos (ὑπὸ θάμνοις καὶ πρινιδίοις οἰκήσουσιν, 615-616; cf. 717-718).

Revistas, no que parece essencial, as condições para uma vida harmoniosa dentro de uma cidade coesa e una, o coro pode finalmente celebrar, obtido o quadro completo (729-733): “Assim, com a nossa presença, havemos de dar-vos, a vós, aos vossos filhos e aos filhos dos vossos filhos, riqueza e saúde, vida, paz, juventude, alegria, danças, festas e leite ... de pássaro”<sup>18</sup>.

A atenção do coro na parábase é ainda focada na necessidade de harmonizar os novos *nómoi*, de modo a que até qualquer vulgar espectador que o deseje possa aderir a este invejável ζῶν ἡδέως (753-754). Mais uma vez as diferenças são, deste ponto de vista, radicais (755-756): “Porque tudo o que aqui fica mal (αἰσχρά) e é condenado por lei (νόμῳ), tudo isso fica bem (καλά) entre nós, no reino da passarada”. Os exemplos mais comuns multiplicam-se: bater no pai, promover os escravos em fuga, simular a cidadania que se não possui, são certa-

<sup>16</sup> Cf. Aristófanes, *Acarnenses* 1030-1032 sobre a existência de médicos do Estado em Atenas.

<sup>17</sup> Esta palavra, que é uma criação de Aristófanes, repete-se em *Cavaleiros* 1091, *Vespas* 677. A ideia contrária de que a pobreza afeta a saúde – “creio que nenhum pobre goza de boa saúde, mas está sempre enfermo” – é expressa por Sófocles, fr. 354. 6-7 Radt.

<sup>18</sup> “Leite de pássaro” é uma expressão proverbial para referir o clímax da felicidade material, através de um *adynaton* (cf. *Vespas* 508 sqq.; Petrónio, *Satíricon* 38. 1).

mente banalidades no quotidiano ateniense. Mas todos esses comportamentos irão passar de reprováveis a tolerados ou mesmo louváveis, de acordo com as regras vigentes no mundo alado. Αἰσχρὸς e καλός ganham relevância como termos de avaliação ética neste contexto, a qualificar um sentido de νόμος, a regra social ou costume em toda a sua relatividade (757-758, 768; cf. ἀτίμοις, 766).

Há, porém, não podemos esquecer-lo, um último requisito que tem de ser assegurado: a uniformização de homens e aves, os grandes promotores desta fantástica *pólis*, para que haja uma verdadeira *κοινωνία*. Que o ponto de partida é de fratura radical está na consciência de todos, do coro antes de mais, que abre a parábase caracterizando uma e outra raça. No que é mais genuíno, a sua *phýsis*, os dois grupos têm tudo de contrastante. Aos homens marca a fragilidade e a decadência (685-687): “por natureza condenado às trevas, de uma raça semelhante às folhas<sup>19</sup>, criatura impotente modelada em barro<sup>20</sup>, fantasma vago como uma sombra, ser efêmero carecido de asas, pobre mortal, homem igual a um sonho”. Por contraste, às aves, a robustez e a perenidade (688-689): “nós, os imortais, os eternos, os celestes, para quem a velhice não existe, mentores nas questões universais<sup>21</sup>. Mas se a dificuldade é grande, a receita a aplicar não é menor; apenas muita criatividade pode encontrar para o diferendo a fórmula fácil e eficaz: um par de asas. Basta comer uma simples raiz, que o laboratório da natureza oferece, para que o milagre se consuma (654-655).

#### A EUTOPIA: A REFORMULAÇÃO APERFEIÇOADA DE UM MODELO ANTIGO

Estão criadas todas as condições para se passar da teoria à prática. Agora que os agentes da revolução estão identificados com os seus contributos próprios, que o plano da nova cidade foi elaborado e aceite, resta somente ‘concretizar a eutopia’. Todos os trâmites seguidos como essenciais neste processo de execução mais não são do que aqueles que a cidade real consagrou; portanto o modelo continua a ser Atenas. Basta que se retire, a cada uma dessas intervenções básicas, os defeitos de que, com o tempo, a sociedade humana as foi poluindo para as renovar à altura da nova cidade que se deseja ‘perfeita’. Mais do que ‘inventar’, o que está em causa é ‘corrigir’, não criar uma verdadeira ‘utopia’, mas uma desejável ‘eutopia’. Para concretizar dramaticamente este processo corretivo, o enunciado dos pressupostos avançado pelos autores da cidade em fundação – os dois aventureiros e o coro de aves – confronta-se de imediato com a visita sequencial daqueles que são, nas suas missões ou atributos, a encarnação viva dos defeitos a repudiar.

---

<sup>19</sup> Alusão ao conhecido símile das folhas de *Iliada* 6. 146-149; cf. ainda 21. 463-466. Sobre os termos em que continua a caracterização da criatura humana, cf. Ésquilo, *Prometeu* 547-549.

<sup>20</sup> Cf. Hesíodo, *Trabalhos e dias* 61-82, Apolodoro 1. 7. 1.

<sup>21</sup> Cf. *Iliada* 24. 88, Hesíodo, *Teogonia* 545.

As primeiras preocupações vão para aspetos abstratos, fundamentais como condições para a determinação de um destino que se deseja εὐδαιμών. Em primeiro lugar o nome, como pressuposto elementar de identidade, fica a cargo de Pisetero e de Evélpides (809-810) e sem dúvida que terá como requisitos ser “grande e glorioso” (μέγα και κλεινόν, 810), à medida do destino que se presagia para a própria cidade que passará a designar. Mas perante a proposta de “Esparta”<sup>22</sup>, de acordo com o que seria normal propor para “a cidade” (τῆ πόλει, 809, 812) genericamente entendida, Evélpides toma consciência de que o que está em causa não é “a cidade”, ‘uma qualquer cidade’, mas “a minha cidade” (τῆμῃ πόλει, 815). E para essa, com a sua natureza tão peculiar, o nome há-se ser inspirado “nas nuvens e no espaço celeste” (818-819), tendo em comum com os nomes de cidade apenas um atributo, o de “pomposo” (χαῦνον, 819). Νεφελοκοκκυγία (819) é verdadeiramente um achado, porque, além de retratar a identidade da nova urbe, tem o lustro que para a própria cidade se deseja (λιπαρόν, 826)<sup>23</sup>.

Determinante é também a escolha da divindade padroeira e, sob este aspeto, a solução é fácil e consensual: Atena, com o seu epíteto de πολιάς, “citadina, protetora da *pólis*” (828), parece talhada para a função.

A partir deste momento, cada etapa da constituição de Nefelococigia passa por um processo de correção claro em relação ao modelo ateniense, porque agentes bem conhecidos como tipos urbanos em Atenas vão marcar presença. Todos eles são indesejáveis, não porque não devam existir, mas pela forma como existem e pela mediocridade de competência e ambição de objetivos que manifestam. A necessidade de um sacrifício propiciatório esteve clara nas preocupações de Pisetero desde o primeiro momento (810-811). E agora que é chegada a hora de o realizar, eis que um Sacerdote comparece para prestar os esperados serviços (849, 862). Só que o exagero das evocações que desfia é manifesto (865-888) e põe Pisetero em desespero. Não se ajusta à simplicidade que se deseja para a urbe em formação. Por isso, com a concordância do coro, o aventureiro se adianta a fazer “sozinho” o sacrifício (θύσω μόνος, 894), tendo em conta igual sobriedade nas invocações, “uma apenas” (ἕνα τινα μόνον, 899).

Se às preces se ligam naturalmente os elogios da cidade em fundação, a vinda do Poeta não deixa de ter todo o propósito. É ele, de resto, o primeiro a juntar ao nome recém-achado para a *pólis* dos alados o almejado epíteto de εὐδαιμών: Νεφελοκοκκυγίαν τὰν εὐδαίμονα (904-905). Mas afinal neste “servo diligente das Musas, como diz Homero” (909-910, 913-914), vai revelar-se o tipo antiquado, convencional, desinspirado e, em cima de toda essa mediocridade,

<sup>22</sup> De resto um jogo de palavras entre o nome da cidade e o esparto, uma planta de fibras resistentes usada em diversas indústrias, como o fabrico de esteiras para os leitões.

<sup>23</sup> Este, de acordo com o testemunho de Aristófanes (*Acarnenses* 639-640), era um epíteto vulgarmente aplicado a Atenas.

interesseiro e pedincha, sem lugar na cidade inovadora em nascimento<sup>24</sup>. Ainda que premiado com “um gibão e uma túnica” (933), o Poeta acaba expulso como um primeiro ‘τὸ κακόν’ (956; cf. 992, 1036) dos vários que Nefelococígia terá de enfrentar.

Com a vinda do Intérprete de Oráculos (959), passamos à necessidade de prever um bom futuro e, com ele, um vislumbre de governo para a nova cidade, porque este tipo de adivinhos era conhecido como um colaborador da demagogia e como um aliado dos políticos na captação do voto popular<sup>25</sup>. Sob o tristemente famoso discurso enigmático e demagógico do profeta, que promete a quem o presentear, como mínimo, a ascensão a “águia entre as nuvens” (978), esconde-se o não menos conhecido interesse por alguns proventos pelo seu ‘trabalho’. Não supreende, portanto, que este seja mais um dos ἀλάζονες (1016) expulso da nova cidade.

Talvez o Intérprete de Oráculos seja o elo de articulação entre o que são ainda presságios para o futuro da cidade e os passos concretos que é preciso dar para formatar Nefelococígia. E entre esses passos – dado o nome, e feitos sacrifícios e votos – está, como etapa fundadora, a delineação urbanística do espaço. Nesse sentido é oportuna a vinda de Méton, o geómetra, não fosse a sua proposta ser um completo desarrazoado de linhas e planos, que o torna, como os que o precederam, um colaborador indesejável para o processo de fundação em curso<sup>26</sup>. Mas, depois dele, entramos em crescendo pela via da odienta corrupção política, como se os motivos que levaram os dois exilados a deixar Atenas os perseguissem agora na galáxia das aves; de facto, com a chegada do Inspetor e do Vendedor de Decretos – que, de resto, se juntam em cena por tudo o que têm em comum – vem aquilo que Atenas, como cidade organizada, tem de pior,

---

<sup>24</sup> Sobre a paródia poética produzida nesta cena, *vide* Silva 2007: 106-110.

<sup>25</sup> É este o perfil do intérprete de oráculos que Aristófanes desenvolve em *Cavaleiros*. De resto Tucídides (8. 1. 1) confirma o mesmo poder de intervenção destas personagens, ao atribuir-lhes uma quota de responsabilidade nas grandes expectativas criadas em torno da expedição à Sicília.

<sup>26</sup> Méton era bem conhecido como geómetra e astrónomo. Razões de outro nível justificam a sua popularidade no momento, que é também o motivo que despertou para ele a atenção dos cómicos. Lembra Sommerstein 1987: 264 a escusa que Méton arranajara, para si próprio e para o filho, para não participar na campanha da Sicília no ano anterior de 413 a. C. Vários testemunhos (Plutarco, *Nícias* 13. 5 sqq., *Alcibíades* 17. 5 sqq.) comentam um incêndio de origem mal conhecida, numa casa de Méton, que lhe serviu de pretexto para se isentar do encargo de armar e comandar um navio na recente campanha. A intervenção de Méton em *Aves* representa um eco paródico de reais preocupações científicas em voga no momento, como seja o problema da ‘quadratura do círculo’ e da inscrição dentro desse espaço de figuras poligonais (cf. Antifonte fr. 13 D.-K.; Anaxágoras A 38 D.-K.; e ainda Guthrie 1962: 270). Apesar de a urbanística grega, a partir de Hipódamo de Mileto, dar em geral preferência ao plano ortogonal (rede de vias paralelas e perpendiculares entre si), Cantarella 1956: 155 lembra que era radial, por exemplo, o plano da cidade de Túrios, da autoria do mesmo Hipódamo. É óbvio como este padrão, semelhante ao astro solar, se apropria à cidade das nuvens e dos cucos.

as perseguições e os processos. É a invasão dos *nómoi* e a pressão que exercem sobre os cidadãos que já se anuncia. É como «vendedor de leis novas» que este último visitante se apresenta (νόμους νέους ... πωλήσων, 1037-1038)<sup>27</sup>, a começar pelas que regulam “medidas, pesos e decretos” à semelhança dos praticados em Atenas, como matriz de um império. Representam, portanto, não a satisfação de uma necessidade regulamentar, mas a aceitação de um controle e subserviência perante um poder exterior, que, em Nefelococígia, é o próprio absurdo. Por isso a reação de Pisetero é radical, expulsão imediata, onde a ironia pondera com o uso estratégico da palavra em discussão, νόμοι. Às leis «novas» que lhe são propostas, ele opõe «as leis duras» (πικρούς ... νόμους, 1044-1045) que vigoram já na cidade que se quer proteger de tal doença.

Como conclusão deste desfile, o coro tem uma intervenção em que chama a si a execução de todas as tarefas que, na cidade ideal, substituem as que acabam de lhe ser propostas com a sua já testada deformação. A nova cidade necessita de deuses protetores e de um poder regulamentador, com certeza; mas essa será a primeira prerrogativa das aves, a nova autoridade instituída (1058-1060): “Daqui em diante, é a mim que tudo vejo e tudo rejeito, que os mortais, todos eles, vão fazer sacrifícios”. A cidade necessita de coesão; παντ- enfaticamente repetido – παντόπτα καὶ παντάρχα θνητοὶ πάντες<sup>28</sup> – oficializa em definitivo a necessária unidade, quer do poder, quer da organização coletiva. Aos votos e presságios enunciados, as aves substituem promessas concretas e benesses generosas. São radicais e nítidas as suas regras: “Salvo e faço medrar os frutos ...» (1062), «Mato” (1063, 1067, 1071) tudo o que danifica a natureza. Dos insetos daninhos às culturas, o coro passa aos oportunistas daninhos na preservação de uma sociedade saudável (1071-1087). Assim consegue a desejável preservação de uma *phýsis* e de um *nómos* em uníssono, promissores de segurança e prosperidade. Garantidas essas condições, o coro pode enfim celebrar, como εὐδαίμων, a raça dos alados (εὐδαίμων φύλον πτηνῶν, 1088), que passará a integrar uma cidade não menos “feliz”. A natureza assegurará aquilo que agora depende do trabalho e do esforço dos homens: a proteção contra os rigores do calor e do frio não necessita de esquadrias urbanísticas nem de habitações; é oferecida pela natureza, pela “sombra da folhagem” e pelo “côncavo das grutas” (1089-1098); a alimentação dispensa maiores requintes, quando abundam “as bagas virginais do mirto branco e os frutos do jardim das Graças” (1099-1100). E se muralhas tem de haver, como condição para o estabelecimento de fronteiras e para o reconhecimento da própria noção de ‘cidade’, as notícias que chegam do estaleiro são a prova suprema de como *phýsis* e *nómos* podem colaborar. O resultado que já

<sup>27</sup> Este uso de νόμος deixa clara a sobreposição de sentido que entretanto se produziu com ψηφίσματα, “decretos”.

<sup>28</sup> O mesmo παντ- prossegue na alusão às benesses concedidas (πάσαν ... γὰν, παμφύλων ... θηρῶν, ἅ πάντα, γέννυσι παμφάγοις, 1061-1065).

se anuncia não ficou aquém dos melhores auspícios: a tarefa “saiu obra apurada! Um trabalho perfeito!” (κάλλιστον ἔργον καὶ μεγαλοπρεπέστατον, 1125). Mas para obter tal resultado, obra exclusiva das aves, bastaram os seus dotes naturais, a configuração do seu corpo (1133-1163). Os melhores artistas, pedreiros e carpinteiros, foram dispensados – e, com eles, os salários respetivos (1152) –, porque as aves intervieram com talento (σοφώτατα, 1144, σοφώτατοι, 1155), usando buchos, bicos, patas, asas e penas para satisfazer todas as necessidades habituais de uma construção. Estava dado o exemplo supremo da harmonia profunda que o cosmos parece ter garantido entre “natureza e cultura”, e que só por degenerescência a raça humana se encarregou de fraturar. Revelação que parece inacreditável, de tão evidente. Um “até parece mentira!” (ἴσα γὰρ ἀληθῶς φαίνεται μοι ψεῦδεσιν, 1167) constitui, perante tal milagre, a vénia tirada à ficção cómica, só ela capaz de repor ‘a verdade’ universal oculta sob aparências opacas.

### TESTE FINAL DOS RESULTADOS

Como é comum em diversas peças de Aristófanes (*Acarnenses*, *Paz*, *Mulheres na Assembleia*, *Pluto*), depois de forjado e aprovado o plano que sustenta a intriga, ele é posto à prova pela vinda, em desfile diversificado, de uma série de amigos e de inimigos, que louvam ou contestam o protagonista vencedor. A mesma estratégia é posta à prova em *Aves*, agora que a construção de Nefelocógia foi planeada e consumada com a aprovação de Pisetero, Evélpides e dos alados. Íris, em representação dos deuses, encarna as resistências, enquanto o Parricida, Cinésias e o Sicofanta representam a consonância entusiástica que o projeto colheu da parte dos homens. Logo a cidade recém-fundada é posta à prova diante de inimigos e amigos, uns e outros obrigados a uma adequação à nova ordem do universo.

O confronto desencadeado entre os deuses e Nefelocógia é da ordem do ‘direito internacional’ (ἀδικεῖς, 1221, δικαιοτάτ’, 1222). Está em causa a soberania e defesa externa da nova cidade, representada pela eficácia dos seus limites e muralhas. Inconscientes das alterações produzidas, os deuses infringem as regras, devassam fronteiras, numa tentativa de manterem as prerrogativas de outros tempos. O debate começa por ser burocrático: Íris atravessou o espaço, agora restrito, sem os documentos nem as autorizações e carimbos mais elementares (1172-1174, 1189-1190, 1195, 1208-1218). Mas por trás da burocracia, está o poder (ἄρχομεν, 1226) e a hierarquia que ele estabelece, sendo aos mais fortes que cabe a imposição da autoridade e, com ela, das novas regras a observar (τῶν κρείττωνων, 1228). Esta é a oportunidade para notificar os deuses da sua destituição como senhores supremos do universo, agora que as aves os substituíram (1236-1237). Com ameaças de guerra contra Zeus e de violação contra a deusa recalcitrante, Pisetero encerra o episódio, abrindo espaço ao coro para a celebração da sua vitória, nesta primeira frente de batalha (1264-1267).

Mas já de entre os humanos regressa um arauto com notícias opostas. Os méritos, que antes as aves em geral tinham reconhecido no talento de Pisetero, são agora superlativados por um mensageiro em êxtase perante tamanho sucesso (1271-1273): “Pisetero, oh felizardo! Homem de tutano! Corre longe a tua fama! Homem de tutano, sim! Rei dos finórios! Felizão!” (ὦ Πεισέταιρ', ὦ μακάρι', ὦ σοφώτατε, ὦ κλεινότατ', ὦ σοφώτατ', ὦ γλαφυρώτατε, ὦ τρισμακάρι'...). E como obra de tão grande talento (σοφία, 1274), a cidade é também reconhecida como “a mais gloriosa” (κλεινοτάτην, 1277), capaz de despertar paixões (1316), obra e artista partilhando epítetos semelhantes.

Tudo porque entre os homens, depois de informados da nova gestão do universo, se gerou um entusiasmo indizível, para que o poeta encontra uma terminologia fulgurante: “têm a mania da passarada” (ὄρνιθομανοῦσι / ὄρνιθομάνου / ὄρνιθομανῶ, 1284, 1290, 1344), sofrem de «ornitofilia», ou seja, vão a caminho de uma verdadeira metamorfose (φιλορνιθία, 1300). Por isso estão em processo de imigração (τοῖς ἐποίκοις, 1307) massiva para Nefelocócia, assegurando com essa determinação uma qualidade essencial na nova cidade, a de que se torne “populosa” (πολύανορα τάνδε πόλιν, 1313). Entusiasmo de resto justificado pelas qualidades que uma cidade ideal deve oferecer aos seus habitantes e que não faltam em Nefelocócia (1318-1322): “Aliás, que atrativo (τί καλόν) lhe falta para chamar habitantes? Sabedoria (σοφία) tem-na ela, Amor, as Graças imortais, e da doce Tranquilidade (ἡσυχίας) o rosto sereno”<sup>29</sup>.

Como anunciado pelo arauto, os imigrantes começam a chegar. Apesar das tentativas de adaptação que Pisetero sugere a cada um deles, a verdade é que nenhum se mostra moldável ao novo mundo, de tal forma são neles arreigados defeitos comuns na Atenas real. Por isso, depois de uma tentativa frustrada de adequar os seus objetivos aos *nómoi* que se pretende para Nefelocócia, todos são afastados. O primeiro a chegar é o Parricida, seduzido pelos *nómoi* inovadores que imagina existam na nova cidade (1343b- 1345)<sup>30</sup>, sobretudo em relação a uma questão que lhe interessa, a legitimidade de sovar o pai (καλὸν νομίζεται τὸν πατέρα ... ἄγγειν, 1348)<sup>31</sup>. E não se engana, porque, como qualquer cidade que se preze, Nefelocócia já se orgulha de ter “leis sem fim” (πολλοὶ γὰρ ὄρνιθων νόμοι, 1346). Mais ainda, da nova cidade as contradições habituais entre os diferentes *nómoi*, às quais está subjacente o contencioso tendencial entre lei e natureza, também não estão ausentes, como o tema ‘respeito pelos progenitores’ pode

<sup>29</sup> Esta alusão aos benefícios da cidade sugere os cantos trágicos de elogio a Atenas, como, por exemplo, Sófocles, *Édipo em Colono* 668-719.

<sup>30</sup> Konstan 1995: 33 valoriza a importância que o *nomos* tem no mundo grego como caracterizador de diferentes comunidades. Heródoto é desse critério um exemplo expressivo, pela forma como vincula, a cada grupo étnico, os seus *nómoi*.

<sup>31</sup> Cf. *supra* 755-759. Princípio semelhante é discutido a respeito do comportamento de Fidípides, em *Nuvens* 1427-1429.

provar. Pisetero confirma a legitimidade, espontaneamente estabelecida entre algumas aves, de bater no pai, em consequência do natural crescimento das crias que se impõem aos progenitores (ἀνδρεῖόν γε πάνυ νομίζομεν, 1349), ou seja, como um ditame da própria natureza (*phýsis*). Mas mais forte do que esta ‘tendência’, é a “lei antiga escrita nas tábuas das cegonhas” (1353-1354), detentora de uma tradição e formalidade que lhe dá um outro crédito. E essa, já com foros de um verdadeiro *nómos*, recomenda a obrigação retributiva de os filhos cuidarem, por sua vez, dos pais. Pela sua antiguidade afinal as aves já fizeram também o seu percurso civilizacional.

Seguem-se Cinésias, o poeta nova vaga, e o Sicofanta. Das aves pretendem um par de asas, que, corrigindo-lhes a natureza, lhes facilite as tarefas da sua preferência. Cinésias deseja voar em procura de inspiração para os seus prelúdios (1384-1385); para ele, a missão de poeta esgota-se em voos etéreos, errâncias ao sabor dos ventos, em toda a fantasia que se instalou entre os criadores do ditirambo<sup>32</sup>. Move-o uma pura δεξιότης, a mestria esgotada em busca de arruobos estéticos, sem um verdadeiro sentido de νουθεσία, “a utilidade do conselho”, que por tradição a cidade espera dos verdadeiros inspirados das Musas<sup>33</sup>. Pisetero, por seu lado, não prescinde, na nova cidade, do verdadeiro contributo dos poetas; por isso propõe a Cinésias que cumpra a sua verdadeira função, a de “instruir” (διδάσκειν, 1405) um coro. E é só porque o visitante não está disposto a cumprir essa missão que é excluído da cidade que se quer perfeita.

O Sicofanta é, na sequência de visitantes, o caso limite. Detestado em Atenas como corrupto e delator, este personagem vem em busca de um par de asas que lhe permita, com mais eficácia, levar a cabo as odiadas denúncias e perseguições. Recebe, mesmo assim, de Pisetero uma oportunidade de se recuperar, adotando

---

<sup>32</sup> Sobre a intervenção de Cinésias na evolução da música nas últimas décadas do séc. V a. C. em Atenas, vide Pickard-Cambridge <sup>2</sup>1968: 44 sqq. Outras referências à poesia de Cinésias em Aristófanes, com as suas características habituais, encontram-se em *Lisístrata* 838, 852, 860, *Rãs* 1437 sqq., *Mulheres na assembleia* 330. Lawler 1950: 78-88 analisa o perfil cómico do poeta, tentando inferir dele os seus traços reais. Os versos de Cinésias, na versão cómica, são repletos de voos, asas e da imensidade das altas camadas nebulosas, batidas por ventos e neves (cf. *Paz* 827-831), com abundância de compostos aparatosos. Ao pôr na boca de Cinésias uma definição do ditirambo, como tudo o que é alado, etéreo, de um azul sombrio e profundo (*Aves* 1388 sqq.), Aristófanes parece atribuir ao género uma natureza graciosa e plena de fantasia. Sobre os aspetos inovadores do ditirambo, vide Ruijgh 1960: 318-322.

<sup>33</sup> Estas são as qualidades enunciadas em *Rãs* (1009-1010) como essenciais à excelência de um poeta. Porque se no *agôn* que opõe Ésquilo e Eurípides nos infernos as divergências são em geral profundas, neste ponto, surpreendentemente, os dois contendores estão de acordo; é o conselho, a capacidade de influenciar positivamente a opinião pública, ou seja, a missão didática da poesia e a utilidade dos poetas como educadores da cidade o que distingue os melhores, coadjuvado, como qualidade anexa, pelo talento, a excelência e o toque de génio que garante a superioridade do pensamento e da expressão, que se testa como o modo por que o conselho impressiona e ganha eficácia.

“outros modos de vida sensatos” (ἕτερα ... ἔργα σώφρονα, 1433), que permitam a um jovem ganhar a vida de uma forma mais justa. Para obter essa alteração essencial do *nómos* que, em Atenas, legitima o Sicofanta, Pisetero responde com o *lógos*, o poder da argumentação e da palavra. “Dar asas pela palavra” (λόγοις ἀναπτερεῖσθαι, 1437-1450), eis a fórmula para educar um jovem nos princípios subjacentes à vida em coletivo. Servindo-se da banalidade das conversas de barbearia – como das expressões que nelas se vulgarizaram –, Pisetero propõe-se aplicar à política a mesma terapia que se aplica a outras vocações, “dar asas para a equitação” ou “dar asas para a tragédia”. Neste caso o alvo a atingir é o *voûs* (1447), “o modo de pensar” (1447-1450): “É pela palavra (ὑπὸ λόγων) que o pensamento (ὁ νοῦς) voa e o homem se eleva. Por isso depois de te arranjar umas asas, quero encaminhar-te, com argumentos honestos (χρηστοῖς λόγοις), para um trabalho legítimo (ἔργον νόμιμον)”. Com este enunciado, Pisetero acaba de estabelecer, perante o mais flagrante dos desvios sociais, o Sicofanta, o segredo da excelência ‘política’: aquela que se obtém sobrepondo à *phýsis* um *nómos* inspirado no bom senso e nos princípios éticos. Esta é a coesão entre os dois conceitos que de facto promove a verdadeira *arete* e promete a desejada *eudaimonía*.

Dadas provas do rigor com que as mesmas normas da cidade real, em modelo corrigido, se podem aplicar na cidade perfeita, a peça acaba, como é de regra na comédia, com a consagração do vitorioso Pisetero. E para isso é preciso, enfim, dobrar os deuses às exigências da nova autoridade do universo, para que todos os atributos de uma hierarquia suprema sejam conferidos às aves. Após a visita de uma controversa embaixada dos Olímpicos, em que Posídon, Hércules e Tribalo divergem quanto aos objetivos da missão para que estão mandatados, finalmente a concordância universal faz-se pela cedência dos atributos do pai dos deuses – o cetro e a Realeza – aos senhores de Nefelocócigia. Se o cetro simboliza, nas negociações, a transferência de poder, Basileia, “a Realeza”, que é dada por esposa a Pisetero, simboliza tudo aquilo que faz do poder uma mola de felicidade e progresso. Quem é afinal Basileia? (1537-1541): “Uma mulher de truz! É ela que administra o raio de Zeus e tudo o mais, a sensatez, a justiça, a moderação (τὴν εὐβουλίαν, τὴν εὐνομίαν, τὴν σωφροσύνην), os arsenais, os insultos, o tesoureiro, os trióbolos”. A identificação dos predicados da Realeza é paródica, sem dúvida, quando, às qualidades essenciais à boa harmonia da comunidade, junta os tradicionais fatores de perturbação da vida ateniense. Talvez porque tão importante seja deter as qualidades abstratas, quanto dominar os vícios concretos a que a *pólis* real está sujeita. “Se a tiveres, tens tudo!” (1543) – havia alertado Prometeu, o mesmo que antes dera aos homens a sobrevivência com a concessão do fogo, e agora lhe dava o segredo da *eudaimonía* com a revelação da Realeza divina.

Já se fazem ouvir as palavras do arauto, desta vez para anunciar a boda de Pisetero e Realeza, como coroação de uma vitória total. Agora sim, pode saudar sem reservas “a raça bem-aventurada das aves voadoras” (τρισμακάριον πτηνὸν

ὀρνίθων γένος, 1707), e aquele que, por mérito próprio, se tornou “senhor em próspera mansão” (τὸν τύραννον ὀλβίοις δόμοις, 1708), “criatura bem-aventurada a quem coube um bem-aventurado destino” (μάκαρα μάκαρι σὺν τύχῃ, 1721). A suprema felicidade chega pela presença de Basileia, a noiva, “de uma beleza indizível”, envolta em perfumes inefáveis e nas brisas suaves que dispersam o aroma dos incensos (1712-1715). A perfeição instalou-se na cidade onde as dádivas puras da *phýsis* se uniram ao talento humano, o de um ateniense iluminado, conhecedor dos *nómoi* de uma cidade real que, se reformados, são a alavanca de uma verdadeira *eudaimonía*.

## BIBLIOGRAFIA

- Cantarella, R. (1956), *Gli uccelli*. Milano: Einaudi.
- Flashar, H. (2000), “Men and birds”, *Humanitas* 52: 311-320.
- Guthrie, W. K. C. (1962), *A history of Greek philosophy*, I. Cambridge: Cambridge University Press.
- Konstan, D. (1995), *Greek comedy and ideology*. Oxford: Oxford University Press.
- Lawler, L. B. (1950), “Limewood Cinesias and the dithyramb dance”, *TAPhA* 81: 78-88.
- López Férez, J. A. (1997), “Nómos chez Aristophane”, in Thiery, P., Menu, M. (eds.), *Aristophane: la langue, la scène, la cité*. Bari, Levante Editori: 379-395.
- Mastromarco, G., Totaro, P. (2006), *Commedie di Aristofane*. II. Turino: Unione Tipografico-Editrice Torinese.
- Nelson, S. (2016), *Aristophanes and his tragic muse*. Mnemosyne, Supplement 390. Leiden: Brill.
- Pickard-Cambridge, A. W. (1968), *Dithyramb, tragedy and comedy*, ed. revis. by Webster, T. B. L. Oxford: Clarendon Press.
- Ruijgh, C. J. (1960), “Aristophane, *Oiseaux* 1372 sqq., *Grenouilles* 1316 sqq. et le sens de πόδα κυλλόν”, *Mnemosyne* 13: 318-322.
- Silva, M. F. (2007), *Ensaíos sobre Aristófanes*. Lisboa: Cotovia.
- Sommerstein, A. H. (1987), *Aristophanes. Birds*. Wiltshire: Aris and Philips.

(Página deixada propositadamente em branco)

**A COALESCÊNCIA ENTRE NÓMOS E PHÝSIS  
NA REPÚBLICA DE PLATÃO**  
Coalescence between *nomos* and *physis* in Plato's *Republic*

MARIA DAS GRAÇAS DE MORAES AUGUSTO  
Universidade Federal do Rio de Janeiro  
mgmaugusto@yahoo.com.br  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3231-5678>

**RESUMO** – O objetivo de nossa comunicação é a retomada da questão *nómos* e *phýsis*, na *República* de Platão, a partir da refutação ali apresentada à ‘suposta’ tradição sofística que atribui a elas uma relação antinômica.

Nesse sentido, procuraremos demonstrar que: [i] a filosofia da natureza platônica é, sobretudo, uma filosofia política, uma vez que a política vem, na *República*, diretamente articulada com a filosofia, como uma atividade ‘dupla e mesma’, já que ambas têm uma mesma *dýnamis*, conforme nos é dito por Sócrates, no Livro V, 473d1-3, e, [ii] que essa unidade de *dýnamis*, que legitima e possibilita o governo do filósofo, implica em uma ‘*pólis* justa’ e em uma ‘reta *politeía*’.

Assim, se levarmos em conta todas as análises feitas no diálogo ao longo da conformação de uma ‘*pólis lógico*’, veremos que o esforço platônico é o de compreender *nómos* e *phýsis* a partir de uma relação de copertinência que possibilita e legitima o “bem agir” (*eû práttein*).

**PALAVRAS-CHAVE** – Platão-*República*; Filosofia e Política; *Nómos* e *phýsis*; *Eû práttein*.

**ABSTRACT** – The purpose of our communication is the resumption of the topic *nomos* and *physis*, in Plato's *Republic*, starting from the refutation presented there to the “supposed” sophistic tradition that attributes to them an antinomic relationship. In this sense, we will try to demonstrate [i] that the Platonic philosophy of nature is, above all, a political philosophy, since politics, in the *Republic*, is directly articulated with philosophy as a “double and the same” activity, as both have the same *dynamis*, according to what is said by Socrates, in Book V, 473d1-3, and, [ii] that this unity of *dynamis*, which legitimizes and makes possible the government of the philosopher, implies a “just *polis*” and a “righteous *politeia*”, which, if we take into account all the analyses made in the dialogue throughout the conformation of a “*polis logo*”, we will see that the platonic effort is to understand *nomos* and *physis* from a relationship of co-pertinence that enables and legitimizes the “well-doing” (*eu pratein*).

**KEY WORDS** – Plato's *Republic*; Philosophy and Politics; *Nómos* and *phýsis*; *Eû práttein*.

Πανταχῆ δὴ ἐκ τῶν νόμων εἰρήνην πρὸς ἀλλήλους οἱ ἄνδρες ἄξουσι;

Pl. R., 465b5-6.<sup>1</sup>

### 1. À GUIZA DE INTRODUÇÃO: O *EÛ PRÁTTEIN* E A FUNCIONALIDADE DO *NÓMOS*

Em uma passagem do Livro VII da *República*, os passos 519e-520a1, tendo Sócrates, em sua busca pela *dikaiosýne*, modelado, com o *lógos*, uma *pólis* e uma *politeía* boas e retas, demonstrando que homens e mulheres têm naturezas semelhantes; que entre os guardiões desta “*pólis lógoi*” existirá uma “comunidade de mulheres, filhos e propriedades” – por ele caracterizada como um “*mégiston agathón*”, o maior bem –; que o governo da cidade deverá ser conduzido pelo filósofo, uma vez que é ele que, tendo acesso às ideias, detém a *epistémē* que garante a legitimidade da política; e, tendo explicitado as diferenças gnosiológicas entre o ‘*philodóxos*’ e o ‘*philósophos*’, a natureza deste último, o processo de ascensão ao conhecimento das idéias, e proposto a visibilidade do processo de *paideía* desta natureza a partir da famosa ‘analogia’ da caverna, veremos que, na sua conclusão, o resultado deste processo – o voltar-se para o “estudo que anteriormente dissemos ser o maior”, o ver o bem e o empreender a ascensão até o conhecimento das ideias – deve ser revertido em favor daqueles que continuam em estado de *apaideusia*, uma vez que não lhe será permitido permanecer neste *tópos* de chegada, mas, ao contrário, essa chegada implicará em uma ‘*katábasis*’ até àqueles prisioneiros que permaneceram na caverna, e com eles participar em trabalhos e honrarias (*pónon te kai timôn*), quer sejam os mais fracos, quer sejam os mais sérios (*eíte phaulóterai eíte spoudaióterai*).

E, diante do espanto de Gláucon frente ao que ele considera ser uma injustiça, isto é, o de impor-lhes uma vida menor, quando lhes era possível ter uma vida melhor<sup>2</sup>, Sócrates chamará nossa atenção para um aspecto essencial que o *nómos* cumpre na estrutura da “*pólis lógoi*”:

“Esqueceste-te novamente, meu amigo, que ao *nómos* não importa que uma ‘classe’ qualquer da cidade excepcionalmente aja bem (*eú práxei*), mas procura que isto aconteça à totalidade dos cidadãos, harmonizando-os pela persuasão ou pela necessidade, e fazendo com que partilhem uns com os outros do auxílio que cada um deles possa prestar à comunidade; ao criar homens destes na cidade, o *nómos* não o faz para deixar que cada um se volte para a atividade

<sup>1</sup> Por conseguinte, devido às nossas leis, os homens gozarão da mais completa paz uns com os outros.

<sup>2</sup> Cf. Pl. R., 519e8-9: “Ἐπειτ’, ἔφη, ἀδικήσομεν αὐτούς, καὶ ποιήσομεν χεῖρον ζῆν, δυνατόν αὐτοῖς ὄν ἄμεινον;

que lhe aprouver, mas para tirar partido dele para a união da cidade”. (Pl. R.519 e-520a1-4)<sup>3</sup>

O *nómos*, assim posto, é uma das condições do “*eú práttein*”, do “bem agir”<sup>4</sup>, que, por sua vez, é o resultado buscado por todos os contextos envolvidos na “narrativa constitucional socrática” – e em todos os níveis discursivos envolvidos na modelagem da ‘*pólis lógoi*’, inclusive como o modo de ‘salvação do *lógos*’<sup>5</sup> – acerca da possibilidade de uma *pólis* e de uma *politeía* boas e retas (Pl. R., 449a), como nos é dito no “*mýthos*” contado por Er, na conclusão final do diálogo:

“Foi assim, ó Gláucon, que o *mýthos* se salvou e não pereceu. E poderá salvar-nos, se lhe dermos crédito, e fazer-nos passar a salvo o rio do Letes e não poluir a alma. Se acreditarem em mim, crendo que a alma é imortal e capaz de suportar todos os males e todos os bens, seguiremos sempre o caminho para o alto, e praticaremos por todos os modos a justiça com reflexão (*dikaíosýne metá phronéseos*), a fim de sermos caros a nós mesmos e aos deuses, enquanto permanecermos aqui; e, depois de termos ganho os prêmios da justiça, como vencedores dos jogos que andam em volta a recolher as prendas da multidão, tanto aqui como na viagem de mil anos que descrevemos, agiremos bem.” (Pl. R., 621c-d).<sup>6</sup>

<sup>3</sup> Ἐπελάθου, ἦν δ' ἐγώ, πάλιν, ὦ φίλε, ὅτι νόμῳ οὐ τοῦτο μέλει, ὅπως ἔν τι γένος ἐν πόλει διαφερόντως εὖ πράξει, ἀλλ' ἐν ὅλῃ τῇ πόλει τοῦτο μηχανάται ἐγγενέσθαι, συναρμόττων τοὺς πολίτας πειθοῖ τε καὶ ἀνάγκῃ, ποιῶν μεταδιδόναί ἀλλήλοις τῆς ὠφελίας ἦν ἂν ἕκαστοι τὸ κοινὸν δυνατοὶ ὧσιν ὠφελεῖν καὶ αὐτὸς ἐμποιῶν τοιοῦτου ἀνδρας ἐν τι, ἀλλ' ἵνα καταχρηῖται αὐτὸς αὐτοῖς ἐπὶ τὸν σύνδεσμον τῆς πόλεως. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira, com modificações.

<sup>4</sup> No contexto da *República*, “*eú práttein*” é uma expressão que, atrelada às de “*eú poieîn*” e “*eú légein*”, é determinante do modo de ação do filósofo e da concepção de filosofia contida nos diálogos platônicos. Nesse sentido, o fato de “*eú práttein*” constituir-se na saudação epistolográfica platônica, parece indicar, sobretudo, no que diz respeito ao conteúdo da *Sétima Carta* e a toda a defesa da filosofia que é ali narrada por Platão (ou pelo autor da *Carta*), parece ratificar os sentidos disseminados na *República* e em outros diálogos, da completude e da intensidade que o advérbio “*eú*” impõe ao infinitivo “*práttein*”, “bem agir”, força esta que as ações envolvidas nos sentidos de *légein* e *poieîn* complementam.

Nossa escolha por traduzir “*eú práttein*” por ‘bem agir’, está baseada na tradução feita por Marsilio Ficino para a saudação epistolográfica platônica: *bene agere*.

<sup>5</sup> Como nos é dito por Sócrates em Pl. R.453d.

<sup>6</sup> Καὶ οὕτως, ὦ Γλαῦκων, μῦθος ἐσώθη καὶ οὐκ ἀπώλετο, καὶ ἡμᾶς ἂν σώσειεν, ἂν πειθώμεθα αὐτῷ, καὶ τὸν τῆς Λήθης ποταμὸν εὖ διαβησόμεθα καὶ τὴν ψυχὴν οὐ μianθησόμεθα. ἀλλ' ἂν ἐμοὶ πειθώμεθα, νομίζοντες ἀθάνατον ψυχὴν καὶ δυνατὴν πάντα μὲν κακὰ ἀνέχεσθαι, πάντα δὲ ἀγαθὰ, τῆς ἄνω ὁδοῦ αἰεὶ ἐξόμεθα καὶ δικαιοσύνην μετὰ φρονήσεως παντὶ τρόπῳ ἐπιτηδεύσομεν, ἵνα καὶ ἡμῖν αὐτοῖς φίλοι ὦμεν καὶ τοῖς θεοῖς, αὐτοῦ τε μένοντες ἐνθάδε, καὶ ἐπειδὰν τὰ ἀθλα αὐτῆς κομιζώμεθα, ὥσπερ οἱ νικηφόροι περιαιερόμενοι, καὶ ἐνθάδε καὶ ἐν τῇ χιλιετίᾳ πορεία,

O *eû práttein* resultante do *nómos* parece, assim, implicar no reconhecimento de que o “bem agir” supõe três condicionantes aí subsumidas: as coalescências entre *nómos* e *phýsis*, entre *mýthos* e *lógos*, e, conseqüentemente, entre *lógos* e *érgon*. E, se o *nómos* na *República* deve criar as condições do “*eû práttein*”, que possibilitará a salvação do próprio *lógos*, qual função será atribuída a este no processo funcional de modelagem de uma “*pólis lógoi*”? Seria ele o elemento que, coalescente à *phýsis*, teria força de implementar um “bem agir” demarcadamente constituído seja na *pólis*, seja no *cosmos*? Seria ele o possibilitador do conhecimento do real que existe sempre?

As respostas às questões delimitadas acima supõem, acreditamos, o rastreamento de dois temas enfaticamente sublinhados no âmbito de toda a fundamentação de possibilidade da ‘*pólis justa*’: [i] a refutação da ‘suposta’ antinomia sofisticada *nómos-phýsis* em favor de uma copertinência entre *nómos* e *phýsis*, e, [ii] a atribuição da *nomothésia* aos ‘fundadores’ da *pólis lógoi*, coincidindo com a figura do filósofo, tanto na versão socrática apresentada por Platão, quanto no reconhecimento do valor filosófico dos *nómoi* instituídos pelos governantes em consonância com a *phýsis*.

Desse modo, tomando por ponto de partida os dois itens indicados acima, rastreademos, sucintamente, na seqüência argumentativa da tese platônica acerca da existência de uma “*pólis andrôn agathôn*”, as diferentes funções aí atribuídas ao *nómos* e seus modos de composição com a *phýsis*.

## 2. A ANTINOMIA NÓMOS-PHÝSIS E A CONTRAPOSIÇÃO PLATÔNICA: UM CONFLITO ENTRE FILOSOFIA E SOFÍSTICA?

Quando nos voltamos para os dois primeiros livros da *República*, já nos é possível encontrar uma ambivalência nas teses colocadas por Platão: o *nómos* aparece sempre funcionalmente delimitado, enquanto a *phýsis* parece estar obnubilada pela força do *nómos*.

Visto sob essa ótica, uma primeira constatação é a de que a funcionalidade do *nómos* nos impõe uma outra questão: ela pretende expressar em sua formulação o sentido da justiça (*dikaiosýnē*), o que, por sua vez, estabelece uma prática constitucional, um modo de efetivação da *politeía*, tal como afirmado por Trasímaco, em 338e1 e 339d4.

A tese confrontada por Trasímaco – que afirma que o justo é o interesse do mais forte e que essa “força”, o *krátos*, em todas as *póleis*, pertence ao governante (*tò árkhon*), e, sendo ele o responsável pelo estabelecimento do *nómos*, estabelece sempre *nómoi* acordados ao seu ‘interesse’ (*tò ksymphéron*) – já contempla a

---

ἦν διελλύθαμεν, *εὔ πράττωμεν*. Grifos nossos, tradução de Maria Helena da Rocha Pereira, com modificações.

conformação central da funcionalidade do *nómos*, pois, é a partir deste interesse que as *politeíai* são constituídas e moduladas:

“(...) cada governo estabelece as leis de acordo com o seu interesse: a democracia, leis democráticas; a tirania, tirânicas; e os outros da mesma maneira. Uma vez promulgadas essas leis, fazem saber que é justo para os governos aquilo que lhes convém, e castigam os transgressores, a título de que violaram a lei e cometeram uma injustiça. Aqui tens, meu excelente amigo, aquilo que eu quero dizer, ao afirmar que há uma só definição de justo (*tautòn einai díkaion*) em todas as cidades – o interesse dos poderes constituídos. Ora, estes é que detêm a força. De onde resulta, para quem raciocina retamente, que o justo é o mesmo em toda parte: o interesse do mais forte.” (Pl.R.,338-6-339a-4)<sup>7</sup>

A dificuldade contida nesta definição, segundo a leitura socrática, está exatamente na compreensão de “τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον”, do “interesse do mais forte”: se esse ‘interesse’ significar o bem dos governados, Sócrates poderia perfeitamente concordar com Trasímaco, mas se o seu sentido for aquele indicado por Clitofonte, “por interesse do mais forte ele entendia o que o mais forte julgava ser o seu interesse”<sup>8</sup> – como Trasímaco irá argumentar na sequência dialógica –, para Sócrates demonstrar a sua tese será preciso, então, ter a justiça definida, tanto na *pólis*, quanto no homem, para que a função do *nómos* seja explicitada como o “interesse dos governados”.

Desse modo, pensamos que toda a dialógica estabelecida no texto platônico entre Sócrates e Trasímaco visa escandir os sentidos de ‘τὸ díkaion’ e ‘díkaiousýnē’, de modo a dar continuidade ao argumento aceito na conversa com Polemarco, que afirmava ser a *díkaiousýnē* uma *areté*, demonstrando, agora, que essa ‘excelência’ implica em uma *sophía*, em um conhecimento que, deslocando a prática política tão eloquentemente descrita por Trasímaco acerca do *nómos* e da *politeía* como consequência deste, seja capaz de delimitar o escopo *paidêutico* da ação ‘justa’ do *nómos* no contexto das espécies constitucionais. Portanto, não se trata de ver o ‘justo’ como aquilo que o governante acredita ser o seu interesse, mas, como as relações entre a *pólis* e a *politeía*, compreendidas como uma “*koinonía*”, tornam possível a expressão ontológica da hipótese levantada por Sócrates em sua refutação da tese trasimaquea: “[...] arriscaríamos, se houvesse

<sup>7</sup> Τίθεται δέ γε τοὺς νόμους ἐκάστη ἢ ἀρχὴ πρὸς τὸ αὐτῆ συμφέρον, δημοκρατία μὲν δημοκρατικούς, τυραννίς δὲ τυραννικούς, καὶ αἱ ἄλλαι οὕτως· θέμεναι δὲ ἀπέφηναν τοῦτο δίκαιον τοῖς ἀρχομένοις εἶναι, τὸ σφίσι συμφέρον, καὶ τὸν τούτου ἐκβαίοντα κολάζουσιν ὡς παρανομοῦντά τε καὶ ἀδικοῦντα. τοῦτ’ οὖν ἐστίν, ὃ βέλτιστε, ὃ λέγω ἐν ἀπάσαις ταῖς πόλεσιν ταῦτόν εἶναι δίκαιον, τὸ τῆς καθεστηκυίας ἀρχῆς συμφέρον· αὐτῆ δὲ που κρατεῖ, ὥστε συμβαίνει τῷ ὀρθῶς λογιζομένῳ πανταχοῦ εἶναι τὸ αὐτὸ δίκαιον, τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira, com modificações.

<sup>8</sup> Cf. Pl.R., 340b6-7: ὁ τοῦ κρείττονος συμφέρον ἔλεγεν ὃ ἡγοῖτο ὁ κρείττων αὐτῷ συμφέρειν.

uma cidade de homens de bem (*epei kinduneúei pólis andrôn agathôn ei génoito*), a que houvesse competições para não governar, como agora as há para alcançar o poder”, tornando-se, assim, claro que o “verdadeiro governante não nasceu para velar pelo seu interesse, mas pelo interesse dos governados”. (Pl. R.,347d).<sup>9</sup>

Nesse sentido, o Livro I não só já nos dá uma definição da justiça<sup>10</sup> – que ela é “*areté kai sophía*” –, e do modo de ação do homem justo, mas deixa em aberto uma questão capital: como aquilo que ainda não foi suficientemente explanado, nem por Trasímaco, nem por Sócrates – a funcionalidade do *nómos* –, pode conformar-se em uma “*pólis andrôn agathôn*”?

E será Gláucôn que, introduzindo duas temáticas polêmicas – a possibilidade de uma “persuasão verdadeira” e a indagação acerca da *práxis* humana enquanto *phýsis* –, trará à tona uma assertiva que, em princípio, remetaria a um tema ao qual a tradição hermenêutica tornou conhecido como a “antítese *nómos* x *phýsis*”, como uma questão que, mesmo ‘aparentemente’ exposta por Antífonte – e Hípias e Cálicles através de Platão, no *Protágoras* e no *Górgias* –, foi atribuída, por essa mesma tradição, aos pensadores chamados de ‘sofistas’.<sup>11</sup>

Ainda que forçosamente de modo rápido, gostaríamos de lembrar-lhes alguns elementos do argumento de Gláucôn, sobretudo naqueles aspectos que estão bem delineados na contrafação platônica.

Em primeiro lugar, a indagação que ele faz a Sócrates acerca do modo de persuadir verdadeiramente: “[...] queres aparentar que nos persuadiste ou persuadir-nos, verdadeiramente, de que de toda maneira é melhor ser justo do que injusto?”<sup>12</sup> Como a resposta socrática é a de que ele quer, se lhe estiver ao alcance, persuadir de verdade, e o contra-argumento de Gláucôn é o de que ele não o fez até aquele momento, sua negativa permitir-lhe-á introduzir o segundo tema forte em seu argumento, a classificação triádica das espécies de bens (*eidós agathoû*): aqueles que valem por si mesmo; aqueles que valem por suas consequências e aqueles que valem em si mesmos e por suas consequências. O reconhecimento socrático de que a justiça é um bem que vale em si e por suas consequências implicará na necessária demonstração do significado desta duplicidade valorativa, uma vez que os “*polloí*” afirmam, em uma pluralidade de discursos, que a justiça é uma “espécie penosa” (*toû epirónou eidous*), que se pratica por causa

---

<sup>9</sup> Cf.: ἐπει κινδυνεύει πόλις ἀνδρῶν ἀγαθῶν εἰ γένοιτο, περιμάχητον ἂν εἶναι τὸ μὴ ἄρχειν ὡσπερ νυνὶ τὸ ἄρχειν, καὶ ἐνταῦθ’ ἂν καταφανὲς γενέσθαι ὅτι τῷ ὄντι ἀληθινὸς ἄρχων οὐ πέφυκε τὸ αὐτῷ συμφέρον σκοπεῖσθαι ἀλλὰ τὸ τῷ ἀρχομένῳ.

<sup>10</sup> Para uma discussão mais larga sobre essa questão, veja-se Moraes Augusto, 2010: 9-44 e Moraes Augusto, 2014: 147-181.

<sup>11</sup> *Protágoras*, 337c e *Górgias*, 438d. Para uma leitura de diferentes aspectos dessa questão, veja-se, por exemplo, Farrar, 1988:15-125; Ribeiro, 2008; Guthrie, 1975; Kerferd, 1940: 9-44; Kerferd, 1981; Untersteiner, 1954, v.3.

<sup>12</sup> Cf. Pl. R.,357a5-b1-2: Ὡ Σώκρατες, πότερον ἡμᾶς βούλει δοκεῖν πεπεικέναι ἢ ὡς ἀληθῶς πεῖσαι ὅτι παντὶ τρόπῳ ἄμεινόν ἐστιν δίκαιον εἶναι ἢ ἄδικον;

das aparências, ou por um salário, ou pela reputação, mas que por si mesma deve ser evitada, pois ela nos é hostil (*ón khalepón*).<sup>13</sup>

Entretanto, como Sócrates diz ser “lento de entendimento” (*dysmathés*), Gláucon irá não só explicitar o que ele pensa ser a incompletude do argumento de Trasímaco, mas, também, mostrar o modo no qual ele quer ouvi-lo ‘elogiar a justiça’ (*boulomai de autò kath’ autò enkomiazómenon akoûsai*) – pois nem os argumentos de Trasímaco, nem os de Sócrates foram suficientes para persuadi-lo –, por isso, irá ‘elogiar a injustiça’ (*adikía d’epaineítai*), de tal modo que o ‘encômio’ socrático da justiça seja conformado a partir dos mesmos princípios que legitimam o *épainon*, ‘elogio da injustiça’<sup>14</sup>.

Ora, o que Gláucon deseja ouvir de Sócrates é “o que é cada uma delas” (a justiça e a injustiça), e os efeitos que a *dýnamis* de cada uma produz, nelas mesmas e por elas mesmas, quando existem na alma, sem ter em conta salários ou consequências. Para tanto, ele retomará o argumento de Trasímaco, circunscrevendo sua demonstração em três pontos: [i] na explicitação do que dizem os “*polloí*” ser a *dikaiosýne* e qual a sua gênese; [ii] que todos aqueles que praticam a justiça o fazem contra a sua vontade, como coisa necessária, mas não como um bem, e, [iii] que é natural que assim seja porque a vida do injusto é muito melhor do que a do justo (Pl. R., 358c). E, embora ele não esteja persuadido da legitimidade dos argumentos dos *polloí*, ele envidará todos os esforços para fazer o “elogio da vida injusta”, para que Sócrates, tomando os três pontos indicados por ele, possa fazer o “encômio da vida justa”, e, evidentemente, persuadi-lo, verdadeiramente, de que a justiça é um bem que vale em si e por suas consequências.

Esses três pontos serão expostos por Gláucon a partir da “projeção” *diánoética* de uma narrativa, a de Gíges e de seu anel, e de como as relações entre o visível e o invisível subjazem à conquista do poder<sup>15</sup>, pois, se a justiça e a injustiça forem vistas não como *nómos* – tal como havia sido proposto por Trasímaco – mas como um modo de ação que, disseminado na *phýsis*, nos daria uma distinção modal entre justiça e injustiça: uma natural e a outra ‘artificial’<sup>16</sup>. Mas,

<sup>13</sup> Cf. Pl.R.,358a: Οὐ τοῖνυν δοκεῖ, ἔφη, τοῖς πολλοῖς, ἀλλὰ τοῦ ἐπιπόνουεῖδους, ὁ μισθῶν θ’ ἕνεκα καὶ εὐδοκίμησεων διὰ δόξανἐπιτηδευτέον, αὐτὸ δὲ δι’ αὐτὸ φευκτέον ὡς ὄν χαλεπόν. Seguimos aqui a tradução, proposta por A. B. Haddad, de *khalepós* por hostil. Cf.Haddad, 2003: 52-96.

<sup>14</sup> A distinção entre *enkómion* e *épainon* sugerida por Sócrates no *Simpósio*, 177a-b, está na forma do ‘louvor’: os poetas o fazem em versos, enquanto os sofistas o fazem em prosa. Todavia, na *República*, o ‘louvor’ à injustiça feito por Gláucon como modelo daquele que Sócrates deverá fazer à justiça, sendo feito em prosa, aponta para uma distinção no nível ‘genérico’, isto é, no nível dialético das ‘espécies’ discursivas que tornam distintas não só a poesia e a filosofia, mas, também, a filosofia e a sofística.

<sup>15</sup> Para uma análise mais detalhada dessas relações, cf. Moraes Augusto, 1996: 31-42.

<sup>16</sup> Ainda sobre a questão do ‘artificialismo das leis’ e a transição para uma concepção ‘externa’ da ordem política e do *nómos* como externalização desta ordem, veja-se Farrar, 1998: 99-110.

se a injustiça é um bem, e sofrê-la um mal, ser vítima de injustiça é um mal maior do que cometê-la, logo, aqueles que sofrem e praticam injustiças uns com os outros acabam por achar vantajoso o estabelecimento de um acordo mútuo para nem cometerem injustiças, nem serem vítimas delas. E, assim, tendo sua ‘gênese’ em um acordo estabelecido entre homens e legitimado pelo costume e pela legislação, isto é, pela escrita dos *nómoi* (Pl. R., 358e-360d), a justiça não é um bem, como afirma Sócrates, nem um acaso atrelado ao interesse do governante, como acredita Trasímaco, mas uma necessidade, pois, uma vez que se aquele que pudesse cometê-la fosse verdadeiramente “um varão”<sup>17</sup>, nunca aceitaria este acordo de não praticar nem sofrer injustiças (*epei tòn dynámenon autò poieîn kai hòs alethòs ándra oud’àn hení pote synthésthai tò mête adikeîn mête adikeísthai. ἐπει τὸν δυνάμενον αὐτὸ ποιεῖν*, Pl.R.,359b1-3). Essa é, segundo Gláucon, “a *phýsis* da *dikaíosýnē*”.<sup>18</sup>

Será, então, para tornar visível a violência do *nómos* que Gláucon, realocando a *pleonexía* do injusto do argumento de Trasímaco, propõe projetá-la através da narrativa da catábase de Gíges, o pastor que servia na casa do soberano Lídio, que ao descer em uma fenda rasgada no solo por um tremor de terra durante uma tempestade, encontrou um anel que possuía a *dýnamis* de tornar as coisas ora visíveis, ora invisíveis, e com o uso do anel acabou por matar o rei, casar-se com a rainha e assumir o poder real. Se déssemos ao justo e ao injusto um anel como o de Gíges, veríamos que, por efeito da *pleonexía*, ambos caminhariam pela mesma vereda, a da injustiça, pois, por natureza, tudo o que vem a ser pela *phýsis* está disposto a alcançar a *pleonexía* como um bem, mas, pela violência do *nómos*, é forçado a respeitar a *isonomia*.<sup>19</sup>

Agora, o desafio de Gláucon parece levar o argumento de Trasímaco para um nível no qual a funcionalidade do *nómos* não está restrita ao ‘interesse do governante’, legitimado por sua extensão constitucional, mas a um contexto no qual o ‘acordo’ que se estabelece entre a ação da injustiça e a ação da justiça, e seus efeitos sobre os seus agentes, faz do ato de legislar o núcleo funcional do *nómos* que, ao impor a *isonomia*, o faz não só com os *nómima*, mas, também, com a força da atribuição da legalidade através do nome e da escrita.

---

<sup>17</sup> O uso de ‘*anér*’ na referida passagem, não estaria já delimitando as diferenças entre a *politeía* platônica e os princípios que regem as demais formas de constituição, sobretudo, no que diz respeito à função política das mulheres na Atenas contemporânea a Platão?

<sup>18</sup> Cf. ἡ μὲν οὖν δὴ φύσις δικαιοσύνης, ὡς Σώκρατες, αὕτη τε καὶ τοιαύτη, καὶ ἐξ ὧν πέφυκε τοιαῦτα, ὡς ὁ λόγος. Os grifos são nossos.

<sup>19</sup> Pl. R., 359c4-6: ἐπ’ αὐτοφώρῳ οὖν λάβομεν ἄν τὸν δίκαιον τῷ ἀδίκῳ εἰς ταῦτὸν ἰόντα διὰ τὴν πλεονεξίαν, ὃ πᾶσα φύσις διώκειν πέφυκεν ὡς ἀγαθόν, νόμῳ δὲ βίᾳ παράγεται ἐπὶ τὴν τοῦ ἴσου τιμὴν. Sobre a questão da *pleonexía* no argumento de Trasímaco, veja-se, por exemplo, Boter, 1986: 261-181 e Moraes Augusto, (2014):169-181.

Como, então, “encomiar” a justiça como um bem que vale em si e por suas consequências? E como ‘persuadir verdadeiramente’ que o modo de vida justo é melhor e mais feliz do que o modo de vida injusto, sem reduzir a ação justa ao nível da *dóxa*?

A resposta socrático-platônica implica em circunscrever o desafio de Gláucôn e Adimanto a um outro contexto argumentativo: em lugar do *encômio* retórico ou do *épainon* poético, trata-se agora de uma “*zétēsis*”, de uma busca para conhecermos algo que ainda não sabemos o que é, no caso, a justiça como um bem que vale em si e por suas consequências<sup>20</sup>.

### 3. A ‘PÓLIS LÓGOI’ E A CONFORMAÇÃO DOS NÓMOI: ENTRE O ESTATUTO POLÍTICO E O ESTATUTO DIALÉTICO

O deslocamento ‘investigativo’ proposto por Sócrates, ao afastar-se do estatuto argumentativo da retórica e da poesia, significa a passagem para a filosofia, claramente expressa como uma *zétēsis*, que exige acuidade de visão e disponibilidade *paidēutica* para que ela seja conduzida, analogicamente, à leitura, feita de longe por pessoas de “vista fraca”, de letras pequenas, e que, se algumas delas se dessem conta da existência dessas letras em outro lugar, e em tamanho maior; seria, assim, “um presente de Hermes”, isto é, um verdadeiro achado para ‘os olhos’ que, podendo ler primeiro as maiores, pudessem examinar as menores e ver se eram a mesma coisa (*tà autà ónta*) (Pl. R., 368d).<sup>21</sup>

Ora, a analogia entre o maior e o menor leva os interlocutores de Sócrates ao reconhecimento de que a *zétēsis* acerca da justiça poderá ser empreendida de modo semelhante, pois, como ela existe não só no homem, mas em toda a cidade, e como a cidade é maior do que o homem, talvez seja mais fácil primeiro apreendê-la (*katamatheîn*) em uma escala maior, isto é, na cidade, para depois podermos observá-la no homem, examinando a semelhança com o maior na “*idea*” do menor (Pl. R., 368e9-10)<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup> E aqui vale observar, o quanto a escolha platônica implica na separação radical da ‘*práxis*’ filosófica do contexto da retórica e da poesia, que, no caso da sofística, havia sido tão bem delimitada no *Mênon*, 75a-e quando Sócrates acusa Górgias de defender um argumento “preguiçoso”, quando afirmava que não seria possível buscar algo que não sabemos o que é, pois se nós o encontrássemos, não poderíamos saber se era o que procurávamos, porque não conhecíamos o que estava sendo buscado. Cf. *Mênon*, 81d-82a. E é exatamente por isso, que ele se diferencia de Górgias, porque sabendo que não sabe, ele é *ergatikós* nesta busca, ele faz dela, a *zétēsis*, a sua ‘obra’, sendo portanto, nos termos da *República*, uma ação justa porque é o exercício de seu *érgon*, consonante com a sua *physis*.

<sup>21</sup> Cf: ἔρμαιον ἂν ἐφάνη οἶμαι ἐκεῖνα πρῶτον ἀναγνόντας οὕτως ἐπισκοπεῖν τὰ ἐλάττω, εἰ τὰ αὐτὰ ὄντα τυγχάνει.

<sup>22</sup> [...] τὴν τοῦ μείζονος ὁμοιότητα ἐν τῇ τοῦ ἐλάττονος ἰδέα ἐπισκοποῦντες.

Dessa forma, se contemplássemos através do *lógos* a gênese de uma *pólis*, assistiríamos, ao mesmo tempo, às gêneses da justiça e da injustiça na cidade (Pl. R., 369a5-7)<sup>23</sup>, daí a escolha socrática de primeiro determinar o vir a ser de uma *pólis* para, na sequência investigativa, propor a “produção” (a fundação) no *lógos* de uma *pólis*.

Portanto, se a *zétesis* socrática consiste na passagem ao argumento filosófico, já temos aqui efetivamente assinalado o seu *trópos*: que ele estará atrelado aos movimentos da visão – ao *oksý blépona*, à acuidade de visão, como condição necessária para iniciarmos a *zétesis*; ao *ideîn* dos *grámmata* na semelhança do maior no menor, e ao *theáomai* da gênese das cidades e nelas a gênese da justiça e da injustiça – e ao valor ‘*poiético*’, produtivo, do *lógos*. E será a partir deste *trópos* que a incompletude dos argumentos de Trasímaco e Gláucon deverá ser demonstrada, pois, nem o *nómos* se conforma sem a *phýsis*, se admitirmos que o interesse do governante é o bem dos governados, nem o *nómos* pode ser constituído a partir de um acordo entre ‘fortes e fracos’ que lhe permita violentar a *phýsis* ao legislar a *isonomía* entre os homens.

Assim, o que o argumento do filósofo deve tornar visível, com o *lógos*, é a copertinência entre *nómos* e *phýsis*, a distensão coalescente entre *nómos* e *phýsis*, que, enfim, possibilitará o devir de uma *pólis andrôn agathôn* e a ‘visibilidade’ de algo ‘invisível’ aos interlocutores de Sócrates no diálogo: uma *pólis* e uma *politeía* boas e retas, onde o *nómos* tem como função primordial o seu valor *paidêutico* na produção do “*eû práttein*”.

Passemos, então, à fabricação de uma “*pólis en lógoi*” para melhor compreendermos a refutação platônica da celebrada antítese *nómos-phýsis* apontada pelos “sofistas” – ou pelos “*polloí*”, como eles serão identificados por Platão, no Livro VI, da *República* – e sua concepção da funcionalidade do *nómos*.<sup>24</sup>

### 3.1 A KOINONÍA, A PHÝSIS E O DEVIR DAS CIDADES

A produção discursiva de uma *pólis* é antecedida de uma afirmação socrático-platônica que nos parece definitiva para todo o contexto do diálogo:

“Ora, disse eu, uma cidade tem a sua origem, segundo creio, no fato de cada um de nós não ser auto-suficiente (*ouk autárkes*), mas carentes de muitas coisas, ou admites outro começo (*arkhén*) para a fundação de uma cidade?” (Pl. R., 369b5-7).

<sup>23</sup> Ἄρ' οὖν, ἦν δ' ἐγώ, εἰ γιγνομένην πόλιν θεασαίμεθα λόγῳ, καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτῆς ἴδοιμεν ἂν γιγνομένην καὶ τὴν ἀδικίαν;

<sup>24</sup> Para uma análise das relações entre os argumentos dos ‘*oi polloí*’ com os sofistas, Cf. Pl., R., 490a-493e.

Como os homens carecem de múltiplas coisas, um homem toma outro para uma necessidade e outro para outra e assim por diante, de tal modo que acabam por reunir-se em uma só habitação companheiros e auxiliares, e é a essa associação que atribuímos o nome de *pólis* (Pl. R., 369c1-4). E aqui faz-se oportuno sublinhar duas observações de Sócrates: [i] a de que, quando um homem toma parte em uma associação, ele o faz porque acredita que isto é o ‘melhor’ para ele; e, [ii] que o começo (*arkhé*) de uma *pólis* está assentada nessas ‘necessidades’.

Nesse sentido, o princípio fundante da *koinonía* desvincula a gênese da cidade, tanto do *nómos*, como sendo interesse do governante, quanto do “acordo” que institui como antitética a relação do *nómos* com a *phýsis*, pois, como Sócrates já havia dito a Trasímaco e ao próprio Gláucon, se tivéssemos um “homem inteiramente injusto”, este estaria fadado a uma solidão absoluta<sup>25</sup>. E, por outro lado, ao acrescentar a essa impossibilitada solidão política e familiar o resultado dessa *synoikía* como sendo o ‘melhor’, veremos que, para ser o ‘melhor’, é necessário que *nómos* e *phýsis* sejam coalescentes.

O ‘melhor’ irá, então, nos levar ao ‘imperativo verbal’ delimitador do *tópos* de ação do *lógos* próprio ao “gênero filosófico” que mediará a interlocução de Sócrates com seus interlocutores:

“Ora, vamos lá!, disse eu, no *lógos*, desde o começo, fabriquemos uma cidade; serão as nossas necessidades que hão de produzi-la”. (Pl. R., 369c10-11).<sup>26</sup>

A determinação dessas “*hemétera khreía*” será acordada em quatro espécies: a obtenção de alimentos, a habitação, o vestuário e outras coisas semelhantes, sendo necessário pelo menos quatro espécies de *demiourgoí* – um agricultor, um pedreiro, um tecelão, um sapateiro. Logo, uma cidade compõe-se de, no mínimo, 4 ou 5 homens. E para que o resultado desse obrar seja mais belo e efetivo, o melhor será que cada um desses *demiourgoí* execute o trabalho que lhe é próprio, não apenas para si, mas para compartilhar com todos os demais, pois, dirá Sócrates:

“cada um de nós não nasceu igual ao outro, mas com naturezas diferentes, cada um para a *práxis* do seu *érgon*”! (Pl.R., 370a7-8-b1-2).

<sup>25</sup> Aqui vale observar que esta leitura da referida passagem parece-nos ser hermenêutica-mente construída a partir das falas de Hípias no passo 337c do *Protágoras* e de Cálicles nos passos 482e-484c, do *Górgias*. E, embora Antifonte não seja nominalmente citado na *República*, não seria difícil encontrar algumas de suas idéias expostas nos fragmentos e testemunhos que nos chegaram disseminadas no diálogo. A identificação dos “*polloí*” com os sofistas no Livro VI parece-nos alargar muitíssimo o horizonte platônico da ação das “doutrinas dos sofistas”.

<sup>26</sup> Ἰθι δῆ, ἦν δ' ἐγώ, τῷ λόγῳ ἐξ ἀρχῆς ποιῶμεν πόλιν· ποιήσει δὲ αὐτήν, ὡς ἔοικεν, ἡ ἡμετέρα χρεία.

E aqui chegamos ao argumento socrático que funcionará como um axioma em toda a fabricação da *pólis* e da *politeía* boas e retas: os homens são naturalmente diferentes, e é esta natureza que, determinando o obrar na cidade, permitirá que o seu resultado seja mais rico, mais belo e mais fácil, se, e somente se, cada homem executar apenas o trabalho, o *érgon*, que lhe é próprio, em lugar de trabalhar sozinho em muitos ofícios.

Ora, em um resumo grosseiro e rápido da demonstração desse axioma teremos a necessidade do alargamento da cidade a partir de outras necessidades daí derivadas que indicariam um modo de vida capaz de caracterizar as cidades. Nesse sentido, veremos Sócrates descrever três cidades: [i] a *pólis* pacífica e saudável, que ele considera verdadeira, mas que sob a perspectiva glauconiana é desprovida do *nomízein*, o que a torna uma “cidade de porcos”; [ii] a *pólis* flegmática e luxuosa, resultado dos costumes e das artes miméticas acrescentadas à primeira cidade e que, por mostrar-se doente, necessita ser submetida a uma *kátharsis*, isto é, a todo um processo de purificação ao qual Sócrates chamará de *paideía*, resultando [iii] na *pólis* boa e reta que será descrita ao longo dos livros II, III e IV e na qual os *nómoi* estarão articulados de modo copertinente com o que chamamos acima de axioma fundante da *pólis lógoi*.

Portanto, se concordarmos com as rápidas observações feitas acima sobre os argumentos de Gláucôn e Trasímaco, veremos que o que se dá agora é exatamente o inverso: uma passagem do *nómos* à *phýsis*!

A proposta feita por Sócrates a seus interlocutores em 376d:

“Ora, vamos lá, como se estivéssemos no mito mitologando e disponíveis, com o *lógos*, eduquemos esses varões”<sup>27</sup>,

estabelecerá os diferentes níveis em que a funcionalidade dos *nómoi* será demonstrada, sempre a partir da coalescência entre *phýsis* e *nómos*, no processo de *paideía* dos guardiões: [i] na escolha do *lógos pseúdos*, como base dessa educação, o que implica não só na crítica à poesia, mas, sobretudo, a necessidade de que os “fundadores” de cidades estabeleçam os *týpoi* a partir dos quais os poetas irão poetar e os guardiões serão educados. Esses *týpoi* – que os deuses são bons e simples – serão reconhecidos por Gláucôn e Sócrates, em 380c4 e 383 c-7, como *nómoi*, bem como, na explicitação dos *týpoi* da *andreía* e da *sophrosýne*, seu estabelecimento será assimilado ao legislar, à *nomothésia*, como também nos é dito em 403b-4, 409d-5, 415b1, 417b-8. E aqui o texto parece nos indicar que toda a construção da *pólis lógoi* é, também, um trabalho de *nomothésia*, pois se os *týpoi* são *nómoi*, e o filósofo um fundador de cidades, um *politeíon zográphos*, sua

---

<sup>27</sup> Pl. R., 376d9-10: Ἴθι οὖν, ὥσπερ ἐν μύθῳ μυθολογοῦντές τε καὶ σχολὴν ἄγοντες λόγῳ παιδεύωμεν τοὺς ἄνδρας.

tarefa é também a de legislar, portanto, na *polis lógoi*, a duplicidade da atividade do filósofo estrutura-se entre a *nomothésia* e a *philosophía*.

[ii] que os *nómoi* que envolvem a *eudaimonía* dos guardiões devem ser “*katà phýsin*” na apologia da educação descrita nos livros II e III, exigida por Adimanto a Sócrates, no início do livro IV, e o *nómos* que aí subjaz como condição da *eudaimonía*, não vale apenas para alguns, mas, para todos os cidadãos da *polis lógoi*, desde que este *nómos* que estabelece a *eudaimonía*, sendo *katà phýsis*, busque, na verdade, uma *eunomía* e se expresse nesses poucos *nómoi*: o silêncio que os mais novos devem guardar perante os mais velhos; o dar-lhes lugar e levantarem-se; os cuidados para com os pais; o corte de cabelo, o traje, o calçado, e toda a compostura do corpo, e demais questões desta espécie, pois, se a cidade e os homens forem justos, desnecessário será legislar sobre outros pontos (Pl. R., 425b).

[iii] que a composição da *politeía* na *pólis lógoi* atribua às dificuldades apontadas por Sócrates, no Livro V – a semelhança de *phýsis* entre homens e mulheres; a comunidade de mulheres, homens, filhos e propriedades; e o governo do rei-filósofo – o estatuto de *nómoi*.<sup>28</sup>

E, finalmente,

[iv] no livro VII, em 531d8-e1-532a1-6, onde *nómos* expressará, na *República*, aquilo que nos parece justificar toda a referida distenção platônica do *nómos* na *phýsis*: o seu valor musical, que já havia sido mencionado no livro IV com a menção às teorias de Dâmon, mas que agora ganha, efetivamente, a determinação de um gênero: o ponto proemial que permite à dialética – compreendida como “*méthodos*” –, fazer a ascensão, pela educação filosófica, ao conhecimento das idéias.

Ao concluir que o “estudo metódico” dos saberes – a aritmética, a geometria e a astronomia – deve atingir ao que há de comum e aparentado entre eles, e demonstrar que essas afinidades são recíprocas, como um esforço necessário à filosofia, adjetivado por Gláucon como um “*pámpoly érgon*”, um obrar ingente (Pl. R., 531d6), Sócrates poderá, então, evocar o símile do “*nómos citaródico*” para demonstrar a função proemial do estudo desses saberes como “*érgon*” e dele inferir as condições de escuta do “*nómos dialektikós*”:

Referes-te ao *obrar proemial*, ou a qual? Ou não saberemos nós que tudo isto é o *proêmio ao nómos* que temos de aprender?

Certamente não vais supor que os peritos nestes assuntos são dialéticos.

Por Zeus que não, exceto, um reduzido número que encontrei. [...] Ora não é mesmo esse *nómos*, ó Gláucon, que executa a dialética? Apesar de ser do domínio do inteligível, o poder (*dýnamis*) de ver é capaz de imitá-la, esse

---

<sup>28</sup> A estreita relação entre *nomothésia* e *philosophía* será mais largamente exposta e discutida no livro VI.

poder (*dýnamis*) que nós dissemos que se exercitava já a olhar para os seres vivos, para os astros, e, finalmente, para o próprio Sol. Da mesma maneira, quando alguém tenta por meio da dialética, sem se servir dos sentidos e só pelo *lógos* (*dia tou lógou*), alcançar o ser de cada coisa (*ep' autò hò éstin hékaston hormân*), e não desiste antes de ter apreendido só pela inteligência o ser do bem (*autò hò éstin agathón*), chega aos limites do inteligível (*tôî tou noetou telei*), tal como aquele chega então aos do visível.

Se agora retomássemos a definição de *dikaíosýnē* apresentada nos passos 433a5-6<sup>29</sup> e 433d4-9<sup>30</sup> – que ela consiste em “cada um ocupar uma função na cidade, aquela para a qual a sua natureza é a mais própria” e a “posse do que pertence a cada um e a execução do que lhe compete constituem a justiça” – concluiríamos que ela expressa não só a coalescência entre *nómos* e *phýsis*, mas que é o fundamento que nos permite explicitar as demais coalescências aqui mencionadas, entre *mythos* e *lógos* e entre *lógos* e *érgon*. E, sob essa ótica, será necessário reconhecermos que toda ‘ação justa’ é um ‘*eû práttein*’ e que, se de fato implementada, torna possível uma ‘*pólis andrôn agathôn*’.

---

<sup>29</sup> Pl. R., 433a5-9b1-3: ὅτι ἓνα ἕκαστον ἐν δέοι ἐπιτηδεύειν τῶν περὶ τὴν πόλιν, εἰς αὐτοῦ ἢ φύσις ἐπιτηδαιοτάτη πεφυκυῖα εἶη.

Ἐλέγομεν γάρ. Καὶ μὴν ὅτι γε τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν καὶ μὴ πολυπραγμονεῖν δικαιοσύνη ἐστὶ, καὶ τοῦτο ἄλλων τε πολλῶν ἀκηκόαμεν καὶ αὐτοὶ πολλὰκις εἰρήκαμεν.

<sup>30</sup> Pl. R., 433e10-434a1: Καὶ ταῦτη ἄρα πῆ ἢ τοῦ οἰκείου τε καὶ ἑαυτοῦ ἕξις τε καὶ πράξις δικαιοσύνη ἂν ὁμολογοῖτο.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### 1. Textos Antigos

- Adam, J. (1963), *The Republic of Plato*. Edited with critical notes, commentary and appendices by James Adam. 2.ed. Cambridge: Cambridge University Press. [reimpr. 1965].
- Allan, D. J. (1977), *Plato: Republic Book I*. 2. ed. Letchworth, Hertfordshire: Brada Books Ltda, [reimp. 1977].
- Ribeiro, L. F. B. (2008), *Antifonte – Testemunhos, Fragmentos e Discursos*. Prefácio e tradução de Luis Felipe Belintani Ribeiro. São Paulo : Loyola.
- Brisson, L. (1987), *Platon: Lettres*. Traduction inédite, introduction, notices et notes par Luc Brisson. Paris: Flammarion.
- Campbell, L. E Jowett, B. (1894), *Plato's Republic*. Oxford: Oxford University Press.
- Chambry, É. (1933), *Platon: La République*. Paris: Les Belles Lettres. [reimpr. 1975].
- Des Places, E. (1976), *Les Lois*. Texte établi et traduit par Édouard des Places. Paris: Les Belles Lettres.
- Halliwell, S. (1998), *Plato: Republic 5*. Warminster, Aris & Phillips.
- Iglésias, M. (2001), *Platão. Mênon*. Tradução de Maura Iglésias. São Paulo: Loyola, PUC-Rio.
- Nunes, C. A. (1980), *Platão, Leis e Epínomis*. Tradução e notas de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA.
- Pereira, M. H. R. P. (2010), *Platão: A República*. Introdução, tradução e notas de M. H. R. Pereira. 9ª ed. revista. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Prado, A. L. A. de A. (2006), *Platão: A República*. Tradução de Ana Lia Amaral de Almeida Prado e revisão técnica e introdução de Roberto Bolzani. São Paulo: Martins Fontes.
- Rocha, R. (2010), *Plutarco. Sobre a música*. Tradução do grego, introdução e notas de Roosevelt Rocha. Coimbra: Imprensa Universitária.
- Sling, R. S. (2003), *Platonis Rempublicam*. Oxford: Clarendon Press.
- Vegetti, M. (1998), *Platone: La Repubblica*. Traduzione e commento a cura di Mario Vegetti. Napoli: Bibliopolis, v.1.
- Vegetti, M. (2007) *Platone. La Reppublica*. Introduzione, traduzione e note di Mario Vegetti. Milano: BUR.

## 2. Comentários

- Boter, G. J. (1986), “Thrasymachus and *πλεονεξία*. *Mnemosyne*. Leiden: E.J.Brill, 4 (3-4): 261-281.
- Brancacci, A. (2005), “Musique et philosophie en *République* II-IV”. In: Dixsaut, M. (ed.) *Études sur la République de Platon*. Paris, Vrin p. 89-115.
- Gutglueck, L. (1988), “From *pleonexía* to *polypragmosýnē*: conflation of possession and action in Plato’s *Republic*”, *The American Journal of Philology*, Baltimore, 109(1): 20-39.
- Guthrie, W.K.C. (1981), *A history of Greek philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press. v. 4.
- Haddad, A. B. (2003), *Sócrates e Trasímaco: uma discussão acerca do olhar do artífice*. Rio de Janeiro: PPGF-UFRJ, 2003. (Dissertação de Mestrado)
- Kerferd, G. B. (1940), “The doctrine of Thrasymachus in Plato’s *Republic*”, *Durham University Journal*, Durham, 40:19-27.
- Kerferd, G. B. (1981), *The sophistic movement*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lyons, J. (1969), *Structural Semantics. An analysis of part of the vocabulary of Plato*. Oxford: Basil Blackwell.
- Moraes Augusto, M. G. de (1988), “Discurso utópico e discurso mítico: um paralelo entre a *República* e o *Timeu* de Platão”, *Revista Filosófica Brasileira*. Rio de Janeiro, UFRJ, 4 (3): 91-104.
- Moraes Augusto, M. G. de. (1989), *Politeía e dikaiosýnē: uma análise das relações entre política e utopia na República de Platão*. Rio de Janeiro: PPGF/UFRJT, 286 f. (Doutorado em Filosofia)
- Moraes Augusto, M. G. de (1992), “Les discours utopiques dans la *République* de Platon”. In: Gély, S., *Sens et pouvoir de la nomination*. Montpellier: Publications de La Recherche, CNRS.
- Moraes Augusto, M. G. de (1996), “En busca de la reminiscência: um análisis de la noción de “*λόγος καὶ ἔργον*” en el *Menón* de Platon”. In: Grammatico, G.; Arbea, A. E; Léon, X. P. (eds.), *Búsqueda, aventura, y descubrimiento*. Santiago, Centro de Estudios Clásicos de la Universidad Metropolitana:169-184.
- Moraes Augusto, M. G. de (2010), “O proêmio à Décima Musa. A função proemial do livro I na *República* de Platão”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*. Buenos Aires:17-43.
- Moraes Augusto, M. G. de (2014), “O discurso cômico no diálogo entre Trasímaco e Sócrates no Livro I da *República*”, *O que nos faz pensar*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 23 (34):147-181.

- Pelosi, F. (2010), *Plato on music, soul and body*. Translation by Sophie Henderson, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rowe, C. (2007), "Socrates vs Thrasymachus in *Republic I*". In: *Plato and the art of philosophical writing*. Cambridge, Cambridge University Press:186-197.
- Untersteiner, M. (1954), *Sofisti. Testimonianze e frammenti*. Firenze: La Nuova Italia v.3.
- West, M. L. (1992), *Ancient Greek music*. Oxford: Clarendon Press.

(Página deixada propositadamente em branco)

**REVELAR A NATUREZA OU DESNATURALIZAR O COSTUME:  
A FORMAÇÃO FILOSÓFICA NA *REPÚBLICA* DE PLATÃO**  
Revealing nature or disnaturalizing the custom:  
philosophical formation in Plato's *Republic*

CAMILA DO ESPÍRITO SANTO PRADO DE OLIVEIRA  
Universidade Federal do Cariri  
camiladoespiritosanto@yahoo.com.br  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8469-4342>

**RESUMO** – Busca-se discutir a relação entre *phýsis* e *nómos* na *República* de Platão, examinando a hipótese de que a formação filosófica depende não só da equivalência possível entre natureza da alma e ordenação da cidade, mas, antes, da contestação ao “natural”, revelando-o convencional.

**PALAVRAS-CHAVE** – *Phýsis*, *nómos*, *República*, Platão, Antifonte.

**ABSTRACT** – The intention of this paper is to discuss the relation between *phýsis* and *nómos* in Plato's *Republic*, examining the hypothesis that philosophical formation depends not only on the possible equivalence between the nature of the soul and the constitution of the city, but rather on the contestation of the "natural", that is revealed conventional.

**KEYWORDS** – *Phýsis*, *nómos*, *Republic*, Plato, Antiphon.

## INTRODUÇÃO

O que você faria se ninguém pudesse te ver? Agiria contra o costume e conforme a natureza? No diálogo com a tradição, construído na *República*, Platão coloca em questão a distinção entre *nómos* e *phýsis* proposta por alguns pensadores, entre os quais Antifonte. O argumento socrático, em resposta ao desafio de Gláucón e Adimanto, no início do livro II, pode ser compreendido como a tentativa de fazer ver, contra estes discursos, que os costumes e leis devem convir à natureza harmonizada da alma, assim como esta deve seguir a ordenação da cidade porque isto traria benefícios políticos e pessoais. Propomos neste trabalho reler tal argumento, focando especialmente em algumas passagens da *República*, para desenvolver a hipótese de que sua função não é, ou não é apenas, a demonstração da equivalência entre a natureza da alma e a ordenação da cidade, mas, antes, a contestação daquilo que se entende como sendo a natureza, revelando seu caráter convencional. A pergunta retornaria a um Gíges antifônico assim: quem age em você quando ninguém te vê: a natureza ou a convenção?

## I.

No fr. 44(a) DK de *Sobre a Verdade*, diz Antifonte: *phýsis*

Justiça (*dikaíosýne*), com efeito, é não transgredir as prescrições das leis da cidade (*póleos nómina*) da qual se é cidadão. De fato, um homem utilizaria convenientemente (*xymphérontos*) a justiça para si mesmo, se, diante de testemunhas, exaltasse as leis, mas sozinho e sem testemunhas, exaltasse as prescrições da natureza (*phýseos*).

No livro II da *República*, Sócrates é desafiado por Gláucon, e em seguida por Adimanto, a verdadeiramente persuadi-los, e não apenas a parecer persuadi-los contra as opiniões da maioria e dos poetas – de que em tudo a justiça é um bem em si e por suas conseqüências, e não apenas por suas conseqüências e que, portanto, é preciso ser justo e não apenas parecer justo. Este desafio, em verdade um pedido, é digno de homens nobres, diz Sócrates. Quem, por tantos e tão “fortes” argumentos a favor da superioridade da injustiça sobre a justiça, não se deixa convencer, e mantém-se desejoso de ser persuadido do contrário, abriga em si algo divino (*theíon*).

Sócrates fica, entretanto, em um impasse: não tem mais palavras para defender a justiça, mas não pode deixar de fazê-lo, dentro de seus limites, sob pena de ser acusado de impiedade. O homem que passou toda a vida, segundo Adimanto, a examinar esta e apenas esta questão – o que é a justiça? – propõe a seus interlocutores contemplarem, no discurso, uma cidade vindo a ser, visto que a justiça não é só de um homem, mas da cidade toda (368e). Nela poderiam, talvez, ver, em letras maiores do que aquelas que apareceram inscritas no homem, o surgimento da justiça e da injustiça. A analogia entre um homem e uma cidade é, pois, a base sobre a qual prosseguirá a investigação no diálogo.

Tal analogia, entretanto, já havia sido oferecida desordenadamente no banquete do livro I. Em 351c-d, diz Sócrates para Trasímaco: “(...) parece-te que um estado ou um exército, piratas, ladrões ou qualquer outra classe, poderiam executar o plano ilegal que emprenderam em comum, se não observassem a justiça uns com os outros?”. E Trasímaco: “Certamente que não.” Em 352a, completa: “E se existir num só indivíduo, produzirá, segundo julgo, os mesmos efeitos que por natureza opera. Em primeiro lugar, torna-lo-á incapaz de atuar, por suscitar a revolta e a discórdia em si mesmo; seguidamente, fazendo dele inimigo de si mesmo e dos justos”. Com estas passagens Sócrates defende que a justiça é excelência. E, a partir disso, que o homem justo vive bem e é feliz:

A alma tem uma função (*érgon*) que não pode ser desempenhada por qualquer outra coisa que exista, que é a seguinte: superintender, governar, deliberar e todos os demais atos da mesma espécie (...) E quanto à vida? Não diremos que é função da alma? (...) a alma algum dia desempenhará bem suas funções

se for privada da sua virtude própria ou é impossível? (...) A alma justa e o homem justo viverão bem, e o injusto mal. (Platão, *República* 353d)

Os filhos de Ariston não se satisfizeram verdadeiramente com esta refeição. Gláucon, o mais destemido, acusa Sócrates de embriagar Trasímaco, como uma serpente. E segue dando o modelo de elogio à justiça que quer ouvir. O jovem propõe uma distinção entre tipos de bens: 1. que se quer por si mesmo, 2. que se quer pelas suas conseqüências, 3. que se quer por si mesmo e pelas suas conseqüências (357b). Depois, tenta fazer ver a origem (*gênesis*) e a essência (*ousía*) da justiça (358e). Em seguida, através da imagem de Gíges, empenha-se em pôr a nu o justo e o injusto, separando aparência de essência, para poder julgar a qual tipo de bens pertencem a justiça e a injustiça (361c). O anel da invisibilidade é imagem da solidão em que se deve agir por natureza, como diz Antifonte?

O parecer da maioria é de que não se quer a justiça em si, mas pelas suas conseqüências. A injustiça se quer por si, mas não pelas suas conseqüências, de modo que o melhor (individualmente, “*idíai*” aparece duas vezes em frases sequenciais) é parecer justo, mas não sê-lo. Citando Ésquilo, Gláucon conclui em 362c, que para a maioria “junto dos deuses e dos homens o homem injusto granjeia melhor sorte do que o justo”.

Adimanto vem em socorro ao irmão para afirmar que mesmo aqueles que elogiam a justiça e vituperam a injustiça (363a): “encarecem as vantagens do renome. Atiram para a balança o favor dos deuses, e ficam com um sem número de bens para apregoar, que afirmam serem outorgados pelos deuses aos homens piedosos. Como dizem o bom (*gennaios*) do Hesíodo e Homero”. Solmsen (1962), em “Hesiodic Motifs in Plato” – concordando com Adimanto – afirma que, no tempo que passou entre as obras de Hesíodo e Platão, os gregos descobriram que as realidades da vida política eram muito mais complicadas do que o poeta beócio havia imaginado.

Um indício fundamental desta transformação seria a necessidade de superação da opinião da cidade histórica (da realidade fática) através de um exame discursivo que busca contemplar, na produção de uma cidade, que não está em nenhum lugar da terra, o princípio (ontológico) da vida política?

É interessante notar o argumento utilizado por Antifonte para defender que os costumes e a justiça são convenientes diante dos outros, mas a natureza é melhor, na solidão. Cito ainda o fr. DK44:

Transgredindo as prescrições das leis, com efeito, se encoberto (*látthe*) diante dos que compactuam (*homologeúsantas*), aparta-se da vergonha e castigo; se não se encobre, porém, não. Se alguma das coisas que nascem com (*xymphyton*) a natureza (*phýsei*) é violentada (*biádzetai*) para além do possível (*pará tò dynaton*), mesmo que isso ficasse encoberto a todos os homens, em nada o mal (*kakón*) seria menor, e, se todos vissem, em nada maior, pois não é prejudicado pela opinião (*dóxan*), mas pela verdade (*alétheian*).

Examinar se a justiça e a *eunomia* são bens em si, por natureza, e não apenas pelas consequências, por convenção, é a tarefa de que se ocuparão os interlocutores do diálogo platônico. Tanto no desafio promovido pelos irmãos de Platão, quanto no discurso de Antifonte, aparece a relação complexa entre visibilidade e invisibilidade na determinação do que é segundo a natureza e do que é segundo o costume. Só tornando a *paranomía* invisível é que percebemos que a *eunomia* não é natural. Já a *eunomia* só tem seu valor garantido “à luz do dia”. A posição socrática parece inverter os termos: quem assim vê, não percebe estar cegado pela escuridão dos costumes da cidade histórica, da qual é preciso libertar-se para ver o que se ilumina com a verdadeira luz.

Por isso, o sentido da investigação é fazer ver melhor a justiça e a injustiça, como lembrará Sócrates adiante:

... foi para termos um paradigma (*paradeímatos*) que indagamos o que era a justiça (*dikaiosýne*) e o que era o homem perfeitamente justo (*ándra tòn téleos díkaion*), se existisse, e, uma vez que existisse, qual seria o seu caráter e inversamente, o que era a injustiça (*adikían*) e o homem absolutamente injusto (*tòn adikótaton*), a fim de que, olhando para eles, se tornasse claro que felicidade (*eudaimonías*) ou que infelicidade lhes cabia, e sermos forçados a concordar (*homologeîn*), relativamente a nós mesmos, que quem for mais parecido (*homoiótatos*) com eles terá a sorte (*moíran*) mais semelhante à sua.

Neste enquadramento é que propomos nossa questão: se a tarefa do diálogo é tornar visível o que parece estar encoberto, o que é, afinal, que se quer ver: *phýsis* ou *nómos*? O que vemos, costumeiramente, é o Sócrates platônico apresentar-nos, em lugar do natural visto pelas sombras da tradição, uma natureza superior iluminada pelo pensamento, exemplarmente figurada na alegoria da caverna. Dessa maneira, o *nómos* da bela cidade seria aquele que descobre o real.

Mas e se dermos a volta e olharmos aos avessos do avesso? Pretendemos aqui rememorar algumas passagens da *República* que talvez nos permitam examinar a seguinte hipótese: – O que a construção da cidade no *lógos* empreendida na *República* quer tornar visível é como o “natural” não pode ser critério absoluto pois que sempre já se mostra a partir da mediação do costume. Ver isso não implicaria, neste caso, um outro critério mais real, que subsistiria por si mesmo, mas uma transformação no olhar do que se dá conta de que ver é sempre ver desde a circunscrição de uma tradição.

## II.

Começemos pela descrição da verdadeira cidade no livro II da *República* (372a):

Examinemos, pois, em primeiro lugar, de que maneira irão viver as pessoas assim organizadas. Será de outro modo que não seja produzir trigo, vinho, vestuário e calçado? E, depois de terem construído casas, trabalharão, no verão, quase nus e descalços, mas, no inverno, suficientemente vestidos e calçados. Alimentar-se-ão com farinha preparada, uma com cevada, outra com trigo, esta cozida, e aquela amassada; com isso farão uma boa massa e pães que serão servidos em juncos ou em folhas limpas, reclinar-se-ão em leitos de folhagem de alegre-campo e mirto; banquetear-se-ão, eles e os filhos, bebendo por cima vinho, coroados de flores, e cantando hinos aos deuses, num agradável convívio uns com os outros, sem terem filhos acima da proporção de seus haveres com receio da penúria ou da guerra. (...) É evidente que hão de fazer cozidos com sal, azeitona, queijo, bulbos e legumes, coisas que há no campo. Havemos mesmo de servir-lhes sobremesa de figos, grãos-de-bico e favas, e torrarão ao fogo bagas de murta e bolotas, enquanto bebem moderadamente. E assim passarão a vida em paz e com saúde, morrerão velhos, como é natural, e transmitirão aos seus descendentes uma vida da mesma qualidade.

Gláucon diz que o que vê aí é uma cidade de porcos. Diversos destes são os costumes (*nómoi*) dos homens. A eles, não lhes vai bem passarem sem camas, carnes e sobremesas. Sócrates não diz ao jovem, então, como faz em outras ocasiões ao longo do diálogo – a Gláucon e a Adimanto – que os costumes, quando inadequados, devem ser modificados, e que o que agora lhe parece infelicidade revelar-se-á a mais real felicidade: medida, ordem, saúde, paz –, se for visto desde a sua origem, a necessidade. Em vez disso, surpreendentemente, ele passa ao exame da cidade inchada de humores, conforme ao costume.

Será que de fato Sócrates abandona a cidade sã? Estarão os homens para sempre exilados da cidade saudável e verdadeira? Ou para nela viver terão os homens que abandonar suas necessidades habituais que lhes parecem naturais? A objeção de Gláucon à fisionomia da cidade verdadeira é razoável. Há dois axiomas acordados que fundam a cidade construída no diálogo: 1. Os homens não são auto-suficientes (369b) 2. Os homens são diferentes por natureza, cada um para o exercício de sua tarefa (370b). Destes axiomas não se segue claramente a dieta descrita por Sócrates. A bem dizer, nem esta nem a que Gláucon quer preservar. Os princípios fundadores da cidade parecem ser condições necessárias, mas não suficientes para a determinação do modo de vida dos cidadãos. Em outros termos, falta a mediação.

Ao compreender a objeção e passar ao exame da cidade inchada de humores, Sócrates parece mostrar que não se trata, neste momento, de convencer o jovem de que ser vegetariano, dormir em folhagens e abster-se da doçaria são os costumes que convêm. Será possível ver na reação de Gláucon à cidade sã uma recusa a rever e reprová-la a ordem historicamente estabelecida? Será o jovem tão guloso que não pode abrir mão da sobremesa para habitar a idílica cidade verdadeira?

É preciso lembrar que o que, em primeiro lugar, levou Sócrates e seus interlocutores à construção da cidade foi a nobre desconfiança de Gláucon em relação à opinião da cidade histórica sobre a justiça (358e): ser um artifício convencional que nos dá, em troca de um bem maior e natural (cometer injustiças), um mal menor (não sofrer injustiças). A tarefa de Sócrates: persuadir seus interlocutores de que a justiça é um bem em si que se quer por si mesmo e por suas consequências – a despeito do que a cidade histórica, suas opiniões, leis e costumes podem fazer ver e crer – possui caráter revolucionário.

Para cumpri-la, no entanto, é preciso que a cidade construída em/de palavras que, em letras grandes, permitirá ver a natureza e o poder da justiça não seja tão inverossímil e, portanto, invisível, quanto o homem justo que, de posse do anel de Giges, cujo poder permitiria que suas injustiças passassem despercebidas aos outros, continua sendo justo e é, ainda assim, e, por isto mesmo, feliz (359c). A cidade deve ser visivelmente uma cidade de homens – esta é a exigência de Gláucon. O jovem acusa a verdadeira cidade socrática de confundir a natureza dos homens com a de porcos. Mas ao esclarecer o que, de próprio à natureza humana, foi deixado de lado na dieta desta cidade, o jovem fala dos costumes históricos: camas, carnes, sobremesas (luxo). Será possível que a distinção entre *phýsis* e *nómos* não seja clara para Gláucon? Ou será que a *phýsis* do homem está encoberta pelo *nómos* histórico? Por outro lado, se não se vê homens, mas porcos, vivendo na cidade sã, será que é o modo de vida que se descreveu que não deixa ver a *phýsis* do homem?

Por que Gláucon acredita que convêm mais à natureza do homem os costumes da cidade inchada do que a dieta proposta por Sócrates? A resposta parece estar no discurso anterior feito pelo irmão de Platão (359c): Gláucon, diz que toda criatura está por natureza disposta a procurar a abundância (*pleonexian*) como um bem (*agathón*). Gláucon está de acordo com o primeiro axioma fundador da cidade, a saber: o homem é necessitado e não auto-suficiente. Mas não está de acordo com a consequência extraída, mas não tematizada até o livro IV por Sócrates, de que a suficiência é a medida para as necessidades do homem.

Não, diz o jovem, se é da natureza do homem ser necessitado, ele necessita de muitas, diversas e belas coisas, coisas que o tornarão feliz. Se a cidade e seus *nómoi* têm a função de prover a esta falta natural do homem, ela não pode ser pobre como o homem natural, mas precisa ser pródiga e luxuosa. Só a um porco bastará suficiência, mas porcos, pelo que nos é dado ver, não fundam cidades.

Vejamos o que diz Strauss. Em sua leitura da *República*, apresentada em “The City and Man”, ele defende que Gláucon rejeita a cidade saudável não por sua gula por carne e sobremesa (os costumes da cidade histórica), mas por sua gula por excelência. O que faltaria à verdadeira cidade socrática para ser uma cidade de homens seria a excelência. Isto porque a naturalização da justiça nesta cidade, que não tem governo, faz dela uma consequência automática da dieta e:

(...) a virtude é impossível sem labuta, esforço e repressão do mal em cada um. Na cidade sã o mal está apenas dormindo (...) Porque a virtude é impossível na cidade sã, a cidade sã é impossível. A cidade sã ou qualquer outra forma de sociedade anárquica seria possível se os homens pudessem permanecer inocentes; mas é da essência da inocência que ela seja facilmente perdida; homens podem ser justos apenas através do conhecimento. (Strauss 1978: 95)

A cidade verdadeira não é uma cidade de homens porque não há governo e conhecimento: não há filosofia. E, sem filosofia, não há excelência. Sem excelência, o homem não é o que precisa ser. Este parece ser o veredito da grande maioria dos comentadores de Platão quando julgam o abandono do exame da cidade verdadeira por Sócrates e seus interlocutores. Estão quase todos de acordo com a posição de Gláucon, como compreendida por Strauss. Daí decorre que aquela cidade de homens de bem, a que Sócrates aludiu em 348d, em que todos concorreriam para não governar, é impossível? Ou será que se trata antes de formar os homens de bem?

Perguntemos ainda uma vez: por que Gláucon confunde sua fome de excelência com sua fome de sobremesa? O que têm a ver a cama, a carne e a sobremesa com o governo, a filosofia e a justiça? Nada e tudo. Há tão pouca razão para comer carne como para não comer carne se não nos aplicamos à busca das razões. E nada garante que haverá razões unívocas que possam fundamentar esta decisão. Sócrates vê que é disto que Gláucon o acusa: a dieta frugal da cidade sã parece arbitrária e não fundada na natureza do homem. O que falta para fazer Gláucon ver a verdade da cidade, sua saúde? Falta o que permite ver concordância entre *nómos* e *phýsis*: falta o governo da filosofia. O que faz a filosofia? Faz visível o que de outro modo não se pode ver.

Concordamos, pois, com Strauss: falta excelência porque falta filosofia. No entanto, não é à cidade saudável que falta filosofia, mas ao diálogo que a criou. Isto quer dizer, Gláucon ainda não pode ver, na moderação da cidade sã, a natureza humana realizada. Cabe ao diálogo filosófico tornar isto visível.

O jovem, então, será atendido: é cama que ele quer? Carne e sobremesa? Que tenha, pois. E ainda mais: perfumes, incensos, cortesãs, pintura, colorido, adereços femininos, e toda a variedade de coisas (373a). O que satisfará Gláucon? O que convém à gula do homem? Tudo (*pánta*)? Então, dê tudo ao homem e deixa ver do que mais ele precisará. Ele precisará de médicos. Ele precisará de um exército todo (374a). Porque, então, o que lhe falta é consequência do que lhe sobra. Gláucon verá, assim, a necessidade da medida. O abandono do exame da cidade verdadeira e saudável não precisa ser o abandono da cidade verdadeira e saudável. O *nómos* desta cidade, sua dieta, não é necessariamente menos conveniente à natureza do homem do que o *nómos* da cidade purgada, guerreira, tripartida. Ele só é menos conveniente enquanto esconde que a suficiência e a medida são necessidades da natureza do homem.

O exame da cidade inchada de humores e seu processo de cura serão caminho para fazer ver de verdade o que já está desde o início à vista. Cito 433a: "O princípio que de entrada estabelecemos que devia observar-se em todas as circunstâncias, quando fundamos a cidade, esse princípio é, segundo me parece, ou ele ou uma das suas formas, a justiça. Ora nós estabelecemos, segundo supinho, e repetimo-lo muitas vezes, se bem te lembras, que cada um deve ocupar-se de uma função na cidade, aquela para qual sua natureza é adequada". Há, pois, na fundação da cidade uma adequação entre *phýsis* e *nómos*.

Mas, observemos, a natureza do homem é determinada pela sua insuficiência e por sua tarefa, sua possibilidade. A justiça, que precisa ser guardada pelo *nómos* da cidade, é possibilidade de que esta possibilidade natural se mantenha visível.

Como bem lembra Strauss, a *República* não termina no livro IV. À cidade purgada e guerreira, o autor vê suceder-se a cidade bela e filosófica. A esta, a narrativa da decadência das formas de governo. A multiplicidade das cidades fundadas no diálogo e seus diversos *nomoi* são, por fim, o caminho para que a determinação do que é a justiça permaneça sendo a tarefa (*érgon*) do discurso (*lógos*).

### III.

O "mito das raças" é apresentado, no final do livro III, 414d-415e, como uma mentira (*pseûdos*) nobre (*gennaïon*) que se forja pela necessidade (*déonti*). Estas mentiras são caracterizadas por Sócrates no livro II, 377a, como aquelas que são no todo (*hólon*) mentiras (*pseûdos*), mas que trazem também alguma verdade (*alétheia*).

Segundo Leclerc, em "La Parole chez Hésiode" (1993: 312), a pedagogia estabelecida no livro III, baseada nas mentiras nobres, que contêm alguma verdade, não se distingue em nada daquela de Hesíodo. As mentiras nobres seriam, segundo a autora, as mentiras verossímeis da *Teogonia*. Dessa maneira, quando Sócrates diz que ela não é uma mentira nova, haveria uma referência não apenas ao conteúdo da mentira, mas também à sua forma.

A necessidade pela qual esta mentira é forjada é a de convencer os cidadãos, sobretudo os chefes, de que o modo de vida que segue o "princípio de especialização" e que o mantém é o melhor, o mais conveniente e que é função do governante e de seus auxiliares guardá-lo contra seus possíveis inimigos internos ou externos.

Sócrates inicia essa tarefa dizendo que é preciso persuadir os cidadãos de que a educação que lhes foi dada sucedeu como em sonhos. E que, na verdade, eles tinham sido moldados no interior da terra, tanto eles quanto suas armas e equipamentos. Os cidadãos da *pólis lógoi* surgem da terra já armados, já educados. Objetar-se-ia a Sócrates: se a educação deve convir à natureza de

cada um e se a diferença entre as naturezas é justificada pelo "mito das raças", como é possível que a educação se dê antes destas naturezas estarem modeladas? Repetindo de outra maneira: se a educação é a modelagem das naturezas, que sentido há em dizer que a educação deve convir a cada tipo de natureza? De forma mais simples: só há distinção de naturezas depois que os homens são educados?

Ser justo é exercer aquela que lhe cabe, por natureza, no tempo próprio. Este é aquele "princípio de especialização" que funda a cidade, e que será reencontrado no livro IV como definição da justiça. Leclerc (1993: 302) diz, ainda, que o que se encontra no caminho é sempre a fundamentação do que já estava em vigor. Mas, se é assim, se o que se encontra é aquilo que já determina o caminho, como uma mentira velha – a tradição, o *nómos* histórico – transforma-se em verdade nova, em iluminação do que permanecia invisível?

É o exame do estilo, do "como" do discurso, permite estes reencontros com o princípio. O exame do estilo é o exame do discurso (*lógos*) "como" ação (*érgon*). Discurso "como" criador de cidade. Discurso "como" formador de cidadãos. Discurso "como" mantenedor da unidade. Assim, encontra-se a verdade possível ao homem porque assim revela-se a relação sempre já existente, embora velada, entre discurso (*lógos*) e obra (*érgon*).

#### IV.

No início do livro IV, Sócrates é acusado de não tornar os guardiões da cidade felizes. Se, no livro I, os muitos haviam ligado a velhice moderada de Céfalo à sua riqueza – o que exigiu que o hóspede perguntasse qual era o maior bem que o ancião atribuía à sua propriedade – agora, novamente um acusador, a quem Adimanto dá voz, parece ligar bens à boa vida; não mais apenas ao conforto de uma velhice pouco penosa, mas à constituição da felicidade.

Ademais, a formulação da acusação retoma elementos da conversa com o anfitrião: a riqueza serve para o conforto de uma vida boa, em que se podem realizar as despesas que aprouverem, mas também para o sacrifício aos deuses e a recepção dos amigos. Desta maneira, o que se objetaria a Sócrates é ter tornado os responsáveis pela cidade, assalariados, com uma vida inferior à dos homens bem sucedidos na cidade histórica.

Esta acusação é semelhante à que Antifonte faz a Sócrates em *Memoráveis*, 1. 6, de Xenofonte:

Ó Sócrates, eu achava que os filósofos deveriam se tornar mais felizes. Tu, porém, me mostras que o proveito que tiraste da filosofia é o contrário disso. Vives de um modo tal que nenhum escravo desejaria estar sob o regime desse senhor (...) Também não recebes dinheiro, que compraz aos que o possuem, faz que vivam de modo mais livre e agradável.

Mais uma vez, como na intervenção de Gláucon no livro II, o costume parece ser o critério da objeção, e a abundância o valor que se quer preservar. Só que desta vez Sócrates não permitirá inchar-se o modo de vida dos guardiões, que afinal são os responsáveis por purgar a cidade inflamada, mas, ao contrário, argumentará, em sua defesa, que o valor que determina a felicidade da cidade justa não é o mesmo reconhecido na cidade histórica. Não são os bens que constituem a felicidade, mas o próprio. Não é a felicidade da cidade a soma da felicidade de suas partes, mas a felicidade das partes é que é determinada pela felicidade da cidade como um todo. Diz o réu (*República* 420b – 421b):

Diremos que não seria nada para admirar, se estes homens fossem muito felizes (*eudaimonéstatoi*) deste modo, nem de resto tínhamos fundado a cidade com o fito de que esta raça (*éthnos*), apenas, fosse especialmente feliz (*diaphérontos eudaímon*), mas que o fosse, tanto quanto possível (*málista*), a cidade inteira (*hóle he pólis*). (...) Ora, presentemente estamos a modelar, segundo cremos, a cidade feliz, não tomando à parte um pequeno número, para os elevar a esse estado, mas a cidade inteira (*hólen*). (...) Deve, portanto, observar-se, se estabelecemos os guardas tendo em vista proporcionar-lhes o máximo de felicidade (*pleíste autoís eudaimonía eggenésetai*), ou se se deve ter em consideração a cidade inteira (*pólin hólen*).

Opõem-se, entre acusação e defesa, a totalidade de bens que costumeiramente considera-se constituir a felicidade, isto é, multiplicidade e abundância de bens, e simplicidade e despojamento da vida da classe dos guardiões que, para velarem pela cidade toda, devem viver de acordo com o que cabe à sua parte.

Sócrates, através da analogia com a pintura de uma estátua, defende-se argumentando que só é possível formar um todo belo (*hólon kalón*) se as partes que o compõem forem o que são. Não se devem pintar os olhos do homem representado na estátua de modo tal que não pareçam olhos. A identidade da parte depende da assunção, pela parte, daquilo que lhe cabe, seu limite, seu lugar e sua função no todo. Se todos forem tudo (*pân*), a cidade se perde e não se forma um todo (*hólon*). A ordenação da cidade, isto é, a obediência de cada uma de suas partes ao limite da suficiência, não apenas torna a cidade toda feliz como também garante sua segurança frente às demais cidades, ainda que elas sejam injustas.

A cidade sem riqueza nem pobreza revela-se a única que mantém unidade capaz de merecer ser chamada propriamente uma cidade, tornando-se grande não numérica ou aparentemente, mas, verdadeiramente, é a maior das cidades entre gregos e bárbaros. O limite (*hóros*) que os guardiões devem impor à grandeza da cidade é este: que ela possa crescer enquanto mantenha-se unida, e não mais. Este princípio, fundamental na preservação da cidade, está presente em toda produção artesanal, em toda criação, em toda vida: a unidade do que é é o que permite que o que é seja o que é. Portanto, toda multiplicidade que se dê em

algo deve estar articulada em, e submetida a uma unidade, sob pena de que, se isso se perder, perde-se o princípio de realização do que algo é.

No caso da cidade construída no discurso, unidade não é homogeneidade. As partes da cidade, que têm tarefas diferentes e complementares, distinguem-se por natureza e formação. Entretanto, só há cidade se as partes formarem um todo ordenado e uno (*hólon*). Pois bem, se a cidade deve manter-se unida, é natural que suas leis (*nómoi*) também estejam submetidas à unidade. Estarão todas em acordo com seu princípio fundamental: serão poucas, suficientes e simples:

Os preceitos que lhes impomos, meu bom Adimanto, não são, como poderia julgar-se, numerosos nem grandiosos, mas todos muito reduzidos, desde que guardem a grande norma proverbial, ou melhor, uma norma que não é grande, mas adequada. (...) A instrução e a formação. Efetivamente, se tiverem sido bem educados e se tornarem homens comedidos, facilmente perceberão tudo isto, assim como outras questões que de momento deixamos à margem, como a posse das mulheres, casamentos e procriação, pois todas estas coisas devem ser, o mais possível, comum entre amigos, como diz o provérbio. (Platão, *República* 423d)

Os preceitos impostos podem ser resumidos em uns poucos, que convêm à boa ordem, e que devem ser capazes de acompanhar os guardiões por todas as múltiplas experiências e circunstâncias pelas quais vierem a passar. A observância às leis, a preservação da boa ordem (*eunomia*) é contraposta à subversão da ordem (*paranomía*). Nos passos 424a-d, Sócrates volta a relacionar o caráter dos homens, e, então, sua inclinação a preservar ou subverter a ordem, ao gênero musical. Os guardiões devem cuidar, portanto, principalmente da música que se faz na cidade. Música e leis estão intimamente ligadas através do caráter dos homens. Um novo modo musical pode introduzir, na cidade, a variedade, a multiplicidade excessiva, que faz com que a cidade deixe de ser ordenada, una, e, assim, deixe de ser propriamente cidade.

Pode-se compreender a discussão sobre a boa ordem (*eunomia*) como uma retomada e generalização para a ordenação da cidade do que foi dito sobre a formação (*paideía*) da alma dos guardiões nos livros II e III. Lá Sócrates afirmou (401c):

Devemos mais é procurar aqueles dentre os artistas (*demiourgoús*) cuja boa natureza (*eúphyos*) habilitou (*dynaménous*) a seguir os vestígios da natureza (*phýsin*) do belo (*toû kaloú*) e do perfeito (*euskhémonos*), a fim de que os jovens, tal como os habitantes de um lugar saudável (*hygieinoi tópoi*), tirem proveito de tudo (*pántos*), de onde quer que algo lhes impressione os olhos ou os ouvidos, procedente de obras belas (*kalòn érgon*), como uma brisa salutar de regiões saudias, que logo desde a infância, insensivelmente, os tenha levado a imitar (*homoióteta*), a apreciar (*phílian*) e a estar em harmonia (*xymphonían*) com a razão formosa (*tôi káloi lógoi*)? (...) E porque aquele que foi educado

nela, como devia, sentiria mais agudamente as omissões e imperfeições no trabalho ou na conformação natural (*mè kalòs demiourgethènton e mè kalòs phynton*), e, suportando-as mal, e com razão, honraria as coisas belas (*tà kalà*), e, acolhendo-as jubilosamente na sua alma (*psykhén*), com elas se alimentaria (*tréphoit'*) e tornar-se-ia um homem perfeito (*kalòs kagathós*).

Aqui (425a):

Quando, portanto, as crianças principiam por brincar belamente (*kalòs*), adquirem, através da música (*dià tès mousikès*), a boa ordem (*eunomían*) e, ao contrário daqueles, ela acompanha-os para toda (*pánta*) a parte, e, com seu crescimento, endireita (*epanóρθousa*) qualquer coisa que anteriormente tenha decaído na cidade (*póleos ékeito*).

Adiante (425b):

Parece-me, Adimanto, que o impulso que cada um tomar com a educação (*paideías*), determinará (*hormései*) o que há-de seguir. Ou o semelhante não se agrega (*parakaleí*) sempre ao semelhante (*homoíon*)?" E (425d): "Não vale a pena (*áxion*) estabelecer preceitos (*epitáttein*) para homens de bem (*andrási kaloís kagathoís*), porque facilmente (*ráidios*) descobrirão (*eurésousi*) a maior parte das leis que é preciso formular (*nomothetasasthai*) em tais assuntos.

Aqui vemos concordância com o fragmento DK60 de Antifonte:

Considero que a primeira das realizações que se dão entre os homens é a educação; pois, se o princípio de uma realização é produzido retamente, retamente – é verossímil – há de vir-a-ser o fim; pois quando se introduz a semente na terra é preciso escapar pelo desabrochar; e quando se planta a nobre educação no corpo novo, desse modo ele vive e floresce durante toda a vida, e nem a chuva, nem a seca o impedem.

Os que não preservarem a boa ordem, por outro lado, passarão a vida a fazer e corrigir as leis, como doentes que buscam inúmeros remédios para seus males, mas não querem modificar aqueles hábitos que lhes impedem de ter uma boa saúde. As cidades mal administradas fazem o mesmo: não deixam os cidadãos tocarem no todo (*hólen*) da constituição, no seu princípio ordenador, mas estabelecem e modificam amiúde as leis, sem perceberem que estão, assim, cortando as cabeças da Hidra. Os políticos destas cidades preferem agradecer a maioria a dar-lhe o que é necessário, como um médico que, em vez de curar, mima o doente.

Ao desprezo de Adimanto por estes falsos políticos, Sócrates contemporizar que tais homens são ignorantes de medida e, por isso, sem poder medir por si mesmos, são convencidos por o que dizem os muitos (426e). A boa ordem dos cidadãos, na *República*, precisa ser desenvolvida, pela formação, em suas almas.

## V.

Quando Sócrates apresenta a tarefa da educação na cidade como sendo a de cercar o jovem de harmonia, em todas as suas expressões, para que ele encontre, em si mesmo, o elemento harmônico que permitirá o seu bem agir, ele está apontando para a necessidade de que seja formada na alma a capacidade de reconhecer a medida natural (401b). A construção da cidade seria o exercício desta formação.

A tradição poética parece falhar em indicar e exemplificar a medida. Gláucon e Adimanto, expressamente, apresentam os poemas como elogios da injustiça. A sofística e a retórica apresentam como “natural” a paranomia. Assim, urge encontrar outro guia, discurso capaz de tornar visível o que se escondeu – qual enigma – na palavra, capaz de ensinar os jovens a conquistarem suas heranças. Mas que discurso é este que será capaz de levar a alma a encontrar medida para ações e discursos?

Na leitura do “mito das raças” foi proposto que o discurso, ao voltar-se a seu próprio exame, compreende-se como ação. Como ação, o discurso torna-se *érgon*. A tarefa socrática, no diálogo, é, então, discursivamente demiúrgica: fabricar no *lógos* uma cidade, com seus *nómoi*, que torne visível o ser e a potência da justiça e da injustiça, desvelando a artificialidade da convenção, que se passa por “natural”.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Sendo natural que as ações tenham menos aderência à verdade do que as palavras, como diz Sócrates, em 473, não se pode ser forçado a mostrar perfeitamente realizado tudo (*pantápassi*) o que se disse, mas apenas do modo mais aproximado possível. Mas perguntemos: por que seria natural que as ações fossem menos aderentes à verdade do que as palavras? Pode-se justificar esta afirmação socrática a partir de uma compreensão geral de qual seria a posição da filosofia platônica: o *lógos* tem mais aderência à verdade do que a *praxis* porque a natureza da realidade é imutável e inteligível (sendo, pois, objeto de conhecimento e discurso) enquanto as ações estão circunscritas ao domínio do sensível, sendo, então, imperfeitas e decadentes. Esta justificativa parece, no entanto, uma interferência *ex-machina*, pois, do que se disse no diálogo, nada permite afirmar que o discurso tenha, por si mesmo, uma ligação privilegiada com a verdade.

Ao contrário, na investigação sobre as formas do discurso, empreendida no exercício de construção da cidade, a verdade do discurso dependia da sua relação com as coisas (*prâgma*), as obras (*érga*) e a alma (*psykhé*). A separação entre *lógos* e *érgon*, que estaria suposta no privilégio do discurso em relação à verdade acordado por Sócrates e Gláucon, soa, então, artificial. Não são as palavras do diálogo construtoras de cidades e, portanto, ações? Talvez Sócrates queira dizer algo diferente daquilo que supusemos: as obras discursivas não precisam, para

serem verdadeiras, de que se efetive de fato, isto é, historicamente, aquilo que elas dizem. Sua efetividade dá-se na transformação que elas representam como obras (*érga*) na lida (*prâxis*) da alma (*psykhé*) com as coisas (*prâgma*).

Se o diálogo se rende novamente à exigência de Gláucon (474a) não será porque o dito é em si mesmo insuficiente, tendo que ser complementado por uma demonstração de sua possibilidade efetiva e natural, mas porque a formação da alma, representada pela harmonização dos desejos do jovem, é a medida da verdade desta obra.

Assim, como *érgon* (como a escultura do mais belo homem), e não cegado pela convenção da realidade histórica aparente ou pela suposta naturalidade atribuída ao comportamento do que age em segredo, o discurso precisa explicitar-se ainda mais, precisa dobrar-se sempre novamente sobre si e tornar visível, à alma, sua ordenação.

A resposta, então, ao desafio antifônico de Gláucon seria: o que age em nós quando estamos sós depende do exame que fazemos do que ordena nossa alma. Não basta agir contra a convenção histórica porque é ela também que forma a (des)ordem de nossa alma e determina os seus desejos “anticonvencionais”. Só a desconstrução e reconstrução responsável da nossa ordenação de alma e cidade, permite-nos viver em *eunomia* estando visíveis ou invisíveis aos outros.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Antifonte (2008), *Antifonte, testemunhos, fragmentos, discursos*. Tradução de Bellintani Ribeiro, L. F. São Paulo: Loyola.
- Leclerc, M.-C. (1993), *La parole chez Hésiode. A la recherche de l'harmonie perdue*. Paris: Les Belles Lettres.
- McCoy, M. (2010), *Platão e Arte da Retórica de Filósofos e Sofistas*. Tradução Oushiro, L. São Paulo: Madras.
- Platão (2008), *A República*. Tadução de Rocha Pereira, M. H. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Plato (1979), *Platonis Opera*. Ioannes Burnet. I-V. Oxford : Clarendon Press.
- Solmsen, F. (1962), *Hesiodic Motifs in Plato*. Genève: Fondation Hardt/Vandoeuvred.
- Strauss, L. (1978), *The City and Man*. Chicago: Chicago University Press.

(Página deixada propositadamente em branco)

**A RELAÇÃO ENTRE PHÝSIS E MÝTHOS NO LIVRO III  
DA REPÚBLICA DE PLATÃO**  
The relation between *phýsis* and *mýthos* in Plato's *Republic*, Book III

Antonio Carlos Luz Hirsch

Pragma – Ufrj

aclhirsch@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5688-535X>

**RESUMO** – O presente trabalho examina a função do mito no tratamento dispensado por Platão ao chamado conflito entre *nómos* e *phýsis*. A análise se centra no último segmento do Livro III da *República*, mais precisamente na passagem intitulada ‘mito dos metais’, linhas 414b – 417a. O mito é narrado por Sócrates com a intenção de dar um fundamento à noção de que os homens são naturalmente diferentes. O principal argumento a ser desenvolvido diz respeito a uma mudança excepcional no curso da narrativa do diálogo, permitindo a Sócrates passar ao completo comando sobre ela como narrador de um mito. A tese defendida aqui é a de que esta variação concernente ao *lógos* e à *léxis* é fundamental não somente para manter a *pólis* em construção no diálogo no âmbito da *phýsis* mas igualmente consolidar a filosofia como gênero do *lógos*.

**PALAVRAS-CHAVE** – Platão, *República*, mito, *nómos*, *phýsis*, *diégesis*.

**ABSTRACT** – The present work examines the function of myth in the treatment Plato gives to the so called conflict between *nómos* and *phýsis*. The analysis is centered in the last segment of the third Book of the *Republic*, more precisely in the passage named ‘myth of the metals’, lines 414b – 417b. The myth is told by Socrates in attention to the necessity of rendering an account to the natural difference between men. The major argument to be handed here deals with the exceptional change in the course of the narration of the dialogue allowing Socrates to take total control over it as the narrator of the myth. The thesis defended here is that in this passage a variation concerning *lógos* and *léxis* is operated and this is fundamental not only in order to maintain the *pólis* *lógoi* under construction in the dialogue attached to the *phýsis*, but as well to consolidate philosophy as a literary genre.

**KEYWORDS** – *Republic* of Plato, myth, *nómos*, *phýsis*, *diégesis*, philosophy.

## 1. PHÝSIS E NOÛS

Tendo em vista a coincidência temática entre o ‘mito dos metais’, narrado por Sócrates na *República* após ter proposto a educação filosófica para formar guardiões perfeitos (*phýlakas panteleis*) na cidade que funda no *lógos*, gostaria de pontuar este trabalho citando alguns versos da comédia de Aristófanes, *Aves*. Ambos os textos narram a fundação de uma *pólis* e, nos dois casos, a eleição deste tema pode ser compreendida através da reivindicação de *eudaimonía*.

Em *Aves* o problema da felicidade se encontra contraposto aos afazeres da cidade democrática na qual a vida é dominada por questões judiciais e litígios de toda ordem. Dois cidadãos deixam Atenas e vagam enquanto reúnem meios para fundar uma cidade na qual possam desfrutar da vida, livres das lidas que tipificavam a vida cívica em sua cidade de origem<sup>1</sup>. Os homens estão em busca do mítico rei da Trácia, Tereu, que então vive metamorfoseado em uma poupa, tendo tido alterada sua própria *phýsis* quando passou do *génos* dos homens ao *génos* das aves. Os viajantes procuram ‘Poupa’ na esperança de que esta possa conhecer um lugar onde possam viver livres de afazeres, o qual o comediógrafo nomeia justamente *tópon aprágmona* (*Aves* 46, 121, 148). A Poupa deduz que os expatriados buscam uma ‘cidade feliz’ (*eudaímon pólis*) e rápido entende que os auto-exilados desejam mais do que as palavras podem dizer (144, 422-23).

O plano de fundar uma cidade (*oikísate mían pólin; katoikízoimi tèn pólin; didásko mían orníthon pólin*, 173, 193, 549-550), no entanto, esbarra em um grave problema. O coro das aves reconhece nos estrangeiros uma espécie ímpia (*génos anósion*) desde sempre em guerra com os pássaros e acusa a ‘Poupa’ de agir em desfavor da espécie, pondo a perder costumes ancestrais (*thesmoús archaíous*) que fundam a vida política das aves (331, 335). O coro tem ímpetos de restabelecer a justiça entre o *génos* das aves e o dos homens vingando-se dos andarilhos (336-337). Mas a ‘Poupa’, amigo comum das aves e dos homens e conhecedor da *phrónesis* de ambas espécies, deseja de promover a paz, prefere um *lógos* conciliador, centrado em uma versão um tanto avessa ao conflito entre *nómos* e *phýsis* (119). Ela defende os forasteiros atenienses em trâmite no mundo dos pássaros nos seguintes termos:

*ei dè tèn phýsis mèn exthrói tòn dè noûn eisin philoi*

E se [fossem] inimigos pela natureza, mas amigos pela inteligência [noûs]  
(371)

Aristófanes faz o ex-governante da Trácia refrear o impulso beligerante do coro refazendo a equação na qual se opõe ‘lei’ e ‘natureza’. A Poupa neutraliza a suposta antinomia entre *nómos* e *phýsis* introduzindo um terceiro termo (*tertium quid*) no debate<sup>2</sup>. O poeta cômico faz Tereu/Poupa indicar o *noûs*, sede da

<sup>1</sup> Para uma análise pormenorizada do aspecto utópico de *Aves* cf. Silva 2012: 58. Cf. igualmente Konstan 1995: 44.

<sup>2</sup> A relação entre *Aves* 371 e a sofística é notada por Stewart 1968: 253 e também por Sommerstein 1987: 221. Stewart menciona a inserção do verso como um ‘*tertium quid*’ no que ele chama de “*nómos-phýsis debate*”. É de se notar que a formulação opondo *phýsis* e *noûs* ocorre também em Sófocles. Todavia nos parece inequívoco ser na ocorrência em *Aves* que a construção adquire a feição familiar com o contexto da *República* de Platão, marcado pela construção de uma cidade no *lógos* a fim de satisfazer a demanda por uma regra de vida capaz de proporcionar felicidade aos homens. Cf. Sófocles, *Electra* 1921-1923.

atividade intelectual (*lógismos*) e da reflexão (*tò phroneîn*), como um antídoto à formulação da contraposição entre costume e natureza típica do discurso dos novos intelectuais do século V, como se evidencia no fragmento de Hípias de Élis destacado um pouco mais adiante<sup>3</sup>.

A própria comédia dá conta de explicar como o *noûs*, atrelado a certo exercício do *lógos*, tem capacidade de estabelecer relações de *phília* quando se poderia pensar existir inimizade presumidamente determinada por natureza (*katà phýsin*). Nos versos 627-628 o coro das aves comenta que o forasteiro ateniense seria inimigo, mas devido ao processo de conhecimento produzido no transcorrer da peça, o humano, de inimigo (*ex echthístou*), converte-se em grande amigo (*phíltatos*). A capacidade do *noûs* em tornar amigos supostos inimigos vem a ser um tema também explorado por Platão no primeiro Livro da *República*. A atividade noética materializada no diálogo tem o poder semelhante a um *phármakon* capaz de neutralizar o erro do entendimento, de natureza sofística, de que o *nómos* tiraniza e destoa da *phýsis*. Trasímaco é descrito no texto como uma fera (*hósper thérios*) e comparado a um lobo, mas logo se converte em amigo (*phílos*) e também em companheiro (*hetaíros*, *República* 336b-d, 338e, 348e). A ‘conversão’ se torna ainda mais notável pois Sócrates comenta expressamente que, durante o diálogo, ele e Trasímaco se tornaram amigos e companheiros, embora nunca tenham sido inimigos (498c-d). Platão considera a estimativa de que Sócrates e Trasímaco são inimigos naturais um erro, consignando, em consonância com o que assinala Aristófanes, que a atividade noética e dialógica prova o contrário.

Ao dar origem à refutação da formulação de caráter antitético que opõe costume e natureza, Aristófanes se mostra sensível à formulação do pensamento expresso com máxima clareza no *lógos* de sofistas como Hípias de Élis, a quem Platão empresta as seguintes palavras no diálogo *Protágoras* (337c):

Eu os considero a todos como sendo parentes, íntimos e cidadãos (*syggeneîs te kai oikeíous kai polítas*) pela natureza, não pela lei (*eínai phýsei ou nómoi*), pois o semelhante é parente do semelhante (*tò gàr homoîon tòi homoíoi phýsei*

<sup>3</sup> Há na ‘aventura cômica’ de *Aves* uma refinada reflexão política e esta certamente não passou despercebida a Platão. O verso que citamos aqui nos parece ser o bastante para indicar que o poeta deseja responder à tradição que encontra origem em Píndaro (fr. 169 Snell) e que atribui ao *nómos* soberania na constituição da ordem política. A formulação de Aristófanes, colocando o *noûs* em evidência, estabelece, ‘sobre as coisas da cidade’, um elo entre a cidadania e a *phýsis*. O poeta reivindica para a ficção cômica o poder de pensar a relação entre *nómos* e *phýsis* de forma distinta da tradição poética sustentada em seu próprio tempo por sofistas como Antífonte e Hípias. Por sua coragem e originalidade avaliamos que o verso vem a ser uma contribuição de enorme valia do gênero cômico para o pensamento político. O verso permanece infelizmente à parte de estudos sobre o tema; Gigante 1958, em sua obra magistral, não o menciona. Cf. Silva 2012: 49-61, Konstan 1995: 29-44.

*syggenés estín*) pela natureza, mas a lei, que é o tirano dos homens (*ho dè nómos týrannos ún tôn anthrópon*), faz muita violência contra a natureza.<sup>4</sup>

A opinião do sofista de Élis, neste passo, constitui um dos pontos de origem da oposição entre *nómos* e *phýsis* a que Aristófanes se refere em *Aves*. Hípias antepõe o *nómos* à *phýsis* na ideia de que a lei, como obra humana, tiraniza enquanto por natureza somos todos ligados por relações de parentesco.

A pergunta que se pode tirar das palavras atribuídas ao sofista vem a ser: ‘como a cidadania, concebida em termos análogos às relações de parentesco e familiaridade, pode ser pensada não em uma ordem *parà phýsin* e sim *katà phýsin*, eliminando a noção de que o *nómos* é necessariamente tirânico e violento, por não ser natural?’ Temos, nesta linha de análise, o ponto de partida para a reflexão que fazemos aqui. O ‘mito dos metais’ nos sugere um tópico especialíssimo na *República* no que diz respeito à investigação platônica sobre a relação entre *nómos* e *phýsis*, com vista ao estabelecimento de uma cidade feliz fundada segundo a natureza. É o que temos a intenção de discutir adiante levando-se em consideração a função capital desempenhada pelo *mýthos* neste domínio.

## 2. PHÝSIS E MÝTHOS

A passagem a que estamos nos referindo de maneira um tanto imprecisa para fins deste estudo como ‘mito dos metais’ vem a ser uma narrativa elaborada no final do Livro III da *República*, compreendida entre as alíneas 414b e 417b, com vista a fornecer um fundamento para o princípio de que os homens são naturalmente diferentes e nascem cada um para a execução do érgon que lhes é próprio, sendo este determinado pela *phýsis* de cada um<sup>5</sup>.

Ao conceber a diferença natural entre os homens, a proposição socrática neutraliza a noção sofisticada de que os homens são iguais (*homoíon*)<sup>6</sup>. Indo além, derivando, como iremos estudar adiante, um *nómos* sobre a natureza dos homens do *mýthos*, o ‘mito dos metais’ deve ser avaliado como uma resposta de Platão ao fragmento de Hípias segundo o qual o *nómos* é ‘tirano dos homens’

---

<sup>4</sup> Tradução Eleazar Magalhães Texeira.

<sup>5</sup> Lemos nas palavras de Sócrates: “... penso (*ennoô*) também, que em primeiro lugar (*prôton*), cada um de nós não nasceu (*phýetai*) igual (*hómoios*) ao outro, mas com naturezas diferentes (*allà diaphéron tèn phýsin*), cada um para a execução de sua obra (*állos ep’ álou érgou práxei*)”, *República* 370a-b.

<sup>6</sup> Para Dixsaut 2012: 38-45, “compreender o significado de um mito é identificar sobre o que o mito é.” Foi em respeito a este princípio que identificamos o *skopós* do ‘mito dos metais’ como sendo a origem da diferença natural entre os homens. Este é o significado realçado pelo narrador quando este interpreta o seu relato e formula um *nómos* versando sobre a diferença específica do governante.

(*týrannos tòn anthrṓpon*) e configura uma violência contra a natureza (*parà tèn phýsin biázetai*).

O passo da *República* em foco no presente trabalho conclui a exposição dos Livros iniciais do diálogo que gira em torno da educação dos guardiões da cidade ideal e conduz igualmente a investigação sobre a *dikaíosýnē* a uma nova etapa. O ‘mito dos metais’ elabora uma transição para os Livros centrais da obra, os quais respondem a objeções ancoradas em questões suscitadas nas palavras que Sócrates expõe aqui. Temas a começar pela questão da felicidade no Livro VI e a terminar com o discurso sobre as ideias no Livro VII têm como referência problemas levantados pelos interlocutores de Sócrates a partir do mito que analisamos. A relevância capital do passo em exame fica registrada no Livro VIII do diálogo, findo o interregno dos Livros V, VI e VII.

A esta altura da discussão, recapitulando a exposição que fizera no interregno, Sócrates menciona a comunidade de mulheres e crianças, volta ao argumento de que só poderão ser chefes os cidadãos que se distinguirem na filosofia e na guerra e, por fim, retoma o *nómos* destinado a vigorar na cidade *agathén* e que fora extraído como substrato da narrativa mítica relatada no passo que estudamos (*República*, 543a-c). Esta norma diz respeito à moradia dos guardiões e ao seu estatuto econômico e tem sua justificativa lógica deduzida do fato de, conforme o relato de Sócrates no ‘mito dos metais’, os governantes terem ouro em suas almas e, em razão desta dádiva divina que fora lhes entregue pelos deuses (*theîon parà theôn*) e que os distingue como capacitados para a aprendizagem necessária à salvação de si mesmos e à salvação da cidade (*sózointó t’àn kai soizónien tèn pólin*), não lhes ser permitido tocar no ‘ouro terreno’ (*toû thngtoû khrysoû*) e, em consequência, serem destinados a viver em comunidade (*koinêi zên*) em moradias simples ao invés de casas luxuosas (416e, 417a). Glauco lembra que Sócrates teria dito que a cidade concebida no discurso era, além de boa (*agathén*), reta (*orthé*) e, se assim fosse, a organização de todas as demais cidades (*tàs állas*) seria defeituosa (*hemarteménas*, 543c-544<sup>a</sup>). Para dar conta de relatar a origem da sedição da cidade construída no *lógos*, Sócrates dá voz às Musas (545d-e).

Para o condutor do diálogo vem a ser simples (*haploûn*) ver que a mudança no regime político se origina quando há guerra civil (*stásis*) envolvendo seus governantes (*tàs arkhás*), mas a causa desta *stásis* lhe parece complexa o suficiente para que esta seja narrada não exatamente por ele mas pelas Musas, as quais, falando como Homero e em estilo épico, seriam aptas a elucidar como surgiu a discórdia (*stásis*) pela primeira vez (*prôton*) (545d-e). O que dizem as divindades vem a ser um tanto revelador para investigadores do estatuto do mito em Platão. Em primeiro lugar, as Musas comentam que vem a ser difícil que a *stásis* se instale em uma cidade cronstruída à maneira do artefato gerado na discussão, mas a seguir lembram que tudo que nasce está sujeito a corrupção e,

assim sendo, acabam por admitir que um dia a *pólis* boa e reta também desaparecerá (546a).

Pensando a cidade como expressão da *phýsis*, as Musas observam que existem ciclos de fertilidade e infertilidade na alma e no corpo (*psykhês te kai somáton*) também para os humanos (546a). As divindades reparam que para a família (*génos*) dos homens os ciclos propícios à reprodução não serão descobertos por mais sábios (*kaíper óntes sophoí*) que sejam os que foram educados para o governo (*hoús hegemonás póleos epaideústas*); estes não lograrão êxito em determiná-los empregando raciocínios junto com a sensação (*logismôî met'aisthéseos*, 546a-b). Engendrando filhos quando não devem, uma vez que ignoram as ocasiões próprias para consumir os casamentos, os cidadãos darão luz a crianças que não têm uma natureza perfeita nem boa fortuna (*ouk euphyeís oud' eutycheís paides*, *República*, 546d).

Como vemos, as Musas são convidadas a se manifestarem dando conta de um objeto de conhecimento que, elas próprias avaliam, mesmo a atividade noética e sensorial de homens educados não tem poder para compreender. Através do emprego de um recurso discursivo, vestindo a máscara das Musas como o fariam atores de coro de teatro, Sócrates acaba dizendo coisas que até mesmo as Musas pressupõem ser inalcançáveis aos homens. Chegamos agora ao ponto que nos interessa mais de perto pois, continuando seu discurso, as Musas ressaltam que os jovens gerados em um ciclo não propício ao acasalamento põem a perder a cidade justamente por negligenciar atenção à música e à educação – ou seja, a elas mesmas – e permitindo que existam governantes que não interessam à cidade (*ákhontes* ou *pány phylakikoi*), por serem incapazes de designar para o poder homens de natureza conveniente para a função de governar (546d). As divindades acercam que a incompatibilidade entre a natureza dos designados a governar e o exercício do comando da *pólis* pelos nascidos da fecundação em data inapropriada é engendrada pelo esquecimento de narrativas míticas que têm como tema a diferença entre famílias (*géné*) de homens e identificam duas versões do mito. Elas se sentem autorizadas a nomear Hesíodo como mentor do tema e dão demonstração de conhecer a variação do mito tal como narrado por Sócrates, precisamente no 'mito dos metais' em análise (546e-547<sup>a</sup>).

Este último dado torna-se particularmente relevante para nossa pesquisa pois por um lado indica que Platão desejou que o mito filosófico fosse inserido na tradição dos contadores de mitos inspirados pelas divindades tradicionais, isto sem nos esquecermos que o filósofo considera existir uma verdadeira Musa, a Musa do *lógos* e da filosofia, e que as divindades que falam no Livro VIII não passam de uma elocução mimética construída por Sócrates (*tò tês alēthinês Moúses tês metà lógon te kai philosophías*, 548b-c). Por outro lado, o reconhecimento da importância fundamental da voz das Musas, no mito propalado por Sócrates no Livro III, faz com que o leitor da *República* note com máxima clareza que o mito então explanado tem o poder de manter coesa a cidade,

enquanto seu esquecimento implica na instauração da *stásis*, o que significa o início do processo de destruição da mesma.

Estando cientes da relevância da passagem que elegemos para fundamentar nossa argumentação, antes de seguir em frente nos cabe apresentar o teor do passo aqui apelidado de ‘mito dos metais’. Consideramos que a passagem integra três segmentos distintos compreendidos em uma ‘introdução’, uma ‘narrativa’ e uma ‘conclusão’ explicativa. O segmento que chamamos de ‘introdução’ abre uma janela na narrativa do diálogo para uma mudança. O trecho que chamamos registro discursivo, a ‘narrativa’, configura a gênese de um relato mítico em torno da origem da humanidade e trata de maneira autônoma e com extrema liberdade temas das tradições míticas elegidas pelo narrador<sup>7</sup>. A ‘conclusão’ comenta a narrativa mítica, apontando as consequências desta para a organização da cidade em construção na forma de um *nómos*.

### 3. *MÝTHOS E DIÉGESIS*

Sócrates agora fala em primeira pessoa interrompendo o caráter mimético da narrativa que vinha fazendo. Não há margem para ambiguidades, ele se coloca explicitamente na função de narrador assinando o relato que se segue<sup>8</sup>. Ele diz: ‘*Légo dé –*’ (414a-d)<sup>9</sup>. Trata-se de uma forma verbal plena de sentido filo-

---

<sup>7</sup> A liberdade com que os relatos míticos são tratados por Platão é reconhecida pela unanimidade dos estudiosos. Ferrari vai mais longe argumentando que, ao contrário de Sócrates que nega a originalidade de seu relato, Platão deve ser considerado o criador das características mais marcantes do mito em seus diálogos. O autor consigna que o filósofo, ao trazer o relato para a sua obra, assume o total controle sobre a narrativa. Cf. Ferrari 2012: 78. No mito que estudamos, Sócrates diz expressamente que o relato “não é uma coisa nova” mas uma “mentira de origem fenícia” (414b-c). A observação de Sócrates, no entanto, não encontra respaldo no que é mais enfático e único no enunciado mítico: isto é, o *nómos* estipulado pelo deus demiurgo recomendando a designação do homem com ouro na alma para o governar e o oráculo que subscreve tal lei prevendo a destruição da cidade em caso de seu descumprimento. Brandão 2010: 18-25, explora o estatuto do narrador (*diegetés*) analisando o controle deste sobre a narrativa.

<sup>8</sup> O relato de Sócrates constitui um *mýthos* típico. A nomenclatura aqui é cuidadosamente empregada e se contrapõe a Hesíodo na medida em que este, em *Trabalhos e Dias* 6, consigna sua intenção de fornecer um *lógos* (e não um *mýthos*) sobre a origem da humanidade. A contraposição nos parece intencional e com intuito de demarcar o gênero do relato contado por Sócrates como um mito, destacado-o dos discursos que dizem a verdade ou ficção sem mistura. O v. 106 do poema de Hesíodo constitui uma assinatura do relato representando o poeta como narrador. Hesíodo é bastante enfático empregando inclusive o pronome pessoal da primeira do singular ‘*egô*’.

<sup>9</sup> O verbo ‘*légein*’ (dizer) reúne em si todas as possibilidades do *lógos*, o que corresponde às possibilidades de ‘o que se deve dizer’ (*há te lektéon*) e de ‘como se deve dizer’ (*hos lektéon*), cf. *República* 392c; Brandão 2010: 16. A aporia enfrentada por Sócrates, portanto, o confronta com a necessidade de eleger um ‘modelo’ desde o qual construirá sua elocução. A inexistência de um *týpos* conveniente para moldar seu discurso o leva a falar a partir de ‘molde’ (*týpoi*)

sófico. A ocorrência da primeira pessoa do singular do presente do indicativo acrescida de ‘*dé*’ atesta a tomada de posse de Sócrates em relação à narrativa, o acréscimo da partícula pontua a locução verbal, dá ênfase à decisão de Sócrates em falar e atribui destaque ao caráter inédito da ação em vias de se processar<sup>10</sup>. Tal assinatura não havia ocorrido antes quando, no início do diálogo, este dá partida à narrativa mediante a célebre frase de abertura: “Ontem fui ao Pireu com Gláucon...” (327a). A distinção entre autor e narrador deve ser avaliada como uma marca de Platão, mas aqui o narrador assinala uma fissura na narrativa para que seja demarcada a procedência do relato. O *narrador dramatizado* representa a si mesmo como autor da *diégesis* mítica<sup>11</sup>, rubrica narrativa que tem certamente como modelo Hesíodo. Segundo Brandão, “o mito supõe uma elaboração e uma elocução coletiva em que o aedo, o bardo ou equivalente se despersonaliza da condição de produtor de um discurso particular para representar o papel de veículo de um discurso impessoal e coletivo” identificar esta citação; mas Hesíodo assina seus poemas assumindo o risco de personalizar o mito. Se a novidade da elocução hesiódica está, como assinala Lins Brandão, “em enquadrar a voz ancestral, impessoal e atemporal da Musa na sua própria voz histórica e espacialmente demarcada”, a proximidade mimética entre a assinatura de Hesíodo e a de Sócrates é fragrante<sup>12</sup>.

Ao fazer Sócrates assumir a dicção mítica, Platão quer deixar transparecer ao seu leitor que, orientando esta ação fundadora, há uma experiência de conhecimento. Esta é capaz de diferenciar o discurso filosófico pois é algo individual e pessoal e não coletivo e impessoal. Na elocução de Sócrates, o mito não é mais uma palavra de origem divina permeada pela áurea da verdade. Em seu modo de ser filosófico, o mito em realidade se caracteriza como sendo no todo (*tò hólon*)

---

descritos como constituintes da *paideia* que educará os governantes na cidade, a usar palavras num discurso em construção, rejeitando o “discurso rigoroso” (*mè diàkribéias*).

<sup>10</sup> Segundo Denniston 1954: 224, o emprego da partícula *dé* pode ter força temporal. No caso concreto, junto à forma verbal *légo*, indicaria a proximidade ou iminência do relato mítico. No entanto, o mesmo autor chama atenção para o fato de que o emprego da partícula ocorre quando se torna desejável assinalar a repercussão discursiva de forte emoção. Desta maneira, a ocorrência da partícula nesta linha da *República* estaria demarcando a superação da hesitação de Sócrates, registrada em sua forma verbal *okneîn* (414c e 414e), antes que, como narrador (*diegétés*), ele venha adotar a dicção própria ao *lógos pseúdos*. A expressão verbal se particulariza como um momento de transição entre a descrição de um quadro dramático, dando expressão à emoção, e o discurso técnico demonstrativo do modo como falaria o filósofo utilizando em seu discurso os *týpoi* cunhados para educação dos jovens governantes. A hesitação constitui um *páthos* que pontua dramaticamente o diálogo. O termo ocorre novamente, em um novo contexto, em 459d. Cf. igualmente Bailly 1985: 452, que registra o emprego da partícula *dé* para fins de sinalização do ineditismo ou do caráter inaugural de algo, e cita como exemplo a ocorrência da partícula em *República* 353a.

<sup>11</sup> Cf. Brandão 2005:105 sqq.

<sup>12</sup> Cf. Brandão 2005:101; Hesíodo, *Trabalhos e Dias* 106.

uma mentira (*lógos pseúdos*) mas que também é algo “bem nascido” (*gennaiós*) tendo em si alguma verdade (*éni dè kai alēthê*, 414b-c; cf. 377a).

Sócrates não assume a função de produzir mitos sem hesitar (*okneîn*), como que adivinhando que o deslocamento do mito à filosofia dificilmente seria aceito por seus interlocutores (e pelos leitores de Platão). A hesitação, um *páthos* incontornável, constitui um signo dramático do ‘mar de objeções’ que exigirá, no início Livro V, a reprodução da cena inicial do diálogo, com Sócrates sendo detido por interlocutores que desejam ouvir dele uma defesa convincente da justiça (449a-d)<sup>13</sup>. Aqui o fundador da cidade ideal tem de mostrar-se capaz de ir ao âmago da narrativa passando não à posição de poeta mas consolidando sua atuação como filósofo (378e-379a). Sócrates assume a responsabilidade pelo relato, mostrando capacidade de contar mitos na função de produzir *lógos* (*logopoieîn*), expurgando ficções inúteis (377c-378d).

Devemos estudar esta tomada de posição como uma maneira de Platão chamar atenção para a especificidade da narrativa que se faz necessária neste momento da discussão. Nos perguntamos sobre o porquê da necessidade de um relato mítico após o fazer do filósofo, caracterizado, repito, como a atividade de fundar uma cidade e a atividade de produzir mitos (*poiētéon mýthous*), tendo estas sido apontadas como fazeres excludentes (378e-379a). Temos que estar atentos para a questão de que o mito nunca foi descartado, mas antes realçado como útil à *paideía* no seio da cidade justa. O mito é apontado como a *arkhê* da educação e, portanto, entendido como origem e condição de possibilidade de a cidade filosófica vir a ser, tanto em palavras como em realização, temporal (377a, 501e).

Se procuramos meios para pensar o estatuto do mito na *República*, torna-se recomendável que tenhamos em pauta a utilidade da mitologia para o narrador. Esta é apontada como, repetimos, a espécie de *lógos* capaz de acomodar do melhor modo possível a mentira com a verdade (*aphomoioúntes tōi alēthēi tò pseúdos*), com a finalidade de se narrar coisas de um passado longínquo (*tôn palaiôn*) que permaneceriam perdidas, obnubiladas pelo tempo (382c-d). Temos ainda um terceiro subsídio para se refletir sobre a conveniência, e a imprescindibilidade, do mito no processo de fundação da cidade em palavras e, porque não

---

<sup>13</sup> Sobre o contexto digressivo do quinto Livro da *República*, cf. Augusto 1999: 40. A autora parte do princípio de que os Livros centrais do diálogo devem ser lidos como um *interregno* e que este constitui uma *digressão metódica*, na qual Sócrates, estando a *pólis lógoi* já fundada, propõe um novo contexto argumentativo criando condições propícias para que seus interlocutores entendam o axioma do rei filósofo. A estudiosa considera que o Livro V configura um *descanso metódico* em relação ao esforço *sério* empreendido nos Livros de abertura. Note-se que, na passagem que estudamos, o ‘rei filósofo’ nos é apresentado na figura dos que, tendo tido ouro misturado à alma, são aptos a governar na condição de serem educados belamente (*ei tōi ónti kalôs pepaideuménoi eisin*), recebendo uma educação ‘reta’ (*tês orthês paideías*, 416b-c).

dizer, do gênero filosófico. Este nos é fornecido pelo *lógos* da Musas ao qual já nos referimos (546a-547a). As divindades então se referem à existência de certo objeto de conhecimento, no caso um dado número indicador do momento propício aos casamentos, que permanece ininteligível mesmo a homens sábios e educados, pois os raciocínios junto com a sensação (*logismôî met' aisthêseos*) destes não é capaz de o inteligir. Embora esteja para além do entendimento, este objeto determina o bem estar do *génos* humano.

Nosso argumento é o de que Sócrates não pode falar sobre a causa da coesão da cidade senão em um discurso, diferente daquele em utilização na construção da cidade na qual os homens são felizes. Platão faz então com que o narrador expurgue a *mímesis* reduzindo-a a um grau zero e, desta forma, purifique seu modo de falar e passe a privilegiar a *diégesis*, mais precisamente passe a empregar a narrativa simples (*haplé diégesis*), aquela na qual quem fala não tem máscara (392b, 394b). Procedendo desta maneira, ele faz com que a narrativa se proceda desde um referencial externo ao diálogo, ou seja, desde um ponto fora do espaço e do tempo.

O narrador e condutor do diálogo passa ao centro de uma narrativa que não se pode considerar secundária, mas sim capital, uma vez que desempenha uma função estruturante. Como já dissemos, ela promove a coesão da cidade em construção. Sócrates passa a controlar inteiramente o relato mítico em torno da origem da humanidade. Isto significa que o ponto de partida da narrativa reside na experiência de conhecimento do narrador, é a sua memória que se coloca em palavras a fim de dar um *lógos* que justifique racionalmente a obscura *arkhê* da diferença entre os homens. Como a memória de Sócrates não tem o estofado de experiências subjetivas, e sim constrói-se a partir da experiência de conhecimento propulsionada pelo *lógos*, a narrativa parte da autonomia de quem narra e da eleição e manipulação de temas e matérias míticas provenientes de repertórios partilhados e à disposição. O resultado, de acordo com nosso argumento, consiste em uma narrativa *original* em um duplo sentido. Em primeiro lugar, original em razão de se referir à origem (*arkhê*), em segundo, em função de ser *primeira*. Sendo assim, não há *mímesis* possível.

#### 4. MÝTHOS E LÓGOS

O 'mito dos metais' consiste em uma variante filosófica de certas matérias míticas oriundas de tradições que formam, para usar a expressão consagrada de Doods, um "conglomerado herdado"<sup>14</sup>. Esta perspectiva nos parece ser realçada pela declaração de Sócrates ainda no primeiro segmento da passagem em

---

<sup>14</sup> Em realidade Dodds atribui a expressão a Gilbert Murray, cf. Dodds 2002: 181. Empregamos esta terminologia com a intenção de enfatizar que a narrativa mítica em análise tem como base uma pluralidade de relatos sobre a origem da humanidade e dos atenienses em especial.

apreço. Completando a declaração de que está disposto a vencer o *páthos* da hesitação (*óknos*) com a locução verbal “*légo dé –*”, conforme analisado ainda há pouco, Sócrates comenta: “... e contudo não sei de que coragem (*tólmei*) nem de que palavras (*lógoi*) me servirei para me exprimir – e tentarei persuadir (*peíthein*), em primeiro lugar, os próprios chefes da cidade e os soldados, e seguidamente também o resto da cidade...” (414d)<sup>15</sup>.

Para vencer a dificuldade em que se encontrava, Sócrates prevê que necessita de virtude e também de sabedoria na forma de palavras. Dito de outra maneira, atendo-nos à definição formulada quando se dirigia a Trasímaco no início da discussão, Sócrates aqui ressalta que sua ação depende de justiça<sup>16</sup>. A declaração encontra paralelo em um verso de Aristófanes em *Acarnenses*. O poeta então faz Diceópolis declarar: “O que eu vou dizer é terrível, mas justo” (*egò dè léxo deinà mén, díkaia dé*, 501). Podemos aqui destacar a ênfase do verso de Aristófanes no “eu” poético<sup>17</sup>. De fato, a expressão ‘*egò dè léxo*’ conta com o pronome de primeira pessoa, deixando transparecer que o poeta quis demarcar a origem do discurso sobre o que é justo na experiência da justiça individual do personagem<sup>18</sup>. Assim, desde o ponto de vista do filósofo e do comediante a defesa da justiça decorre da experiência individual contraposta à experiência da coletividade. A experiência em questão não é outra senão uma experiência de conhecimento, manifesta como uma *regra de vida* que leva à *ação política* conformada no falar, e não no calar-se, quando está em questão a *sotería* da justiça<sup>19</sup>.

A referência do narrador à falta de palavras apropriadas para construir seu discurso tem certamente como referencial a tipologia de narrativas dos que construíram, à sua maneira, uma passagem do mito à literariedade. A mencionada *alogía* marca a recusa de Sócrates em produzir uma narrativa mítica

<sup>15</sup> Tradução Maria Helena da Rocha Pereira.

<sup>16</sup> A definição de que a justiça é sabedoria e virtude (*sophía te kai aretê*) no Livro I da *República* consiste em dos seis pontos de partida que fundamentam a contra argumentação a favor da *dikaiosynê* empreendida por Sócrates em sua interlocução com Trasímaco na abertura do diálogo; cf. 350d, 351a; Augusto 2005/6: 75.

<sup>17</sup> Ao comentar os versos citados de *Acarnenses*, Silva 2015: 65-66 ressalta a importância atribuída pelo comediante à palavra. Segundo a autora, não só o discurso ganha destaque na maneira aristofânica de fazer comédia, mas salienta que o propósito mesmo da comédia é falar sobre a cidade (*légein peri tês póleos*), consignado nos versos 497-498 da mesma peça.

<sup>18</sup> O aspecto empírico e metafísico do mito é estudado por Monique Dixsaut (2012: 45-46). A autora argumenta que, em função da origem da narrativa, “a mensagem do mito é prescritiva e não cognitiva”. A autora destaca que a perspectiva privilegiada de Sócrates, por exemplo, em relação ao mito no início do *Fédon* (60c) tem concomitantemente uma base empírica (a percepção da dor) e metafísica (a noção de que prazer e dor não estão dissociados conduz a uma reflexão sobre a não dualidade).

<sup>19</sup> A experiência da justiça se coloca como origem da *dýnamis* necessária à ação política. Vamos lembrar que Sócrates tem como certo que os que são inteiramente injustos são também inteiramente incapazes de agir (*práttein adýnatoi*). Cf. *República* 352 a-d; Augusto 1990: 60.

seguindo um modelo de algum outro gênero de discurso. A sentença sugere uma interlocução com a célebre asserção de Hecateu de Mileto que enuncia: “Escrevo isto como julgo ser verdadeiro, pois os *lógoi* dos gregos são, como me parecem, muitos e ridículos”<sup>20</sup>. Por certo, Platão concordaria com a afirmação do historiador milesiano sobre o ridículo dos *lógoi* dos gregos, mas, por sua vez, o filósofo fatalmente incluiria o próprio discurso de Hecateu, e a pretensão dos historiadores em dizer a verdade, entre a diversidade de *lógoi* com poder de causar riso. Para o filósofo, o *mýthos* caracteriza-se antes de tudo por seu aspecto ficcional, é precisamente esta característica, a de que o mito é um *lógos pseûdos*, que Sócrates leva em consideração quando procura uma maneira de falar o quê em verdade determina a *paideia* dos governantes, construindo uma passagem do mito à filosofia.

No passo que estudamos, o termo *mýthos* é empregado de maneira contínua e obtém um sentido equivalente a *lógos pseûdos* (414e, 415<sup>a</sup>). Sócrates não está seguramente interessado na ficção verdadeira (*tôi ónti pseûdos*), aquela que ele descreve como sendo a ignorância que se instaura na alma; esta ele diz ser odiada tanto pelos deuses quanto pelos homens e, a completar seu pensamento, alega que os deuses nunca foram amigos de insensatos (*tôn anoéton*) e de loucos (*mainoménon*) e que a natureza demoníaca e divina é isenta de falsidade (*apseudés*, 382b-e). Ele procura uma maneira de cumprir o rito de fundação da cidade em construção e como este exige a enunciação de um mito de origem, ele faz uso da ficção em palavras para cumprir este requisito. Mas age ciente de que, a respeito da verdade das coisas (*tà ónta*), de enganar e ser enganado (*pseûdesthai te kai epseûsthai*), de permanecer na ignorância e ter pura ficção (*tò pseûdos*) na alma, isto é o que ninguém deseja e é odiado por todos acima de tudo (382b). Se o processo de fundação da cidade em palavras se dá, por um lado, em estrito cumprimento do costume, por outro, ela deve ser lida a partir do aspecto metafísico que acabamos de mencionar. O narrador procura palavras não para contar uma ficção qualquer, feita ao acaso, mas busca palavras para construir uma “ficção de boa origem” (*gennaíós*), feita no discurso (*en toîs lógois*) e equivalente a um marco fundatório (382c)<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> Hecateu, fr. 1 Jacoby: *tadê grápho, hós moi dokeî aléthéa éinai. hoi gàr lógoi polloí te kai gelóioi, hós emoi phainontai, eísín. Apud Brandão 2005: 102.*

<sup>21</sup> A expressão *gennaíón ti hèn pseudoménon* (414b-c) é de tradução problemática em razão da forma participial do verbo se encontrar no plural enquanto *gennaíón* ocorre no singular. A locução *gennaíón pseûdos* ganharia nova força se traduzida como, por exemplo e apenas no intuito de registrar um ponto de partida para uma discussão mais aprofundada, “ficção de boa origem”. Na formulação desta hipótese de tradução, como sustentado em nossa argumentação (cf. Brandão 2013: 19), entendemos que o verbo se refere ao modo como falam os poetas e prosadores “produtores de mitos” e não à maneira como agem políticos que justificam o meio pelo fim. Cf. Arruzza 2013: 285-288; Franco 2001. Este último texto argumenta que pensadores antigos, como Platão, “apontam o nexa entre poder, força e natureza”, o que, ao nosso ver,

Sócrates supera a falta de coragem e *lógoi* e assim encontra meios com vista a completar o rito de fundação da *pólis lógoi*, e isto, gostaríamos de argumentar, se faz em cumprimento de um ‘pacto discursivo’. Este nos parece ter origem justamente no compromisso socrático, firmado na abertura do Livro II, com relação à produção de uma persuasão “de verdade” (*hos alethôs peisai*), ou seja, de um *érgon*, o qual consiste em plasmar na alma (*en taís psykhais*) uma *dóxa* indelével e definitiva sobre a superioridade da justiça sobre a injustiça<sup>22</sup>. O narrador dirige-se aos dialogantes esperançosos de a discussão produzir uma persuasão de verdade (*hos alethôs peisai*) sobre a regra de vida capaz de fazer os homens felizes<sup>23</sup>.

O referido *pacto* ganha consistência quando Sócrates define seu *érgon* no desempenho da ação de fundar uma cidade como sendo “escolher as pessoas indicadas por natureza para a função (*phýsei epitédeiai*) de guardas da cidade” (374e). A especificação do *érgon* é percebida na sequência como um afazer nada vulgar (*ouk phaûlon prágma*) e deve ser analisada como núcleo do discurso socrático. Esta ação parte, portanto, do princípio de que a designação dos governantes, e daqueles que exercerão as demais funções na cidade filosófica, vem a ser, em realidade, determinada pela força da *phýsis*. Trata-se de tornar manifesto o que é próprio de cada um (*toúto toúto érgon*), o que significa o desempenho de uma ação política justa (352a). Temos aqui uma prévia definição de *dikaíosyne* que será ‘descoberta’ depois de Sócrates reconhecer que a virtude buscada estava a rolar desde o princípio (*ex arkhês*) entre os que investigavam como encontrá-la.

Podemos deduzir que a locução *tò tá autoû práttein* (“fazer o que lhe é próprio”), que então define a justiça, tem estreita relação com a ação que dá conteúdo ao pacto (432d-433b). Assim sendo, em atenção ao estofa filósofo do *pacto discursivo* celebrado entre os que desejam ser felizes e Sócrates, a maneira reta de se organizar uma cidade de acordo com a virtude vem a ser buscar a diver-

---

constitui o ponto de partida e o núcleo do mérito da espécie de *lógos pseûdos* a que se refere Sócrates no passo da *República* aqui em análise. Sobre a importância do estabelecimento de marco fundatório cf. Sweeney 2015: 1-17.

<sup>22</sup> Qual gênero de discurso os irmãos de Platão solicitam de Sócrates quando formulam a demanda sobre o elogio da justiça no início do segundo Livro da *República*? Pensamos não haver motivos para tratar o requerido discurso como uma exortação à virtude, como se o caráter protréptico ou encomiasta do discurso em demanda implicasse em uma preparação, estando de alguma maneira desvinculado, e não fosse ele mesmo já a filosofia como gênero do *lógos*. A respeito da complexidade da exigência e da dimensão filosófica da resposta de Sócrates dando início a uma investigação sobre o ser da *dikaíosyne*, cf. Augusto 2014: 7-28. Para a sustentação de uma perspectiva contrária à nossa e referências bibliográficas de estudiosos que pensam como ele, cf. Destrée 2012: 112.

<sup>23</sup> Aqui permitam-me um parêntese para consignar a observação de que, além dos irmãos de Platão participantes deste *pacto*, devemos incluir o leitor ou receptor do texto escrito, nós mesmos, sendo solidários com os que desejam ouvir o elogio da *dikaíosyne*, reunidos com Sócrates na casa de Polemarco; cf. *República* 328b, 357a-b.

cidade da *phýsis*. Esta noção nos é de alta relevância – ela anuncia o conteúdo do enunciado do relato mítico que analisamos e estabelece uma relação direta entre a verdade a respeito da superioridade da *dikaiosýnē*, a utilidade do *lógos* ficcional e a *phýsis*.

Assim, Sócrates constrói com palavras um artefato (*mekhané*) com a finalidade de persuadir os cidadãos da *pólis lógoi* de que a *paideía* e a *trophé* que receberam são como um sonho (*hóspēr oneírata*) e que em verdade (*êsan dè tóte tēi alētheíai*) eles foram concebidos no interior da terra, devendo refletir (*dianoēísthai*) sobre os demais cidadãos que são seus irmãos. Temos melhores condições de entender quando, continuando o restante do *mýthos*, Sócrates conta que, depois de eles estarem completamente forjados (*demiourgouménē*), ao chegar o momento de passarem à luz, um deus (*theós*) demiurgo interveio e misturou ouro, prata, ferro ou bronze nas almas (*en taís psykhaís*) dos homens que eram aptos para o poder (*hikanoi árkhēin*): nos governantes o deus misturou ouro, nos auxiliares (*epíkhouroi*) prata, e nos lavradores (*georgoís*) e demais demiurgos (*toís állois demiurgoís*) ferro e bronze<sup>24</sup>.

Desta maneira Sócrates dá conta de *narrar* como foram constituídos diferentes *géné*. Quanto à diferença natural entre os homens, esta consiste no núcleo da narrativa do ‘mito dos metais’, mas o que se segue talvez seja o mais peculiar na maneira como Sócrates trata o material mítico herdado e, por conseguinte, talvez venha a ser a contribuição mais original da filosofia em relação à passagem do mito à literariedade. Em respeito ao movimento inerente à natureza, Sócrates acrescenta uma narrativa sobre a mobilidade entre os *géné* discriminados pelos diferentes metais. Assim o fazendo, ele assinala que, na cidade *katà phýsin*, o pertencimento a dado *génos* não depende da hereditariedade aristocrática e sim da *phýsis* (414d-415a).

Sócrates diz que como os cidadãos têm uma origem em comum (*suggeneís óntes*), na maioria das vezes, os pais geram filhos que os assemelham (*homoíous*), sendo que pode acontecer que dos pais com ouro em suas almas nasça um filho de prata, ou o inverso, e assim por diante, em diferentes combinações. O relato imediatamente consigna que, antes e sobretudo (*prôton kai málista*), o deus determinou que os nascimentos e a qualidade do elemento que entra na composição da alma de cada um passe a ser o objeto mais importante de guarda e zelo dos que forem os melhores guardiões (*phýlakes agathoí*). O deus estipula que em respeito à natureza (*tèn tēi phýsei prosékousan*) de seus filhos, estes não devem ser poupados de passarem à família dos agricultores e demiurgos no caso de terem ferro ou bronze em suas almas. O mesmo deve acontecer em relação

---

<sup>24</sup> Sobre o estatuto da demiurgia em Platão, especialmente na *República*, consultar Augusto 2005. Pode-se dizer que a *poíesis* do demiurgo constitui o âmbito ficcional da narrativa e equivale aos processos inerentes à *phýsis*. Sobre a correspondência entre *phýsis* e *poíesis* consultar Brândão 2005: 11-12. Cf. Platão, *Sofista* 365b.

aos filhos de agricultores e demiurgos que tiverem ouro ou prata misturados em suas composições, estes deverão passar a fazer parte do *génos* dos governantes. Sócrates soma a seu relato uma referência a um oráculo conclamando que a cidade será destruída caso venha a ser governada por aqueles com ferro ou bronze em suas almas.

### 5. *MÝTHOS* E *NÓMOS*

O mito filosófico narrado no passo em análise possui um cunho extraordinário (*parádoxa*) e requer de Sócrates uma explicação<sup>25</sup>. Num esforço de tornar compreensível a interpretação da narrativa mítica apresentada por Sócrates logo a seguir de seu pronunciamento, propomos que o relato no ‘mito dos metais’ não seja entendido em sentido figurado, pressupondo a *mímesis* de um modelo, mas como uma narrativa simples (*haplê diégesis*) sobre a causa natural da diferença entre os homens<sup>26</sup>.

Já mencionamos que a narrativa levada ao extremo tem como consequência primeira a dissolução da *mímesis*, mas ela também implica no encontro entre o narrador e o fabricante do mito e esta cumulação de funções merece ser exa-

---

<sup>25</sup> Proclo, em seu *Comentário à República* (II, 354. 24–355. 7), argumenta contra os que leem os mitos em Platão a partir do pressuposto de que estes consistem em relatos sobre “coisas que não são». Para ele os mitos nos diálogos manifestam “coisas que são”. Tarrant sublinha que a persuasão depende de uma resposta à apreensão imediata do enunciado do mito e não de uma verdade mais profunda que dele possa ser extraída. Proclo defende, segundo mostra Tarrant, que a persuasão do mito se faz espontaneamente, levando aqueles que o acreditam “à verdade das coisas que são”, embora ele seja desprovido de considerações racionais ou demonstrações. Cf. Tarrant 2012: 49, Morgan 2000: 281–282.

<sup>26</sup> A maioria incontestável dos estudiosos da *República* de Platão que se ocupam da passagem que examinamos agora preocupa-se em analisar o *lógos pseúdos* em questão pela ótica do ‘problema’, digamos assim, da permissão dada pelo filósofo ao governante de mentir. Estes deixam de levar em consideração a relação estipulada por Platão entre *lógos pseúdos* e *mýthos*, entendido este último como “ficção” própria a relatos e histórias como as que contam poetas e prosadores que educam os jovens. Arruzza 2013: 279–280 chama atenção para o fato de que a equivalência entre *pseúdos* e *mýthos* se encontra expressamente construída no texto da *República*, a estudiosa ressalta ainda que o termo *pseúdos* se encontra especificado pela expressão *gennaiós ti*, o que também não é levado em conta pelos autores que tratam da passagem. Cf., para citar apenas dois autores que recentemente se ocuparam da questão, Page 1991 e Schofield 2007. 1991 não é recentemente

Brandão observa que, atendendo-se à lógica da exposição da narrativa simples, se pode entender que esta seria a forma básica de narrativa. Discordo desse estudioso, entendendo que todas as outras formas dela derivam, conforme o narrador nela introduz elementos miméticos. Esta forma pode ser considerada a origem de um percurso que leva à poesia dramática, já que esta é uma forma puramente mimética do *lógos*. Entre os extremos encontra-se a narrativa ‘mista’ cujo modelo é Homero. Esta classificação tem por base a *léxis*, o ‘como’ falar. E quanto ao *lógos*? Brandão pondera que, para se falar da *arkhê*, “não há outro recurso senão esta dicção mítica, no sentido de fazer um relato (*mythologein*)”.

minada. Depois da purificação da *mousiké* promovida quando se investigou a educação conveniente aos governantes da *pólis* em construção, a expectativa de que Sócrates venha a contar um mito à maneira de um poeta épico, empregando, de acordo com o critério de Platão, uma narrativa mista, se esvazia de sentido. Por outro lado, podemos avaliar a radicalização da *diégesis* como um índice do objeto último da narrativa do diálogo que será manifestado nos livros centrais, ou seja, a ideia de Bem (517b-c)<sup>27</sup>. Adotando esta maneira de pensar, sustentamos que Sócrates fala inequivocamente como filósofo, mitologando no *lógos* (*èn mythologoumen lógoi*), conforme ele mesmo se refere ao seu fazer, quando é questão de defender que não cessarão os males para as cidades ou para o indivíduo enquanto a família dos filósofos (*tòn philósophon génos*) – portanto, de acordo com o mito que estudamos –, enquanto o *génos* de homens que têm ouro misturado à sua alma, não governarem (501e).

O argumento do parentesco entre a narrativa em exame e a explanação sobre a ideia de Bem como causa última de tudo o que existe encontra respaldo no fato de, no momento da discussão em que o mito é narrado, a cidade objeto do debate carecer de um corolário metafísico que permitiria a Sócrates dar por encerrada a discussão, caso não houvesse objeções após extrair da narrativa uma definição para a justiça (427d). É neste sentido, atribuindo à passagem a consistência de uma construção metafísica capaz de sustentar logicamente a cidade justa, que pensamos a proximidade entre o mito relatado no passo que analisamos e a chamada ‘teoria das ideias’. O segundo argumento apresentado acima, sublinhando a atuação de Sócrates como enunciador da dicção filosófica, nos remete ao caráter auto-referente da passagem estudada. Sócrates repete aqui o esquema desenhado quando se deu o início da construção da cidade ideal. Se voltarmos ao Livro II, percebemos um modelo que consiste na apresentação e superação de uma aporia. O esquema é repetido aqui com exceção de que o narrador que então narrava em discurso indireto uma história da qual era personagem, agora relata em discurso direto um evento mítico do qual é o produtor (*poietés*)<sup>28</sup>. O narrador do ‘mito dos metais’ fala a partir de sua própria *dýnamis*, destacando-se como origem do enunciado. Diferenciando-se de Hesíodo, no entanto, ele se inclina a demarcar seu lugar na narrativa dispensando as Musas

---

<sup>27</sup> Sobre a relação entre a narrativa da *República* e a Ideia de Bem cf. Augusto 2014: 26; a autora termina seu artigo com as seguintes indagações: “Se todas as virtudes tiram sua utilidade da ideia de Bem, como é dito em 504 d-e, e se afinal a “arte de narrar” comporta a purificação de uma multiplicidade de *tékhnai* produtoras de imagens – a poesia, a pintura, a escultura, a sofística –, a Ideia de Bem, para ser ‘conhecida’, não supõe uma narrativa? Compor uma ‘*pólis lógoi*’ não é já começar a compor a narrativa possível acerca do bem em si, ingenuamente postergada por Gláucon para uma outra ocasião?”

<sup>28</sup> Temos aqui em mente o modo como Diotima define *poietés* e *poíesis* no *Banquete*. Para a sacerdotisa tudo o que passa do não ser ao ser é poesia. Platão, *Banquete* 205 d-e.

e, mais importante, a explicar a utilidade política do relato ficcional traduzindo-a em um *nómos*.

Dito isto, esperamos ficar mais fácil de percebermos a relação entre o *nómos* enunciado em atenção à narrativa mítica e a *phýsis* plural das famílias de homens retratada pelo mesmo relato. A norma em questão diz respeito à moradia dos guardiões (*toûs phýlakas oikéseos*) de modo que estes venham a ser o que são – os mais aptos a governar por terem ouro celestial em suas almas, o que lhes torna capazes serem educados de maneira bela (*kalôs pepaideumévoi*), segundo a *paidéia* filosófica. Sócrates torna então inteligível o que quer dizer, retomando o símile que construiu entre a natureza filósofica e a natureza de ‘cães de boa raça’ (*(tôn gennaíon kunôn)*), ressaltando que nada há de mais terrível e vergonhoso do que pastores que criam cães para guarda do rebanho e estes, por uma espécie qualquer de mau hábito (*kakoû éthoûs*), tornam-se lobos capazes de fazerem mal (*kakourgeîn*) aos que deviam proteger (375e, 416a-b). Ele parte da observação empírica do modo de ser dos animais e conclui que os sofistas se assemelham aos lobos, cuja natureza, mais precisamente, como mencionado mais cedo, Trasímaco encarna (336d).

A regra a vigorar na cidade em formação interpreta o enunciado mítico em um sentido concreto, evitando o excesso. Aqueles com ouro na alma (*en têi psychêi*) não devem tocar o ouro terreno; logo, os governantes da cidade justa não devem possuir bens além daquele que os distingue por terem em si mesmos um bem de origem divina, mais precioso do que qualquer bem material em razão de sua pureza (416e-417a). A norma evita o risco de os homens do grupo que recebeu ouro na alma se tornarem economicistas, entendendo-se esta ocupação em seu sentido etimológico, ou agricultores (*oikonomói mèn kai georgoi*) ao invés de bons governantes, deixado de serem estes amados como ‘amigos benevolos’ rever esta frase (*symmakhôn eumenôn*) para serem temidos como déspotas (*despótai*) não civilizados (*agríoi*) e inimigos (*ekhthroí*, 416c, 417b).

## 6. NÓMOS E PHÝSIS

Através da análise empreendida até aqui se torna possível perceber como o ‘mito dos metais’ pode ser considerado uma contribuição de Platão a favor da posição que localizamos no verso aristofânico de *Aves*, no qual o *noûs* é indicado pelo poeta como instrumento de superação da suposta dicotomia entre *nómos* e *phýsis*. Nosso argumento vê as linhas examinadas como emblemáticas<sup>29</sup>. Nelas o

---

<sup>29</sup> Desta maneira nos colocamos em oposição a autores como Arruzza que se refere ao mito contado por Sócrates no final do Livro III da *República* como ‘infame’. A autora é consciente de que a posição de Platão não se coaduna com os padrões modernos ou com os padrões da democracia no quarto século em Atenas, mesmo assim julga o mito inaceitável. Cf. Arruzza 2013: 278-279.

filósofo, complementando o raciocínio do comediógrafo, faz da atividade noética um elo para assegurar que a cidade construída ‘de’ e ‘com’ *lógos* se ancore na *phýsis* e possa, desta forma, ser um *tópos*, ainda que, em um primeiro momento, em palavras, no qual os homens vivem felizes.

Nossa investigação nos permitiu examinar um momento privilegiado no que tange a relação entre o gênero filósofo e as tradições de narrativas míticas que formam um patrimônio compartilhado. Em nosso estudo argumentamos que Platão opera um deslocamento do mito à literariedade, o que significa dizer que ele constrói uma passagem do mito à filosofia. Mostramos que Sócrates, passando ao centro da narrativa, adota um modo peculiar de elocução, alterando o ‘o que’ e o ‘como’ diz, ele que age como um filósofo, consolidando o gênero literário no qual se expressa.

Este deslocamento implica o emprego do mito, entendido como um ‘*lógos* ficcional’ no qual é possível acomodar ficção e verdade. Ao privilegiar a narrativa, a construção desta passagem verte a *mímesis* a um grau zero, fazendo com que a filosofia se exprima mediante o emprego da “narrativa simples”. Em nosso entender a mudança no registro discursivo, seguramente uma demonstração da *tékhne* filosófica de Platão, tanto ao nível do *lógos* quanto ao nível da *léxis*, constitui um corolário metafísico para um momento conclusivo da construção da *pólis lógoi*, antes que o narrador e condutor do diálogo se veja compelido a defendê-la frente a graves objeções formuladas por seus interlocutores a partir do Livro V.

Por fim, cabe comentar que o *nómos* da cidade fundada segundo a natureza que prescreve que os governantes devem se manter à parte do usufruto e posse do dinheiro, ou de qualquer vantagem material que não aquelas que se relacionem às suas necessidades mais básicas, desafia o pensamento político a encontrar uma outra maneira de impedir que o governante se corrompa e deixe a simplicidade que tipifica o guardião da cidade feliz, para adotar um modo de vida que obstrui o exercício de seu *érgon*. Em nosso entender, o ‘mito dos metais’ contém, em linguagem depurada, o cerne da teoria política de Platão e a desatenção em relação à passagem que acabamos de estudar por parte da história da filosofia política confirma que nem o oráculo nem as Musas mentiram.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### 1. Textos Antigos

#### 1.1 Textos de Platão

Platão (2016), *A República*. Tradução de Nunes, C. A., texto grego de Burnet, J. Belém: Ed. Ufpa.

Platão (1996), *A República*. Tradução e notas de Rocha Pereira, M. H. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Platão (1986), *Protágoras*. Tradução, introdução e notas de Teixeira, E. M. Fortaleza: UFC.

Plato (2008) *Protagoras*. Edited by Denyer, N. Cambridge: Cambridge University Press.

#### 1.2 Outros.

Aristófanes (1998), *As Aves*. Tradução de Silva, M. F. Lisboa: Edições 70.

Aristophanes (1987), *Birds*. Edited and translated with notes by Sommerstein, A. London: British Library.

Aristophanes (2012), *Birds*. Edited with introduction and commentary by Dunbar, N. Oxford: Clarendon Press.

Hesíodo (2013), *Trabalhos e Dias*. Organização e tradução do grego por Werner, C. São Paulo: Editora Hedra.

Hippias (2009), *Fragments*. Présentation et traductions sous la direction de Pradeau, J. Paris: Gallimard.

### 2. Textos Modernos

Augusto, M. G. M. (1988), “Discurso utópico e discurso mítico: um paralelo entre a *República* e o *Timeu*”, *Revista Filosófica Brasileira* 4. 3: 91-102.

Augusto, M. G. M. (1990), “Discurso utópico e ação política: uma reflexão acerca da *politeía* platônica”, *Clássica* 3: 45-66.

Augusto, M. G. M. (1991), “Mito e política na *República* de Platão”, in *Mito, Religião e Sociedade*. São Paulo, SBEC: 385-386.

Augusto, M. G. M. (1998/1999), “O filósofo cômico”, *Kléos* 2/3: 84-99.

Augusto, M. G. M. (1999), “O filósofo e o poeta: verdade, filosofia e comédia no livro V da *República*”, *Organon* 13. 27: 39-55.

Augusto, M. G. M. (2005/6), “Hefesto vem cá; Platão precisa de ti”, *Kléos* 9: 67-86.

Augusto, M. G. M. (2012/13), “Politeía e utopia: o caso platônico”, *Kléos* 16/17: 103-151.

- Augusto, M. G. M. (2014), “A arte de narrar ou as relações perigosas entre a *Philosophía* e a *Tékhnē*. Princípios”, *Revista de Filosofia* 11. 15-16 : 7-28.
- Augusto, M. G. M. (2015), “O estatuto discursivo de “*tò geloïon*” na *República* de Platão”, *Kléos* 19: 83-111.
- Arruzza, C. (2013), “Being True to One’s Birth: What is *gennaion* in the Noble Falsehood of the *Republic*?”, in Karfik, F., Son, E. (eds.), *Plato Revised. Essays on Ancient Platonism in Honour of D. J. O’Meara*. Berlin/Boston, De Gruyter: 278-289.
- Berman, D. (2017), “Cities-Before-Cities ‘Prefoundational’. Myth and the Construction of Greek Civic Space”, in Hawes, G. (ed.), *Myths on the Map. The Storied Landscapes of Ancient Greece*. Oxford, Oxford University Press: 32-51.
- Boys-Stones, G. R. (2010), “Hesiod and Plato’s history of philosophy”, in Boys-Stones, G. R., Haubold, J. H. (eds.), *Plato and Hesiod*. Oxford, Oxford University Press: 31-51.
- Brandão, J. L. (2005), *A invenção do romance*. Brasília: UnB.
- Brandão, J. L. (2007), “Diegese em *República* 392d”, *Kriterion* 48 (116): 351-366.
- Brandão, J. L. (2010), “A poesia como diegese: a propósito de *República* 392d”, *Organon* 49: 31-58.
- Brandão, J. L. (2010), “O narrador-tirano: notas para uma poética da narrativa”, *Gragoatá* 28: 11-26.
- Brandão, J. L. (2013), “O mito como terceira espécie de *lógos*”, in Tavares, R., Grein, E. (eds.), *O sagrado, a arte e a filosofia*. II. São Paulo, Editora Liber Ars: 15-23.
- Brisson, L. (2014), “Plato’s Attitude toward Myth”, in *How Philosophers Saved Myths: allegorical interpretation and classical mythology*. Chicago, The University of Chicago Press: 15-28.
- Calame, C. (1998), “Mûthos, logos et histoire. Usages du passé héroïque dans la rhétorique grecque”, *L’Homme* 148: 127-149.
- Couloubaritsis, L. (2010), “Les transfigurations de la notion de *physis* entre Homère et Aristote”, *Kriterion* 122: 349-375.
- Couloubaritis, L. (2013), *La question du mensonge*. In *Les espaces entre vérité et mensonge*. Bruxelles: Yapaca.
- Doods, E. R. (2002), *Os gregos e o irracional*. São Paulo: Editora Escuta.
- Denniston, J. D. (1954), *The Greek Particles*. Oxford: Clarendon Press.
- Destrée, P. (2012), “Spectacles from Hades. On Plato’s Myths and Allegories in the *Republic*”, in Collobert, C., Destée, O., González, F. J. (eds.), *Plato and myth: studies on the use and status of Platonic myths*. Mnemosyne

Supplements. Monographs on Greek and Latin Language and Literature, vol. 337. Leiden, Brill: 109-124.

- Dixsaut, M. (1995), «Une politique vraiment conforme a la nature», in Rowe, C. (ed.), *Reading the Statesman*. Proceedings of the IJ/ Symposium Platonicum. Sankt Agustin, Academia Verlag: 253-273.
- Dixsaut, M. (2012), “Myth and interpretation”, in Collobert, C., Destée, O., González, F. J. (eds.), *Plato and myth: studies on the use and status of Platonic myths*. Mnemosyne Supplements. Monographs on Greek and Latin Language and Literature, vol. 337. Leiden, Brill: 25-46.
- Ferrari, G. R. F. (2012), “The Freedom of the Platonic Myth”, in Collobert, C., Destée, O., González, F. J. (eds.), *Plato and myth: studies on the use and status of Platonic myths*. Mnemosyne Supplements. Monographs on Greek and Latin Language and Literature, vol. 337. Leiden, Brill: 67-86.
- Franco, M. S. C. (2001), “Amigo e inimigo na luta política”, *Folha de São Paulo, Caderno Mais*, em 03 de junho de 2001. Disponível em <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs0306200107.htm>
- Gigante, M. (1956), *NomosBasileus*. Napoli: Edizioni Glauk.
- Guthrie, W. K. C. (1969). “The ‘nomos’ – ‘physis’ antithesis in moral and politics”, in *A History of Greek Philosophy*. III. Cambridge, Cambridge University Press : 55-131.
- Konstan, D. (1995), *Greek Comedy and ideology*. New York, Oxford: Oxford University Press
- Lloyd, G. R. E. (1991), “The Invention of Nature. In Methods and Problems in Greek Science”, *Selected Papers*. Cambridge, Cambridge University Press: 417-434.
- Miller, F. D. (2011), “Socrates Mythologikos”, in Anagnostopoulos, G. (ed.), *Socratic, Platonic and Aristotelian Studies: Essays in Honor of Gerasimos Santas*. Heidelberg, London, New York, Springer, Dordrecht:75-92.
- Morgan, K. (2004), “Plato: Myth and Theory”, in Morgan, K. (ed.), *Myth & Philosophy. From Presocratics to Plato*. Cambridge, Cambridge University Press: 242-261.
- Most, G. W. (1999), “From Logos to Muthos”, in Buxton, R. (ed.), *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*. Oxford: Oxford University Press.
- Murray, P. (1999), “What is a Muthos for Plato?”, in Buxton, R. (ed.), *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*. Oxford, Oxford University Press: 251-262.
- Page, C. (1991), “The Truth about Lies in Plato’s *Republic*”. Oxford, *Studies in Ancient Philosophy*: 1-13.

- Schofield, M. (2007), “The Noble Lie”, in Ferrari, G. R. F. (ed.), *The Cambridge Companion to Plato’s Republic*. Cambridge, Cambridge University Press: 138-164.
- Silva, M. F. (1987), *Crítica do teatro na comédia antiga*. Coimbra: INIC.
- Silva, M. F. (2007), *Ensaaios sobre Aristófanes*. Lisboa: Cotovia.
- Silva, M. F. (2012), “Reinventar a cidade nas *Aves* de Aristófanes”, *Phoînix* 18. 2: 49-61.
- Silva, M. F. (2014), “Da democracia à politeia: A imagem de uma velha conquista europeia”, *O que nos faz pensar* 23 (34): 63-72.
- Stewart, D. J. (1968), “*Nous* in Aristophanes», *Classical Journal* 63 (6): 253-255.
- Sweeney, N. M. (2015), “Introduction”, in Sweeney, N. M. (ed.), *Foundation Myths in Ancient Societies Dialogues and Discourses*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press: 1-17.
- Tarrant, H. (2012), “Literal and Deeper Meanings in Platonic Myths”, in Collobert, C., Destée, O., González, F. J. (eds.), *Plato and myth: studies on the use and status of Platonic myths*. Mnemosyne Supplements. Monographs on Greek and Latin Language and Literature, vol. 337. Leiden, Brill: 47-65.

O DEMIURGO DA ALMA COMO UM ζωγράφος.  
ESTUDO DO EXCERTO 38B-39C DO *FILEBO*  
The demiourgos of soul as a ζωγράφος.  
Study of *Philebus* 38b-39c

SIMONE DE OLIVEIRA GONÇALVES BONDARCZUK  
Univ. Federal do Rio de Janeiro  
simonebondarczuk@gmail.com  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3819-4790>

**RESUMO** – O presente artigo se propõe a fazer uma interpretação do excerto 38c-39c do *Filebo*, cuja temática diz respeito ao primeiro processo de formação de opiniões (*dóxai*) e discurso (*lógoi*) na alma, sejam estes verdadeiros ou falsos. Sócrates, em *Filebo* 39a, estabelece que as disposições da alma (*pathémata*) – apresentadas como produtos resultantes do exercício da memória, quando esta converge, junto com as sensações (*aisthéseis*), sobre os mesmos objetos – escrevem na alma discursos, sendo por isso a alma comparada a um livro. Nesse passo, estabelece-se uma imagem bastante complexa de um demiurgo interno à alma, identificando-o a um pintor (*zográphos*), associado a um escrevente (*grammatistés*). A partir destas indagações, serão consideradas as implicações filosóficas decorrentes dessa imagem-síntese criada pelo filósofo.

**PALAVRAS-CHAVE** – *Filebo*, *pathémata*, o demiurgo na alma, *zográphos*, *grammatistés*.

**ABSTRACT** – The present article intends to interpret the excerpt 38c-39c of Plato's *Philebus*, which thematizes the construction of discourses (*lógoi*) and opinions (*dóxai*) imprinted on the soul, being true or false. Socrates, in 39a, states that the dispositions of the soul (*pathémata*) – presented as products resulting from the exercise of memory, when it converges along with the *aisthéseis* (sensations) on the same objects – write discourses in the soul, therefore being, the soul compared to a book. In this sense, a very complex image of a demiurge internal to the soul is created, identified to a painter (*zográphos*), and at the same time associated to a scribe (*grammatistés*) as well. Departing from these questions, we will attempt to answer the philosophical implications of Plato's image-synthesis.

**KEYWORDS** – *Philebus*, *pathémata*, the demiourgos in his soul, *zográphos*, *grammatistés*.

## INTRODUÇÃO

O excerto 38b-39c do *Filebo* refere-se ao primeiro processo de formação das opiniões e discursos na alma, por meio de imagens, como forma de conhecimento, sejam eles verdadeiros, ou, devido à ignorância, falsos. Tal processo se circunscreve no âmbito da *eikasía* (processo de conhecimento por meio de imagens) e, portanto, o seu grau de clareza deve corresponder igualmente ao grau

de verdade do objeto (*Rep.* 511e), sintetizado em imagens; sendo assim, Sócrates precisa demonstrar qual a natureza dessa operação da alma, para bem situá-la em termos de reconhecimento tanto do falso quanto do verdadeiro.

A argumentação se insere no contexto literário imediato da tentativa de Sócrates de fazer ver ao seu interlocutor, Protarco, que existem prazeres falsos. Protarco se opusera veementemente a essa afirmação, mas afinal, como o próprio Sócrates afirma, “ninguém parece sentir prazer, sem de modo algum ter prazer, nem parece sentir dor, sem ter dor” (*Filebo* 36e). O filósofo propõe, então, uma analogia entre opiniões e prazeres falsos para contrapor-se ao argumento de seu interlocutor. O objetivo da discussão será mostrar a diferença entre a natureza do prazer associado à correta opinião e ao conhecimento, e a natureza do prazer associado à mentira e à ignorância; desse modo, Sócrates convida o interlocutor a contemplar “o espetáculo”<sup>1</sup> dessas distinções.

A dificuldade interpretativa desse passo reside justamente no complexo jogo de imagens ali estabelecido, ou seja, uma espécie de metalinguagem do conhecer por meio de imagens, já que Sócrates propõe uma analogia entre as atividades associadas às artes representativas clássicas (a demiurgia, a pintura e a grafia) e a especialização das funções da alma. Inicialmente, ele compara a alma a um livro, como um suporte da escrita, e, logo em seguida, como um suporte da pintura, onde serão desenhadas e escritas as imagens referentes aos objetos do conhecimento<sup>2</sup>. Pouco a pouco, nessa realidade intra-anímica, vão surgindo as ‘personagens’: um pintor (*zográphos*), associado a um escrevente (*grammatistês*); e o resultado dessa *demiurgia* é apreciado por um espectador – a própria alma, no movimento de *re-flexo*. Tem-se assim todo um processo apresentado como um ‘drama’ (ação) da alma e na alma.

Essa representação multifuncional da alma, por meio de imagens cotidianas, requer um exercício de reflexão do intérprete, ao associar esse movimento da alma às artes miméticas.

Por si só, essa construção de imagens, situada no âmbito das artes miméticas, já seria problemática, se considerarmos toda a crítica que Platão faz na *República* (principalmente no livro X, 596e, 597a-e), no *Sofista* (234b-e) e em outros diálogos, às práticas miméticas, sobretudo às práticas poéticas em geral,

---

<sup>1</sup> Nesse momento, Sócrates usa a expressão *epi theoria*, associada à forma verbal *élothemen*; trata-se de uma construção da língua cujo sentido está associado ao teatro; literalmente, ela significa “vir para assistir a um espetáculo ou a uma festa”. Platão busca assim acentuar o caráter performático do diálogo, que põe em cena não tanto personagens, mas, propriamente, os *lógoi*.

<sup>2</sup> Nesse excerto, não fica clara a relação entre as palavras grafadas e as imagens; no entanto, sabe-se que era usual, no período clássico, aparecerem nos vasos inscrições associadas às imagens, com o intuito de identificá-las. *Filebo* 39b: “Um pintor que, depois do escrevente, pinta na alma as imagens do que dizemos” (ζωγράφον, ὃς μετὰ τὸν γραμματιστὴν τῶν λεγομένων εἰκόνας ἐν τῇ ψυχῇ τούτων γράφει – tradução da autora).

compreendidas como artes ilusionistas. Como exemplo, pode-se citar a crítica apresentada em *República* 603b: ἔλεγον ὅτι ἡ γραφικὴ καὶ ὄλως ἡ μιμητικὴ πόρρω μὲν τῆς ἀληθείας ὄν τὸ αὐτῆς ἔργον ἀπεργάζεται (“eu dizia que a pintura e, em geral, a arte mimética, executa o próprio labor longe da verdade”, tradução e sublinhado da autora).

Entretanto, apenas uma citação não seria suficiente para tirarmos conclusões precisas sobre a posição de Platão especificamente em relação à pintura, como fica claro ao se considerar este outro excerto (*República* 472 d-e)<sup>3</sup>:

Isso, certamente, – confirmou ele – dizes de modo verdadeiro.

Julgas, então, ser inferior a um bom pintor que tendo esboçado um modelo de como, por exemplo, seria o mais belo homem, e também, depois de ter transmitido em sua pintura, de modo suficiente, todas as características desse homem, não tivesse de demonstrar como é possível também existir tal homem?<sup>4</sup>

Por Zeus, eu não! – disse ele.

E então? Nós também, como afirmamos, não estamos a construir um modelo de uma boa cidade pelo discurso?

– Sem dúvida.

Nesse excerto, a comparação do ofício do legislador com o ofício do pintor se faz de modo positivo, já que Sócrates propõe uma analogia entre a construção da cidade justa, pelo discurso e no discurso, e o ofício do bom pintor, que, ao retratar na pintura, de modo suficientemente adequado, o modelo do que seja o mais belo homem, cria um paradigma, sem, contudo, ter de demonstrar a sua existência. Essa analogia pode ter várias implicações para a compreensão da proposta platônica de um modelo de cidade construído pela linguagem, análogo a uma boa pintura, e deve ser explorada em sua complexidade, embora fuja ao escopo desse artigo. Seria também o caso de estender a analogia entre ‘o homem

<sup>3</sup> Τοῦτο μὲν, ἔφη, ἀληθὲς λέγεις.

οἶεи ἂν οὖν ἥττον τι ἀγαθὸν ζωγράφου εἶναι ὃς ἂν γράψας παράδειγμα οἶον ἂν εἶη ὁ κάλλιστος ἄνθρωπος καὶ πάντα εἰς τὸ γράμμα ἰκανῶς ἀποδοῦς μὴ ἔχη ἀποδείξει ὡς καὶ δυνατὸν γενέσθαι τοιοῦτον ἄνδρα;

μὰ Δί' οὐκ ἔγωγ', ἔφη.

τί οὖν; οὐ καὶ ἡμεῖς, φαμέν, παράδειγμα ἐποιοῦμεν [472ε] λόγῳ ἀγαθῆς πόλεως; πάνυ γε.

<sup>4</sup> Adam restaura a forma do pronome relativo *οἶον*, para o nominativo, *οἶος*, como aparece nas edições antes de Bekker, justificando que esse tipo de corrupção seria fácil de acontecer e que a forma de nominativo seria a mais correta gramaticalmente por concordar com o sujeito. A autora do presente artigo discorda dessa correção, porque a forma no acusativo tem valor evidente de advérbio relativo interrogativo (“como, de que maneira”) e constitui uma correlação com o pronome *τοιοῦτον*, também no acusativo, construção típica em interrogação direta.

mais belo' do pintor e o homem perfeitamente justo que Sócrates está, igualmente, tentando retratar.

Ao se considerar outros passos em que surgem a figura do pintor e a arte da pintura, o que se constata é que o pintor se apresenta como um símbolo recorrente para o criador ou demiurgo divino e também para o legislador<sup>5</sup>. Por isso, pode-se concordar com Keuls<sup>6</sup> que o tema da pintura nunca é um tópico de discussão nos diálogos, como acontece com a poesia; no entanto, a metáfora da pintura é recorrente na obra de Platão, quando se faz referência ao mundo fenomenológico.

Para se chegar a um juízo mais acertado sobre o valor das artes miméticas em Platão, há de se considerar o campo semântico das palavras cognatas de *mimos* (de onde deriva *mimesis*) em seus usos e significados anteriores. No contexto anterior ao filósofo, *mimesis* não significava “copiar uma aparência de forma tão próxima quanto o meio possibilita”, ou ainda, a “reprodução ou representação fotográfica” de algum objeto. O exame do vocabulário nos contextos em questão sugere que Platão foi o responsável pela criação e sobreposição desses novos sentidos.

Keuls<sup>7</sup> – ao citar o estudo de Koller<sup>8</sup> – afirma que o sentido original de *mimesis* “comunica uma noção dramática, ao invés de estática” (9), e consistiria em uma performatização de uma ação através de meios dinâmicos (movimento, gestos, canções ou palavras cantadas) – o que abarca todo o sentido da *mousiké* grega –, enquanto seu objetivo inicial seria a identificação do ator com um personagem, caracterizado no teatro pelas máscaras. Logo, Platão alarga o sentido tradicional da *mimesis* como ‘drama’ para ‘reprodução’ e, com sentido negativo, para ‘imitação’.

Também Vernant (1975: 121-122), num texto fundamental, “Nascita di immagini”, corrobora essa análise de Keuls, ao escrever sobre os sentidos tradicionais do campo semântico das artes miméticas:

No v século, de fato, *mimos* (como ator e como gênero) e *mimēisthai* acentuam não tanto a relação entre o imitador e aquilo que ele imita, quanto a relação entre o imitador e o espectador que o observa. Mimetizar, simular, não é ainda produzir uma obra que seja a cópia conforme um modelo, mas exibir um modo de ser que substitua outro, mostrando-se como isso ou aquilo, e assumindo os seus modos próprios.

---

<sup>5</sup> Fedro 110b, Crátilo 432b-c. Em *República* 501c, Sócrates chama o legislador de “pintor de constituições” (*politeiôn zographos*).

<sup>6</sup> Keuls 1978: 118.

<sup>7</sup> Keuls 1978: 1, 9-10 nos informa, na introdução de seu livro, que baseou o seu estudo sobre a relação de Platão com a pintura, concentrando-se especificamente no uso do vocábulo *mimesis* e seus cognatos nos diálogos e antes deles, evitando assim comentários de autores subsequentes, inclusive Aristóteles.

<sup>8</sup> Koller 1954.

Será, efetivamente, Platão quem dará um passo além dessa concepção tradicional<sup>9</sup>, estendendo o sentido de *mimēisthai* a uma característica comum de toda atividade figurativa ou representativa (*República* 599d 3-5). Quando usado no sentido de “copiar”, esse verbo em Platão tem geralmente um sentido pejorativo, refere-se a uma cópia de qualidade inferior em relação ao modelo, de onde advém o conceito de *mímema*, como uma versão inferior ao original, por não alcançar a identidade virtual pretendida<sup>10</sup>.

Assim sendo, Platão, ao considerar os elementos implicados no ato de *mimēisthai* – o modelo, o imitador (*mimētés*) e o espectador – teria dado maior ênfase, de modo geral, à relação entre o modelo e o imitador (o demiurgo, o legislador, o pintor, e, de modo crítico, o sofista). Contudo, no excerto em questão, a argumentação se desenvolve de modo a colocar a ênfase de todo o processo mimético intra-anímico não no modelo, mas no imitador e no espectador, ou seja, na própria alma. Essa imagem da alma mimética serve de base para a pressuposição de que a qualidade da alma determina a qualidade da imagem impressa. Embora isso não seja dito explicitamente, tal compreensão encontrará eco na filosofia platônica.

Ademais, não se pode deixar de notar o relevo específico dado à *mímesis* da alma como um processo de conhecimento natural e primeiro no homem, com evidentes ressonâncias na *Poética* de Aristóteles<sup>11</sup>.

Buscando esclarecer o excerto do *Filebo*, devem ser consideradas as seguintes questões: (1) como o tema da formação das opiniões se insere no escopo do diálogo; (2) qual a relação entre a impressão-afecção de imagens na alma (*eikasia*) e o processo de formação das opiniões; (3) e o que isso acrescenta à teoria geral do conhecimento.

<sup>9</sup> Cf. Xenofonte, *Memoráveis* 3. 10. 1-8, que teria sido o primeiro a associar o campo semântico da pintura, a *eikasia*: “então, depois de ter me dirigindo ao pintor, ao conversar com ele, perguntei: Parrasio, será que a pintura não é a construção por imagem das coisas vistas?”; sublinhado e tradução da autora (εἰσελθὼν μὲν γάρ ποτε πρὸς Παρράσιον τὸν ζωγράφον καὶ διαλεγόμενος αὐτῷ, ἄρα, ἔφη, ὃ Παρράσιε, γραφικὴ ἐστὶν εἰκασία τῶν ὀρωμένων;).

<sup>10</sup> Keuls 1978: 13. O *mímema* só pode ser considerado uma cópia de qualidade inferior, se está implícita essa relação de identidade, de reconhecimento entre o objeto e a sua reprodução.

<sup>11</sup> 1448b: “As causas da criação poética parecem ser duas, e ambas são naturais; pois, o imitar é congênito nos homens desde crianças, e, por meio disso, eles diferem dos outros animais, porque são mais miméticos e aprendem as primeiras lições por meio da *mímesis*; além de terem prazer em todas as coisas que representam”; tradução da autora (εὐόικασι δὲ γεννηῆσαι μὲν ὅλως τὴν ποιητικὴν αἰτία [5] δύο τινὲς καὶ αὐταὶ φυσικαί. τό τε γάρ μιμῆσθαι σύμφυτον τοῖς ἀνθρώποις ἐκ παιδῶν ἐστὶ καὶ τοῦτῳ διαφέρουσι τῶν ἄλλων ζῶων ὅτι μιμητικώτατον ἐστὶ καὶ τὰς μαθήσεις ποιεῖται διὰ μιμήσεως τὰς πρώτας, καὶ τὸ χαίρειν τοῖς μιμήμασι πάντας).

## CONTEXTO ANTERIOR

No início do *Filebo*, Sócrates expõe o argumento principal da discussão, desenvolvida em um momento anterior, segundo o qual a reta opinião (*dóxa orthé*) é congênere do pensar (*tò phroneîn*), do compreender (*tò noeîn*) e do recordar (*tò memnêsthai*), todos elementos constituintes de uma vida de reflexão, ou seja, o ideal de vida feliz para o filósofo, na busca do caminho excelente do bem. Fica estabelecido, portanto, desde o início, que o opinar corretamente está entre aquelas práticas consideradas superlativamente mais úteis e vantajosas do que o prazer; mas em que medida essa importância pode ser demonstrada e como tal modo de conhecimento se define, distinguindo-se das outras atividades reflexivas da alma?

A resposta não nos é dada diretamente, nem de modo inequívoco; no entanto, em *Filebo* 21d, ao questionar Protarco se a vida repleta de todos os prazeres é superior à vida de reflexão e, portanto, independente desta, Sócrates volta a falar da opinião reta ou verdadeira:

E, ainda, desprovido de opinião verdadeira, ao sentir prazer, não poderás opinar que estás tendo prazer; e nem, sem dispor de um cálculo, será possível calcular como terás prazer daí em diante; e, assim, não viverás a vida de um homem, mas de algum molusco ou qualquer dessas criaturas marinhas com corpos de ostras inanimadas. É assim mesmo, Protarco, ou diante desses argumentos, temos de conceber ainda outros? (tradução da autora)

Nesse ponto, Protarco é forçado a admitir que um prazer verdadeiro só pode ser reconhecido a partir de uma opinião verdadeira. Sendo assim, o opinar, em princípio, significa formular um juízo de identidade entre duas coisas – entre o objeto do prazer e a sensação de prazer em si – e pressupõe um reconhecimento dessa identidade por um cálculo racional, baseado em um conhecimento prévio do que seja um prazer verdadeiro. Para fundamentar tal processo, Sócrates precisa dar conta de explicar qual a gênese e a natureza da opinião verdadeira em contraposição à opinião falsa, para definir quais são os prazeres verdadeiros.

A partir de 38b, Sócrates começa a desenvolver essa temática, apresentando primeiramente a questão da relação entre prazeres e opiniões, falsos ou verdadeiros, diante da obstinação de Protarco em afirmar que não existem prazeres falsos, uma vez que eles se dão efetivamente, ou seja, do ponto de vista sensível, a sensação de prazer é sempre prazerosa e a sensação de dor é sempre dolorosa. Para Protarco, o julgamento sobre o prazer não está relacionado com o prazer em si mesmo, mas Sócrates insiste em uma relação estreita entre o discernimento do prazer e o seu conteúdo, e questiona:

Sócrates – Será que não existe, companheiro, diferença alguma, para nós, entre o prazer associado à correta opinião e ao conhecimento e o prazer associado à falsa opinião e à ignorância, como acontece, muitas vezes, em cada um de nós?  
 Protarco – Pelo menos, é natural que não seja pequena a diferença.  
 Sócrates – Então, vamos ao espetáculo da diferença entre ambos.

Para estabelecer as bases dessas distinções, primeiro Sócrates precisa definir como se formam as opiniões na alma, qual a natureza precisa desse processo, e o faz propondo a seguinte questão: “Sendo assim, toda vez, que uma opinião nossa e também a tentativa de formar uma opinião definitiva surgem, não é, a partir da memória e das sensações, que elas surgem?” (*Filebo* 38b – tradução da autora)

Consideremos atentamente o que diz o excerto. Dois pontos relevantes podem ser destacados para a reflexão: primeiro, por que Sócrates distingue a opinião da tentativa de formar uma opinião definitiva (qual o sentido preciso dessa expressão, *tò diadoxázein enkheireîn?*); e segundo, por que ele atribui a origem da opinião à memória e às sensações.

A expressão *tò diadoxázein enkheireîn* é constituída de duas formas de infinitivo presente, de verbos compostos respectivamente com as preposições *diá* e *en*. O primeiro verbo (*diadoxázein*) é usado apenas essa vez em toda a obra de Platão, o que realça o seu sentido etimológico. Nesse caso, a preposição *diá* pode conotar um “movimento em uma linha, de um ponto até o outro extremo” (LSJ: 388), ou seja, esse opinar expressa um movimento, uma busca para alcançar um fim em si mesmo, um ponto de conclusão. No segundo verbo, a preposição *en-* conota um processo interno aplicado ao ato de ‘manipular’ (tendo em vista a presença do radical do substantivo *kheír, mão*), possibilitando assim a tradução: “tentar, fazer uma tentativa”<sup>12</sup>. Considerando-se o uso incomum desses verbos, a expressão toda se reveste de um sentido especial: um movimento interno da alma para formar uma opinião, a partir daquilo que é aparente ou manipulável; portanto, a ênfase recai sobre a gênese e a interioridade desse processo. Note-se que, na passagem em questão, a preocupação de Platão não é definir o estatuto da opinião como forma de conhecimento em uma hierarquia, como ele faz na *República*.

Quanto à atribuição da origem da opinião à memória e às sensações, o uso da combinação das partículas coordenativas *te kai* pressupõe uma estreita relação entre a memória e as sensações, que pode ser interpretada como coalescência; enquanto a preposição *ek*, na locução, indica que essas duas instâncias são o ponto de partida e de origem para a formação da opinião. Em outras palavras,

<sup>12</sup> Há de se notar que, desde os textos dos filósofos pré-socráticos, o verbo mais usual empregado com esse sentido seria *epikheireîn*.

formar uma opinião definitiva implica, além de um exercício ou movimento interno da alma em direção a algo que se mostra, também uma coalescência entre memória e sensações.

Bem, resta definir assim o que representa a memória em Platão, o que, sem dúvida nenhuma, trata-se de uma tarefa nada fácil. Circunscrita ao *Filebo*, a memória parece referir-se às recordações de registros de experiências passadas, importantes para a identificação da imagem com o objeto correspondente; sem esse tipo de memória, nenhum reconhecimento seria possível, caso não tivesse sido percebido no passado e lembrado.

No entanto, essa primeira tentativa de definição ainda está longe de satisfazer todas as questões em torno do tema da memória. Ricoeur<sup>13</sup> faz algumas considerações sobre as dificuldades com as quais se depara o estudioso do tema e reafirma: “a ausência (observada de passagem) de referência expressa à marca distintiva da memória, isto é, à anterioridade das ‘marcas’, dos *semeia*, que significam as afecções do corpo e da alma às quais a lembrança está ligada.” Logo, a memória talvez seja um registro, ou ainda um instrumento de reconhecimento, instrumento da reminiscência mais do que qualquer outra coisa. Muitas vezes, ela aparece associada a tempos verbais no passado, mas Platão jamais afirmou, como Aristóteles, que “a memória é do passado”<sup>14</sup>.

As afecções, por sua vez, referem-se àquelas sensações baseadas nos sentidos físicos, pertencentes ao mundo do aparente. Para situá-las de modo mais adequado no campo fenomenológico das aparências, pode-se recorrer ao início de uma longa argumentação de Sócrates no *Teeteto* 152 b-c:

Sócrates – Mas esse parecer (*pháinetai*) não é o mesmo que sentir (*aisthánesthai*)?

Teeteto – Pois é.

Sócrates – Portanto, a aparência e também a sensação são o mesmo (*taúton*), em relação ao calor e a todos os exemplos do mesmo tipo, pois se alguém sente determinada coisa, tal é essa coisa para cada um.

Teeteto – Assim parece.

Sócrates – A sensação, então, é sempre do que existe realmente e, por ser ela um conhecimento, não pode ser falso<sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup> Ricoeur 2007: 31.

<sup>14</sup> Aristóteles, *De memoria et reminiscencia* 449 b15, *apud* Ricoeur 2007: 35.

<sup>15</sup> A tradução desse excerto não é inequívoca, se considerarmos as dificuldades sintáticas do texto grego: αἰσθησις ἄρα τοῦ ὄντος αἰεὶ ἐστὶν καὶ ἀψευδὲς ὡς ἐπιστήμη οὐσα. Alguns consideram que o adjetivo *apseudés* está se referindo à sensação, mas como a forma está no nominativo neutro singular, penso que duas possibilidades seriam possíveis: (1) que se refira a ὄντος (particípio presente neutro), mas como esse está no genitivo e o adjetivo no nominativo, feriria a regra da concordância; ou (2) como predicativo da oração de particípio que teria valor explicativo-causal, por conta da partícula *hos* – opção que fiz em minha tradução. No primeiro

Quando Sócrates e Teeteto concordam que o verbo *aisthánesthai* equivale a *pháinetai*, fica clara essa identificação das sensações como uma espécie de aparência que se mostra ao espectador. Complicado, nesse excerto, é entender a definição dada em seguida por Sócrates para *aísthēsis*, pois, dependendo da solução dada à tradução, as implicações para a teoria do conhecimento em Platão serão paradoxais. No entendimento da autora deste artigo, Sócrates está defendendo, de fato, que toda sensação, se é sempre a partir de um ser, ou conquanto seja assim, ela é um tipo de conhecimento e, nesse sentido, não é enganosa (*apseudés*), pelo fato de reiterar a ideia platônica de que todo vir a ser vem a ser a partir de um ser.

Contudo, é inegável que, no vocabulário platônico, ficou estabelecido que *phantasia*, como *eikon*, *eidolon* e *phántasma*<sup>16</sup>, possui estreita correlação, uma vez que todos poderiam ser classificados como espécies da ordem do aparecer, e, portanto, sujeitos ao erro e ao engano. Essas palavras também podem ser entendidas como *mimémata*, isto é, como produtos objetivos das artes imitativas, evidenciando assim a associação platônica do vocabulário das artes miméticas com as atividades imaginativas da alma, associação essa que enseja a possibilidade de a alma falhar em seu julgamento, ao levar em consideração apenas as sensações.

Para ilustrar, então, essa possibilidade, Sócrates propõe um exemplo inspirado numa cena do cotidiano: um homem, ao ver de longe outro homem debaixo de uma árvore, começa a se perguntar, em uma espécie de diálogo interno<sup>17</sup>, se o que ele vê é um homem realmente; pois, devido à distância, ele poderia se enganar em relação às proporções, e pensar que é uma estátua, ali deixada por pastores.

Com esse exemplo, chama-se a atenção para o primeiro tipo de falsidade da opinião, relativo a uma falha na identificação pelas sensações, e que também poderia perfeitamente ser uma falha em relação ao ‘registro’ na memória, cujo exemplo aparece no *Teeteto* (só posso reconhecer Sócrates, porque sei como ele é). Por conseguinte, a questão poderia ser assim formulada: como posso identi-

---

caso a tradução poderia ser: “A sensação, então, é sempre do que existe realmente e não pode ser falso, por isso ela é um conhecimento”.

<sup>16</sup> Em *Sofista* 264c-d: “como nem a imagem, nem o ídolo, nem a aparição nada seriam inteiramente, pelo fato de, em tempo algum, e de nenhum modo, existir o falso”; tradução da autora (ὡς οὐτ' εἰκῶν οὔτε εἰδῶλον οὔτε φάντασμι' εἶη τὸ παράπαν οὐδὲν διὰ τὸ μηδαμῶς μηδέποτε μηδαμῶ ψεῦδος εἶναι).

<sup>17</sup> Essa imagem do pensamento como diálogo da alma consigo mesma já aparece no *Teeteto* 189e-190a, onde a opinião é definida como um discurso dirigido, em silêncio, a si mesmo; e, no *Sofista* 264a-b: “o pensamento se mostra como um diálogo da alma consigo mesma, enquanto a opinião é a ação de levar ao término um pensamento e, o que dizemos com “nos parece”, é uma mistura de sensação e opinião”; tradução da autora (τούτων δ' ἐφάνη διάνοια μὲν αὐτῆς πρὸς ἑαυτὴν ψυχῆς διάλογος, δόξα δὲ διανοίας ἀποτελεῦτησις, 'φαίνεται' δὲ ὁ λέγομεν σύμμιξις αἰσθήσεως καὶ δόξης).

ficar qualquer coisa de tal forma e concluir “isso é aquilo”, se nunca a presenciei anteriormente?

Mais adiante, em 42a, Sócrates explicita essa conclusão de modo inequívoco: “E então? No caso da visão, ver de longe ou de perto o tamanho das coisas esconde a verdade e nos leva a opinar falsamente (καὶ ψευδῆ ποιεῖ δοξάζειν). E não é isso mesmo que acontece nas dores e nos prazeres?” Sendo assim, evidencia-se, em um primeiro momento, a possibilidade de erro em nossos julgamentos, por conta da natureza fenomenológica tanto das sensações quanto da memória.

Estabelecida essa possibilidade, Sócrates, na sequência da argumentação, procurará detalhar o processo de formação da opinião, trazendo novos elementos para a reflexão, ao interpor a formação da imagem como forma de conhecimento<sup>18</sup> e, ao introduzir as figuras do demiurgo, do pintor e do escrevente na alma.

Uma pequena digressão, em relação à importância do opinar corretamente, fora do contexto do *Filebo*, pode se mostrar bastante eficaz para justificar e se definir o estatuto desse opinar para a teoria do conhecimento. No *Banquete*, Platão estabelece uma posição intermediária entre deuses e homens (expressa no uso da preposição *metaxy*) – a posição do *daímon*, a mesma de Eros, do filósofo e de Sócrates. Além disso, do ponto de vista epistemológico, ele estabelece esse estar-no-mundo do filósofo como algo entre a sabedoria e a ignorância, definido por Diotima como o opinar corretamente (*tò orthà doxázein*). Consequentemente, se poderia dizer, de forma provocadora, que opinar corretamente não tem uma importância secundária na vida do filósofo, mas essencial, digamos assim, ao menos como primeiro passo em direção ao verdadeiro conhecimento<sup>19</sup>.

Opinar, pela intermediação das sensações e da memória, parece ser um processo natural em todos os homens; no entanto, opinar corretamente é atribuição do filósofo, pois parece que nem a ciência, nem a opinião correta, pertencem aos homens por natureza, como foi proposto por Sócrates em *Mênon* 98 c.

Levando-se em consideração a ‘sabedoria’ de Diotima, pode-se concluir que, assim como a *dóxa*, a imagem parece ter um estatuto intermediário, possuindo não apenas uma referência explícita ao ser do aparecer – o objeto ou realidade à qual ela remete – mas também estendendo essa relação ao não-ser como “condição de uma natural confusão entre a aparência e a realidade”<sup>20</sup>. Dessa maneira, se funda ontologicamente a possibilidade do erro, e a questão proposta por Vernant (1975: 148) se reveste de particular importância: não seria o caso de « estabelecer o que é a imagem, não no seu aparecer, mas na sua essência, o ser

---

<sup>18</sup> Na *Carta Sétima* 342a-b, as imagens são consideradas a terceira forma de conhecer, e as opiniões verdadeiras, como fazendo parte do próprio conhecimento.

<sup>19</sup> Cf. *Mênon* 98b-c.

<sup>20</sup> Vernant 1975: 148.

da semelhança?"; pois se, em Platão, todo vir a ser, vem a ser a partir de algum ser, não existe imagem sem uma realidade objetiva, nem imitação sem modelo.

#### AS IMAGENS DO LIVRO, DO ESCRIBA E DO PINTOR, COMO DEMIURGO DA ALMA

Retomando a metáfora acima mencionada, ao afirmar que a nossa alma se assemelha a um livro, Sócrates remete o ouvinte à descrição que já aparecera no *Teeteto*, a saber, da alma como um livro cujos tipos são impressos na cera. A qualidade da cera (mole, rígida ou seca) vai determinar a profundidade e a permanência da escrita – os seus rastros. Entretanto, no *Filebo*, de modo diverso do *Teeteto*, a ênfase recai sobre outro aspecto: a nossa alma como uma possibilidade de escrituras, um livro ainda por ser escrito (subentendendo-se aqui talvez a ideia da alma como uma espécie de tábula rasa), sejam essas escrituras feitas pela *phýsis* ou por um *nómos* imposto pela cidade. No entanto, Sócrates acrescenta duas questões: quem ou o quê escreve na alma? E qual é o conteúdo dessa escritura? Atentemos para o que ele diz em *Filebo* 39a:

A memória, depois de ter concorrido com as sensações para o mesmo ponto, e também aquelas disposições da alma (resultantes) acerca dessas coisas, me parecem, por assim dizer, escrever em nossas almas discursos; e quando essas disposições escrevem coisas verdadeiras, surgem em nós a opinião verdadeira e os discursos verdadeiros, e então se forma em nós uma opinião verdadeira, da qual também decorrem discursos verdadeiros; porém quando esse escriba escreve errado em nós, o resultado é o contrário das coisas verdadeiras.

A palavra traduzida por ‘disposições da alma’ – *pathémata*<sup>21</sup> – etimologicamente derivada de *páthos* (“paixão, emoção”, mas que alguns preferem traduzir por “afecção”), acrescida do sufixo *-mat-*, indicando produto ou resultado, expressa, nesse contexto, o resultado da concordância entre memória e sensação (referindo-se aqui a um movimento coeso); nesse caso, no indivíduo, a memória e a sensação concordam em identificar o mesmo objeto de determinada forma, e, nesse caso, tais disposições ou experiências imprimiriam discursos na alma, sejam eles verdadeiros ou falsos.

No exemplo mencionado por Sócrates, ficou evidente que, devido à própria natureza das sensações e da memória, uma das duas pode falhar no processo de identificação do objeto. Tendo em vista a possibilidade do erro, Ricoeur esclarece que, entre o *eíkon* e a impressão, se estabelecerá o que ele denomina de

---

<sup>21</sup> Alguns intérpretes preferem traduzir *pathémata* por “reflexões”, palavra que enfatiza não tanto a noção de produto, mas a de ação.

“dialética de acomodação, de harmonização, de ajustamento, que pode ser bem sucedida ou fracassar” (Ricoeur, 2007:32).

Sócrates, com essa problemática da impressão, define um primeiro tipo de falsidade, decorrente da falta de ajuste. Tal possibilidade de erro fará necessárias certas injunções pedagógicas, na formação dos *typoi*, ensejando ainda um desdobramento ontológico no que diz respeito à natureza da alma. Esse mecanismo natural de registro, apresentado como um registro escrito por “certo *grammateús*”, no interior da alma, possibilita assim a construção de um *nómos* (“norma”) interno falso, dependendo da qualidade da escrita.

Em seguida, Sócrates propõe outra analogia, ao afirmar que “nesse momento, existe outro (*héteros*) artífice (*demiourgós*) em nossas almas”, identificando esse artífice com um pintor (*zográphos*), “que, depois de um escriba, pinta na alma as imagens do que foi dito”. Ora, Platão já havia delineado em seus diálogos certa oposição (ainda que não absoluta) entre a atividade demiúrgica e a atividade mimética, mas, nessa passagem, ele as reaproxima e as funde em uma personagem atuante em nossa alma, assinalando que o filósofo compreendia a pintura como um tipo de demiúrgia. Quando usa o adjetivo *héteros*, Platão busca evidenciar a singularidade dessa atividade demiúrgica, viabilizando assim uma leitura positiva.

No sentido mais pejorativo, o *zográphos* é um *mimetés*, um imitador de terceira categoria. Em *República* 596e, Sócrates associa o pintor a um artífice que cria imagens com um espelho: “Alcançaste, de modo belo, o ponto necessário para a argumentação, disse eu. Com efeito, entre esses artificios (*τῶν τοιοῦτων δημιουργῶν*), eu acho que está o pintor. Não é assim?”

Quando Platão cria uma imagem assim paradoxal, talvez esteja querendo dizer que a alma tanto tem a capacidade de conhecer o ser real através das imagens que ela mesma cria, como pode estar totalmente distanciada da *ousía* das coisas, porque ela tem a capacidade de agir como um *mimetés*. Desse modo, Platão estabelece, com essa identificação, a possibilidade ontológica do estabelecimento do erro, tanto de opiniões, quanto de discursos falsos.

E o mestre da Academia vai ainda mais além, ao dizer que “(...) a partir de uma visão ou de qualquer outra afecção, alguém, impregnado das coisas opinadas e ditas, vê, de algum modo, em si mesmo, as imagens do que ele opinou e disse.” Se a alma é capaz de fazer esse movimento de re-flexão, isso implica na possibilidade de ela construir um juízo crítico sobre essas imagens, assim como um espectador de qualquer objeto de arte pode fazê-lo. E se assim for, pode-se perguntar qual é a capacidade crítica da alma para fazer um julgamento acertado sobre as imagens nela impressas por um mecanismo próprio da *phýsis*?

Sócrates não responde essa questão; no entanto, não deixa de fazer uma pergunta conclusiva (assinalada pela partícula *oukoûn*), sugerindo a expectativa de uma concordância da parte do interlocutor: “*Sendo assim, não serão (oukoûn) verdadeiras as imagens das opiniões e dos discursos verdadeiros, enquanto serão*

falsas as imagens das opiniões e dos discursos falsos?” (*Filebo* 39c). Tal parece ser a conclusão decorrente do fato de possuímos, dentro de nossa alma, uma tensão entre um pintor que, de modo semelhante a um demiurgo, constrói um modelo, e um pintor que pode ser apenas um *mimetés*.

## CONCLUSÕES

As figuras do demiurgo, do *zográphos*, do *grammatistés*, atribuem claramente uma importância considerável à alma como a receptora, a produtora, a imitadora e, ainda por cima, a espectadora – associada, portanto, a processos vinculados à arte mimética no primeiro processo de apreensão das realidades e do conhecimento. Por meio desse discurso interno, a alma forma as primeiras opiniões e os discursos. A mimesis praticada pela alma apresenta-se, de um modo geral, como o processo primordial de aprendizagem, segundo a natureza (*katà phýsin*); mas, caso a escrita ou a impressão na alma não seja verdadeira, a alma cria uma segunda inscrição falsa que se afigurará um *nómos* (norma escrita) particular.

Em toda a obra de Platão, apenas no *Filebo* a alma se caracteriza por desempenhar essas funções, e a transferência de campos semânticos das práticas artísticas miméticas e criativas para a área do conhecimento evidencia a própria capacidade do homem de poder caminhar entre o falso e o verdadeiro, entre o ser e o não ser.

Finalmente, a autora deste artigo chama a atenção do leitor para outra questão, suscitada por *Filebo* 39, onde ocorre uma aparente interrupção na argumentação, ao fazer Sócrates referência à questão principal do *Eutífron*: o homem piedoso é piedoso porque é amado pelos deuses ou é amado pelos deuses porque é piedoso? “o homem ímpio é ímpio porque é odiado pelos deuses ou é odiado pelos deuses porque é ímpio”? Levando-se em conta a argumentação aqui apresentada, essa questão não deixa de estar relacionada com o problema da escrita e da imagem das realidades na alma. E Sócrates torna a questão da impressão na alma ainda mais complexa, ao afirmar que:

Ora, a partir disso, podemos afirmar que, para os homens bons, em sua maioria, o que está escrito (*tà gegramména*) foi oferecido como verdadeiro, por eles serem amados pelos deuses, e que, com os homens maus, se dá, em sua maioria, o contrário. Ou não podemos afirmar isso? <sup>22</sup>

---

<sup>22</sup> *Filebo* 40b: τούτων οὖν πότερα φῶμεν τοῖς μὲν ἀγαθοῖς ὡς τὸ πολὺ τὰ γεγραμμένα παρατίθεσθαι ἀληθῆ διὰ τὸ θεοφιλεῖς εἶναι, τοῖς δὲ κακοῖς ὡς αὖ τὸ πολὺ τοῦναντιον, ἢ μὴ φῶμεν;

O que esse excerto nos acrescenta como questão faz pensar que a qualidade dessa escrita da alma dependeria da relação do homem com a divindade; isso determinaria as qualidades éticas do homem; conseqüentemente, quando se retoma a questão formulada no *Eutifron*, restabelece-se a aporia. Nesse caso, existiriam almas que, devido à sua própria natureza, concedida pelos deuses, receberiam um registro, verdadeiro ou falso? E seria possível relacionar essa afirmação com o mito dos metais, exposto no final do livro II da *República*, metais esses que, misturados às almas, determinam as suas qualidades? Pois bem, nenhum desses temas foi desenvolvido de modo conclusivo no *Filebo*, mas eles não deixam de se fazer sentir, de um modo ou de outro, na argumentação relativa à verdade ou à falsidade das opiniões e dos prazeres, suscitando a possibilidade de futuras investigações.

Em suma, pode-se dizer que as imagens e as palavras, inseridas na complexa relação mimética com as almas, estão presentes na mente de quem procura conhecer e, somente por meio delas, mesmo se imperfeitas, se consegue chegar ao conhecimento nesse 'palco' anímico, onde um objeto ou um dado objetivo externo é posto em cena, para ser burilado pelo 'artista'. As impressões aí marcadas, se erradas, criam um registro, uma espécie de *nómos* interno, que determinará um *ethos*; daí a preocupação de Platão com as coisas que se apresentam aos sentidos dos jovens, uma vez que, potencialmente, elas podem ter um efeito nocivo na sua formação, ao criar essa espécie de segunda natureza.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bailly, A. (1963), *Dictionnaire Grec Français*. Paris: Hachette.
- Bondarczuk, S. (2017), *Um Estudo das Partículas Gregas na Tessitura Argumentativa do diálogo Filebo de Platão*. Rio de Janeiro: Tese de Doutorado em Língua e Literatura Grega pela UFRJ.
- Keuls, E. C. (1978), *Plato and the Greek Painting*. Columbia Studies in the Classical Tradition, vol. V. Leiden: Brill.
- Liddell, H. G., Scott, R. (1985), *A Greek-English Lexicon*. Revised and augmented throughout by Jones, H. S. London: Oxford University Press.
- Lima, P.B. (2008), “Arte e conhecimento em Aristóteles”, *Letras Clássicas* 12:169-185. Em: [www.revistas.usp.br/letrasclassicas/issue/archive](http://www.revistas.usp.br/letrasclassicas/issue/archive)
- Platão (2011), *Sofista*. Tradução de Murachco, H., Maia Junior, J., Santos, J. T. Prefácio, introdução e apêndice de Santos, J. T. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Platão (2001), *Mênon*. Texto estabelecido e anotado por Burnet, J. Tradução de Iglésias, M. Rio de Janeiro: Ed. PUC, Loyola.
- Platão (2015), *Teeteto*. Tradução de Nogueira, A., Boeri, M. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Platão (2005), *República*. Tradução de Rocha Pereira, M. H. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Ricoeur, P. (2007), “Da memória e da Reminiscência”, in *A memória, a história e o esquecimento*. Tradução de François, A. Campinas, Editora Unicamp: 29-40.
- Torrano, J. A. A. (2013), *O Pensamento Mítico no Horizonte de Platão*. São Paulo: Annablume Clássica.
- Vernant, J. P. (1982), “Nascita di immagini”, in *Nascita di immagini e altri scritti su religione, storia, ragione*. Milano, Il Saggiatore: 118-152.

(Página deixada propositadamente em branco)

**COMUNITARISMO PLATÔNICO:  
A REPÚBLICA E O DIREITO NATURAL**  
**Platonic communitarism: *Republic* and natural right**

CAROLINA ARAÚJO  
Univ. Federal do Rio de Janeiro  
correio.carolina.araujo@gmail.com  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6144-8077>

**RESUMO** – Este trabalho sustenta que a *República* de Platão não apresenta uma teoria do direito natural, mas antes uma defesa do comunitarismo. Ele introduz as diretrizes gerais da teoria moderna do direito natural, opondo-as às explicações teleológicas antigas. Em sua seção central, ele se dedica às três passagens consideradas como argumentos em defesa do direito natural: o desafio de Gláucon, a fundação da cidade e a função normativa do bem. As análises atestam que esses argumentos não correspondem ao padrão básico do direito natural moderno, e que, ao invés, eles se encaixam muito melhor no que hoje é chamado de abordagem comunitarista. Em sua última parte, o trabalho mostra como alguns problemas atribuídos às teorias comunitaristas também podem ser imputados à *República*.

**PALAVRAS-CHAVE** – Platão, *República*, direito natural, comunitarismo.

**ABSTRACT** – This paper claims that Plato's *Republic* does not present a theory of natural right, but rather a defense of communitarianism. It introduces the general outlines of the modern natural right theory, opposing them to the ancient teleological explanations. In its central section, it addresses the three passages considered to be arguments in defense of natural right: Glaucon's challenge; the foundation of the city and the normative function of the good. The analyzes attest that these arguments do not correspond to the basic pattern of modern natural right, and that they instead fit much better to what is called today a communitarian approach. In its last part, the paper shows how some problems ascribed to communitarian theories can also be assigned to the *Republic*.

**KEYWORDS** – Plato, *Republic*, natural right, communitarianism.

Minha contribuição ao tema deste volume, a relação entre *nómos* e *phýsis*, é intencionalmente anacrônica. Ele se insere em uma pesquisa que procura situar a proposta política expressa na *República* de Platão segundo as categorias contemporâneas da filosofia política e da teoria da justiça. A literatura recente que buscou essa abordagem diverge imensamente sobre o modelo político proposto por Platão, de modo que ele emerge como o ícone dos mais variados “ismos”, do totalitarismo<sup>1</sup> ao liberalismo<sup>2</sup>, do historicismo<sup>3</sup> ao utopismo<sup>4</sup>. Nosso tema me

---

<sup>1</sup> Cf. por exemplo Popper 1962: 138sqq., Bambrough 1962: 17sqq.

<sup>2</sup> Cf. por exemplo Griswold 1995, Monoson 2000: 125sqq.

sugeriui tratar de um grupo dessas interpretações, mais especificamente o que aproxima o projeto político da *República* do que ficou conhecido como a tese do direito natural<sup>5</sup>. No que se segue eu começo por apresentar uma concepção geral da teoria moderna sobre o direito natural, sobretudo a partir de Locke, enumerando as componentes relevantes dessa tese. A seguir, eu tentarei mostrar como muitos dos componentes dessa teoria não encontram correspondente no texto da *República*. Argumentarei que, ao invés disso, o que vemos é uma posição bastante *sui generis* que se aproxima do que se entende hoje, também de em linhas gerais, como comunitarismo. Defenderei, por fim, que alguns dos problemas dessas teses comunitaristas também são pertinentes à *República*.

Já advirto contra a expectativa de conclusões positivas ou seguras. O anacronismo que fundamenta a metodologia dessa investigação circunscreve seus resultados a contrastes que são muito mais informativos pela diferença que estabelecem entre os *comparanda*, no caso o modelo antigo e o moderno, do que pela formulação de um modelo coerente. Não obstante, é de se reconhecer que essa diferença seja um contributo importante para se evitar algumas conclusões precipitadas presentes na referida literatura recente<sup>6</sup>.

## 1. A TESE DO DIREITO NATURAL

Em um clássico sobre a relação entre *nómos* e *phýsis*, Heinemann (1965: 170-180) argumenta que ela surge primeiramente no tratado hipocrático *Sobre águas, ares e lugares*, com propósito explicativo para a diversidade física entre seres humanos que habitam regiões diversas. Não há ali uma oposição entre os dois termos, mas uma cooperação: os corpos humanos se alteram em função do meio ambiente natural e em função dos hábitos que desenvolvem para viver nesse ambiente natural<sup>7</sup>. Quando, no entanto, falamos hoje da oposição entre lei e natureza em termos da filosofia política e da teoria da justiça, estamos falando de multiculturalismo e apontando para a distinção cultural entre grupos de seres humanos que ainda assim são todos eles indivíduos de uma mesma espécie natural (cf. o debate em Guttman 1994). O interesse por essa diversidade cultural aparece primeiramente em Heródoto, pai da etnografia<sup>8</sup>, mas transformou-se em um princípio explicativo propriamente teórico sobre a política com a tradição sofisticada, tal como expressa, por exemplo, por Antífonte<sup>9</sup>.

---

<sup>3</sup> Cf. por exemplo Havelock 1957: 94sq., Popper 1962: 18sqq.

<sup>4</sup> Cf. por exemplo Ferrari 2013, Morisson 2007.

<sup>5</sup> Cf. por exemplo Strauss 1950: 144sq., Neschke-Hentschke 1995: 79 sqq.

<sup>6</sup> Sobre a distância e a diferença platônicas como ferramenta metodológica, cf. Vegetti 2010: 266ss.

<sup>7</sup> Cf. Hipócrates, *Sobre águas, ares e lugares*, 14-23.

<sup>8</sup> Cf. por exemplo Heródoto, *História*, 2. 36, 2. 38, 3. 8, 4. 168, 7. 16, 7. 69.

<sup>9</sup> Cf. Oxyrhynchus Papyri XI n. 1364 in Bastianini & Declava-Caizzi 1989: 176sqq.

É ali que começamos a ver mais claramente a tese de que o *nómos* é convencional, os homens o escolhem. Essa tese foi muitíssimo frutífera na tradição da teoria política em duas perspectivas opostas, a saber, dada a diversidade da lei e de práticas de justiça nos grupos humanos, filósofos passaram a divergir sobre se há ou não um padrão que torne todas elas comensuráveis (cf. Chang 1997). O primeiro caso, em que se defende que há uma justiça que é válida a todo ser humano, independentemente de sua cultura e simplesmente pelo fato de ele ser um ser humano, ficou conhecido como direito natural. O segundo caso rejeita duas pretensões importantes do primeiro: (i) uma pretensão epistêmica: a de que se pode de fato conhecer o que seja o universalmente justo ou bom, e portanto os objetores ao direito natural desenvolvem uma perspectiva cética ou relativista; (ii) uma pretensão normativa: a de que, uma vez que se conheça esse critério, ele deve ser reconhecido como regra de avaliação das leis diversas. Nesse caso a rejeição dá origem a teses pós-estruturalistas ou comunitaristas.

Antes de passar à *República*, eu gostaria apenas de apontar como o liberalismo se funda em uma certa compreensão da tese do direito natural, sobretudo a partir de Locke. De modo muito sucinto podemos descrever que o direito natural dos seres humanos é, para Locke, o direito à liberdade, à propriedade e à felicidade (cf. Locke, *Second Treatise* 2. 4 sqq.); e que as leis são mais ou menos justas à medida que são ou não capazes de realizar esse direito (ibid., 9.131). A liberdade (e eu aqui a tomo como metonímia para os três direitos) é o que caracteriza os indivíduos humanos por sua natureza, ou seja, nós somos princípio de nossa própria ação, somos agentes morais e responsáveis por nossas escolhas (ibid., 2. 5). Quanto a isso somos todos iguais. As leis devem refletir essa igualdade formal. Daí surge outra figura importante: as leis não são apenas convencionais, elas são consensuais, um contrato feito entre iguais com vistas a agir de modo livre (ibid, 7. 96). Temos o contratualismo. E esse cenário parece bastar a Locke para produzir a felicidade: sua ideia é de que cada um dos indivíduos toma parte na sociedade para beneficiar-se, e suas interações produzem benefício mútuo. Porque eu escolho viver em sociedade e interagir com outros seres humanos, eu os respeito, e todos nos beneficiamos e prosperamos com essa interação (ibid., 9.123).

Essa passagem pelo século XVII, muito breve e elementar, nos permite ver um exemplo de como se poderia sustentar as duas controversas pretensões do direito natural. Do ponto de vista epistêmico, estabelece-se a liberdade como um princípio, com o bônus de que não há que se demonstrá-la, mas com o ônus de que é um princípio negativo, sem conteúdo determinado. É assim que Locke defende o indivíduo como inicialmente uma tábula rasa que precisa se inventar como agente (cf. Locke, *An essay concerning human understanding*, 1. 2. 1 sqq.). Do ponto de vista normativo temos um padrão claro para evitar leis que restrinjam a liberdade humana, e pouco mais do que isso. Não obstante, temos

com esse padrão justificativa formal para qualquer revolução contra regimes que restrinjam a liberdade.

Se voltamos aos antigos, vemos que esses não são bem os termos do direito natural que lhes importa. Não se trata de assegurar direitos aos seres humanos por serem seres humanos, ainda que se trate, como no caso dos modernos, de determinar o que é universalmente bom por oposição às práticas que são apenas convencionalmente boas. Para os antigos o direito natural é o justo natural (*to physei dikaion*) ou a “natureza da justiça”, na qual eles supõem encontrar um critério para julgamento da excelência. Ao perguntar sobre o que é o naturalmente justo, eles investigam o que é comum à diversidade das constituições existentes de modo a possibilitar a competição entre elas – o bom e velho espírito agonístico grego<sup>10</sup> – e não, como os modernos, buscam no indivíduo o princípio primeiro de uma série causal eficiente. Esse critério comum é o ser humano, mas não no sentido negativo segundo o qual Locke propôs a liberdade, e sim no sentido que os antigos souberam explicar a natureza dos entes em movimento: a teleologia.

É urgente que eu explique o que entendo pelo sempre pesado termo “teleologia”. Teleologia é uma forma de argumento, um princípio explicativo do que é a realidade, mais especificamente do que são os entes que estão em movimento, ou seja, é a descrição de um processo a partir do seu fim<sup>11</sup>. Ao explicar teleologicamente o movimento natural, i.e., o modo de ser de seres vivos, os antigos supuseram que a natureza é um processo de florescimento, de desenvolvimento até o auge do que é próprio a cada ente, o seu fim. O fim humano os antigos chamaram de excelência (*arete*). A plenitude de nossas vidas, a *eudaimonia*, se vincula à conquista desse fim.

Se essas são premissas interpretativas válidas, a questão do direito natural para os antigos é a questão de como a justiça é a excelência humana, o nosso florescimento, o que contrasta fortemente com o sentido puramente negativo da liberdade do século XVII. Aos antigos, a natureza da justiça é o fim que explica como o ser humano atinge seu florescimento por meio das leis e costumes com os quais interage com seu meio natural e sua cidade. Uma teoria do direito natural à antiga permite que as diversas constituições possam competir ao mostrar como suas leis produzem seres humanos mais excelentes. Ela também permite que os seres humanos entendam como o *nómos*, a lei e a vida em comunidade são fundamentais para promover esse florescimento.

## 2. A REPÚBLICA E O DIREITO NATURAL

Dada essa breve introdução da questão do direito natural, passemos ao texto da *República*. São três pontos que parecem aproximar a *República* de uma

---

<sup>10</sup> Cf. Colli 1992: 63-69, Adkins 1975: 34sqq.

<sup>11</sup> Cf. Hankinson 2001: 143-153.

defesa do direito natural: (1) a investigação sobre o que é a justiça e como ela é um bem: o desafio de Gláucon e Adimanto é de que Sócrates defina o que é a justiça e como ela pode ser algo desejável por si só, o que já significa opor-se às práticas cotidianas e ao que defende o vulgo (358a 4-6, 362e 6-363a 5); (2) um argumento sobre o benefício da vida social: ao fundar uma cidade em discurso, Sócrates indica que a vida social é um modo de suprir necessidades vitais (369c 9-d 3); (3) uma tese normativa sobre o bem universal: ao defender que o conhecimento diferencial do governante é o da ideia do bem, Sócrates sugere que as leis e os procedimentos de governo devem ser avaliados pelo padrão do que é universalmente bom (505d 5-e 5). Vejamos separadamente cada um deles.

## 2.1 O DESAFIO DE GLÁUCON

O contundente argumento de Trasímaco no livro I da *República* começa com a negação do direito natural, defendendo que todo direito positivo é justo, i.e., o poder instituído estabelece a justiça como o que lhe convém (338e 1-339a 4). No entanto, na segunda parte do argumento, ao defender que todos devemos buscar nossos próprios interesses (343c 7-d 1), Trasímaco parece dar um passo atrás, um passo que Kerferd considerou como sendo uma tese sobre o direito natural (Kerferd 1947: 562), ou seja, um ideal de ação pelo qual poder-se-ia avaliar todas as constituições e governos e, finalmente, todas as ações humanas. Acho que o argumento de Kerferd é bom, mas ele aponta para uma inconsistência no sistema político de Trasímaco: se o justo natural é sempre agir pela injustiça e produzir o benefício próprio, os melhores governos serão os mais instáveis por menos distribuírem bens a seus cidadãos.

Ao apresentarem suas reelaborações do argumento de Trasímaco, Gláucon e Adimanto têm essa tese em vista. Parece-me que eles não negariam que uma sociedade em que todos agissem pelo bem alheio fosse justa, o problema é que os indivíduos não têm motivos para isso. Ou ainda, o que é um argumento mais grave, se nosso ser enquanto entes em movimento se explica pelo fim desse processo, é impossível que agentes ajam exclusivamente pelo bem alheio: se a teleologia é um princípio explicativo válido, o bem alheio não pode ser o direito natural, a não ser, é claro, que uma regra de reciprocidade seja garantida (cf. Strauss 1950: 106). A precariedade dessa regra de reciprocidade é o que Gláucon parece indicar ao dizer que o justo se estabelece como uma convenção dos mais fracos, que é passível de ser transgredida pelos fortes.

Dizem que cometer injustiça é naturalmente bom, e que sofrê-la ruim, e que sofrer ultrapassa em mal o bem do cometer. Por conseguinte, a cada vez que cometem ou sofrem injustiças entre si, experimentando os dois lados, aos incapazes de evitar esta e obter aquela parece ser mais proveitoso convencionar entre si que nem cometam, nem sofram injustiça. E com isso começam

a estabelecer leis e convenções a si mesmos, e chamam de legal e justo o que quer que seja estabelecido pela lei. Essa é a gênese e a essência da justiça, que é um intermediário entre o que é melhor, cometer injustiça sem pagar pena, e o que é pior, sofrer injustiça sendo incapaz de fazer valer sua honra. O justo, estando ao meio desses, não é amado como um bem, mas honrado devido à nossa incapacidade de cometer injustiça. Já quem for capaz de cometê-la e for homem de verdade, de modo algum concordará em não cometer nem sofrer injustiça, pois isso seria loucura. A natureza da justiça, Sócrates, é essa, e é daí que ela foi gerada, como diz o argumento. (Platão, *República* 358e 3-359b 5)<sup>12</sup>

A posição de Gláucon aponta uma inconsistência na tese geral sobre o direito natural. De um lado, ela rejeita qualquer papel da justiça no florescimento humano: a justiça é a convenção contra a natureza (359b 4-5). De outro lado, seguindo Trasímaco, o que é naturalmente justo é dar ao mais forte o maior poder. Em conjunto, essas duas teses apontam para uma premissa oculta: o direito natural não é universal, porque a natureza não é universal. A identificação da natureza com a plenitude da força (e por força aqui entende-se uma série de habilidades mentais) é uma explicação teleológica do direito natural, uma explicação inclusive normativa, que justifica a desobediência a leis convencionais. Esse tipo de tese sobre o direito natural não nos oferece uma atribuição universal do direito e nem uma razão para sermos justos. Mas Gláucon não insiste no primeiro ponto, apenas no segundo, ao pedir a Sócrates uma definição de justiça que a prove como um bem.

## 2.2 A FUNDAÇÃO DA CIDADE COMO UM ARGUMENTO

Se Sócrates defende um direito natural, essa defesa se baseia em um argumento sobre a relação entre a sociedade e a natureza humana, que ganha a forma da fundação de uma cidade em discurso ou, ainda, das razões pelas quais vivemos em uma comunidade.

Vamos então, disse eu, e produzamos desde o princípio uma cidade com o argumento. Ao que me parece é a nossa necessidade que a produzirá.

Como não?

Mas a primeira e a maior das necessidades é proporcionar a nutrição com vista a ser e viver.

Absolutamente (Platão, *República* 369c 9-d 3)

Eu gostaria de começar a análise dessa passagem com o comentário de Santos sobre ela. Segundo o autor, o que temos aqui é um argumento sobre por que a cidade é fundamental para a nossa felicidade.

---

<sup>12</sup> Todas as traduções da *República* são próprias a partir da edição de Slings 2013.

Necessidades, insuficiência individual para satisfazer essas necessidades e o consequente desejo racional de cooperação – essas são as bases racionais de Sócrates para criar cidades (...) Para Sócrates, a primeira questão da justiça pode ser: qual é o melhor modo de cooperar a fim de satisfazer as necessidades humanas da melhor maneira, dadas quais sejam essas necessidades e a insuficiência dos indivíduos de satisfazer cada uma delas por si só? (Santas 2010: 60)

A interpretação de Santas aproxima-se das razões de Locke para a vida em sociedade. Somos agentes livres, responsáveis e racionais, por isso entendemos que há benefício mútuo nas trocas sociais. Essa interpretação “liberal” da *República* enfatiza que nós deliberamos a favor da cidade, que voluntariamente assumimos certos deveres uns frente aos outros. E ela sustenta o argumento de Sócrates como uma defesa do direito natural à medida que supõe um estado “natural” em que essa escolha ocorre. Ela também supõe uma noção primordial de igualdade entre aqueles que pactuam, uma igualdade de racionalidade capaz de prover a todos a clareza de que precisam da cidade. Em consequência, a cidade não é um ente natural; ela é uma convenção criada a partir da noção mais primordial de indivíduos que buscam o seu próprio benefício. A cidade se torna um meio de realização de nosso interesse individual, que, embora baseado na sobrevivência, também se estende a qualquer outro prazer que possamos usufruir por esse meio. Se a interpretação de Santas é correta, a fundação da cidade é uma defesa do direito natural.

Eu gostaria de notar algumas dificuldades de conciliação da interpretação com o texto. A primeira delas é a da postulação de que haja indivíduos plenamente racionais em um estado natural anterior e independente da cidade. O que Santas supõe é uma moldura moderna em que a liberdade e autonomia do indivíduo são evidentes e primárias, ao passo que a sociedade é um produto desse dado natural. É a introdução dessa suposição que leva à tese de que a cidade existe para o benefício mútuo dos indivíduos. Esse caráter artificial da cidade inexistente no texto: do fato de termos razões para viver em sociedade não segue que ela seja um produto nosso. O que o texto narra é que por natureza não somos autossuficientes, temos *khreias* que não podem ser supridas por nós mesmos individualmente. Dois pontos são importantes aqui: o de que universalmente temos necessidades e o de que a nossa vida natural só é possível em comunidade. A comunidade não é um meio para o nosso benefício pessoal, ela antecede os indivíduos racionais que são princípio de ação por si próprios.

Sócrates não defende que a cidade é fundada para o nosso mútuo benefício, ele defende uma certa estrutura que viabiliza o florescimento de indivíduos incapazes de suprir suas necessidades. Sócrates não entende a natureza humana como o que nos qualifica igualmente para decisões; ao contrário, a natureza

humana nos diferencia em diferentes necessidades, aí incluídos os luxos e os interesses egoístas (manutenção da vida, acúmulo de riquezas, obtenção de prazer, etc.). É a excelência que nos qualifica para “escolher” a cidade, i.e., argumentar por que a cidade nos é benéfica. Mas isso não é incompatível com a tese anterior, de que a comunidade antecede os indivíduos: porque somos naturalmente comunitários vivemos na cidade sem saber por quê, e descobrir essa razão nos faz não apenas preferir a cidade como, ao que veremos, compreender quais são os meios de aperfeiçoar essa convivência. Aliás esse é um diferencial entre a fundação da cidade de Sócrates e o convencionalismo de Gláucon. A cidade é escolhida como resultado de nossa “excelência”, e não como meio de segurança. Se eu estiver correta, o quadro não é moderno: o direito natural não tem a função de legitimar a comunidade.

Tendo diferenciado o argumento platônico sobre a natureza e a fundação da cidade do argumento liberal sobre o direito natural, gostaria de brevemente analisar o argumento de Strauss de que o direito natural antigo não se baseia na regra da igualdade, mas na regra da participação no melhor dos regimes. Segundo Strauss:

Diferentes classes de seres buscam ou desfrutam de diferentes tipos de prazer: os prazeres de um asno diferem dos prazeres de um ser humano. A ordem das vontades de um ser aponta para a constituição natural, ao “o quê”, do ser em questão; é essa constituição que determina a ordem, a hierarquia, das várias vontades ou das várias inclinações de um ser. À constituição específica corresponde uma operação específica, uma função específica. Um ser é bom, está “em ordem”, se ele realiza bem a sua função. Portanto o ser humano será bom se ele fizer bem a sua função, aquela que corresponde à natureza do homem e que é por ela exigida. Para determinar o que é por natureza bom para o homem ou o bem humano natural, é preciso determinar qual é a natureza do homem, ou a constituição natural do homem. É a ordem hierárquica da constituição natural do homem que fornece a base para o direito natural tal como os clássicos o entenderam. (Strauss 1950: 126-127)

Strauss parte de uma interpretação teleológica da questão do direito natural, da qual já tratamos, para concluir por uma interpretação funcional. Entender a natureza de um ente como a organização interna de suas tendências e movimentos é requisito para a sua explicação teleológica, porém concluir daí que, porque há uma organização interna de um ente, há também uma organização que situa esse ente como tendência interna a uma unidade maior é uma inferência inválida. O ser humano não é uma função interna à cidade, embora o possa ser enquanto cidadão. Longa, entretanto, é a tradição que leu na *República* a tese que identifica o florescimento humano e o funcionalismo político, baseada, sobretudo, na seguinte passagem:

Eu penso, agora que você disse isso, que primeiramente cada um de nós nasce não muito semelhante aos demais, mas diferindo quanto à natureza, cada um para realizar uma função diferente, ou não te parece?

A mim sim.

E então? Qual será mais belo que um só realize todos os ofícios, ou que cada um realize um.

Que cada um realize um. (Platão, *República* 370a 7-b 6)

A cidade fundada por Sócrates em seu argumento é naturalmente estruturada segundo funções políticas que, por sua vez, são baseadas em competências individuais. Em outras palavras, o que temos é a defesa de que há um padrão natural que diferencia seres humanos. Em comparação com a igualdade da teoria moderna do direito natural, o que vemos aqui é uma modalização da espécie natural humana. Somos apenas potencialmente iguais, e efetivamente distintos. Esse padrão natural não apenas atua horizontalmente distribuindo funções, mas também verticalmente. Essa última característica ficará evidente quando, no livro IV, aprendermos que desse princípio de fundação o fim do processo é uma cidade formada pela classe dos que trabalham, a dos que lutam e a dos que filosofam e governam, e que o mérito de cada uma delas classes é distinto (cf. 428d 6-7, 429b 1-3, 431b 9-c 3). Essa descrição da cidade sugere que, garantindo que a cada ser humano uma função política será atribuída de acordo com a sua competência natural, o resultado será harmônico, ou seja, há uma complementaridade das competências individuais.

Strauss e muitos outros supuseram que Platão toma essa hierarquia complementar como princípio, inferindo-a de um argumento teleológico sobre a cidade. Eu entendo que não há um argumento na *República* para garantir essa complementaridade; se houvesse, aí sim teríamos uma justificativa natural para essa concepção de justiça – como no caso da reciprocidade na realização do bem alheio. Ao contrário, o que vemos no argumento da *República* é a necessidade da legislação sobre a educação, da formação do caráter pela aquisição de um hábito direcionado: nada sugere que a *phýsis* nos harmonizará automaticamente, é o *nómos* que o fará. É porque a cidade não se harmoniza por si só, mas apenas pela introdução da lei positiva que ativamente exclui indivíduos das posições de mérito, que devemos desconfiar de que uma tese sobre o melhor regime seja semelhante à teoria moderna do direito natural. Toda distribuição funcional é contingente, seja ela justificada ou não, e não pode definir o bem universal. Resta-nos então investigar como uma normatividade do bem universal aparece na *República*.

### 2.3 A TESE NORMATIVA SOBRE O BEM UNIVERSAL

Meu último ponto sobre a teoria do direito natural na *República* é sobre a função normativa do bem. O que temos no texto é a tese de que nada nos é benéfico se não soubermos o que é o bem, e que este não basta por sua aparência:

...uma vez que muitas vezes ouviste que é a ideia do bem o maior objeto de aprendizado, sendo por ela que as coisas justas e as outras benesses se tornam úteis e convenientes. E agora provavelmente já sabes que é dela que vou falar e que não a conhecemos suficientemente. Mas, se não a conhecemos, mesmo que conheçamos quase todo o resto, sabes que isso em nada nos é útil, assim como não é útil nada que possuamos sem o bem. (505a 2-b 1)

E não é claro que, em relação às coisas justas e belas, os muitos escolheriam as aparências, mesmo não sendo reais, as quais eles indiferentemente praticam, possuem e a partir das quais opinam, ao passo que a ninguém basta possuir aparências sobre as coisas boas, sempre buscando o realmente <bom> e menosprezando todas as suas aparências?

Com efeito.

É ele que a alma como um todo busca e por sua causa faz tudo o que faz, ao adivinhar o que é, porém está em aporia e não consegue captar suficientemente o que ele possa ser, nem tem confiança para usá-lo de modo estável, como o faz com todo o resto. Por isso fracassa em tornar úteis também as outras coisas (505d 5-e 5)

O bem é o que faz com que o conhecimento do que algo é possa nos ser benéfico, ou ainda, o conhecimento do bem é o que garante que saber o que algo é promove o nosso bem. No caso específico da justiça, que aqui nos toca, é o conhecimento do bem que faz com que a definição de justiça de que dispomos ou a ação justa que praticamos seja um bem para nós. Nesse sentido, o bem é o padrão que avalia as leis e o objeto final do estudo do governo. Por outro lado, o bem é o *télos* de todas as ações humanas. Todos nós agimos com vistas ao que supomos ser o bem, mesmo sem ter conhecimento dele, agimos “adivinhandando” o que o bem é. É assim que questão do direito natural se coloca como uma questão da oposição entre o conhecimento moral – saber o que é universalmente bom a todos – e as opiniões/crenças que se baseiam em práticas comunitárias convencionais. Deste modo, há na *República* uma distinção entre bem como objeto de proposições verdadeiras e a justiça como prática convencionalista, cuja validade é referente a contexto.

Pelo mesmo argumento, há um contraste entre a universalidade intencional do bem e a raridade do sucesso: todos desejam, poucos conseguem. O direito natural não apenas é o mérito da excelência como ele só pode ser compreendido por excelentes: não há reivindicação de justiça que possa ser feita pelos privados de mérito. Assim, o direito natural platônico – se ainda faz sentido chamá-lo assim – é bem o inverso do que, por exemplo, Rawls (1999: 15-19) sugere como uma teoria da justiça: ao invés de uma escolha sob o véu da ignorância da nossa posição na sociedade, a chamada posição original, temos que ser justo depende de nossa posição na sociedade, ou ao menos de termos tido uma educação capaz de nos proporcionar o conhecimento do bem.

Gostaria de concluir que a *República* não expressa uma teoria do direito natural senão pelo fato de que ela defende o conhecimento do bem como o critério normativo da lei. A *República* não apresenta uma tese que é fundamental para o que entendemos por teoria do direito natural, a saber, a garantia de direitos a seres humanos por serem seres humanos. A igualdade que aparece na *República* é (i) uma igualdade no fato de termos necessidades, desejos e vontades e não sermos autossuficientes e (ii) a modalização dessa igualdade natural da espécie pela noção de mérito e excelência: nossas competências determinam nossos direitos. Enquanto a primeira igualdade simplesmente nos dá o “direito” de participar de um sistema de hierarquia complementar, a segunda faz nossos direitos dependerem de nossos sucessos, ou seja, transforma direitos em conquististas. Por essas razões entendo que uma leitura caridosa do texto platônico não espera dele uma teoria do direito natural do tipo moderno, mas o inverso disso. E a razão é que Platão parte de uma concepção de indivíduo incompatível com o que nós entendemos por teoria do direito natural. Passo agora a argumentar que devemos ser muito atentos à questão da prioridade da comunidade sobre o indivíduo, ou o que indiquei no título como “comunitarismo platônico”.

### 3. COMUNITARISMO

O que se entende atualmente como comunitarismo é um grande guarda-chuva de teorias. Tal a divergência entre elas, que já se sugeriu que a sua identidade é dada apenas por sua oposição ao liberalismo (cf. Frazer 2000: 21). Nesse caso, comunitaristas são os que desafiam que a liberdade, em seu sentido negativo, possa funcionar como um critério para a avaliação de leis com conteúdo valorativo positivo, como é o caso do argumento apresentado por Taylor:

O erro dos modernos foi tomar essa compreensão do indivíduo como dada, como se fosse “naturalmente” a nossa compreensão de nós mesmos. Tal como no pensamento epistemológico moderno, considera-se que uma descrição neutra das coisas nos é primeiramente dada e depois os “valores” são “acrescentados”, então aqui nós nos consideramos primeiramente como indivíduos e depois nos tornamos conscientes dos outros, e das formas de sociabilidade. Isso faz como que seja fácil entender o surgimento do individualismo moderno por meio de um tipo de história da subtração: os antigos horizontes se corroeram, queimaram-se e o que surge é o sentido subjacente de nós mesmos como indivíduos. Ao contrário, o que propomos aqui é a ideia de que a nossa primeira compreensão de si foi profundamente embasada na sociedade. (Taylor 2007: 157).

O argumento é de que não há uma qualificação de indivíduos anterior à sua integração em uma comunidade, e é relevante que os padrões de justiça devam emergir dessa vida em comum, porque, em última análise, fatores culturais alte-

ram a justificabilidade dos direitos. No fundo, trata-se, no comunitarismo, de um desafio à concepção liberal do que é um indivíduo, como aponta o seguinte argumento de MacIntyre:

A história da minha vida é sempre embasada na história daquelas comunidades das quais eu derivo a minha identidade... Note-se também que o fato de que o “si mesmo” [self] tem que encontrar a sua identidade moral em e através de sua participação em comunidades tais como a da família, da vizinhança, da cidade e da tribo não implica que o “si mesmo” tem que aceitar as limitações da particularidade dessas formas de comunidade. (MacIntyre 2007: 221).

Tomar o comunitarismo nesses termos já me basta para o argumento que pretendo fazer aqui sobre a *República*. É por não supor a prioridade ontológica dos indivíduos, ou ainda, por supor que a comunidade é fator constitutivo do indivíduo, que o modelo político da *República* deve ser lido como comunitarista.

A primeira evidência se encontra, como indiquei, em que a fundação da cidade se justifica por um traço comum (*koinon*) aos seres humanos, nossas necessidades. O fato de compartilharmos essa característica nos reúne em um grupo, sem que com isso nos tornemos iguais. Meu ponto é que a igualdade é um conceito mais restrito e com isso elimina tanto o conceito de igualdade modal, como já argumentei, como o conceito mais geral de comunidade. Enquanto a comunidade pode ocorrer a todos os membros de um gênero, a igualdade supõe a comparação entre itens independentes que são da mesma espécie.

A segunda evidência está em que, segundo a *República*, um indivíduo se constitui primariamente de desejos (*epithymiai*), necessários ou não, que, quando realizados, provocam prazer e, quando não realizados, provocam irritação, raiva, a manifestação mais básica do ímpeto (*thymós*). O ímpeto é parte de nossa natureza, um traço que compartilhamos com outras espécies animais<sup>13</sup>. Esse impulso agressivo, fundado no nosso instinto de sobrevivência e eventualmente em nossa autoestima e nossa honra, impossibilitaria a comunidade, uma vez que ele se conecta às reações violentas e à vingança. A “civilização” da espécie humana, a sua inserção em uma cidade, proporciona exatamente o controle desse ímpeto, algo que no discurso de Gláucon se faz pelo pacto contra as ações injustas. Por outro lado, há um esforço de legislação sobre o costume de modo a converter essa irritação em um certo prazer, a saber, aquele do reconhecimento do mérito do autocontrole. Como mostrou Renaut (2014: 182sq.), a educação do *thymós* se faz pelo prazer da *timé*, a honra, o valor de um indivíduo para

---

<sup>13</sup> “Poderiam ser um cão ou um cavalo bravos se não fosse o ímpeto? Ou não notastes que o ímpeto é imbatível e invencível e que a sua presença faz com que toda a alma seja destemida e indomável?” (Platão, *República* 375a 7-b 2), sobre a relação do ímpeto com a autoestima, cf. Cooper 1984: 14-16.

a comunidade: são as crenças comunitárias que nos motivam ao controle de nossos apetites por meio do reconhecimento alheio. Eu entendo – embora não possa desenvolver esse argumento aqui<sup>14</sup> – que a educação infantil pela música e pela ginástica proposta pelo Sócrates da *República* é uma educação do ímpeto de modo a torná-lo um bom mediador dos apetites através da geração do hábito da justificação das ações. É por esse processo educacional que nos é natural ser comunitários, a comunidade é interna a nós mesmos por ação do *nómos*. Eu abri fazendo menção ao trabalho de Heinemann e ao fato de que *nómos* e *phýsis* são originalmente princípios explicativos cooperativos na determinação de uma certa diversidade física. Indico agora que, no caso do ímpeto, essa mesma cooperação aparece no argumento da *República*.

Claro está que essa educação primeira, pela música e pela ginástica, é uma adesão às crenças da cidade. Platão, como aliás também MacIntyre na passagem citada, não se contenta com isso. A sua tese é que, depois de alcançada a “idade da razão”, alguém que teve uma primeira educação exitosa, i.e., é capaz de controlar seus apetites e justificar suas ações, ao continuar a ser educado, há de se colocar a questão da justificabilidade mais gravemente. A “educação superior” do conhecimento do bem é de fato uma revisão das opiniões e crenças comunitárias segundo um princípio normativo. Até que um tal princípio seja identificado, e os hábitos e ações sejam coerentes com ele, o aprendizado é um processo de conflito interno. A questão é portanto que o direito natural que encontramos em Platão, ou seja, a função normativa do conhecimento do bem, se apresenta como uma tarefa de produção da coerência interna entre as crenças. Liberais pretendem que algo semelhante a isso seja um argumento contra os comunitaristas, a saber, que o fato de haver um background de crenças na nossa formação, não implica que nós aderimos a ele. É a nossa escolha livre que modela nosso caráter. Mas a isso a resposta parece ser de que a escolha não é livre no sentido moderno desse termo. Se o conhecimento do bem é um conhecimento que visa a coerência, ele trabalha sobre as crenças, e não sobre um leque aberto de possibilidades. Não podemos escolher sobre o passado, de modo que o benefício do conhecimento do bem não é uma liberdade por indiferença, sem qualquer determinação, a mera possibilidade da escolha, mas a reorganização de nós mesmos para tornarmo-nos melhores. Nesse sentido, a terceira evidência do comunitarismo platônico na *República* é de que não há como entender que haja um padrão universal do que é bom, capaz de julgar se leis são justas e crenças são benéficas, sem que se tenha sido formado por leis e crenças.

---

<sup>14</sup> Para o desenvolvimento da questão, cf. Araújo 2016 e 2017.

#### 4. ALGUNS PROBLEMAS COMUNITARISTAS

Gostaria de concluir apontando algumas das objeções feitas a teses comunitaristas que me parecem caber à *República*. A primeira delas é a da incomensurabilidade entre bens de distintas comunidades. O grande bônus da teoria do direito natural era prover argumentos contra leis injustas, tornando formalmente comensuráveis distintos direitos positivos. Comunitaristas tendem a sugerir que um diálogo intercultural poderia refutar crenças comunitárias equivocadas – uma posição extremamente otimista –, mas reconhecem que isso não impede o desacordo intransponível. Platão é parcialmente imune a essa crítica à medida que concede à teoria do direito natural a normatividade do conhecimento do bem. Porém a sua rejeição à igualdade natural atual, bem como a restrição do acesso cognitivo a essa norma, geram o ônus de que a sua estrutura social tem que guardar traços belicistas. Isso é evidente na importância de um corpo de guardiões profissionais (373d 4-374e 4) e de todo um método de educação para a guerra desde a infância (466e 1-467e 6). Porém o traço mais importante ao nosso ponto é que, embora Sócrates defenda uma comunidade pacífica entre os gregos, entendendo que as dissensões entre eles equivaleriam a sedições que poderiam ser resolvidas por leis (470b 4-471c 2), isso não lhe parece factível na relação com os chamados bárbaros. Com efeito, pelo argumento, o combate aos bárbaros é razão para a unidade helênica:

E então? Como os nossos soldados irão agir em relação ao inimigo?  
Como assim?

Primeiramente sobre a escravidão. Parece ser justo que cidades gregas escravizem cidades gregas ou se deve tentar, à medida do possível, que não se o faça e que torne isso um hábito, poupar a raça helênica para evitar a escravidão sob os bárbaros?

Total e absolutamente, disse, é melhor poupar.

Então não se deve adquirir escravos gregos e aconselhar os outros gregos a fazer o mesmo.

É bem o caso, disse, e melhor será nos voltarmos aos bárbaros e deixarmos quietos os nossos. (Platão, *República* 469b 5-c 7)

A tese é de que a cidade que Sócrates funda é grega, e por isso, boa e gentil (470e 4-7), e que esses valores não são compartilhados pelos bárbaros, frente aos quais a guerra e a escravidão devem ser a regra (471b 8). Se é só uma certa prática que garante a possibilidade de um acordo, parece improvável que um diálogo intercultural seja capaz de solucionar impasses relativos a valores.

Uma segunda objeção aos comunitaristas refere-se à possibilidade de crenças compartilhadas que são internamente valiosas, mas que são moralmente inaceitáveis externamente a essa comunidade. É extraordinário notar que a

*República* apresenta um argumento desse tipo ao tratar do problema da comunidade de ladrões, i. e., um pacto de justiça para a realização da injustiça:

Parece-te que uma cidade ou um exército ou uma corja ou uma quadrilha ou qualquer outro grupo que realize algo injustamente em comum poderia fazer algo se [seus membros] cometessem injustiça entre si?  
De modo algum, respondeu.  
E se eles não cometessem injustiça [entre si]? Seria melhor?  
Muito. (Platão, *República* 351c 8-10)

O que o argumento sugere é que uma comunidade pode convencionar regras de justiça – garantindo a motivação de seus membros – a serem usadas para fins inaceitáveis do ponto de vista de uma comunidade maior, da qual essa primeira seria uma parte. Em última análise o problema é que não se justifica um valor como intrinsecamente bom apenas por ser compartilhado por um grupo. Nos termos formulados por Strauss (1950: 105), por que o egoísmo de uma comunidade seria superior ao egoísmo de um indivíduo? Ao trabalhar com definições internalistas de justiça, ou seja, ao dizer que a justiça é uma harmonia interna a partir do bom funcionamento das partes de um todo (443c 9-444a 2), a *República* parece não ter um argumento contra essa objeção. O que os intérpretes fizeram foi fornecer um, indicando uma suposição implícita de um modelo “boneca russa”, em que o todo internamente harmonizado é parte integrante de um outro todo internamente organizado, e assim por diante.<sup>15</sup> Exatamente por defendê-la como implícita, os intérpretes não apontam evidência textual, o que deve ser razão suficiente para suspendermos nosso juízo sobre tal hipótese e nos mantermos a regra da prevalência da comunidade.

## 5. CONCLUSÃO

Como antecipei, minhas conclusões, embora talvez provocativas, não devem ser tomadas como posições fortes. Eu busquei argumentar que considerar a *República* como uma obra em defesa do direito natural leva a certas expectativas inadequadas. O que se entende por direito natural aí é uma descrição teleológica da natureza e uma tese da justiça como reconhecimento do mérito. Eu entendo que uma abordagem comunitarista, que suponha a constituição do indivíduo pela comunidade, oferece uma interpretação mais caridosa ao texto platônico, não apenas pelo seu poder explicativo, mas também pelo modo como certas objeções ao comunitarismo podem muito bem ser levantadas sobre a própria *República*.

---

<sup>15</sup> Cf. por exemplo Demos 1957: 173-174.

## BIBLIOGRAFIA CITADA

- Araújo, C. (2016), “O amor do belo e o fim da educação poética”, in Bocayuva, I., Anachoreta, M. I., *O belo na Antiguidade Grega*. Rio de Janeiro, Nau: 95-116.
- Araújo, C. (2017), “A função educativa da ginástica na República de Platão”, *Filosofia e educação* 9: 131-164.
- Bambrough, J. R. (1962), “Plato’s modern friends and enemies”, *Philosophy* 37: 97-113.
- Bastianini, G., Decleva-Caizzi, F. (1989), *Corpus dei papyri filosofici greci e latini*. Florença: L. S. Olschki.
- Chang, R. (ed.) (1997), *Incommensurability, Incomparability, and Practical Reason*. Cambridge: Harvard University Press.
- Colli, G. (1992), *O nascimento da filosofia*. Campinas: Unicamp.
- Cooper, J. (1984), “Plato’s theory of human motivation”, *History of Philosophy Quarterly* 1: 3-21.
- Demos, R. (1957), “Paradoxes in Plato’s doctrine of the ideal state”, *Classical Quarterly* 7: 164-174.
- Ferrari, G. R. F. (2013), “Plato’s writerly Utopianism”, in Notomi, N., Brisson, L. (eds.) *Dialogues on Plato’s Politeia*. Sankt Augustin, Academia: 131-140.
- Frazer, E. (2000), *The problem of communitarian politics*. Oxford: Oxford University Press.
- Griswold, C. (1995), “Le libéralisme platonicien: de la perfection individuelle comme fondement d’une théorie politique”, in Dixsaut, M. (ed.). *Contre Platon, II: le platonisme renversé*. Paris, Vrin: 155-195.
- Gutmann, A. (1994), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press.
- Havelock, E. A. (1957), *The liberal temper in Greek politics*. Londres: Jonathan Capes.
- Hankinson, R. J. (2001), *Cause and explanation in Ancient Greek thought*. Oxford: Oxford University Press.
- Heinimann, F. (1965), *Nomos und Physis: Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5 Jahrhunderts*. Basel: Friedrich Reinhardt.
- MacIntyre, A. (2007), *After virtue*. Notre Dame: Notre Dame University Press.
- Monoson, S. S. (2000), *Plato’s democratic entanglements*. Princeton: Princeton University Press.
- Morrison, D. E. (2007), “The utopian character of Plato’s ideal city”, in Ferrari, G. R. F. (ed.) *The Cambridge Companion to Plato’s Republic*. Cambridge, Cambridge University Press: 235-255.

- Neschke-Hentschke, A. (1995), *Platonisme politique et théorie du droit naturel*. Louvain: Peeters.
- Popper, K. R. (1962), *The open society and its enemies, 1, Plato*. Princeton: Princeton University Press.
- Rawls, J. (1999), *A theory of justice*. Cambridge: Belknap.
- Renaut, O. (2014), *Platon: la médiation des émotions*. Paris: Vrin.
- Santas, G. (2010), *Understanding Plato's Republic*. West Sussex: Wiley-Blackwell.
- Slings, S. R. (2003), *Platonis Rempublicam*. Oxford: Oxford University Press.
- Strauss, L. (1950), *Natural right and history*. Chicago: University of Chicago Press.
- Taylor, C. (2007), *A secular age*. Cambridge: Belknap.
- Vegetti, M. (2010), *Um paradigma no céu: Platão político de Aristóteles ao século XX*. São Paulo: Annablume.

(Página deixada propositadamente em branco)

## NÓMOS E PHÝSIS NA TRADIÇÃO CÍNICA

### *Nómos and phýsis in Cynic Tradition*

OLIMAR FLORES-JÚNIOR

Faculdade de Letras

Universidade Federal de Minas Gerais (Brasil)

ofloresj@yahoo.com.br

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8878-1275>

**RESUMO** – Os estudos modernos, de um modo geral, ainda aparentemente apegados à suposta oposição do par *nómos-phýsis* (ou, mais circunstancialmente, civilização-natureza) como um dos pilares ordenadores do pensamento ocidental, costumam reconhecer no cinismo antigo um movimento que, nesse arranjo pré-determinado dos seres e da própria ação humana, escolheu seu lado: o pensamento de Diógenes de Sínope, com o qual o movimento cínico chega a se confundir, se resumiria na proposição de uma vida *katà phýsin*, que reveste, conforme o caso, as feições do primitivismo e do animalismo (de que o próprio nome da “escola” já seria um indício). O cinismo antigo constituiria assim, conforme a expressão forjada por Marcel Detienne, uma corrente “anti-prometeica”, fundada na recusa do fogo civilizador. O que se pretende aqui, de modo muito sucinto, é contestar ou, ao menos, relativizar essa ideia, tomando-se por base justamente um exame do modo pelo qual, segundo as fontes antigas, os filósofos cínicos se apropriaram do mito de Prometeu.

**PALAVRAS-CHAVE** – Cinismo antigo, Diógenes de Sínope, Prometeu, *nómos*, *phýsis*.

**ABSTRACT** – Modern studies, generally still attached to the supposed opposition between *nómos* and *phýsis* (or civilization-nature) as one of the main pillars of Western thought, see ancient Cynicism as a movement which, in this pre-determined arrangement of beings and human action, has chosen its side: Diogenes of Sinopé’s thought could be assumed as the proposition of a *katà phýsin* life, which takes the features both of primitivism and of animalism (as seemingly witness the name of the “school”). Ancient Cynicism would thus constitute, in the expression of Marcel Detienne, an “anti-Promethean” current, grounded on the refusal of the civilizing fire. This paper aims, very succinctly, to argue against or at least to put this interpretation in perspective, based precisely on the examination of the way in which, according to ancient sources, the cynic philosophers appropriated the myth of Prometheus.

**KEYWORDS** – Ancient Cynicism, Diogenes of Sinopé, Prometheus, *nómos*, *phýsis*.

Num breve artigo publicado recentemente, em que busca atualizar a célebre “tese onze” de Marx – segundo a qual “os filósofos não fizeram mais do que interpretar o mundo de formas diferentes; trata-se porém de transformá-lo” –, o Prof. Boaventura de Sousa Santos chama a atenção para a instrumentalização

política a que se prestou a dicotomia natureza-sociedade<sup>1</sup>. Sedimentada sobretudo a partir do século XVI, com Descartes, ela supõe, em consonância com o propalado dualismo corpo-alma, uma diferença *substancial* – tratar-se-ia de duas *entidades* distintas – entre a esfera do propriamente humano e a natureza da qual o homem pretende se excluir. Posta nesses termos, de uma diferenciação radical, tal dicotomia estaria assentada sobre um flagrante paradoxo: com efeito, fere o senso comum imaginar a existência de qualquer ação humana que se possa realizar sem o concurso de algum princípio natural, estando já a própria faculdade de imaginar condicionada pela atividade neuronal do cérebro, explica o Prof. Sousa Santos. Não obstante – e isto provaria o equívoco de Marx ao diagnosticar a inocuidade política do trabalho dos filósofos –, a distinção entre sociedade e natureza, capturada pelo capitalismo nascente, serviu para legitimar, junto ao ocidente civilizado, não apenas a exploração dos recursos naturais do planeta como também, por extensão, a dominação de outros povos, ditos “primitivos”, cuja não humanidade parecia atestada justamente por sua inamovível comunhão com um “estado de natureza”.

Por outro lado, se a divisão dos seres e fenômenos do mundo, entre “naturais” e “artificiais”, cujo marco divisor é a intervenção humana, ganha força de expressão no discurso cientificista da modernidade, suas raízes ocidentais estão plantadas no mundo antigo, mais precisamente em solo grego. É desnecessário insistir que o imenso edifício que se ergue daí transcendeu em muito – e há muito – o debate filosófico, para ganhar, além das ciências *naturais* propriamente ditas, o domínio da antropologia, da economia, da política e das ciências sociais em geral, como bem demonstra a reflexão do Prof. Sousa Santos. Nesse contexto, o famoso fragmento 123 DK de Heráclito, cuja fonte é Temístio, ganha ares de premonição: *phýsis dè krýptesthai phileî*, “a natureza ama se esconder”<sup>2</sup>.

De forma mais abrangente, nós poderíamos dizer que o debate em torno da noção de natureza se faz frequentemente à luz do binômio natureza-sociedade ou, para remontarmos às mesmas origens gregas, do binômio *phýsis-nómos*, indicando tratar-se sempre, no fundo, de um problema classificatório. Mas o fato é que, ao menos desde Antifonte, a função taxonômica da natureza, posta em correlação com a esfera da lei e da técnica, sem ainda excluir o homem, como se fará mais tarde, impôs a ele um horizonte ético ideal, através da prevalência aparentemente necessária – e seletiva, de modo a evitar que o “natural” simplesmente refluísse para o selvagem – do *katà phýsin* sobre o *katà nómon*, ao mesmo tempo em que, de permeio, avalizando um certo relativismo moral, redesenhou

---

<sup>1</sup> Sousa Santos 2018. Disponível em: <<https://www.cartamaior.com.br/?/Editoria/Politica/A-nova-tese-onze-/4/39082>>.

<sup>2</sup> Cf. Hadot 2004; id. 1998: 77-92.

as relações humanas ao tornar móvel o ponto de corte entre identidade e alteridade<sup>3</sup>. Vê-se então que a história da filosofia, já nos seus primórdios, mostrando a íntima razão entre epistemologia de um lado, e ética e política de outro, parece confortar o Prof. Sousa Santos em seu desejo de atualizar Marx: a descrição que os filósofos dão do mundo realmente *transforma* o mundo, muito embora esse processo de transformação possa se dar fora de qualquer intencionalidade precisa anunciada de antemão. Enfim, se a “tese onze” não é explícita no que tange às consequências do saber teórico, ela não deixa dúvida quanto a seu caráter exortativo, que milita em favor de um pensamento engajado e de seu necessário cálculo político.

Feito esse rápido preâmbulo que com tintas muito grossas reafirma a aparente tensão entre natureza e sociedade como o princípio que, de certo modo, firma o terreno próprio da reflexão e da ação políticas, eu chego ao objeto preciso que deve me ocupar aqui, isto é, o esforço de trazer para a acidentada história da *ideia de natureza* – uma *invenção*, segundo alguns<sup>4</sup> – uma tradição filosófica da Antiguidade que, malgrado o apelo personalista de seus adeptos – ou talvez em razão dele –, tem sido frequentemente negligenciada neste e em outros temas, ficando no mais das vezes a cumprir o papel de um excursus literário meramente ilustrativo e sem maiores consequências para a história da filosofia. De forma mais explícita, trata-se de retomar o problema do par *nómos-phýsis* no movimento cínico – o que seria também uma forma privilegiada de reabilitar a dimensão filosófica dessa tradição literária – e essa retomada tem, me parece,

---

<sup>3</sup> Antifonte, *P. Oxyx*. 1364, 1797, 3647, fr. A col. II-III, fr. B col. I (ed. por Decleva-Caizzi e Bastianini, *CPF*, I. 1: 176-222) “[...] nós as conhecemos e as veneramos, mas elas [as leis?] daqueles que moram longe, nós não as conhecemos e não as veneramos. Por isso, de fato, tornamo-nos bárbaros uns em relação aos outros ao passo que, de qualquer modo, por natureza, todos em tudo, da mesma maneira, encontramos-nos naturalmente feitos para ser tanto bárbaros quanto gregos. É lícito constatar que as coisas que fazem parte do que é por natureza são necessárias em todos os homens e acessíveis, com a ajuda das mesmas faculdades, a todos, e que em tudo isso nenhum dentre nós se encontra marcado nem como bárbaro, nem como grego. Respiramos, com efeito, no ar, todos, através da boca e das narinas; e rimos ao nos regozijarmos pelo espírito ou choramos ao sentir a dor; e, pelo ouvido, acolhemos os sons, e pela luz do sol, vemos com a vista; e com as mãos trabalhamos, e com os pés caminhamos (...). A justiça é então não transgredir as prescrições da cidade da qual encontramos-nos cidadãos. Dito isso, um homem utilizaria a justiça para o seu maior benefício, se, na presença de testemunhas, exaltasse as leis, mas sozinho e sem testemunhas, exaltasse as prescrições da natureza; pois as prescrições das leis são superimpostas, mas as da natureza são necessárias; e as das leis são o resultado de um acordo, não se produzem naturalmente, mas as da natureza se produzem naturalmente, não são o resultado de um acordo” (tradução de A. L. de Oliveira e L. C. Leão a partir da tradução francesa de B. Cassin, in Cassin, Loraux e Peschanski 1993: 101-102). A mesma prevalência da natureza sobre o “artificial” aparece já em Píndaro, que destaca o valor daquele que é sábio por natureza (φύσις) frente aos que não fazem mais do que aprender alguma coisa (cf. *Olímpica* 2. 86-88).

<sup>4</sup> Cf. Lloyd 1991: 417-434. Veja-se também a análise detalhada de Macé 2012: 47-84.

um duplo interesse. Primeiro, um interesse que se manifesta de uma perspectiva “sincrônica” e que consiste precisamente em mostrar a originalidade do pensamento cínico no seu momento histórico, frente a outras correntes de pensamento de que ele foi contemporâneo, como é o caso do platonismo num primeiro momento e do estoicismo e epicurismo um pouco mais tarde. Depois, um interesse que decorre de uma perspectiva “diacrônica”, a partir da qual se pode vislumbrar o modo pelo qual a clivagem moderna entre natureza e sociedade determinou a forma de interpretação do cinismo, fletindo os textos, em alguns casos até o limite do equívoco gramatical, de forma a obter deles um sentido que, ainda que não lhes seja completamente estranho, não é necessariamente o único, nem o que melhor quadra com o conjunto das fontes em sua abrangência. O fato é que os estudos modernos, de um modo geral, apegados a uma suposta oposição intrínseca ao par *nómos-phýsis* (ou, mais circunstancialmente, civilização-natureza), que funciona como um dos pilares ordenadores do pensamento ocidental de matriz europeia, costumam reconhecer no cinismo antigo um movimento que, nesse arranjo pré-determinado dos seres e da própria ação humana – entre uma categoria do “natural” e uma categoria do “artificial” –, escolheu seu lado: o pensamento de Diógenes de Sínope, com o qual o movimento cínico se confunde, poderia ser resumido como a proposição de uma vida *katá phýsin*, que reveste, conforme o caso, as feições do primitivismo e do animalismo, sendo que este último teria já no próprio nome da “escola” a confirmação de seu pressuposto filosófico. O cinismo antigo expressaria, em todas as suas manifestações, um reiterado “desejo de natureza” e constituiria, segundo a expressão forjada por Marcel Detienne, uma corrente “anti-prometeica”, por supostamente recomendar, de modo sistemático, a recusa e o abandono do fogo civilizatório que, segundo o mito, foi dado ao homem pelo Titã rebelado<sup>5</sup>.

A rigor, o que fica desse viés interpretativo é o entendimento de que o movimento cínico não só atribui à *phýsis* a prerrogativa de um fundamento moral, como, ao mesmo tempo, diagnosticou na civilização, vale dizer, no *nómos*, a origem de todos os males da humanidade. O remédio cínico teria consistido então em propor, num esforço da inteligência, o retorno à bonança idealizada de uma Idade de Ouro de que o homem já perdera a memória. Tal interpretação, ainda que involuntariamente, acabou por dar razão a Hegel, na medida em que fez do cinismo um ancestral rudimentar da doutrina estoica, projetando retroativamente sobre ele, de forma difusa, aquilo que encontramos explicitamente em Zenão (e em seus principais sucessores, Cleanto, Crisipo, Posidônio e Hecató): “(...) Zenão, em seu tratado *Sobre a natureza do homem*, foi o primeiro a dizer que o fim (*télos*) é viver de acordo com a natureza, o que é viver segundo a virtude,

---

<sup>5</sup> Cf. Detienne 1998: 133-160.

pois a esta a natureza nos conduz<sup>6</sup>. O problema é que, vista desse ângulo, a ideia de um cinismo orientado por uma vida *katà phýsin* opera a partir do silêncio das fontes: de um lado – assim demonstram os textos preservados –, os cínicos jamais se expressaram de viva voz sobre o *télos* de sua filosofia, o que aliás constitui um dos aspectos pelos quais o movimento era descreditado<sup>7</sup>; de outro, não há nesse *corpus* nada que possa explicar com alguma clareza o que os cínicos entendiam por *phýsis*, menos ainda o que eles entendiam por “vida *katà phýsin*”. E aqui tangenciamos uma dificuldade bem conhecida: a quase total ausência de textos autênticos dos filósofos cínicos, ficando a documentação disponível reduzida a uma doxografia heteróclita e a um vasto repertório daquilo que, não sem alguma imprecisão conceitual, costumamos chamar de anedotas<sup>8</sup>. Nesse caso, a própria natureza dos textos impõe o método necessário à sua abordagem, e este método exige por sua vez uma advertência particularmente bem-vinda no caso do conceito de *phýsis* no âmbito da tradição cínica, e que pode ser resumida numa única frase: a dicção e o vocabulário das fontes não são necessariamente os mesmos daqueles de que os próprios cínicos teriam eventualmente se servido. O risco evidente a que fica exposta a exegese moderna – um risco análogo ao que corre, por exemplo, a leitura dos pré-socráticos – é a superposição da agenda filosófica dos testemunhos sobre aquela do objeto testemunhado.

Consciente desta dificuldade, eu gostaria de sinalizar de modo muito breve e esquemático alguns aspectos do vasto e extremamente diversificado repertório de textos que – outra vez, não sem algum relaxamento terminológico – nós poderíamos considerar como o *corpus* cínico. Nele interessa ressaltar certos detalhes propriamente literários (os quais, de certa forma, nunca deixam de operar também no registro de uma “simbologia filosófica”) que, permeando a composição de um conjunto de *bíoi* – no sentido plutarqueano do termo –, dentre os quais o *bíos* de Diógenes naturalmente ganha destaque, permitem esboçar o perfil daquilo que se poderia chamar um *cinismo possível*.

E aqui eu chego a um primeiro bloco de reflexões, algo especulativas, apresentadas ainda de forma necessariamente breve e esquemática, que toma por objeto a expressão quase proverbial “falsificação da moeda” ou, em grego, *parakháraxis toú nomísmatos*<sup>9</sup>. Trata-se na verdade de uma expressão que faz

---

<sup>6</sup> D. L. 7. 87: Διόπερ πρῶτος ὁ Ζήνων ἐν τῷ Περὶ ἀνθρώπου φύσεως τέλος εἶπε τὸ ὁμολογουμένως τῆ φύσει ζῆν, ὅπερ ἐστὶ κατὰ ἀρετὴν ζῆν· ἄγει γὰρ πρὸς ταύτην ἡμᾶς ἡ φύσις. Cf. também Cícero, *De finibus* 4. 14; Lactâncio, *Institutiones divines* 3. 7, 3. 8; Filon de Alexandria, *Quod omnis probus liber* 2. 470; e, com uma variação importante, Estobeu, *Eclogae* 2. 75. Sobre o assunto, veja-se Romeyer Dherbey 2005: 49-64.

<sup>7</sup> Cf. Goulet-Cazé 1993 [2017]: 284 [395]-287 [398].

<sup>8</sup> Tratei desse problema em Flores-Júnior 2015: 17-48.

<sup>9</sup> Tratei brevemente deste tema em Flores-Júnior 2000: 21-32, embora algumas das considerações aí apresentadas me pareçam hoje, com o recuo do tempo e sob a luz de outras reflexões, carecer de alguma revisão. É interessante observar, apenas a título de curiosidade, que esta

referência a um episódio bem conhecido da biografia de Diógenes, para o qual parece ter havido uma grande variedade de versões<sup>10</sup>. O núcleo comum dessas narrativas conta que Diógenes, filho do banqueiro Hicésias, chega a Atenas, exilado de sua Sínope natal, por ter aí se envolvido na falsificação da moeda local<sup>11</sup>. Jogando obviamente com a etimologia do termo *nómisma* que significa ao mesmo tempo “moeda”, em sentido concreto, e, em sentido abstrato, “convenção” ou “lei”, como resultado objetivo do *nómos*, a contrafação atribuída a Diógenes converteu-se, por obra de uma metáfora oportuna, na bandeira mesma do cinismo<sup>12</sup>: entre os cínicos, a falsificação da moeda é a senha para a subversão da ordem estabelecida.

É importante assinalar contudo que o tentador aproveitamento do entreccho dessa história na discussão sobre o problema da lei e da natureza no cinismo antigo (como fez por exemplo Ernest Weber num artigo muito influente publicado no final do século XIX<sup>13</sup>) requer alguma prudência. Em primeiro lugar, deduzir dela uma forma qualquer de naturalismo seria extrapolar a letra do texto: de fato, nada indica que uma vida *katà phýsin*, independentemente do sentido que emprestarmos a essa expressão, seja a consequência necessária de uma metafórica “falsificação da moeda”. No polo oposto, extrair dessa falsificação uma recusa absoluta do *nómos* seria ainda menos justificável, tendo em vista que o vocabulário utilizado aponta claramente para outra direção. Mesmo se ficarmos no registro da tradução, é forçoso constatar que uma falsificação nada tem a ver com supressão, recusa ou abandono, consistindo ao contrário em simular a aparência de uma realidade qualquer, se esforçando por reproduzir com a máxima fidelidade os seus menores detalhes, ao mesmo tempo em que se escondem os processos da simulação: num certo sentido, toda falsificação presta uma homenagem ao original que ela copia. Mas, a bem da verdade, é provável que o verbo *parakharáttein* não tenha nesse contexto o sentido de “falsificar”, ideia que assim mesmo se mantém na maioria das traduções em língua moderna, talvez pelo desejo de se realçar o caráter paradoxal e subversivo do pensamento cínico, na medida em que se introduz o falso como valor filosófico. A rigor, o verbo *parakharáttein* não parece implicar necessariamente a ideia de falsificação *stricto sensu* (esta se deixaria exprimir por outros verbos, como *kibdeleúein*, *parapoieîn* e sobretudo *parakóptein*), designando em princípio a simples ação

---

expressão é aludida em autores cristãos em referência ao demônio, como é o caso de João Cassiano (séc. IV-V): cf. J. Cassiano, *collationes* 1. 20, 2. 9 (=P. G. XLIX [1874]: 510-518, 536-537). É provável que tal alusão tenha suas origens na má reputação de que gozava o cinismo junto aos Padres da Igreja, como provam por exemplo algumas passagens de Teófilo de Antioquia (séc. II).

<sup>10</sup> Cf. D. L. 6. 20-21.

<sup>11</sup> Veja-se a respeito Gardner 1893: 437-439.

<sup>12</sup> Cf., por exemplo, Juliano, *Or.* 7. 211b, 9. 188a.

<sup>13</sup> Weber 1887: 77-268.

de *sobre-imprimir*, isto é, a ação de sobrepor em uma superfície qualquer uma marca – um sulco ou fenda, por exemplo – ou um caractere sobre outro caractere já existente<sup>14</sup>. No caso de moedas, seria a ação que permitiria separar as verdadeiras, lastreadas pelo governo instituído, daquelas que por algum motivo não deviam circular. Assim, o gesto de Diógenes teria sido não uma contração, mas um serviço prestado à cidade, ficando o seu exílio explicado pela intercorrência de outros fatores<sup>15</sup>. Seja como for, independente da maneira como o episódio que a circunscreve possa ser historicamente restituído, iluminando ora um Diógenes falsário ora um Diógenes injustamente punido, a “falsificação da moeda” em sua apropriação metafórica pelo conjunto do movimento cínico, iniciada provavelmente pelo próprio Diógenes, que a menciona em sua obra (perdida) *Pôrdalos*<sup>16</sup>, não pode ser evocada como prova de uma cruzada contra a civilização. Não se trata de abolir todo e qualquer *nómos* visando à restauração improvável de um estado de natureza pretérito, nem tampouco de substituir um certo tipo de *nómos* por outro que se julgue melhor: falsificar a moeda, a partir do gesto fundador de Diógenes, consiste precisamente em marcar com uma outra efígie a face do *nómos* existente. Em última análise, como bem viu Foucault, o gesto cínico, num misto original de ruptura e permanência, acena com a possibilidade de uma vida outra e de um mundo outro *nesta* vida e  *neste* mundo<sup>17</sup>.

Para um segundo bloco de considerações, tomemos como ponto de partida a sugestão contida na afirmação de Marcel Detienne, segundo a qual o cinismo seria inteiramente atravessado por uma corrente *anti-prometeica*, uma afirmação que recebeu, de formas distintas e com diversas nuances, a adesão de boa parte dos comentaristas que lhe sucederam<sup>18</sup>. Mesmo deixando de lado as ima-

---

<sup>14</sup> Para uma opinião diferente, vejam-se Bywater, *apud* Milne 1940: 10-12 e Donzelli 1958 (notadamente 103-105).

<sup>15</sup> Para outras hipóteses em torno desse episódio, nem sempre convergentes, consultem-se Seltman 1938, Sayre 1938 (notadamente 71-74) e Höistad 1948 (notadamente 10-12). Para um *status quastionis*, veja-se Giannantoni 1990, vol. 4: 423-433.

<sup>16</sup> Cf. D. L. 6. 20.

<sup>17</sup> Cf. Foucault 2009.

<sup>18</sup> Vejamos a letra mesma do texto de Detienne 1998: 153-154: “(...) le Cynisme est une forme de pensée qui s’attaque à l’ensemble de la société. Sur le plan théorique et dans leur pratique quotidienne, les Cyniques développent une véritable mise en question non plus seulement de la Cité, mais de la Société et de la Civilisation. Leur protestation est une critique généralisée de l’état civilisé (...). Négativement, c’est le dénigrement de la vie dans la cité et le refus des biens matériels produits par la civilisation. Positivement, c’est un effort pour retrouver la vie simple des premiers hommes qui buvaient l’eau des sources et se nourrissaient des glands qu’ils ramassaient ou des plantes qu’ils récoltaient. Et pour réapprendre à manger des herbes crues, les Cyniques se proposent deux modèles : les peuples sauvages qui ont gardé ce genre de vie inaltéré, et les animaux qui n’ont jamais été contaminés par le feu de Prométhée. En effet, le Cynisme est traversé par tout un courant antiprométhéen, dirigé contre l’invention du feu tech-

gens que tornaram popular a figura do filósofo cínico, como o jarro (*píthos*, *dolium*) que Diógenes elegera como residência<sup>19</sup>, um objeto que só com a técnica do fogo se pode fabricar – ou antes partindo delas e de seu valor simbólico –, caberia perguntar qual a relação dos cínicos com o mito de Prometeu, e a melhor maneira de responder a esta questão é interrogar os próprios textos antigos.

Notemos de saída que as referências a esse deus são relativamente raras no *corpus* cínico. Segundo o índice fornecido por Giannantoni, em sua edição das *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, Prometeu é mencionado aí apenas quatro vezes, três delas nos chamados discursos diogenianos de Dion Crisóstomo<sup>20</sup> e uma em Temístio<sup>21</sup>. A essas, poderíamos acrescentar outras duas passagens que eu deixo de lado porque são inócuas para o que se pretende aqui<sup>22</sup>.

Ainda que num *corpus* de fragmentos as estatísticas lexicais não sejam decisivas, essa baixa incidência do nome do deus sugere, à primeira vista, que os cínicos não se interessaram especialmente pelo mito de Prometeu. Além disso, o fato de que ele não figure uma única vez no livro 6 de Diógenes Laércio, consagrado às vidas dos cínicos, reforça essa primeira impressão<sup>23</sup>. Todavia, o relativo

---

nique et civilisateur (...). Le retour à la sauvagerie passe par la critique de Prométhée, non plus le sacrificateur responsable de la séparation des dieux et des hommes, mais le titan civilisateur de l'anthropologie culturelle, le médiateur coupable d'avoir tiré l'humanité de l'état sauvage en lui faisant la cadeau empoisonné du feu”.

<sup>19</sup> Cf. D. L. 6. 23, 43, 60, 103; Sêneca, *Carta à Lucílio* 2. 14 (SSR V B 159); Jerônimo, *Contra Justiniano* 2. 14 (SSR V B 175); Máximo de Tiro, *Dissertações* 32. 9 (SSR V B 298); Pseudo-Diógenes, *Carta 16, a Apolixis* (SSR V B 546); Juvenal, *Sátira* 14. 308-312 (SSR V B 42); Luciano, *Como se deve escrever a história* 3 (SSR V B 52); id., *Leilão de filósofos* 9 (SSR V B 80). Observe-se que não há qualquer menção ao *píthos* de Diógenes em Dion Crisóstomo, que afirma no entanto que o cínico, sem ter uma casa própria, fazia da cidade (*pólis*) inteira a sua casa: cf. Dion Crisóstomo, *Discurso 4, Diógenes ou Da realeza* 12-13. Para as fontes iconográficas, vejam-se Höricht 1986 e Clay 1993.

<sup>20</sup> Cf. Dion Crisóstomo, *Discurso 6, Diógenes ou Da tirania* 25, 29 (SSR V B 583); *Discurso 8, Diógenes ou Da virtude* 33 (SSR V B 584).

<sup>21</sup> Cf. Temístio, Περὶ ἀρετῆς p. 43 Mach (= *Antisthenis fragmenta* 27 Caizzi [cf. Gildemeister; Bücheler 1872]; SSR V A 96). Não tratarei aqui deste texto que, preservado apenas em uma versão siríaca e colocando uma série de dificuldades, tanto filológicas quanto filosóficas, não me parece comprometer a hipótese que busco sustentar (na verdade, ele a confirmaria). Veja-se a respeito Conterno 2014 (notadamente 69-94).

<sup>22</sup> Cf. Plutarco, *Aquane an ignis sit utilior* 2. 956b 2 (SSR V B 93 [mas Giannantoni exclui a parte da passagem em que Prometeu é nomeado]); Juliano, *Discurso 9, Contra os cínicos ignorantes* 3.182c-d.

<sup>23</sup> De fato, esta situação não distingue o cinismo (ou o distingue positivamente) frente ao pouco interesse que o mito de Prometeu parece ter despertado em outros contextos filosóficos, apesar de suas evidentes implicações antropológicas: o nome de Prometeu, assim como o de seu irmão Epimeteu (conforme a tradição hesiódica) não figura em Diógenes Laércio e, entre os filósofos socráticos, exceção feita a Platão (que, fora o diálogo *Protágoras*, menciona Prometeu apenas quatro vezes: uma no *Político*, uma no *Filebo*, uma no *Górgias* e uma na *Carta II*) e a Xenofonte (com duas ocorrências, sendo que uma faz na verdade referência às “Prometeias”,

desinteresse dos cínicos pelo titã torna-se particularmente eloquente se a sua situação é comparada com a de Hércules, que desempenha um papel importante no mito de Prometeu e que era o herói e o santo dos cínicos, ou o verdadeiro fundador do cinismo, como chega a afirmar o Imperador Juliano<sup>24</sup>. Ao contrário de Prometeu, Hércules é mencionado inúmeras vezes na literatura cínica, mais precisamente 39 vezes, das quais 8 no livro 6 de Diógenes Laércio. Seu nome figura aliás no título de três obras de Antístenes<sup>25</sup> e naquele de uma tragédia atribuída a Diógenes de Sínope segundo um dos catálogos referidos por Diógenes Laércio<sup>26</sup>.

Em todo caso, em relação a Prometeu, o fato de que três das quatro ocorrências mais significativas do seu nome na literatura cínica apareçam em Dio Crisóstomo, que pratica, convém dizer, uma espécie de “cinismo de ocasião”<sup>27</sup>, sugere que a sua assimilação se faz principalmente pelo viés propriamente literário e retórico. Vejamos rapidamente essas três ocorrências, começando por aquela que parece dar razão a Detienne e confirmar a ideia de uma cruzada cínica contra a civilização:

εις δὲ τὰς πόλεις συνελθόντας, ὅπως ὑπὸ τῶν ἔξωθεν μὴ ἀδικῶνται, τούναντίον αὐτοὺς ἀδικεῖν καὶ τὰ δεινότατα πάντα ἐργάζεσθαι, ὡσπερ ἐπὶ τούτῳ ξυνεληλυθότας. διὰ ταῦτα δὲ δοκεῖν αὐτῷ καὶ τὸν μῦθον λέγειν ὡς τὸν Προμηθεῖα κολάζει ὁ Ζεὺς διὰ τὴν εὕρεσιν καὶ μετάδοσιν τοῦ πυρός, ὡς ἀρχὴν τοῦτο καὶ ἀφορμὴν τοῖς ἀνθρώποις μαλακίας καὶ τρυφῆς.

Os homens se reuniram nas cidades para não sofrerem injustiças vindas de fora e, exatamente ao contrário, eles praticam contra eles mesmos as piores atrocidades, como se tivessem se reunido com esse objetivo. Por isso, ele [scil. Diógenes] achava que o mito dizia que Zeus talvez tivesse castigado Prometeu em razão da descoberta e do dom do fogo, como sendo para os homens o princípio e a origem da moleza e da fragilidade<sup>28</sup>.

O que temos aqui é algo como o resumo de uma hipótese interpretativa do mito de Prometeu, que aliás faz eco à versão dada por Protágoras em Platão,

---

festas celebradas em honra a Prometeu), parece que os cínicos foram os únicos a se interessarem por ele, ainda que de modo muito discreto.

<sup>24</sup> Cf. Juliano, *Discurso 9, Contra os cínicos ignorantes* 8.187b-c (SSR V B 8) que, citando o cínico Enomau de Gadara, afirma que o cinismo não é nem “antistenismo” nem “diogenismo”, mas que foi Hércules quem primeiro ensinou esse gênero de vida.

<sup>25</sup> Cf. D. L. 6.16-18.

<sup>26</sup> Cf. D. L. 6. 80.

<sup>27</sup> As orações diogenianas de Dion foram muito provavelmente escritas em seu tempo de exílio. As vicissitudes por que passava acabaram o aproximando do pensamento de Diógenes, que ele exalta num mecanismo de autodefesa, convertendo o cínico em seu porta-voz. Veja-se sobre o assunto Brancacci 1977: 141-171.

<sup>28</sup> Dion Crisóstomo, *Discurso 6, Diógenes ou Da tirania* 25.

evocando a narrativa da fundação da arte política entre os homens<sup>29</sup>. Mas convém notar que na interpretação de Diógenes (segundo Dion) a situação apresentada não corresponde inteiramente – ou não corresponde literalmente – à conclusão tirada: qual seria exatamente a relação entre o fato de que os homens praticam a injustiça entre si no interior da cidade e o dom do fogo? Trata-se evidentemente de uma interpretação alegórica do mito, o que, como se sabe, não é um procedimento estranho à tradição cínica<sup>30</sup>. Segundo essa interpretação, Diógenes introduz uma dimensão moral na coextensividade entre técnica e política, atacando não a vida civilizada e seus componentes, que têm sem dúvida uma relação direta com o fogo técnico, mas deplorando a contradição no comportamento dos homens (cf. o advérbio *tounántion*): o erro não está em viver nas cidades, mas agir no sentido contrário daquilo que se pretende. Nesse sentido, convém assinalar que esta primeira referência a Prometeu vem na sequência quase imediata de uma outra observação de Diógenes, que vai no mesmo sentido: ele observa que os homens são demasiadamente agarrados à vida, mas por causa de sua própria intemperança eles estão sempre doentes e nem sempre atingem a velhice, e tornam inútil o esforço dos médicos e dos adivinhos<sup>31</sup>. Nesta passagem, a exemplo do que ocorre com a cidade, é impossível inferir qualquer julgamento de valor a respeito da medicina ou da adivinhação, ainda que se saiba que Diógenes admirava a primeira e desprezava a segunda<sup>32</sup>. Neste contexto, o fogo parece constituir uma metáfora da insensatez dos homens, que Diógenes apresenta hipoteticamente para interpretar o castigo de Zeus (cf. o uso do verbo *δοκεῖν* e do optativo *κολάζοι*). Não é portanto o fogo em si – isto é: a civilização – que é a causa dos males dos homens: o fogo, enquanto algo exterior ao homem, não pode ser objetivamente a causa eficiente de sua moleza ou da sua fragilidade, nem, por consequência, de seu infortúnio. Segundo uma diatribe de Teles (*apud* Estobeu), Diógenes dizia ouvir a voz do vício que se acusava a si

---

<sup>29</sup> Cf. Platão, *Protágoras* 320c-322d.

<sup>30</sup> Já Antístenes interpretava alegoricamente os poemas homéricos. Sobre o assunto, veja-se Pépin 1993: 1-13.

<sup>31</sup> Cf. Dion Crisóstomo, *Discurso 6, Diógenes ou Da tirania* 23-24. Ideia análoga aparece em D. L. 6. 28: “Ele [*scil.* Diógenes] se exasperava contra as pessoas que faziam sacrifícios aos deuses em nome de sua saúde e, durante o sacrifício, comiam em detrimento dessa mesma saúde”. Na ausência de outra indicação, todas as traduções aqui apresentadas são de minha responsabilidade.

<sup>32</sup> Cf. D. L. 6. 24: “Ele dizia também que quando ele via na vida pilotos, médicos, e filósofos, ele achava que o homem era o mais inteligente dos seres vivos, mas quando, por outro lado, ele via intérpretes de sonhos, adivinhos e todos aqueles que lhes prestam ouvidos, ou ainda pessoas inchadas de orgulho por causa de suas riquezas, ele não achava nada de mais vão do que o homem. E ele não se cansava de repetir que se alguém quer estar equipado para a vida, convém ter a razão ou uma corda”.

mesmo: “ninguém, além de mim, é a causa do que soffro”<sup>33</sup>. Em suma, o valor do fogo e de todas as técnicas às quais ele deu existência não é decidido *a priori*, mas depende do uso que dele se faz na vida prática.

Compreende-se melhor a perspectiva da crítica diogeniana ao papel de Prometeu como fator de “explicação” da condição humana com a segunda ocorrência do nome do titã no mesmo discurso de Dion:

διώκοντας οὖν τὸ ἡδὺ ἐξ ἅπαντος αἰεὶ ζῆν ἀηδέστερον καὶ ἐπιπονώτερον, καὶ δοκοῦντας προμηθεῖσθαι σφῶν αὐτῶν κάκιστα ἀπόλλυσθαι διὰ τὴν πολλὴν ἐπιμέλειάν τε καὶ προμήθειαν. καὶ οὕτως δὴ τὸν Προμηθεῖα δικαίως λέγεσθαι δεδεμένον ἐν πέτρᾳ κείρεσθαι τὸ ἦπαρ ὑπὸ τοῦ ἀετοῦ.

Perseguindo o prazer por todos os meios, os homens vivem sempre da maneira mais desagradável e penosa. Eles pensam que espertamente se antecipam aos males e acabam sucumbindo por causa do excesso de cuidado e providência. Desse modo também, Prometeu, preso no rochedo, tem seu fígado devorado pela águia<sup>34</sup>.

Aqui, sem qualquer menção ao dom do fogo – que a passagem anterior mostra como uma coisa boa ou, no limite, como uma coisa “neutra”, na medida em que depende inteiramente do uso que dela se faz –, Dio/Diógenes sublinha uma outra faceta da estupidez humana: através de um engenhoso jogo de palavras – note-se a sequência de verbo, substantivo e nome próprio, *prometheísthai*, *prométheian*, *Promethéa* – o cínico toma o mito em seu contrapé ao transformar a suposta virtude da providência que o deus encarna no símbolo de uma *pré-ocupação* excessiva que inutilmente consome o homem e que o fragiliza pelo procedimento mesmo pelo qual ele julga se fortalecer. Tomados por um círculo vicioso que o flagelo continuado de Prometeu simboliza, os homens se perdem ao se deixar guiar não pelo prazer e pela dor em si, mas pela *expectativa do prazer* e pela *expectativa da dor*. Inteiramente dominados pela luxúria e pelo refinamento, convertidos artificialmente em necessidade, e incapazes, em razão de sua própria fraqueza moral, de fazer face ao lote de sofrimentos que a natureza lhes impõe, os homens se entregam, de uma parte, ao esforço vão de satisfazer desejos que eles mesmos não cessam de renovar e, de outra, ao temor insensato de ameaças que eles só podem intuir vagamente. Aos *pónoi* inevitáveis – os *pónoi* úteis<sup>35</sup> – que lhes vêm de sua própria natureza, nos quais eles deveriam se exer-

<sup>33</sup> Teles, fr. 2 8.10 Fuentes González. Cf. também Plutarco, *Sobre a tranquilidade da alma* 477a. Vejam-se a propósito as considerações de Fuentes González 1998: 194-195.

<sup>34</sup> Dion Crisóstomo, *Discurso 6, Diógenes ou Da tirania* 29.

<sup>35</sup> Cf. D. L. 6. 71. Sobre esta importante passagem a respeito do pensamento cínico, consulte-se Goulet-Cazé 1986 (notadamente 195-230).

citar, os homens juntam outros inumeráveis *rónoi* – os *rónoi* inúteis – que se tornam ainda mais difíceis de superar porque vêm da intemperança. Presos por suas próprias atitudes num turbilhão de necessidades inventadas e medos que confusamente lhes assaltam, os homens se expõem a um suplício comparável ao do Titã preso à rocha.

É precisamente a imagem deste suplício, cuja metáfora é recomposta com uma nova dimensão, que Dion Crisóstomo evoca na última das três referências que ele faz a Prometeu em conexão com o cinismo:

τὸν δὲ Προμηθεΐα, σοφιστὴν τινα, ἔμοι δοκεῖν, καταλαβὼν ὑπὸ δόξης ἀπολλύμενον, νῦν μὲν οἰδοῦντος αὐτῷ καὶ αὔξοντος τοῦ ἥπατος ὁπότε ἐπαινοῖτο, πάλιν δὲ φθίνοντος ὁπότε ψέγοιεν αὐτὸν, ἐλεήσας καὶ φοβήσας [...] ἔπαυσε τοῦ τύφου καὶ φιλονικίας · καὶ οὕτως ᾗχετο ὑγιᾶ ποιήσας.

[Hércules] então, percebendo que Prometeu (que eu penso ser uma espécie de sofista) se acabava sob o peso da opinião, pois seu fígado ora inchava e crescia, quando era elogiado, ora murchava quando era censurado, apiedando-se de sua sorte e temendo [...], livra-o de sua empáfia e ambição. E, tendo-lhe restabelecido a saúde, afasta-se<sup>36</sup>.

Aqui o dom do fogo ou a invenção das técnicas civilizatórias estão ausentes. Hércules condena Prometeu não por ter lançado as bases da civilização, mas pelo fato de se deixar guiar pela opinião, pela *dóxa*, e de submeter inteiramente a ela a sua felicidade, isto é, de lhe subordinar seus *humores*. A assimilação de Prometeu aos sofistas é, nesse sentido, eloquente. No fundo, volta-se ao mesmo ponto: não é o fogo civilizador que se deplora – fogo de que o próprio Diógenes às vezes (*spánios*) tirava partido, como afirma o mesmo Dion<sup>37</sup> –, mas o apego ao que escapa à esfera da deliberação autônoma e consciente do indivíduo e que, portanto, compromete a sua *autárkeia*.

Parece claro então que apenas o binarismo esquemático da perspectiva moderna – *nómos* ou *phýsis*; *nómos versus phýsis* – pode explicar que se veja nesses textos uma cruzada contra a civilização. De quebra, tal perspectiva ignora que o movimento cínico foi em geral refratário aos dogmas e aos valores estanques, que frequentemente impõem modelos automatizados de comportamento. Para prová-lo, eu evocaria um texto que pouco atraiu a atenção dos comentaristas, mas que sugere, mais uma vez com os recursos do mito e com o humor próprio dos cínicos, que Diógenes manifestava um respeito particular diante da

---

<sup>36</sup> Dion Crisóstomo, *Discurso 8, Diógenes ou Da virtude* 33. O texto apresetna uma lacuna depois de φοβήσας que a maioria dos editores assume.

<sup>37</sup> Cf. Dion Crisóstomo, *Discurso 6, Diógenes ou Da tirania* 10.

figura de Hércules, ao mesmo tempo em que prova que ele não era radicalmente avesso ao dom de Prometeu e ao conforto que dele pode vir:

Διογένης ὁ φιλόσοφος, εἰς ναὸν Ἡρακλέους ἐσπέρας κατ<α>βάσης εἰσελθὼν, ἔλαβε τὸν Ἡρακλέα ἐκ τριχῶν κατεσκευασμένον καὶ χλευάζων, εἶπεν· “εἶα δὴ, ὦ Ἡρακλες, νῦν σοι ἤδη καιρός, ὡσπερ Εὐρυσθεῖ, ἀτὰρ δ<ὴ καὶ> ἡμῖν ὑπουργῆσαι τὸν τρισκαιδέκατον τοῦτον ἄθλον ἐκτελοῦσα καὶ τὴν ἐμὴν φακῆν ἔψοντα”. καὶ τοῦτο εἰπὼν εἰς τὸ πῦρ αὐτὸν ἐνέθηκεν.

Tendo caído a noite, o filósofo Diógenes entrou no templo de Hércules e agarando pelos cabelos a estátua do próprio Hércules que estava ali, ele falou debochado: “vamos lá, Hércules! É chegada a hora para que tu, como nos tempos de Eristeu, cumpras teu décimo terceiro trabalho esquentando a minha marmita de lentilhas”! Disse e jogou o deus ao fogo<sup>38</sup>.

A cena descrita – e aqui convém insistir na simbologia filosófica própria da literatura cínica – mostra o filósofo no pleno exercício da “falsificação da moeda”, na medida em que, valendo-se de um pragmatismo original, reforma o uso instituído dos templos em vista de uma necessidade do momento. Mais do que isso, importa observar que Diógenes, o mesmo que, segundo Plutarco, se arriscara à omofagia, ingerindo um polvo cru pelo bem da humanidade<sup>39</sup>, se dispõe a sacrificar a imagem do patrono inspirador de sua filosofia no fogo da cozinha civilizada, fundada por Prometeu, em nome de um prato quente de lentilhas.

Para concluir, e para não deixar solto demais o preâmbulo dessas reflexões incompletas, eu retomo o ajuste que o Prof. Boaventura de Sousa Santos sugere à injunção de Marx, lembrando a missão necessária de toda filosofia: qual seria a do movimento cínico? Eu acho que, ainda que incompletas, essas reflexões me permitem afirmar duas coisas, mesmo que provisoriamente. Primeiro, que os cínicos insistem, com particular eloquência, em mostrar uma obviedade nem sempre percebida: a insuficiência do *nómos*, enquanto fator de regulação política, frente à diversidade imprevisível da vida e do mundo. Depois, eles parecem sugerir que a natureza, no quadro de uma ordem moral qualquer, não é um dado, mas algo como um terreno de trabalho; pelo que nos indica o Prometeu de Diógenes, a ascese cínica, diferente de outros tipos de ascese, como a militar ou a atlética, por exemplo, não é um exercício de preparação, mas um gesto explo-

<sup>38</sup> Χρησιμοὶ τῶν Ἑλληνικῶν θεῶν n. 70, editado por H. Erbse (Erbse 1995: 48) [édit], *Theosophorum Graecorum fragmenta*, Stuttgart, Teubner: 48 (= SSR V B 131, que traz todavia o texto editado por Buresch 1889). Baseado em Clemente de Alexandria, *Protrepticus* 2. 24. 4 e em Epifânio de Salamina, *Ancoratus* 103. 8 (mas contra toda a tradição manuscrita), P. F. Beatrice (Beatrice 2001: 35) é o único editor do texto que lê Διαγόρας no lugar de Διογένης.

<sup>39</sup> Cf. Plutarco, *De esu carniū* 1. 6. 995 d (SSR V B 93).

ratório. Nesse sentido, eu me arriscaria a dizer que, a se conservar a expressão *katà phýsin* como a sùmula do ideal cínico, seria razoável substituir o sentido de conformidade da preposição por outro, gramaticalmente possível, indicando oposição e enfrentamento. Em última análise, a ação do cínico tende a dissolver a polarização entre *nómos* e *phýsis*, mostrando a sua inanição conceitual através de uma forma original de pragmatismo: “a lição do pragmatismo não é utilizar o pensamento para atingir objetivos já dados, seja no mecanismo do corpo, seja no do estado presente da sociedade, mas utilizar a inteligência para liberar e liberalizar a ação”<sup>40</sup>, eis uma afirmação de John Dewey que com certeza não teria desagradado a Diógenes.

A imagem de Diógenes está bem fixada na memória do Ocidente, esse irritante mendigo (para evocar outra vez o desprezo injustificado de Hegel) que perambulava pelas ruas de Atenas e Corinto, que no inverno abraçava as estátuas cobertas de neve e no verão rolava na areia quente<sup>41</sup>; e que tinha o hábito de se masturbar em praça pública, acompanhando o gesto com a bem conhecida reflexão: “oxalá se, apenas esfregando a barriga, a fome também passasse!”. Diógenes dizia que ele imitava os mestres do coro, que dão o tom um tom acima para que os outros encontrem o tom justo<sup>42</sup>. Para o tom que nos convém, talvez Diógenes tenha sido um paradigma na terra<sup>43</sup>.

---

<sup>40</sup> *Apud* Cometti 2010: 316. Cf. Dewey 1993: 1-9.

<sup>41</sup> Cf. D. L. 6. 23.

<sup>42</sup> Cf. D. L. 6. 35.

<sup>43</sup> Cf. Platão, *República* 9. 592 b 1.

## REFERÊNCIAS

- Beatrice, P. F. (2001), *Anonymi Monophysitae Theosophia. An attempt at reconstruction*. Leiden: Brill.
- Brancacci, A. (1977), “Le orazioni diogeniane di Dione Crisostomo”, in Giannantoni, G. (ed.), *Scuole socratiche minore e filosofia ellenistica*. Bologna, Il Mulino: 141-171.
- Buresch, K. (1889), *Klaros. Untersuchungen zum Orakelwesen des späteren Altertums. Nebst einem Anhang, das Χρησμοὶ τῶν Ἑλληνικῶν θεῶν enthaltend*. Leipzig: Teubner.
- Cassin, B., Loraux, N., Peschanski, C. (1993), *Gregos, bárbaros, estrangeiros. A cidade e seus outros*. Tradução de Oliveira, A. L., Leão, L. C. Rio de Janeiro: Editora 34.
- Clay, D. (1993), “Picturing Diogenes”, in Goulet-Cazé, M.-O., Goulet, R. (eds.), *Le cynisme ancien et ses prolongements*. Paris, P. U. F.: 366-387.
- Cometti, J.-P. (2010), *Qu'est-ce que le pragmatisme?*. Paris: Folio/Gallimard.
- Conterno, M. (2014), *Temistio Orientale. Orazioni temistiane in traditione siriaca e araba*. Brescia: Paideia.
- Detienne, M. (1998), “Ronger la tête de ses parents”, in Detienne, M. (ed.), *Dyonisos mis à mort*. Paris, Gallimard: 133-160 [1ª edição: 1977].
- Dewey, J. (1993), “The Need for a Recovery of Philosophy (1917)”, in Dewey, J. (ed.), *The Political Writings*. Edited with introduction by Morris, D., Shapiro, I. Indianapolis, Hackett: 1-9.
- Donzelli, G. (1958), “Del παραχαράττειν τὸ νόμισμα”, *Sicilorum Gymnasium* 11: 96-107.
- Erbse, H. (1995), *Theosophorum Graecorum fragmenta*. Stuttgart: Teubner.
- Flores-Júnior, O. (2000), “Παραχαράττειν τὸ νόμισμα ou as várias faces da moeda”, *Ágora* 2: 21-32.
- Flores-Júnior, O. (2015), “As artes do discurso e o ‘naturalismo’ cínico: tema e variações de uma anedota filosófica”, *Kléos* 19: 17-48.
- Foucault, M. (2009), *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France*. 1984. Paris: Gallimard/Seuil.
- Fuentes González, P. P. (1998), *Les diatribes de Teles*. Paris: Vrin.
- Gardner, P. (1983), “Diogenes and Delphi”, *Classical Review* 7: 437-339.
- Giannantoni, G. (1990), *Socratis et socraticorum reliquiae*. Collegit, disposuit apparatus notisque instruxit Gabriele Giannantoni. Napoli, Bibliopolis, 4 v. [SSR]
- Gildemeister, J., Bücheler, F. (1872), “Themistius Περί ἀρετῆς”, *Rheinisches Museum* 27: 438-462.

- Goulet-Cazé, M.-O. (1986), *L'ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*. Paris: Vrin.
- Goulet-Cazé, M.-O. (1993), “Le cynisme est-il une philosophie?”, in Dixsaut, M. (ed.), *Contre Platon*, t. 1: *L'anti-platonisme dévoilé*. Paris, Vrin: 273-313 [republicado em M.-O. Goulet-Cazé, *Le cynisme, une philosophie antique* (2017). Paris, Vrin: 387-419]
- Hadot, P. (1998), “Remarques sur les notions de *phusis* et de nature”, in Hadot, P. (ed.), *Études de philosophie ancienne*. Paris, Les Belles Lettres: 77-92.
- Hadot, P. (2004), *Le voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de nature*. Paris: Gallimard.
- Höistad, R. (1948), *Cynic Hero and Cynic King. Studies in the Cynic conception of Man*. Uppsala: C. W. K. Gleerup.
- Hörich, L. A. S. (1986), *Il volto dei filosofi antichi*. Napoli: Bibliopolis.
- Lloyd, G. E. R. (1991), “The invention of nature”, in Lloyd, G. E. R., *Methods and problems in Greek science: selected papers*. Cambridge, Cambridge University Press: 417-434.
- Macé, A. (2012), “La naissance de la nature en Grèce ancienne”, in Harber, S., Macé, A. (eds.), *Anciens et modernes par-delà nature et société*. Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté: 47-84.
- Milne, J. G. (1940), “Παραχάραξις”, *Classical Review* 54: 10-12.
- Pépin, J. (1993), “Aspects de la lecture antisthénienne d'Homère”, in Goulet-Cazé, M.-O., Goulet, R. (eds.), *Le cynisme ancien et ses prolongements*. Paris, P. U. F.: 1-13.
- Romeyer Dherbey, G. (2005), “‘Vivre en accord avec la nature’ ou ‘vivre en accord avec Zénon’?”, *Philosophie Antique* 5: 49-64.
- Sayre, F. (1938), *Diogenes of Sinope. A study of Greek Cynicism*. Baltimore: J. H. Furst.
- Seltman, C. T. (1938), “Diogenes of Sinope, son of the Banker Hikesias”, in Allan, J., Mattingly, H., Robinson, E. S. G. (eds.), *Transactions of the International Numismatic Congress 1936*. London, Royal Numismatic Society: 121.
- Sousa Santos, B. (2018), “A nova tese onze”, *Carta Maior*. Disponível em: <<https://www.cartamaior.com.br/?/Editoria/Politica/A-nova-tese-onze-/4/39082>>. Acesso em: 21 fev. 2018.
- Weber, E. (1887), “De Dione Chrysostomo Cynicorum sectatore”, *Leipziger Studien* 10: 77-268.

**A COMPREENSÃO DA PHILÍA NO PENSAMENTO DE ÉPICURO:  
ENTRE PHÝSIS E NÓMOS**  
**The sense of *phília* in Epicurus' thought: between *phýsis* and *nómos***

MARKUS FIGUEIRA DA SILVA  
Departamento de Filosofia  
da Universidade Federal do Rio Grande do Norte  
markusficus@gmail.com  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3036-6575>

**RESUMO** – Para Epicuro, *phília* é o conceito mais importante no âmbito das relações humanas. Em torno desta noção diversos conceitos são trabalhados na *Carta a Meneceu (CM)*, nas *Máximas Principais (MP)* e nas *Sentenças Vaticanas (SV)*, a saber: as noções de *ophéleia*, *sympheron*, *díke*, *synthéke*, etc. O propósito deste trabalho é explicitar o posicionamento do *sophós* diante da *pólis* conflitante e perturbada. Neste sentido podemos conjecturar que viver de acordo com a natureza (*katà phýsin*) tem para a comunidade de sábios o sentido de viver de acordo com a *phília*. O exercício da justiça entre os *phíloi* difere essencialmente daquele que se impõe a uma multidão insensata, que não consegue compreendê-lo.

**PALAVRAS-CHAVE** – Epicuro, *phília*, *phýsis*, *nómos*.

**ABSTRACT** – According to Epicurus, *phília* is the most important concept in the realm of human relationships. *Phília* being a central notion from which others, such as the notions of *ophéleia*, *sympheron*, *díke*, and *synthéke*, to mention a few, are developed in the *Letter to Menoecus*, in the *Principal Doctrines (Kýriai Doxai)*, and in the *Vatican Sayings*. The purpose of the present paper is to make it explicit the attitude and the stand of the *Sophós* before the conflicting and disturbed *pólis*. We can thus surmise that, for the community of wise men, to live according to nature (*katà phýsin*) is to live according to *phília*. The art of justice practiced among the *phíloi* differs in its essence from that which is imposed on the unreasonable multitude, for they cannot comprehend it.

**KEYWORDS** – Epicurus, *phília*, *phýsis*, *nómos*.

## **1. A PHILÍA (AMIZADE) É KATÀ PHÝSIN (DE ACORDO COM A NATUREZA)**

O estudo do pensamento de Epicuro apresentado no livro X da obra *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, de Diógenes Laércio possibilita uma diferente tradução do conceito de *autarkeía* tendo em vista as diversas possibilidades que encontramos freqüentemente nas traduções de diversos estudiosos deste pensamento. Postulamos, então, que era possível traduzir esta expressão por “ter o princípio da ação em si mesmo”<sup>1</sup>. Desta maneira pode-se compreender que agir

---

<sup>1</sup> Silva 2003: 85.

sempre a partir de si mesmo e agir de acordo com a natureza é para Epicuro uma só coisa, isto é, o exercício pleno da *autárkeia* e da *eleuthería* (liberdade). A vida filosófica se realiza no compartilhamento do *logos*. Dizemos que a busca de convívio com afins (*phíloi*) é natural e necessária porque se além ao cumprimento de uma conveniência mútua (*ophéleia*). A *philia* e a *ophéleia* são fenômenos naturais circunscritos ao exercício da conduta humana, porém eles só se efetivam segundo condições específicas, que não encontramos em meio a qualquer agregado humano. A sociabilidade humana, enquanto fenômeno natural<sup>2</sup>, não é suficiente para garantir o pleno exercício da *philia* e da *ophéleia*.

O critério maior que funda o convívio entre os *sophoí* (sábios ou filósofos) é o que Epicuro chamou de comunidade de pensamento e ação. Assim, a *philia* pode ser definida num primeiro momento como uma comunidade (*koinonía*) de pensamento (*diánoia*) e ação (*prágma*). Mas qual a real possibilidade de viver segundo a *philia* num *kósmos* à parte, onde predomina o exercício da filosofia? A despeito das adversidades políticas e sociais, como sustentar o ideal de uma comunidade de pensamento e ação, ou ainda, como recuperar a sabedoria e o equilíbrio vislumbrados na natureza?

O exercício da sabedoria não condena o homem à solidão. O filósofo recolhe-se em seus pensamentos, alimentando-se de si mesmo, sem perder de vista a sua natureza gregária, que o faz associar-se a outros que julga serem semelhantes

---

<sup>2</sup> O pensamento de Epicuro nasceu de diversas influências, principalmente do atomismo de Demócrito e Leucipo, mas não é dele que provém a noção de *philia*, e sim das proposições de Empédocles de Agrigento, onde a *philia* emerge como princípio mítico da amizade, mediante a qual se explica a tendência das coisas se harmonizarem a partir de “acordos” que garantem, por um tempo, a estabilidade dos corpos. Na sua compreensão da gênese das coisas na natureza, Epicuro distinguiu os corpos simples dos corpos compostos. Aqueles que constituem um agregado de átomos são chamados compostos, os demais, simples. Ocorre que no livre movimento através do espaço vazio, alguns átomos se chocam entre si e, devido às suas propriedades físicas (a forma, o peso e o tamanho), eles se entrelaçam para compor um agregado, ou não. A composição acontece quando os átomos nela implicados têm entre si uma certa afinidade. Epicuro chamou esta afinidade de *philia*, e com ela explicou a causa pela qual os corpos são compostos; isto é, *philia* é o princípio que faz com que os corpos, aos quais denominamos coisas, venham a ser. Esta mesma noção foi transposta ao nível das relações humanas para explicar o problema dos agregados sociais. De acordo com esta compreensão de grupos humanos, o indivíduo singular (homem) é análogo ao átomo, inicialmente isolado, até afetar ou ser afetado por outro, ou outros homens. A partir daí, dois fenômenos podem ocorrer: ou há uma mútua repulsão, impossibilitando a constituição de um corpo, ou agregado; ou os elementos, por serem compatíveis, se unem por afinidade (*philia*). Esta afinidade física e natural adquire no plano das relações entre homens outro aspecto, ao qual se denominar “intelectual”: alguns homens se harmonizam num convívio segundo a compatibilidade dos modos de pensar próprios de cada um. Neste sentido, o que mantém os homens naturalmente unidos é a efetivação do comportamento próprio de uma maneira de existir. O termo *philos* exprime o fato de um indivíduo pertencer a um grupo e viver em função deste grupo, sendo traduzido corretamente por “afeto” ou “amigo”.

em caráter. Optar por um universo restrito e ordenado de amigos é o caminho natural escolhido por todos os que buscam o exercício do pensamento, dentro ou fora do âmbito público. Para Epicuro, particularmente, foi uma alternativa encontrada diante da impossibilidade de associar, no contexto da *pólis* histórica e decadente, a *philia* às considerações políticas, bem como de situá-las em relação às considerações religiosas. A amizade, por seu caráter ético, difere por natureza da ordem política e da ordem religiosa tal como eram concebidas e praticadas naquela época. A razão dessa diferença está no fato de que a *philia* não é, *a priori*, fruto de um contrato, uma vez que é imanente à natureza. Epicuro viu na *philia* uma forma voluntária e prazerosa de viver em equilíbrio com o outro, ou seja, a amizade é um fenômeno social que nasce do desejo natural e necessário de alimentar-se dessa afinidade. O problema que emerge dessa discussão pode ser assim dimensionado: Como relacionar a ‘amizade’ e o ‘direito’ (o justo) na compreensão epicúrea de comunidade? Ou ainda, como a amizade pode naturalmente prover o homem de segurança e tranqüilidade para o exercício da sabedoria?

Epicuro pensa a amizade a partir de um legado específico da tradição grega. É possível identificar elementos da *physiología* de Empédocles e Demócrito pensados por analogia à compreensão das relações humanas. Também se percebe a utilização de determinados conceitos relacionados à *philia* que expõe uma *pragmateia*, que não deixa de pensar os problemas políticos, uma vez que se pronuncia a favor da existência de leis que definam o justo para cada cidade, mas ocupa-se de estruturar com o pensamento uma prática de vida que circunscreve a convivência próxima ao domínio de uma ética privada. Trata-se, portanto, de um sério problema, que sempre existiu e ainda persiste, qual seja o de compatibilizar uma prática de vida privada, autárquica, com o poder público estabelecido para todos os indivíduos. Epicuro não participa diretamente da vida pública de Atenas, mas se ocupa em salvaguardar o modo de vida praticado na comunidade de sábios. Como se sabe, o momento histórico vivido por Epicuro no seu retorno a Atenas em 306 a.C. é desolador, pois já não existe o exercício pleno da cidadania e as leis já não são mais definidas pelos cidadãos atenienses. Ele percebe que não será possível viver bem em meio a tantos conflitos de interesse, cercado por uma multidão insensata, vivendo na insegurança e padecendo das mais cruéis injustiças. É certo que este modelo de agregado social é forçado por convenções que destoam da natureza das relações baseadas na afinidade. Nada disso interessa ao filósofo que, de um modo diferente, isto é, como alternativa a este modelo, vislumbrará a possibilidade de estabelecer laços que resultem em mútua satisfação, o que evidentemente só poderá ocorrer quando a relação obedecer a uma simetria, a uma medida em que as partes envolvidas formem uma unidade comum, ou uma comunidade. No contexto geral das sociedades, a conveniência mútua baseia-se no acordo em torno da segurança e da manutenção econômica dos seus membros. Nas poucas vezes em que Epicuro se manifestou

em relação às relações estabelecidas externamente à comunidade de amigos, ele asseverou sempre a necessidade de existirem leis (*nómoi*), pelo seu caráter utilitário, que não é absoluto, pois não resolve satisfatoriamente o problema mais crucial, que reside unicamente no princípio de conduta, o princípio de ação, que por ser ético, habita o íntimo de cada um. O caráter utilitário e, portanto, relativo das leis, é ambíguo, uma vez que é necessário, mas não é satisfatório, pois traz em seu bojo as contradições, os paradoxos, que geram conflitos de interesses, poderes e idéias.

Assim, os problemas de ordem política podem ser explicados pela dessemelhança de atitudes dos seus membros causada, sobretudo, pela ausência de reflexões sobre a natureza de uma comunidade e do modo de vida equilibrado. No vazio das reflexões são projetadas as falsas opiniões, ou opiniões vazias, que servem de alimento às crenças e desejos ilimitados, às vezes naturais, às vezes não, mas quase sempre desnecessários. Esses desejos, crenças e falsas opiniões acumulam em injustas agressões, disputas pelo poder, desconfiança, insensatez e angústia. As normas convencionadas em sociedade atendem ao pacto de não-agressão. Se a natureza do homem é viver de modo gregário, então este pacto funda de certa maneira a sua própria natureza. Se imaginarmos como Epicuro, a reta compreensão da natureza seria suficiente para manter os homens nos liames do “pacto”, ou do justo natural. Todavia, as falsas opiniões geram o conflito, quando por descuido ou por intenção, desconsideram os acordos e quebram a tentativa de equilíbrio e simetria nas sociedades. Assim, a convivência no interior das sociedades, onde o princípio de conduta e a compreensão do sentido natural da justiça variam bastante, influencia negativamente a prática da liberdade e impede a *autárkeia* e a *ataraxía*. Tendo em vista este turbilhão de acontecimentos desalentadores, Epicuro vislumbrou a possibilidade de substituir as normas gerais de uma sociedade pelo princípio da *philia*, que tem origem e comando em cada um. Não se trata, evidentemente, de construir um novo modelo de sociedade histórica em substituição ao vigente, mas de estabelecer uma ordem descontínua, molecular, uma comunidade autárquica, onde a convivência se estabeleça enquanto conveniência mútua, alimentada por uma vontade esclarecida e impulsionada pela afinidade. Uma comunidade para ser feliz necessita, antes de tudo, que seus componentes tenham em comum a compreensão do sentido natural da ação em comunidade; em outras palavras, a *philia* emerge como comunidade de pensamento, que expressa uma única e possível organização equilibrada de um grupo. O exercício da justiça entre os *phíloi* difere essencialmente daquele que teoricamente se impõe a uma multidão insensata, que não consegue sequer compreendê-lo, e não dispõe de caráter suficiente para executá-lo:

Para todos os seres vivos incapazes de estabelecer pactos com o intuito de não prejudicar os outros e de não ser prejudicados, nada era justo ou injusto.

Acontece o mesmo em relação aos povos que não podiam ou não queriam estabelecer pactos destinados a não prejudicar e não ser prejudicados (D. L. 10. 150).

Se o problema persiste e é da ordem da vontade conflitante dos indivíduos, a solução deverá ser também de cada um. Embora seja importante o pacto para as sociedades, este não vai definir a conduta do filósofo em comunidade. Epicuro define os limites que separam o domínio público do domínio privado, ao mostrar que o interesse da filosofia é o de preservar o princípio de ação individual do filósofo, centrando-o no poder de realização de cada um dentro dos domínios que lhes são próprios. No que se refere à ordem pública, a participação dos membros da comunidade filosófica se dará apenas quando estiver em causa algum problema de ordem jurídica, externa à comunidade, e que lhes diga respeito diretamente. Como dissemos, não há neste pensamento a finalidade de participar efetivamente nas representações políticas; ao contrário, o filósofo se interessa em construir e manter um mundo particular, autárquico, gerado e mantido pela *philia*.

A fonte mais pura de proteção diante dos homens, assegurada até certo ponto por uma determinada força de rejeição, é de fato a imunidade resultante de uma vida tranqüila e distante da multidão (D. L. 10. 143).

O sábio não participará da vida pública se não sobrevier causa para tal.<sup>3</sup>

O posicionamento do *sophós* (sábio/filósofo) diante da *pólis* conflitante e perturbada é fruto das reflexões tecidas em torno da relação entre natureza e convenção, entre *phýsis* e *nómos*. Ao leitor desatento parece haver uma ambigüidade entre dois pontos de vista ali presentes. O primeiro tende a negar o direito natural, ou o direito conforme a natureza, ao sustentar que a natureza não funda a sociedade, nem os direitos próprios para mantê-la; o segundo, no entanto, busca superar a antítese entre *phýsis* e *nómos*, apoiado no argumento segundo o qual tanto quanto a linguagem, o direito (o justo) é próprio do desenvolvimento da natureza humana, porque é útil ou conveniente (*tó sympherón*). Quando analisados amiúde, os dois pontos mostram-se convergentes, pois a tese do direito natural está calcada na afirmação segundo a qual a justiça resulta de um “contrato”- de um pacto de não agressão, vejamos a máxima XXXI:

O justo [ fundado na ] natureza é o meio de reconhecer o que é útil para não prejudicar os outros, nem ser por eles prejudicados (D. L. 10. 150).

---

<sup>3</sup> Silva 2003: 94.

Neste sentido, o pacto de não agressão põe em relevo a necessidade de definir a justiça por sua utilidade. Epicuro considera a utilidade recíproca como legítima expressão de justiça: “justo segundo a natureza”, e a utilidade é sempre relativa ao lugar e às circunstâncias aos quais se refere, conforme o *logismós*, isto é, conforme a compreensão que se tem desta utilidade. Não há, nesta perspectiva, a “justiça em si”, ou uma noção absoluta de justiça que seja anterior à compreensão do que possa ser útil a cada comunidade, segundo as particularidades de cada uma. Entretanto, em termos práticos, nas relações públicas é preferível, na maioria das vezes, seguir a noção de justiça construída na cidade onde se vive para evitar, quando possível, conflitos e perturbações.

A justiça não era a princípio algo em si e por si, mas nas relações recíprocas dos homens em qualquer lugar e a qualquer tempo é uma espécie de pacto no sentido de não prejudicar nem de ser prejudicado. (D. L. 10. 150)

Tudo isso a que acabamos de nos referir está de acordo com o segundo ponto em questão, que diz ser o amor à justiça e a justiça mesma *phýsei*, pois servem às necessidades naturais do homem. Assim, o direito é conforme a natureza, na medida em que é expressão do útil-conveniente (*tó sympherón*), ou seja, o direito é sempre conforme a compreensão que se tem da natureza da cidade analisada. Portanto, o direito pode ser considerado concomitantemente *nómos* e *phýsis*, já que é necessário por natureza, não deixando de ser um contrato. Este direito é levado em consideração pelo sábio apenas no que diz respeito às sociedades do ponto de vista de sua organização histórica, na medida em que elas trazem desde a sua formação a ambigüidade entre o que é por natureza, e o que se convencionou ser por natureza. Todavia, no que toca mais de perto ao sábio e à comunidade de sábios, não é o pacto, ou o contrato que orienta o modo de vida filosófico, mas a *philia*. A conveniência mútua (*ophéleia*) é muito mais do que um pacto estabelecido entre homens para não sofrerem nem cometerem danos uns aos outros. Na verdade, ela é expressão de um sentido de unidade que se revela pela afinidade, e não pelo aplacamento das diferenças. Se nos valermos dos termos empregados por Empédocles, a justiça, enquanto pacto de não agressão, é uma tentativa de controlar, ou evitar, o que por natureza tende ao *neikos* (“conflito”), o que a faz soar ambígua e às vezes contraditória, ao passo que a *philia* segue o curso natural de sua realização, isto é, a agregação, ou a afinidade. Em relação à naturalidade da “discórdia” e da amizade em Empédocles, ocorre algo interessante que será observado por Epicuro: enquanto Empédocles de vale de uma terminologia utilizada como expressão das relações humanas, a *philia* e o *neikos*, para nomear os princípios ou forças da natureza (*tàs dè kyríōs archás*), Epicuro engendra um movimento de pensamento inverso, isto é, ele define estes termos a partir do que eles representam enquanto forças naturais – tal como Empédocles os emprega em seu poema, para justificar as compatibilidades (afinidades) e as incompati-

bilidades entre indivíduos. Em Epicuro, a *philia* será compreendida como uma afinidade natural (um movimento da natureza), porém nas relações humanas praticadas no âmbito dos grupos sociais, ela adquire o sentido de conveniência (*sympheron*), ou seja, a *philia* é uma manifestação da natureza e ao mesmo tempo resulta de um acordo que expressa o “útil” para cada um dos implicados nesta relação. Isto quando a relação for de amizade. Há, entretanto, outros tipos de relação que são igualmente convencionados segundo regras de conduta, ou leis políticas, mas não são convenientes para quem busca a *autárkeia* e a *eleuthería*. Neste sentido, existem relações de amizade quando há afinidade e simetria entre os partícipes e o interesse mútuo de conservar a relação.

Para uma melhor compreensão do sentido prático que a *philia* adquire no pensamento epicúreo, torna-se necessário explicitar como o sentido natural da amizade leva em consideração a conveniência que muitas vezes mostra-se em sua origem.

Toda amizade deve ser buscada por ela mesma (*di heau tén haireté*) mesmo que ela tenha a sua origem na necessidade de uma ajuda (*tés opheléias*). (S.V. 24)<sup>4</sup>

Epicuro não reduz a amizade ao seu caráter utilitário, mas afirma a conveniência que é inerente à busca e manutenção da amizade. Surge assim o valor natural do útil, ou do conveniente, que está no princípio de toda e qualquer relação e constitui os termos da confiança que sedimenta a amizade:

(...) Nós não temos tanta necessidade da ajuda de nossos amigos, quanto da confiança nesta ajuda (...). (S.V. 24)<sup>5</sup>

(...) Nem aquele que busca continuamente seu interesse é um verdadeiro amigo, nem aquele que jamais associa o interesse à amizade, pois um trafica favores para obter benefícios e o outro priva o pensamento de toda boa esperança no futuro (...). (S.V. 39)<sup>6</sup>

Deste modo, pelo exposto acima, é correto concluir que a amizade nasce do interesse, da conveniência mútua (*ophéleia*), mas se alimenta da prática em conjunto da filosofia, isto é, da comunhão de pensamentos, no acordo entre as idéias e atitudes. Há, portanto, uma superioridade da amizade em relação aos outros tipos de sentimentos, sobretudo por ser, ao mesmo tempo, segurança e alegria:

---

<sup>4</sup> Silva 2003: 95.

<sup>5</sup> Silva 2003: 96.

<sup>6</sup> Silva 2003: 96.

(...) O mesmo julgamento nos dá a segurança de saber que nenhum mal é eterno, nem mesmo de longa duração, tendo já percebido que a amizade nos proporciona o mais alto grau de segurança, compatível com os nossos males limitados (...) (D. L. 10. 148)

O propósito da amizade é o de ser, na prática, a comunhão de uma mesma filosofia. Neste sentido, é íntima a relação entre a amizade e o bem, que é o prazer, pois dentre outras coisas, a amizade mostra-se isenta de paixões tais como o ódio, o rancor e a veneração. Além disso, a amizade não cumula em reação, pois é expressão de união e equilíbrio entre os homens que se afinam mutuamente, pela natureza de caráter e sabedoria.

Todos aqueles capazes de se proporcionar a mais completa segurança graças aos seus próximos têm vivido uns com os outros da maneira mais agradável, pois têm a mais certa garantia de segurança; e depois de conviverem partilhando a mais completa afinidade não lamentam a partida prematura de um dos seus como se o morto devesse ser lamentado. (D.L., X, 154)

Assim, a amizade, por proporcionar confiança e prazer, é o que solidifica a vida sábia. Diferentemente das leis, que são socialmente impostas, a amizade se impõe por ela mesma como componente essencial da comunidade de amigos<sup>7</sup>.

O homem bem nascido se dedica principalmente à sabedoria e à amizade: dois bens, dos quais um é mortal, e o outro imortal. (S.V. 78)<sup>8</sup>

No final da *Carta a Meneceu* (135) Epicuro assevera que o sábio vive entre os seus semelhantes, isto é, “como um deus entre os homens”. Pode-se dizer que ele vive como um deus, porque goza de bens imortais, tais como a amizade. Isso não significa que ele seja um deus, mas que ele tem o privilégio de viver uma existência que pode ser considerada divina<sup>9</sup>. Por outro lado, reforça a ideia de que este modelo de vida sábia se realiza pela proximidade e afinidade entre os membros de uma comunidade, que se relacionam entre si graças à natureza do caráter de cada um e à disposição de estar contente no meio em que se encontra. Neste caso, postula-se que o critério que funda a afinidade é a natureza de cada indivíduo, isto é, a alegria e o prazer que nutrem uns pelos outros. Dizemos que é natural, porque resulta da *sympatheia*, ou daquilo que se sente conjuntamente, mas que também é o resultado de uma convenção, não no sentido de uma obrigação jurídica, e sim de um acordo no pensar e agir sempre na intenção de proporcionar bem estar ao outro e a si mesmo.

---

<sup>7</sup> Morel 2007: 184.

<sup>8</sup> Silva 2003: 78.

<sup>9</sup> MOREL, P-M. 2007, p. 185.

## BIBIOGRAFIA

- Laércio, D. (1988), *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Brasília: Ed. UNB.
- Morel, P.-M. (2007), *Lire Épicure et les épicuriens*. Paris: Éd. PUF.
- Silva, M. F. (2003), *Epicuro, sabedoria e jardim*. Rio de Janeiro: Ed. Relume Dumará.

(Página deixada propositadamente em branco)

**O EMBATE DE *PHÝSIS* E *NÓMOS* NO CITA ANACÁRSIS: SÁBIO POR NATUREZA E POR NATUREZA CONTRÁRIO À CONVENÇÃO**  
**The clash of *phýsis* and *nómos* in the Scythian Anacharsis:  
wise by nature and by nature contrary to convention**

DELFINO F. LEÃO  
Universidade de Coimbra  
Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos  
leo@fl.uc.pt  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8107-9165>

**RESUMO** – Na Grécia, o perfil típico do *sophós* remete para um paradigma conotado com o estrato dominante da cultura grega: o sábio é geralmente grego, homem e aristocrata. Ainda assim, verifica-se que, desde as primeiras manifestações literárias desta tradição, se podem detetar igualmente as marcas de uma sabedoria alternativa, permeada pela sensibilidade feminina (Cleobulina/Eumétis), pela mundividência popular (Esopo) e pela acutilância bárbara — tanto no sentido mais comum de ‘estrangeira’ como também de ‘primitiva’ e portanto não poluída ainda pelos vícios da civilização (representada pelo nobre Anacársis da Cítia). Tendo em conta estes pressupostos, propõe-se nesta abordagem a análise da figura de Anacársis à luz da dinâmica *phýsis* e *nómos*, nas fontes que exploram as potencialidades do embate entre a convenção social e a afirmação de uma natureza humana exuberante, com particular destaque para Plutarco e Luciano de Samósata.

**PALAVRAS-CHAVE** – *phýsis*, *nómos*, Anacársis, Plutarco, Luciano de Samósata.

**ABSTRACT** – In Greece, the typical profile of the *sophós* refers to a paradigm connoted with the dominant stratum of Greek culture: the sage is generally a Greek, a man and an aristocrat. Nevertheless, from the earliest literary manifestations of this tradition, one can also detect the marks of an alternative wisdom, permeated by feminine sensibility (Cleobuline/Eumetis), by popular responsiveness (Aesop) and by barbaric acuity — in the most common sense of ‘foreign’ as well as ‘primitive’ and therefore not yet polluted by the vices of civilization (represented by the noble Anacharsis of Scythia). Taking these assumptions into account, this study aims to analyze the figure of Anacharsis in the light of the concepts of *phýsis* and *nómos*, in those sources that explore the potential clash between the social convention and the affirmation of an exuberant human nature, with particular emphasis on Plutarch and Lucian of Samosata.

**KEYWORDS** – *phýsis*, *nómos*, Anacharsis, Plutarch, Lucian of Samosata.

## 1. ENQUADRAMENTO

Uma das manifestações mais duradoiras e mais ricas da antiguidade clássica, embora não seja exclusiva da cultura grega (e romana) nem necessariamente

mente criação sua, é a tradição dos Sete Sábios<sup>1</sup>. Em trabalhos anteriores, houve já oportunidade para refletir sobre as características gerais desta tradição (Leão 2010a), sobre certas etapas da sua formação, nomeadamente em Platão (Leão 2010b), Plutarco (Leão 2008, 2009) e Diógenes Laércio (Leão 2013), bem como sobre algumas das figuras mais paradigmáticas que a marcaram. De resto, estas abordagens acabam por ser necessariamente marcadas por um imaginário convergente, dada a estreita relação que estas figuras e temas cultivam entre si. O perfil típico do *sophós* remete de forma clara para um paradigma conotado com o estrato dominante da cultura grega: o sábio é geralmente grego, homem e aristocrata. Ainda assim, é também um facto inegável que, desde as primeiras manifestações literárias desta tradição, se podem detetar igualmente as marcas de uma sabedoria alternativa, permeada pela sensibilidade feminina (a jovem Cleobulina/Eumétis, filha do *sophós* Cleobulo), pela mundividência popular (com Esopo, que a tradição literária apresenta como antigo escravo) e pela acutilância bárbara — tanto no sentido mais comum de ‘estrangeira’ como também de ‘primitiva’ e portanto não poluída ainda pelos vícios da civilização (representada pelo nobre Anacársis da Cítia). É ainda particularmente significativo que, nos três casos, ficasse associado a estas figuras um tipo de produção literária que, não podendo pela certa ser-lhes atribuída de forma direta (a própria existência histórica destas figuras está sujeita a fundamentadas dúvidas), ainda assim faz parte do património civilizacional que, tendo embora origem muito variada, cristalizou à volta dos valores e conceitos que personificam. Com efeito, eram atribuídas a Cleobulina composições poéticas simples, em forma de adivinhas, conhecidas precisamente por ‘Cleobulinas’<sup>2</sup>. Sob o nome de Esopo circulavam não apenas as conhecidas ‘fábulas’, um género literário envolvendo animais, cuja criação lhe era atribuída e cujo imaginário remete para uma dimensão primordial do universo, em que os animais falavam uma língua inteligível, bem como um relato biográfico (*Vita Aesopi*). Quanto a Anacársis, além das máximas avulsas que lhe estavam associadas, foi-lhe também atribuída a autoria de um conjunto de *Cartas* apócrifas (que recuam possivelmente ao séc. III a. C.). De resto, tanto Esopo como Anacársis (e em particular este último) viriam a tornar-se figuras tutelares da filosofia cínica, pela forma como se prestavam a

---

<sup>1</sup> Estudo desenvolvido no âmbito do projeto UID/ELT/00196/2019, financiado pela FCT – Fundação para a Ciência e Tecnologia. Esta análise recupera, na essência, a linha de argumentação usada em Leão 2019, num contexto de discussão centrado na obra de Plutarco, mas esta versão explora novos argumentos e um leque de fontes mais amplo.

<sup>2</sup> Com efeito, há notícias de que o poeta cómico Cratino teria composto uma obra com o título de *Cleoboulinai*. Cf. Ateneu, *Deipnosoph.* 4. 70 (δ’ ἔφη Κρατίνος ἐν Κλεοβουλίναις); Zenóbio, *Paroemiogr.* 5. 14 (μὲμνηται αὐτῆς Κρατίνος ἐν Κλεοβουλίναις). Para uma recolha dos três poemas/adivinhas atribuídos a Cleobulina, vide Bernabé Pajares & Rodríguez Somolinos 1994: 128-131.

criticar os vícios e limitações da *paideia* helénica, cujo maior representante era o ateniense Sólon, que desta forma funcionava como contraponto civilizacional<sup>3</sup>.

Ainda assim, embora Cleobulina e Esopo gravitem, com grande frequência, à volta do ciclo dos Sete Sábios, não fazem propriamente parte do grupo mais restrito dos sapientes. Nesse sentido, o cita Anacársis leva sobre eles vantagem, pois aparece referido em várias das versões da *syllogé*, conforme ilustra, por exemplo, o passo particularmente elucidativo em que Diógenes Laércio (1. 41-42) refere os diferentes agrupamentos de Sete Sábios que outros autores haviam feito antes de si. Enquanto *sophós*, Anacársis não possui o peso de outras figuras centrais nesta tradição, como Tales e em especial Sólon, mas a sua natureza de certa forma discrepante dentro do grupo granjeia-lhe, por si só, um lugar de destaque, que pode encontrar-se desde os primeiros momentos da formação da tradição.

Tendo em conta estes pressupostos, propõe-se neste estudo uma análise da figura de Anacársis, à luz da dinâmica *phýsis* e *nómos*, tal como nos vem apresentada em fontes que exploram as potencialidades do embate entre a convenção social e a afirmação de uma natureza humana exuberante, com particular destaque para as abordagens de Luciano de Samósata e de Plutarco, que será tratado à parte, por ser o mais rico de cambiantes.

## 2. ANACÁRSIS: UM SÁBIO DISCREPANTE

A figura de Anacársis cedo atraiu a atenção do imaginário grego. Com efeito, Heródoto refere-se a ele na altura em que descreve os hábitos dos Citas e a aversão que estes nutrem por costumes estranhos. Na versão do historiador (4. 76), Anacársis é já apresentado com traços de sapiente, dado que, nas muitas terras por onde tinha viajado, deixara provas de elevada ponderação<sup>4</sup>. De regresso a casa, Anacársis ficara impressionado com a festividade em honra da *Magna Mater*, que havia observado em Cízico, e comprometeu-se a instaurar o culto no seu país de origem, se conseguisse regressar a salvo. Já na Cítia, foi surpreendido a realizar esse ritual e viria a morrer às mãos do próprio irmão, o rei da Cítia. Enquadrado desta forma, Anacársis tornava-se numa espécie de mártir da civilização grega. O mesmo Heródoto (4. 77) apresenta ainda outra versão dos eventos, embora a considere uma invenção. De acordo com este segundo

---

<sup>3</sup> O opúsculo *Anacharsis* de Luciano é particularmente ilustrativo do confronto entre as mundivências do grego e do cita e a ele se voltará mais adiante. Sobre a influência do debate cínico e helénico nas *Cartas* de Anacársis e na *Vita Aesopi*, vide Gómez 2003.

<sup>4</sup> Um pouco antes (4. 46), Heródoto havia já sublinhado que, das populações que habitavam a zona do Ponto Euxino, apenas os Citas e Anacársis se destacavam pela positiva, no meio da ignorância que marcava os habitantes da região. Busine 2002: 25 considera, no entanto, com algum excesso de ceticismo, que não há em Heródoto nenhum indício que leve a que Anacársis venha a integrar o grupo dos sapientes, ficando a dever-se a Éforo (*FGrHist* 70 F 182 = Diógenes Laércio 1. 41), no séc. IV a. C., a entrada do viajante cita na lista dos Sete Sábios.

relato, Anacársis teria frequentado uma escola na Grécia a mando do próprio rei. Ao regressar, informou-o de que os Gregos eram dados a todo o tipo de saber, com exceção dos Lacedemónios. Apesar disso, estes últimos eram os únicos que revelavam capacidade para falar e ouvir com acerto. Esta variante retira a Anacársis a fama de ser um entusiasta da cultura grega. No entanto, a preferência pela discricção e laconismo dos Espartanos criaria nele uma aura de ‘bom selvagem’, habilitado para criticar a opulência da civilização e tornando-o numa potencial ilustração viva do princípio da oposição entre *nómos* e *phýsis*. No entanto, esta ambivalência na forma de perceber a figura de Anacársis, detetável já em Heródoto, continuaria a estar presente na representação literária do sábio cita, que a tradição posterior fizera passar por Atenas, onde se teria tornado hóspede de Sólon, pela altura em que este implementava a sua reforma legislativa<sup>5</sup>. Embora o valor histórico dessa passagem por Atenas seja discutível, revelou-se ainda assim uma hipótese sedutora, ao permitir colocar em contacto direto duas personalidades que ilustravam o *tópos* do diálogo entre os blocos civilizacionais que metonimicamente representavam<sup>6</sup>.

A tradição da visita de Anacársis a Sólon constitui, precisamente, o pano de fundo do diálogo *Anacársis* de Luciano de Samósata, cuja motivação narrativa resulta da interpelação que o cita faz ao ateniense no sentido de perceber o sentido dos exercícios gímnicos, cuja natureza e pertinência se lhe apresentavam particularmente estranhas, por neles não descortinar nenhuma objetiva utilidade. As pacientes explicações de Sólon inserem-se numa retórica de argumentação que procura defender, basicamente, a educação tradicional grega e o ideal da *kalokagathia*, ou seja, a maneira como uma cuidada formação física se reflete na qualidade moral dos cidadãos e na sua capacidade para defender o alto valor helénico da liberdade, seja na arena política, seja em particular no campo de batalha, que constitui o prolongamento mais nobre do treino físico. Por seu lado, a ironia com que Anacársis desvaloriza e relativiza cada uma dessas demonstrações da *paideía* grega visa desmontar — perante Sólon, mas sobretudo perante a sensibilidade dos leitores de Luciano — os valores civilizacionais que se poderiam julgar universais, mas que na verdade não passavam de uma convenção (no fundo, de um *nómos*) cuja validade se esboroa quando confron-

---

<sup>5</sup> Hermipo, *FGrHist* 1026 F 16a = Diógenes Laércio 1.101. Na abertura do relato sobre esta figura, Diógenes (1.101) regista a informação de que Anacársis era filho do rei dos Citas e de uma mulher grega: o doxógrafo dá esta razão para explicar o bilinguismo do cita (διὸ καὶ διγλωττος ἦν), mas também poderia ser uma forma de enquadrar a relação pendular de Anacársis com a Hélade.

<sup>6</sup> Vide Engels 2010: 56-58, para um conspecto da tradição relativa a Anacársis e à visita a Sólon, usualmente datada entre 592 e 589 a.C. Com efeito, Diógenes Laércio (1.101), citando Sosícrates, coloca esta visita durante a 47<sup>a</sup> Olimpíada (= 592-588), sendo mais verosímil a data de 592, uma vez que Sólon ainda se encontraria ocupado com a legislação.

tado com convenções alternativas. Esse modelo alternativo não é, neste diálogo, representado por Esparta, cuja *agoge* é fortemente verberada por Anacársis, em particular as práticas de flagelação pública (*Anach.* 38-40). O modelo alternativo seriam os *nomima* citas, que o visitante estrangeiro se propõe narrar, embora não de imediato (*Anach.* 40):

δικαιότατα μὲν οὖν, ὦ Σόλων, καὶ ἔγωγε διηγήσομαι τὰ Σκυθῶν νόμιμα, οὐ σεμνὰ ἴσως οὐδὲ καθ' ὑμᾶς, οἷ γε οὐδὲ κατὰ κόρρης παταχθῆναι τολμήσαιμεν ἄν μίαν πληγὴν δειλοὶ γὰρ ἔσμεν ἀλλὰ εἰρήσεται γε ὅποια ἄν εἰς αὐρίον μέντοι, εἰ δοκεῖ, ὑπερβαλώμεθα τὴν συνουσίαν, ὡς ἅ τε αὐτὸς ἔφης ἔτι μᾶλλον ἐννοήσαιμι καθ' ἡσυχίαν ἢ τε χρὴ εἰπεῖν συναγάγοιμι τῇ μνήμῃ ἐπελθῶν. τὸ δὲ νῦν ἔχον ἀπίωμεν ἐπὶ τούτοις: ἐσπέρα γὰρ ἦδη.

Isso é inteiramente justo, ó Sólon, e eu narrar-te-ei os costumes dos Citas, que talvez não sejam tão magníficos como os vossos, pois nós não nos arriscaríamos a levar uma única bofetada na cara, pois somos muito tímidos. Mesmo assim, [esses costumes] ser-te-ão contados tal qual são. Contudo, se te apraz, adiemos esta conversa para amanhã, para que, por um lado, eu possa tranquilamente refletir melhor no que tu disseste, e, por outro lado, para que possa juntar e memorizar o que devo responder-te. Mas por agora, fiquemos por aqui e retiremo-nos, pois já vai sendo noite.<sup>7</sup>

O modelo cita é de facto prometido, mas não chega a ser facultado, pois o debate termina neste ponto e Luciano não lhe deu continuidade. De resto, o mais provável é que a indicação de que o relato seria retomado mais tarde seja simplesmente um arrimo narrativo, pois o objetivo de Luciano seria expor a falibilidade da *paideía* grega — quando escrutinada pelo olhar de um estrangeiro pouco sensível às convenções da sociedade — e não tanto descrever as virtudes da educação cita<sup>8</sup>. Já Plutarco, embora não dispense uma atenção tão demorada a Anacársis, acaba por facultar um quadro mais rico de matizes sobre esta excêntrica personalidade. Ao seu testemunho será então dedicada a segunda parte do estudo.

<sup>7</sup> Tradução de Magueijo 2013: 120.

<sup>8</sup> Ainda assim, não deixa de ser significativo que Diógenes Laércio atribua a Anacársis a autoria de um poema de oitocentos versos, em que ele abordava os costumes (*νόμιμα*) de Citas e de Gregos, na perspetiva da simplicidade da vida e dos assuntos de guerra (1. 101: οὗτος ἐποίησε τῶν τε παρὰ τοῖς Σκύθαις νομίμων καὶ τῶν παρὰ τοῖς Ἕλλησιν, εἰς εὐτέλειαν βίου καὶ τὰ κατὰ τὸν πόλεμον ἔπη ὀκτακόσια). Por outras palavras, as áreas que constituíam precisamente a base da sua argumentação com Sólon no diálogo imaginado por Luciano.

### 3. ANACÁRSIS EM PLUTARCO

Quando Plutarco escrevia a sua obra, a tradição dos Sete Sábios já possuía uma longa expressão literária, a qual, juntamente com os pressupostos da chamada literatura de banquete (marcada em particular pelo *Symposion* de Platão), influenciou muito diretamente a forma como o autor abordou a questão, com particular destaque para a biografia de Sólon e para o *Septem sapientium convivium*. No que respeita à figura de Anacársis, não se encontra em Plutarco um tipo de abordagem comparável, em extensão, às já referidas *Cartas* atribuídas ao sábio cita ou ao opúsculo *Anacársis* de Luciano. Ainda assim, a figura do excêntrico sábio aparece referida uma vintena de vezes na obra de Plutarco. Em parte dos casos, trata-se de uma ocorrência breve, a propósito de outros assuntos, em que Anacársis é evocado de forma ancilar, sem que lhe seja dado um espaço de intervenção suficientemente individualizado. As referências a Anacársis ocorrem em vários pontos dos *Moralia*, mas apenas numa das *Vitae*, significativamente na do ateniense Sólon — personalidade com a qual, como já atrás se referiu, a tradição coloca preferencialmente o sábio cita em contraponto civilizacional. A maioria das referências agrupa-se, porém e na verdade sem grande surpresa, no *Banquete dos Sete Sábios*. A análise irá assim concentrar-se primeiro sobre as referências pontuais nos *Moralia* e sobre o passo mais extenso da biografia de Sólon, deixando para a parte final a análise do *Septem sapientium convivium*.

No opúsculo *Quomodo quis suos in virtute sentiat profectus* (78F), Plutarco evoca o sábio cita num contexto em que está a falar da futilidade de certas pessoas que passam a vida a acumular sentenças e relatos alheios (ἐνιοὶ δὲ χρείας καὶ ἰστορίας ἀναλεγόμενοι περιίασιν), os quais se limitam depois simplesmente a propalar de forma acrítica, sem desse exercício retirar melhor benefício, nem para eles nem para os outros. O autor ilustra a futilidade dessa prática com o comentário de Anacársis a propósito do dinheiro, cuja utilização não lhe parecia que tivesse outra finalidade para os Gregos a não ser a de gastarem tempo a contá-lo e a falar sobre isso (ὥσπερ Ἀνάχαρσις ἔλεγε τῷ νομίσματι τοῦς Ἕλληνας πρὸς οὐδὲν ἕτερον ἢ τὸ ἀριθμεῖν χρωμένους ὀρᾶν). Tal crítica insere-se, de resto, na forma como os Cínicos viam a moeda (*nómisma*), a qual consideravam exemplo ilustrativo das convenções humanas que coarctavam as ações humanas, por oposição às vantagens da livre troca dos bens produzidos pela natureza (*phýsis*)<sup>9</sup>.

Nas *Quaestiones convivales* (693A), num contexto em que se está a discutir a forma de servir o vinho, Anacársis é evocado não para criticar ou sublinhar a estranheza de costumes gregos, como é mais frequente acontecer, mas antes para louvar a forma como estes usavam o carvão. Os Citas conheceriam pela

---

<sup>9</sup> Vide observações de Gómez 2003: 319.

certa o carvão, pelo que o motivo da surpresa de Anacársis se deve ao facto de os Gregos usarem, para aquecimento doméstico, o carvão em lugar da lenha, com as vantagens que daí decorriam para evitar os incómodos do fumo, que assim eram deixados fora de casa (ὄτι τὸν καπνὸν ἔξω καταλιπόντες οἴκαδε πῦρ κομίζουσιν)<sup>10</sup>.

Uma nova referência breve ocorre no *De garrulitate* (505A), a propósito da loquacidade impenitente, cujos riscos são ilustrados por uma representação de Anacársis particularmente elucidativa. Com efeito, por alturas da sua visita a casa de Sólon, já depois de haver estado a conversar e a usufruir da companhia do anfitrião, o visitante cita recolheu-se ao leito, tendo o cuidado de colocar a mão esquerda sobre os genitais e a direita sobre a boca (ὠφθη τὴν μὲν ἀριστερὰν χεῖρα τοῖς μορίοις τὴν δὲ δεξιὰν τῷ στόματι προσκειμένην ἔχων). A razão para esta bizarra atitude residia no facto de ele considerar — acertadamente, na perspectiva de Plutarco — que a língua inspirava mais cuidados, necessitando portanto de ser tapada com maior diligência (ἐγκρατεστέρου γὰρ ᾤετο χαλινοῦ δεῖσθαι τὴν γλῶτταν, ὀρθῶς οἰόμενος).

O contexto deste episódio remete para a tradição da visita de Anacársis a Atenas, que aparece registada numa inscrição (*IG XIV 1297 col. II, 10-15*) e em várias fontes literárias, com especial destaque para Luciano, como se viu na secção anterior.<sup>11</sup> No caso de Plutarco, além da breve alusão no *De garrulitate*, ocorre uma referência bem mais ampla na biografia de Sólon (*Sol. 5. 1-6*). A abertura deste passo deixa entrever a utilização do tema recorrente da oposição Grego/bárbaro, a propósito dos conceitos de *xenia* ('hospitalidade') e de *philia* ('amizade'). Com efeito, a natural expectativa seria que estes laços de mútua vinculação voluntária fossem firmados, antes de mais, entre Gregos, constituindo portanto uma forma de sublinhar a própria superioridade helénica. No entanto, Plutarco, através do relato de Anacársis, prepara de antemão os leitores para a reversão desse princípio, uma vez que, sendo o cita um *xenos* ('estrangeiro'), seria também natural que pudesse esperar ser-lhe estendido o privilégio da *xenia*. E embora Sólon responda que esse laços deveriam ser procurados 'em casa' (οἴκοι), querendo com isso dizer 'no próprio lar' ou seja, entre os seus pares, o cita não se dá por convencido e, com a mesma aparente ingenuidade, continua a desconstruir os pressupostos da argumentação do estadista ateniense: uma vez que Sólon se encontra 'em casa' (οἴκοι), cabe-lhe então conceder ao visitante a *xenia* e *philia* que lhe solicita. No relato de Plutarco, a aquiescência de Sólon é

<sup>10</sup> Diógenes Laércio (1.104) menciona o mesmo dito, embora tenha em mente mais especificamente o uso de carvão vegetal (τὰ ξύλα). Plutarco, porém, utiliza o termo ἀνθρακία, pelo que tanto pode estar a referir-se ao carvão de madeira, como ao carvão mineral. *Vide* Kindstrand 1981: 155-156; Teodorsson 1990: 278-279; Goulet-Cazé 1999: 141 n. 2.

<sup>11</sup> *Vide* Martina 1968: 19 e 71-75, respetivamente para o testemunho epigráfico e para as fontes literárias.

imediate, impressionado pela agudeza de espírito (φιλοφρόνως) de Anacársis, o qual acaba por manter junto de si durante um período alargado (χρόνον τινὰ παρ' αὐτῷ κατασχέιν). Contudo, em outros relatos do mesmo episódio, como a *Carta II* de Anacársis, a renitência do ateniense é expressa de maneira mais intensa, para expor com contornos mais acentuados os limites do tradicional binómio Grego/bárbaro. Em seu lugar, advoga o ideal cínico do ser humano como *kosmopolítes*, um 'cidadão do mundo' e, por conseguinte, não vinculado a nenhuma sociedade em particular<sup>12</sup>.

O facto de a visita de Anacársis ocorrer durante o período em que Sólon se encontrava a trabalhar na reforma legislativa<sup>13</sup> permite a Plutarco introduzir o dito através do qual o visitante havia comparado as leis escritas (γράμμασιν) às teias de aranha: serviam para apanhar os fracos, mas nada podiam contra os poderosos. Apesar de o estadista se mostrar confiante na capacidade vinculativa e agregadora das suas leis, se estas conseguirem adaptar-se às necessidades dos cidadãos, Plutarco comenta ironicamente que o futuro confirmaria mais a desconfiança intuitiva do cita do que a esperança civilizadora de Sólon (κατ' ἐλπίδα τοῦ Σόλωνος)<sup>14</sup>.

Este passo de Plutarco regista ainda um último comentário de Anacársis, que sublinha a sua estranheza a propósito do facto de, entre os Gregos, serem os sábios a usar da palavra (λέγουσι μὲν οἱ σοφοὶ) nas reuniões da *ekklesia*, mas caber aos ignorantes a capacidade de decisão (κρίνουσι δ' οἱ ἄμαθεῖς). Encontra-se uma afirmação semelhante em Diógenes Laércio (1. 103), embora o comentário seja situado no contexto dos concursos dramáticos: neste caso, a estranheza do sábio cita é justificada pelo facto de um concurso em que participam especialistas (ἀγωνίζονται μὲν οἱ τεχνῖται) ter por juizes pessoas comuns não especialistas (κρίνουσι δὲ οἱ μὴ τεχνῖται)<sup>15</sup>. Ainda que o comentário seja equivalente, ao sublinhar o risco de decisões tomadas por pessoas não especializadas nas matérias sobre as quais se pronunciam, a versão de Plutarco enquadra-se melhor

---

<sup>12</sup> Leitura sublinhada já por Gómez 2003: 323-324.

<sup>13</sup> *Vide supra* n. 5.

<sup>14</sup> Apesar de o mesmo Plutarco dizer mais adiante que Sólon procurou adaptar mais as leis às circunstâncias do que as circunstâncias às leis (*Sol.* 22. 3: Σόλων δὲ τοῖς πράγμασι τοὺς νόμους μᾶλλον ἢ τὰ πράγματα τοῖς νόμοις προσαρμόζων). Diógenes (1. 58) coloca a comparação das leis com as teias de aranha entre as afirmações de Sólon, mas, ainda que o comentário seja genérico, a atribuição a Sólon é improvável, pois equivaleria a desautorizar a sua própria atividade legislativa. No entanto, como salientam Manfredini, Piccirilli 1998: 128, este dito acabou por tornar-se num *tópos* ligado a figuras paradigmáticas e a legisladores. Como efeito, Estobeu (*Flor.* 4. 4. 25) atribui o comentário a Zaleuco; Tzetes (*Chil.* 5. 354-358) coloca-o na boca de Tales. A atribuição a Anacársis está, no entanto, mais de acordo com a caracterização deste *sophos* e vem confirmada também por Valério Máximo (7. 2 ext. 14) e por Eunápio (*Frag. Hist.* 1. 269. 5). *Vide* Goulet-Cazé 1999: 104 n. 2.

<sup>15</sup> Eliano (*VH* 2. 8) critica igualmente as decisões sobre concursos dramáticos tomadas por júris inexperientes e propensos à venalidade.

no âmbito político do funcionamento dos órgãos democráticos, sendo provável que o termo *sophoi* deva corresponder aos oradores que intervinham na *ekklesia* e a expressão *amathéis* venha usada para designar o cidadão comum que votava e tornava vinculativas as decisões<sup>16</sup>.

### 3.1. ANACÁRSIS NO *SEPTEM SAPIENTIUM CONVIVIVUM*

Apesar da importância relativa das anteriores alusões a Anacársis ao longo da obra de Plutarco, o trabalho em que a evocação do sábio cita aparece de forma mais regular e mais significativa é o *Banquete dos Sete Sábios*, que concentra, por si só, mais de metade de todas as referências. Ao colocá-lo entre os *sophoi* presentes no *sympósion* promovido por Periandro, Plutarco situa-se na linha da tradição, uma vez que já desde Heródoto que Anacársis aparecia associado ao grupo dos sábios, como se comentava na abertura deste estudo. Periandro convidara para o banquete os seguintes sábios: Sólon, Tales, Anacársis, Bias, Cleobulo, Pítaco e Quílon. Com efeito, esta escolha não traz propriamente grande inovação, pois mostra-se bastante próxima do colégio definido por Platão: exclui, como ele, Periandro (embora o mantenha presente na qualidade de anfitrião), mas é também muito significativo que opte por colocar Anacársis no lugar de Míson<sup>17</sup>. No entanto, aparecem muitas outras figuras no *sympósion*, inclusive femininas, ajudando a construir a originalidade deste opúsculo. As outras personagens não gozam todas, porém, do mesmo nível de intervenção de que dispõem os sábios<sup>18</sup>. No entanto, a inclusão da figura deste sábio ‘bárbaro’ ajuda a cumprir o objetivo de Plutarco de tornar o *Banquete* num espaço aberto à alteridade (às visões do ‘outro’, menos retratadas). Como tal, além da aristocracia grega maioritária, estava igualmente representada a sofisticação egípcia (através de Nilóxeno, enviado de Âmasis) e o nomadismo dos bárbaros do norte (Anacársis). A esta diversidade, vinham juntar-se ainda as marcas da sensibilidade feminina (Cleobulina) e de uma sabedoria mais popular

<sup>16</sup> No diálogo *Anacársis* (22-23), a discussão entre Sólon e Anacársis a propósito das convenções gregas estende-se também ao teatro, sendo sublinhado o seu carácter formativo e utilitário, ao mesmo tempo que é desvalorizada a dimensão meramente lúdica. Segundo sustenta Konstan 2010: 188, a incompreensão da essência da *paideia* em causa seria assim comum tanto a Anacársis como a Sólon, embora motivada por razões diferentes: “if Anacharsis is primitive in his failure to appreciate the nature of play, Solon too represents an outmoded vision of sport and theatre”.

<sup>17</sup> Possivelmente na esteira de Éforo, já que a lista de Demétrio de Fáléron admitia a presença de Periandro (cf. Diógenes Laércio, 1. 41).

<sup>18</sup> De facto, são dezassete as personagens, sem contar com Gorgo, irmão de Periandro, que entra na parte final do *sympósion* (160D). Contudo, o facto de algumas das figuras tomarem a palavra de forma tradicional e segundo uma ordem fixa, na primeira parte do diálogo (151E, 154D, 155C), permite identificar quais eram, efetivamente, os Sábios. Vide observações de Defradas, Hani, Klaerr 1985: 179-182.

(Esopo), cuja apreciação deve ser feita em paralelo com a de Anacársis, uma vez que acabam por iluminar-se mutuamente<sup>19</sup>.

Um aspeto bem conhecido de quem estuda a tradição do *sympósiōn* na literatura grega corresponde ao facto de o banquete ser, essencialmente, uma atividade conotada com o universo aristocrático e masculino. Com efeito, ainda que, em teoria, qualquer pessoa com alguns recursos pudesse promover uma reunião informal com os amigos, é certo que os gastos ligados a esta forma de diversão, bem como o tempo livre que obrigava a despende, fazem com que o *sympósiōn* privado seja uma realidade conotada, preferencialmente, com o estilo de vida aristocrática. Ora esta realidade acarreta algumas consequências dignas de nota: saliente-se, antes de mais, o facto de o *sympósiōn* constituir uma comensalidade *inter pares* e de, portanto, ser mais fácil promover a igualdade de expressão no seu interior; depois, a contingência de ocorrer num 'espaço masculino'. Isto não implica, porém, que as mulheres estivessem ausentes, se bem que a sua assistência não abonasse muito em favor da respetiva reputação. Com efeito, o *sympósiōn* podia cumprir também a função de iniciar um jovem a vários níveis, entre eles a atividade sexual. Daí que a relação de pederastia fosse uma presença assídua nestes espaços (tal como acontecia nos ginásios, igualmente assimilados a ocupações de natureza aristocrática) e o mesmo se diga em relação à prática do amor livre, patrocinado por mulheres de moral duvidosa (*hetairai*), contratadas especificamente para a animação do banquete, juntamente com as flautistas e bailarinas.

Ainda assim, no *Convivium* imaginado por Plutarco estão presentes duas figuras femininas: Cleobulina e Melissa (esposa de Periandro). São ambas personagens mudas e ausentam-se antes do final do banquete, permitindo assim que a conversa evolua para tópicos mais densos (155D-E). Contudo, se a mulher do tirano acaba por ser apenas um adorno, a pessoa de Cleobulina/Eumétis obriga a maior ponderação, dada a ligação que também ela tinha ao universo sapiencial, como se disse na abertura deste estudo. É certo que a presença de mulheres poderia ser vista apenas como um sinal da época de Plutarco, altura em que a influência de outras culturas faria com que a inclusão de mulheres 'sérias' no *sympósiōn* fosse considerada uma escolha normal. Esta explicação simples revela-se oportuna, se bem que enfrente o óbice de, nas *Quaestiones*

---

<sup>19</sup> Plutarco serve-se também do cita para expor algumas das suas convicções éticas e filosóficas, nomeadamente em relação à melhor forma de organização política e doméstica (152A, 155A-C) e ao facto de ver na alma um instrumento de Deus (163D-F). Nesses casos, a perspetiva expressa por Anacársis contribui mais para o conhecimento de Plutarco do que para a efetiva caracterização do cita. Vide Kindstrand 1981: 48 e n. 63; Lo Cascio 1997: 240 n. 237; Schmidt 1999: 260-261.

*convivales*, não se registarem participantes femininos<sup>20</sup>. Por outro lado, nas *Leis* (780E), Platão regista que as mulheres podem juntar-se em refeições públicas, mas não está a referir-se a banquetes mistos, o que invalida, naturalmente, a sua participação nos *sympósia* usuais.

Verificados estes condicionalismos, a opção de Plutarco por fazer entrar no *Banquete* a figura de Cleobulina, ainda muito jovem, deve explicar-se preferencialmente por outra via. Antes de mais, como marca de certa novidade e como forma de acrescentar ao ambiente algumas cenas quase domésticas, mas com um significado especial. Situa-se nessa categoria de valores o facto de, logo à chegada a casa de Periandro, Plutarco representar Cleobulina a tratar dos cabelos desgrednhados de Anacársis (148C-E). A cena poderia interpretar-se quase como um quadro de ingenuidade infantil, mas, de alguma forma, Plutarco parece sugerir que o aspeto agreste do bárbaro cita estaria a ser modelado pela delicadeza de mãos gregas. De resto, as palavras de Tales, que cumprimenta a jovem com familiaridade, acentuam precisamente essa impressão, se bem que com a ideia de que eram mútuas as vantagens daquela relação próxima com o bárbaro, cuja natural afinidade se pode justificar igualmente por cultivarem um tipo de sabedoria com características afins. A influência benéfica de Cleobulina projeta-se, ainda, sobre o pai (Cleobulo), ajudando a dulcificar-lhe o caráter e a tornar o seu governo mais próximo do povo (*demotikóteros*). Desta forma, atenua-lhe o traço negativo de ser tirano de Lindos<sup>21</sup> e ajuda a justificar mais facilmente a inclusão do pai no grupo de sapientes<sup>22</sup>.

Para este mundo de sabedoria alternativa contribui ainda, em grande medida, a figura de Esopo, o qual, como se viu nas considerações preliminares deste estudo, é uma figura próxima de Anacársis. De resto, Plutarco coloca-o a trocar argumentos com o cita (150D-E), num momento em que tecem considerações sobre música e sobre a construção de flautas, a propósito da qual o ex-escravo evoca um dos enigmas de Cleobulina, envolvendo-a assim indiretamente na discussão. Tal como Cleobulina, vários aspetos da vida de Esopo têm como pano de fundo a lenda dos Sete Sábios, sem que nunca tenha sido considerado um deles. A sua presença no *sympósion* deve-se, do ponto de vista da narrativa,

---

<sup>20</sup> De facto, no passo (712E-F) que poderia ser apresentado para sustentar a posição contrária, o que está em questão é mais o caráter vulgar do mimo do que a inclusão de mulheres e crianças no banquete. *Vide* observações de Mossman 1997: 124-125; Pordomingo Pardo 1999: 389-391.

<sup>21</sup> Em harmonia com o nome alternativo por que é conhecida: Εὐμητις ("avisada, prudente").

<sup>22</sup> Por último, Cleobulina contribui, também, para transformar o espaço do banquete numa *cosmópolis* dos vários tipos de sapiência: ela representaria, assim, uma sabedoria mais simples, permeada de intuição política e de humanidade, conforme se depreende das palavras que Tales profere a respeito dela. Muito pertinente a análise de Mossman 1997: 124-126, que converge para esta mesma leitura.

ao facto de estar ao serviço de Creso, que o enviou quer à corte de Periandro quer ao oráculo de Delfos (150A).

No *Convivium*, Esopo encontra-se sentado num escabelo, junto de Sólon, que está reclinado e num plano superior (150A). Cruzam-se, assim, as identidades do aristocrata e do antigo escravo, num mesmo espaço, mas separados por uma sensibilidade e estatuto diferentes: a integração de Esopo dentro do grupo não chega, portanto, a ser total, se bem que não redunde nunca em tensão aberta. Essa diferença é de resto sublinhada por Quílon (155F-156A), num momento em que Anacársis se alonga em considerações, ao evocar certo episódio passado em que se embebedara primeiro do que os outros convivas e se pusera a exigir uma coroa de prémio, ilustrando, com essa reação, tanto o facto de não estar acostumado à bebida como de ser desconhecedor das regras (*nómos*) do *sympósion*<sup>23</sup>. Quílon recorda que haviam antes cortado a palavra a Esopo (Αἴσωπος ἡμύνατο, μικρὸν ἔμπροσθεν ἐπιστομισθεὶς ὑφ' ἡμῶν), pois Sólon tinha-o criticado pela tendência para a loquacidade (152D), mas permitiam a Anacársis perturbar a intervenção de Mnesífilo. Embora de forma discreta, esta observação sublinha que o cita tem, na hierarquia do *sympósion*, uma posição mais favorável do que a de Esopo, mesmo descontando o facto de fazer parte da caracterização do cita a ideia de não respeitar a ética comportamental do banquete.

Em todo o caso, não deixa de ser significativo da proximidade entre Esopo e Anacársis que a intervenção mais ampla do *sophos* bárbaro, no espaço do *Convivium* (155A-C), seja motivada por uma provocação amigável de Esopo, que se lhe dirige para lembrar aos convivas o carácter nómada do comensal cita, que dispensava o uso de uma casa em favor da utilização de um carro como o do Sol, que lhe não tolhesse as deslocações.<sup>24</sup> A referência, neste contexto, a Creso e a Sólon, a propósito do fausto do palácio do rei da Lídia (e do conceito de felicidade inerente), ajuda a reforçar a interligação entre estas várias figuras. E embora permita a Anacársis exprimir também algumas diferenças de entendimento relativamente a Esopo, isso não impede que partilhem, na essência, o mesmo tipo de compreensão prática e simples da existência humana.

Possuem, além disso, um perfil de certa forma 'primitivo', embora motivado por razões diferentes: no caso de Esopo, por as suas fábulas remeterem

---

<sup>23</sup> Ateneu (*Deipnosoph.* 10. 438A) refere o mesmo episódio. Em outro passo (10. 64. 32-35), a um conviva que comentava a Anacársis que ele havia casado com uma mulher feia (ὁ Ἀνάχαρσι, γυναῖκα γεγάμηκας αἰσχράν), este respondeu que concordava, sugerindo no entanto que lhe dessem de beber, para que, com os vapores do vinho, a fizesse mais bela (ὄπως αὐτὴν καλὴν ποιήσω). A anedota pretende ilustrar a distorção do conhecimento provocada pelo vinho, inserindo-se assim na crítica à bebida, a que Anacársis está geralmente ligado. Neste sentido se pronunciam também Gómez, Vlachopoulos 2012: 177.

<sup>24</sup> Anacársis partilhava com os Citas em geral o facto de serem uma população nómada e de, por isso mesmo, não possuírem residência fixa, na medida em que isso poderia coarctar a sua liberdade de movimentos, que os Citas muito apreciavam. Cf. Heródoto 4. 46.

para um universo primordial, em que os animais falavam uma linguagem inteligível; no de Anacársis, por a sua arreigada natureza nómada o dispensar de sucumbir às convenções da sociedade. No *Septem sapientium convivium*, esta vertente está controlada, ao ver-se enquadrada no ambiente helenizado do *sym-pósion*, situação para a qual contribui, em ambos os casos, a discreta mediação de Cleobulina/Eumétis. Ainda assim, tanto num como noutro o impulso da *phýsis* continua a ter mais força do que o peso do *nómos* social e disso estão conscientes tanto as outras personagens, como os leitores de Plutarco — por certo conhecedores do valor paradigmático que, desde há séculos, acompanhava estas personalidades.

## BIBLIOGRAFIA CITADA

- Bernabé Pajares, A. & Rodríguez Somolinos, H. (1994), *Poetisas griegas. Edición, traducción, introducción y notas*. Madrid: Ediciones Clásicas.
- Busine, A. (2002), *Les Sept Sages de la Grèce antique*. Paris: De Boccard.
- Defradas, J., Hani, J., Klaerr, R. (1985), *Plutarque. Oeuvres Morales*. Tome II, texte établi et traduit. Paris: Les Belles Lettres. [réimpr. 2003]
- Engels, J. (2010), *Die Sieben Weisen: Leben, Lehren und Legenden*. München: C. H. Beck.
- Gómez, P. (2003), “Cynicism and Hellenism in the *Letters* of Anacharsis and the *Vita Aesopi*”, *Lexis* 21: 319-332.
- Gómez, P., Vlachopoulos, D. (2012), “Sages parmi des sophistes: Athénée et la tradition des Sept Sages”, *Ágora* 14: 171-194.
- Goulet-Cazé, M.-O. (ed.) (1999), *Diogène Laërce. Vies et doctrines des philosophes illustres*. Introductions, traductions et notes de Balaudé, J.-F., Brisson, L., Brunschwig, J., Dorandi, T., Goulet-Cazé, M.-O., Goulet, R., Narcy, M., avec la collaboration de Patillon, M. Paris: Librairie Générale Française.
- Kindstrand, J. (1981), *Anacharsis. The Legend and the Apophthegmata*. Uppsala: Almqvist & Wiksell.
- Konstan, D. (2010), “Anacharsis the Roman, or reality vs. play”, in Mestre, F., Gómez, P. (eds.), *Lucian of Samosata. Greek Writer and Roman Citizen*. Barcelona, Universitat de Barcelona: 183-189.
- Leão, D. (2008), “Plutarch and the character of the *Sapiens*”, in Nikolaidis, A. (ed.), *The Unity of Plutarch's Works. Moralia Themes in the Lives, Features of the Lives in the Moralia*. Berlin, Walter de Gruyter: 480-488.
- Leão, D. (2009), “The *tyrannos* as a *sophos* in the *Septem Sapientium Convivium*”, in Ferreira, J. R., Leão, D., Tröster, M., Dias, P. (eds.), *Symposion and Philanthropia in Plutarch*. Coimbra, University Press: 511-521.
- Leão, D. (2010a), “A tradição dos Sete Sábios: o *sapiens* enquanto paradigma de uma identidade”, in Leão, D., Ferreira, J. R., Fialho, M. C. (eds.), *Cidadania e paideia na Grécia antiga*. Coimbra, Imprensa da Universidade: 47-110.
- Leão, D. (2010b), “The Seven Sages and Plato”, in Giombini, S., Marcacci, F. (eds.), *Il quinto secolo. Studi di filosofia antica in onore di Livio Rossetti*. Perugia, Aguaplano: 403-414.
- Leão, D. (2013), “O Livro I de Diógenes Laércio: a tradição dos Sete Sábios e a caracterização da figura do *sophos*”, in Leão, D., Cornelli, G., Peixoto, M. (eds.), *Dos homens e suas ideias. Estudos sobre as Vidas de Diógenes Laércio*. Coimbra, Imprensa da Universidade: 1-19.

- Leão, D. (2019), “Anacharsis: la sagesse atypique de l'étranger avisé”, in Leão, D., Guerrier, O. (eds.), *Figures de sages, figures de philosophes dans l'œuvre de Plutarque*. Coimbra, Imprensa da Universidade: 57-70.
- Lo Cascio, F. (1997), *Plutarco. Il Convito dei Sette Sapienti*. Napoli, M. D'Aauria.
- Magueijo, C. (2013), “Anarcársis ou os ginásios”, in *Luciano de Samósata VII*, tradução do grego, introdução e notas. Coimbra, Imprensa da Universidade: 91-120.
- Manfredini, M., Piccirilli, L. (1998), *Plutarco. La vita di Solone*. Milano: Fondazione Lorenzo Valla. [5ª ed. atualizada, 1ª ed. 1977]
- Martina, A., (1968), *Solon. Testimonia veterum*. Roma: Edizioni dell'Ateneo.
- Mossman, J. (1997), “Plutarch's *Dinner of the Seven Wise Men* and its place in *symposion* literature”, in Mossman, J. (ed.), *Plutarch and his Intellectual World*. London, Duckworth & Classical Press of Wales: 119-140.
- Pordomingo Pardo, F. (1999), “El banquete de Plutarco: ¿ficción literaria o realidad histórica?”, in Montes Cala, J. G., Sánchez Ortiz de Landaluze, M., Gallé Cejudo, R. J. (eds.), *Plutarco, Dioniso y el Vino*. Madrid, Ediciones Clásicas: 379-392.
- Schmidt, T. (1999), *Plutarque et les Barbares. La rhétorique d'une image*. Louvain: Peeters.
- Teodorsson, S.-T. (1990), *A Commentary on Plutarch's Table Talks*. Vol. II (Books 4-6). Göteborg: Acta Universitatis Gothoburgensis.

(Página deixada propositadamente em branco)

# OS USOS DA NOÇÃO DE “NATUREZA” NOS CAPÍTULOS INICIAIS DAS *HIPOTIPOSES PIRRÔNICAS*

The uses of “nature” in the first chapters of *Outlines of Pyrrhonism*

ALICE BITENCOURT HADDAD

UFF

alicecorreio@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4690-0878>

**RESUMO** – Pretendemos, neste trabalho, percorrer alguns dos usos feitos por Sexto Empírico da noção de *phýsis* (natureza), nas *Hipotiposes Pirrônicas* em seus capítulos iniciais. Utilizaremos como texto base o livro 1, cap. 1-14, embora remetamos em alguns momentos a passagens em outros livros, capítulos, e mesmo de outras obras. A natureza, em primeiro lugar, aparece em complementaridade com a lei e os costumes, como condutora da vida; em seguida, Sexto aplica sua crítica à visão de uma Natureza regente, criadora e garantidora da percepção humana de mundo; por último, abordaremos seu questionamento em torno dos conceitos de “natural” (*katà phýsin*) e “antinatural” (*parà phýsin*), isto é, veremos em que medida essas categorias podem ser arbitrárias ou carentes de fundamento.

**PALAVRAS-CHAVE** – Sexto Empírico, *Hipotiposes Pirrônicas*, natureza, ação, conhecimento.

**ABSTRACT** – We aim, in this paper, to pursue some of the uses of the notion of *phýsis* (nature) by Sextus Empiricus in the *Outlines of Pyrrhonism* in its first chapters. Our basic text will be Book 1, chapters 1-14, although we mention some passages in other books, in other chapters, and even other works. First of all, nature is presented, together with law and customs, as a guide in life; then, Sextus proceeds to criticize the view of a conductor and creator Nature, which guarantees the human perception of the world; lastly, we will approach the point he makes about the concepts of “natural” (*katà phýsin*) and “unnatural” (*parà phýsin*), i. e., we will consider to what extent these categories can be loose or baseless.

**KEYWORDS** – Sextus Empiricus, *Outlines of Pyrrhonism*, nature, action, knowledge.

## 1. A NATUREZA E A LEI COMO GUIAS DA AÇÃO

A abertura das *Hipotiposes pirrônicas*, em especial seus primeiros capítulos, visa a apresentar em linhas gerais o ceticismo pirrônico, usando frequentemente a contraposição com outras escolas – a habilidade cética (*skeptikè dýnamis*) é, segundo Sexto, antitética (*antithetiké*, P. 1. 8). Ciente de que lida com aparências (*phainómena*), de que sua descrição de mundo é sempre uma descrição de como é afetado por ele, o problema maior colocado pelo cético às escolas dogmáticas é o do critério (*kritérion*), entendendo “critério” como um parâmetro que sina-

liza quando devemos acreditar numa aparência como correspondente, de fato, à realidade. Sexto, ao longo das *Hipótiposes* e do *Contra os Matemáticos*, percorre inúmeros argumentos contra os critérios estabelecidos pelos dogmáticos (como chama “aqueles que afirmam terem descoberto a verdade”, P. 1. 3, abrangendo todas as escolas filosóficas conhecidas, com exceção dos acadêmicos e deles próprios, pirrônicos), mas entende que precisa lidar com a mais frequente objeção aos céticos, aquela que depreende da reiterada suspensão do juízo sobre a realidade a *apraxía*, a inatividade. Como escolhe, age, vive o cético se desconfia de todos os critérios, se repetidamente suspende o juízo com relação às coisas que lhe aparecem como existentes e de tal e tal qualidade? Arcésilas já havia defrontado o problema, bem como Carnéades, e não será diferente com o pirronismo, que dará resposta bem semelhante à desses últimos, compreendendo que uma coisa é o critério de verdade, que diz respeito ao conhecimento da natureza das coisas que nos aparecem; outra coisa é o critério de ação (*tò toû prássein*, P. 1. 21), segundo o qual agimos ou deixamos de agir. Uma vez que não se pode ficar inativo, o cético age conforme o que lhe aparece, sem, com isso, estar aderindo à aparência como algo real; vivendo, não dogmaticamente (*adoxástos*), guiado pelas regras da vida (*biotiké*, P. 1. 23). Essas regras se dividem em quatro, e elas consistem (1) na condução da natureza (*en hyphegéseí phýseos*); (2) no constrangimento das afecções (*en anánke pathôn*); (3) na tradição das leis e dos costumes (*en paradósei nómon te kai ethôn*) e (4) na instrução das artes (*didaskalía tekhnôn*). Vamos nos centrar, por conta do tema preestabelecido para o volume, na primeira e na terceira regras da vida.

Sexto é bem sucinto na descrição da primeira regra, dizendo consistir a condução da natureza em sermos por natureza percipientes (*aisthetikoí*) e pensantes (*noetikoí*, P. 1. 24). Importante observar que toda vez que um cético afirma algo ‘ser’ de alguma maneira, é preciso entender que ele assume apenas que algo ‘lhe parece ser’ dessa maneira<sup>1</sup>. Nós, humanos, parecemos a nós mesmos que perce-

---

<sup>1</sup> Esse uso pouco rigoroso da linguagem é assumido e chamado por Sexto de *katakhrestikós* e aparece nos contextos da linguagem ordinária. Burnyeat 1986: 234-235 e 242-243 chama atenção para o fato de o cético usar a linguagem de maneira mais solta e vaga quando quer apenas descrever o que lhe aparece, sendo mais rigoroso e crítico quando o que está em jogo é a verdade ou falsidade de uma determinada sentença proferida. Afirmações que se propõem verdadeiras, descreverem a ‘realidade’ do mundo, essas precisam ser conceitualmente rigorosas. Nesse sentido que o cético pode falar do lugar das coisas, quando, por exemplo, indica, para quem pergunta, que a chave está debaixo do móvel; mas não pode falar livremente do ‘lugar’ das coisas quando o que está em discussão é a noção filosófica de lugar. Assumimos ‘lugar’ na linguagem e na vida ordinárias, mas não temos como assumir uma dada definição de lugar se a ela se opõe(m) outra(s) igualmente persuasiva(s). Pode parecer estranho, mas, de fato, não precisamos de uma definição de lugar, nem sequer assumir a realidade do lugar para usar a palavra ‘lugar’ em nosso dia-a-dia de pessoa comum.

bemos e pensamos. Essas atividades psíquicas são experienciadas por nós e não descritas dentro de um quadro teórico alheio às nossas vivências<sup>2</sup>.

Como seres percipientes e pensantes, ao vermos algo que se parece com uma cobra, fugimos ou com cuidado verificamos se é ou não uma cobra, uma vez que nos tenha sido dito em algum momento que a mordida da cobra pode nos causar sofrimento e morte. Se estamos fugindo de inimigos e desconfiamos que eles preparam uma emboscada no caminho, desviamos da rota que faríamos normalmente<sup>3</sup>. Não é verdade também que um cético teria dúvidas sobre se desviar ou não de um precipício por suspender o juízo sobre se há realmente um precipício tal qual lhe aparece<sup>4</sup>. O critério de verdade, e não só em Sexto como em Arcésilas e Carnéades, é distinto do critério de ação.

O apoio na tradição das leis e dos costumes na condução da vida, ao contrário do apoio na natureza, é bem mais explorado por Sexto. No livro I, cap. XI, ele simplesmente dirá para explicá-lo: “aquilo por meio do que consideramos a piedade, na conduta da vida, como boa, enquanto a impiedade como um mal” (P. 1. 24); porém, na exposição do décimo modo da suspensão do juízo, Sexto esmiuçar, e problematizará também, as normas e crenças que nos foram transmitidas e nas quais nos apoiamos em nossos juízos morais (esse modo é dito *pròs tà ethiká*, P. 1. 145). Sexto apresenta cinco tipos de fundamentos para nossos juízos morais: (1) a regra de conduta (*agogé*), que ele define como a escolha (*haíresis*) de uma vida (de um gênero ou de um modo de vida) ou de uma ação (*prágmatos*) e que pode ser adotada por uma pessoa ou por várias; (2) a lei, definida como um contrato escrito entre membros de um Estado (*éngraphos synthéke parà tois politeuoménois*), cujo transgressor é punido; (3) o hábito (*éthos*) ou o costume

---

<sup>2</sup> O cético pirrônico não nega que tenha impressões (*phantasiai*) sensoriais ou inteligíveis e dá assentimento a elas, como no exemplo “sinto calor” (P. 1. 13). O cético não poderia dizer que não sente calor quando sente. Mas, ao dizer que sente calor, não quer significar nada para além da impressão do calor, não asseverando nada para além disso (a origem do calor, o motivo de senti-lo, a ‘real natureza’ do calor etc.). Sobre o assentimento a experiências em Sexto, ver Burnyeat 1986: 229-240, que contém uma leitura da investigação em torno da noção de lugar (*tópos*) que mostra a suspensão do juízo por Sexto após a exposição dos diferentes argumentos dogmáticos, mas também seu sentimento de vergonha diante da evidência da experiência. Afinal de contas, na linguagem ordinária assumimos a noção de lugar sem questionamentos, porém, ao que Sexto indica, a filosofia parece incapaz de elucidar, sem controvérsias, o que seja isso, o lugar.

<sup>3</sup> Esses exemplos são citados por Sexto para explicar o princípio do *pithanón* em Carnéades (M. 7. 187), que é justamente um critério de ação, o provável. Tomamo-los emprestados por conta de sua *secura* na explanação do assunto.

<sup>4</sup> Essa objeção do precipício é Aristóteles quem levanta contra os defensores da doutrina protagórica. “E se alguém não pensa nada e, indiferentemente crê e não crê, como será diferente das plantas? [...] E por que, logo de manhã, não se deixa cair num poço ou num precipício, quando os depara, mas evita isso cuidadosamente, como se estivesse convencido de que cair ali não é absolutamente coisa não-bona e boa?” (Met. 4. 1008b10-17).

(*synétheia*), que não se diferem, segundo Sexto, definidos como a adesão conjunta (*koinè... paradokhé*) a uma certa ação por muitos homens, cuja transgressão nem sempre é punida. O autor exemplifica lembrando que o adultério entre eles é proibido por lei, e que a relação sexual em público é “proibida” pelo costume. (4) Ainda como um fundamento, o autor cita a crença mítica (*mythikè pístis*), definida como a admissão de acontecimentos que nunca ocorreram (*agenéton*) e que foram inventados (*peplasménon*), como as histórias que se contam sobre Krónos; e, por último, (5) a adesão a concepção dogmática (*dogmatikè hypólepsis*), definida como a adesão a algo estabelecido por analogia ou demonstração; por exemplo, à ideia de que os átomos são os elementos constituintes dos seres, ou as homeomerias.

Desses cinco princípios morais (formadores de juízo e que funcionam também como princípios para a deliberação), dois são os citados por Sexto como condutores de vida para um cético: as leis e os costumes. Pela própria descrição do autor, vê-se que são princípios atrelados à proibição, princípios que dissuadiriam o cético de agir de uma determinada maneira, considerada inadequada socialmente, por pacto escrito ou não. Claro que está que há leis que determinam o que ‘deve ser feito’, e não apenas o que ‘não deve ser feito’, mas Sexto claramente prioriza a negação, como se nota pelos numerosos exemplos que ele dá<sup>5</sup> em suas oposições que visam à suspensão do juízo com relação ao bom em si, ao vergonho em si: com relação aos costumes, os etíopes tatuam suas crianças, ‘nós não’; os persas usam vestidos que chegam até o pés, ‘nós não’; os indianos têm relação sexual em público, ‘nós o consideramos vergonhoso’. Com relação às leis, em Táuris os estrangeiros deveriam ser sacrificados a Ártemis, ‘entre nós é proibido’ realizar sacrifício humano; enquanto a relação sexual com a mãe ‘é proibida entre nós’, na Pérsia é costume realizar esse tipo de casamento; entre os egípcios, homens casam com suas irmãs, algo ‘proibido por lei entre nós’. Opondo uma concepção dogmática a um costume, Sexto afirma que Aristipo considera indiferente usar vestes femininas, enquanto ‘nós consideramos algo vergonhoso’<sup>6</sup>. Opondo regra de conduta a lei, afirma Sexto que enquanto ‘é proibido’ bater em alguém, os lutadores de pancrácio o fazem por regra de conduta. Como expressão da oposição entre lei e crença mítica, os poetas representam os deuses cometendo adultério e tendo relações sexuais com homens, enquanto a lei ‘entre nós o proíbe’. Como exemplo de oposição entre lei e concepção dogmá-

---

<sup>5</sup> Sexto dá apenas um exemplo de hábito que “ordena” fazer algo, ao invés de dissuadir: é ‘nosso hábito’ dirigir preces aos deuses por coisas boas, mas Epicuro declara que a divindade não zela por nós (P. 1. 155).

<sup>6</sup> Essa história Sexto conta com mais detalhes em P. 3. 204, de quando Dionísio de Siracusa, que tinha em sua corte Aristipo, o cirenaico, e Platão, oferece um vestido considerado feminino a ambos. Platão se recusa a vestir, ofendido, enquanto Aristipo sequer se importa.

tica, Crisipo, o estoico, diz que a relação sexual com mães e irmãs é indiferente, enquanto a lei ‘nos proíbe’.

Pela ênfase nas interdições legais ou da ordem do costume, talvez se possa afirmar que o cético é, acima de tudo, um precavido em suas ações; ele é alguém que se absterá de transgredir as normas escritas e as não-escritas estabelecidas e transmitidas pelo conjunto de concidadãos. Apesar disso, como afirmou Sexto, ele segue essas regras não dogmáticamente, sem compromisso nenhum com uma concepção de bem ou de mal; de belo ou vergonhoso. Inclusive, atacará no livro III das *Hipotiposes* os dogmáticos que defendem essas concepções e que pregam a existência de uma ‘arte da vida’ (*tékhnē peri biōn*), mirando especialmente os estoicos, que apresentavam essa possibilidade de um conhecimento seguro sobre a vida virtuosa e sábia.

Além disso, cabe salientar que Sexto convictamente evita incluir como condutoras da vida (da perspectiva de um pirrônico) as concepções dogmáticas e as crenças míticas. A fabulação dos filósofos e dos poetas não devem contar para a prática de nossas ações, mas sim a transmissão escrita ou oral das normas estabelecidas pelos homens comuns. Em *Contra os eticistas*, ele será ainda mais claro: o cético não conduz sua vida segundo um discurso filosófico (*katà tòn philósophon lógos*), mas escolherá e evitará (ações ou coisas) segundo regras não-filosóficas (*aphilósophon téresin*, M. 11. 165). Trata-se de livrar a vida da teoria, acatando a normas socialmente constituídas<sup>7</sup> mas sem acreditar nos valores objetivos que elas impõem<sup>8</sup>, isto é, sem tomar como ‘vergonhoso em si’, ou ‘mau em si’ aquilo que as leis e o costumes “decretam”.

## 2. A NATUREZA E O PROBLEMA DA COMENSURABILIDADE DOS SENTIDOS

Como vimos na seção anterior, apesar de Sexto tomar a natureza como uma das guias da ação e da condução da vida, ele se dedica pouquíssimo a uma explicação do que ele entende por *phýsis*, reservando a ela apenas aquilo que podemos experimentar como próprios a nós, algo que parece ser compartilhado por todos os humanos, a saber, a percepção e o pensamento. Da perspectiva da ação, quando sinto o medo, ajo em conformidade com ele; quando sinto desejo, idem – claro, sempre considerando também as interdições das leis e dos cos-

<sup>7</sup> Como diz Lessa 1997: 130, as normas socialmente constituídas correspondem à “faceta social do mundo fenomênico” e, por isso, é possível encará-las de maneira “adoxástica”.

<sup>8</sup> Annas 2007: 24-25 tem razão em atribuir certa passividade ao pirrônico, que respeita as instituições de seu país, ou os costumes de seu povo mesmo sem considerá-los ‘justos em si’, ou ‘dignos de obediência por si’. É como se o cético de destacasse, descolasse, de seu próprio “interior”, agindo, estranhamente, em não-conformidade com suas crenças. O cético moderno, por sua vez, enxerga na ausência de valores absolutos a possibilidade de criação de valores, o que talvez só seja possível, afirma Annas, com o fim da concepção antiga de que valores são produtos da ‘sociedade’, não de ‘indivíduos’.

tumes<sup>9</sup>. Embora, do ponto de vista do conhecimento, eu possa duvidar de que haja realmente uma cobra no quarto, do ponto de vista da ação, essa dúvida não suspende a decisão da fuga se o medo ou a prudência falarem mais alto.

Com relação à sua interpretação acerca da natureza, por procedimento e por uma postura intelectual que não se quer precipitada, o que Sexto fará, entretanto, em algumas outras passagens é apontar aquilo que é suspeito nas falas que definem a natureza, o que se pode pôr em dúvida nas definições ou afirmações sobre a natureza vindas de outros pensadores. Ele admite, portanto, algo como uma *phýsis*, mas considera que as diferentes escolas assumem concepções que extrapolam o limite da nossa experiência, baseando-se em não-evidentes (*ádela*) em suas formulações.

A primeira tese problematizada por Sexto nas *Hipotiposes* dentro desse tema é o da comensurabilidade dos sentidos com os sensíveis. Essa tese surge como objeção ao terceiro modo da suspensão do juízo, baseado na diferença das sensações. Os olhos percebem relevos e profundidade na pintura, enquanto o toque, não. O mel parece agradável à língua, mas desagradável aos olhos; e assim, por diante. Como recebemos diferentes impressões dos sentidos, não é possível afirmar sobre a real natureza da imagem pintada ou do mel. Até aqui a argumentação de Sexto parece pobre, e o próprio Aristóteles (*Met.* 4. 1010b14-21) oferecia a solução de cada sentido julgar seu sensível próprio: o tato julga se há relevos ou não na pintura e o paladar julga o sabor do mel. Mas a essa argumentação Sexto acrescenta outra difícil de responder. A percepção da maçã, por exemplo, dirá ele que é complexa. Percebemos pela visão que ela é vermelha, pelo olfato seu odor específico, pelo paladar sua doçura, pelo tato se é macia ou dura. Será que a maçã tem apenas essas qualidades? Será que a maçã não tem outras qualidades a mais que não percebemos porque não dispomos de outros sentidos?

---

<sup>9</sup> Lessa 1997: 143-144 interpreta a orientação da natureza e o constrangimento das paixões como guias pra vida e pra ação que se cruzam com as leis, as tradições e os costumes. Isso porque entende que a adesão às normas socialmente estabelecidas envolve o que ele chama de “comunidade de emoções publicamente compartilhadas”. Compreende, portanto, a orientação da natureza como um imperativo dos sentimentos. A adesão às normas seria, assim, em sua base, emocional – que é o ocorreria também aos homens comuns. Temos dúvidas sobre essa leitura. Como seres naturalmente pensantes e percipientes, seria esperado que não apenas as emoções nos constrangessem, determinassem nossas escolhas, mas também a capacidade de calcular, de refletir sobre consequências. A impressão que temos é que a situação seria inversa. Justamente porque o cético obedece às normas “adogmáticamente”, que ele não tem vínculo emocional com elas. Quando Sexto remete às *páthe* como condutoras da vida, ele as exemplifica com a fome e a sede. Por isso que temos traduzido o termo por “afecções”, ao invés de por “sentimentos” ou “emoções”. Por “orientação da natureza” e “constrangimento das afecções” ele parece querer dizer algo mais intenso e determinante, como (exemplos nossos) as necessidades fisiológicas, a inevitável percepção dos perigos, a tendência à repetição de práticas bem-sucedidas, enfim, aquilo que muitos chamam de instinto. O próprio Sexto não explora o assunto, portanto esta é apenas, também, uma leitura possível e contrastante com a de Lessa.

Será que a maçã tem uma qualidade apenas e que nos aparece como múltipla devido às diferentes recepções de cada sentido? A essas perguntas não podemos responder, uma vez que não podemos experienciar a realidade de outra forma que não por meio dos cinco sentidos. Não temos como comparar a “maçã real” com a maçã que percebemos.

Sexto, entretanto, alude rapidamente à objeção dogmática que mencionamos acima, a de que “a natureza fez os sentidos proporcionais aos sensíveis” (ή φύσις συνμετρήσατο [...] τὰς αἰσθήσεις πρὸς τὰ αἰσθητά, *P.* 1. 98). A maneira como Sexto responde a ela é curiosa, não se dedicando aos problemas envolvidos na afirmação, que seriam (1) o de que a natureza pudesse ser pensada como “mentora” da nossa percepção de mundo; (2) o de que a natureza nos elegeisse a nós humanos como percipientes potencialmente perfeitos das qualidades presentes no mundo. As duas premissas envolvidas na objeção podem ser facilmente rastreadas no pensamento estoico<sup>10</sup>, mas a resposta de Sexto é simples. Aos que dizem que a natureza fez os sentidos comensuráveis aos sensíveis, ele pergunta: “Qual natureza?” (*ποία φύσις*), uma vez que a controvérsia entre dogmáticos é tão grande, que eles sequer entram num acordo sobre o que seja a *φύσις*<sup>11</sup>. Nos casos em que a variedade de concepções é grande, Sexto afirma (*M.* 1. 29) que nem é necessária a refutação, pois a ignorância sobre a verdade fica estampada. Todavia, o tema é discutido com mais atenção no *Contra os físicos*, que tem seus

---

<sup>10</sup> Ver D. L. 7. 148: “A natureza é a capacidade movida por si mesma que, de conformidade com os princípios seminais [i. e., a razão seminal do cosmos presente na matéria e que faz dela criadora, identificada com Deus; cf. D. L. 7. 134-136], produz e conserva tudo que germina por si em períodos definidos, fazendo as coisas como elas são e obtendo resultados condizentes com suas fontes.” Em seguida, sobre o caráter teleológico da natureza no processo criador: “A natureza visa à utilidade e ao prazer, e isso se evidencia pela analogia com o espírito criador do homem” – D. L. 7. 149. Sobre a constituição dos seres pela natureza, D. L. 7. 85: “No primeiro livro de sua obra *Dos Fins*, Crisipo afirma que o primeiro bem possuído por cada ser vivo é a sua própria constituição física e a consciência da mesma. Não se pode admitir logicamente que a natureza torne o ser vivo estranho a si mesmo (de outra forma ela não o teria criado), nem que o trate como um estranho, nem que não o tenha como sua criatura.” (traduções de Kury). Além do testemunho de Diógenes sobre os estoicos antigos, a filosofia de Epiteto, mais próximo no tempo de Sexto, é bem ilustrativa dessa concepção de um Deus criador e benévolo e de uma natureza “não-arbitrária”. Ver, por exemplo, *Discursos* 1. 6. 3-6, passagem citada por Annas and Barnes 1997: 75: “Se Deus fez as cores mas não fez o poder de vê-las, qual teria sido esse bem? ‘Nenhum.’ ‘Inversamente, se ele tivesse feito o poder mas não tivesse feito as coisas de tal maneira a impressionar o poder da visão, qual bem teria sido esse?’ ‘Nenhum.’ ‘E se ele tivesse feito ambas as coisas mas não tivesse feito a luz?’ ‘Isso também não seria um bem.’ ‘Então, quem juntou isso àquilo e aquilo a isso? Quem juntou a espada à bainha e a bainha à espada?’”. Para um estudo detalhado da natureza divina em Epiteto, recomendamos Long 2007: cap. 6.

<sup>11</sup> Annas and Barnes 1997: 74-75 consideram o comentário de Sexto surpreendente, primeiro porque supõem que a disputa em torno da noção de natureza não fosse tão grande, depois porque no livro *Contra os físicos* a própria noção de natureza nunca é tematizada. Admitem, porém, a possibilidade de a controvérsia não ter chegado a nós.

dois primeiros capítulos dedicados aos deuses e à sua existência. Ali Sexto expõe com riqueza de detalhes a concepção estoica de Deus, sua natureza e a natureza dos seres criados, para, logo em seguida, apresentar os argumentos de outros dogmáticos contra sua existência (M. 1. 75-142 sqq.). Não se posiciona, é claro, mas não resta dúvida de que considera uma extrapolação essa concepção de Natureza (com “n” maiúsculo), como expressão de um Deus criador, regida por fins, e atuando racionalmente<sup>12</sup>.

### 3. O NATURAL E O ANTINATURAL

A “natureza” aparece novamente problematizada por Sexto quando da descrição do quarto modo da suspensão do juízo, aquele que trata das circunstâncias (*peristáseis*, P. 1. 100). Ali ele aborda as diferentes disposições (*diasthéseis*) em que nos encontramos, por conta das quais recebemos diferentes impressões do mesmo objeto. Dentre as várias disposições que ele elenca, haveria o chamado estado natural (*katà phýsin ékhein*) e o antinatural (*parà phýsin*). Identificados como em estado antinatural são os delirantes (*hoi phrenítzontes*) e os inspirados pelos deuses (*theophoróumenoí*), que parecem escutar vozes de divindades, enquanto nós, não. Dizem também sentir odores que não percebemos. Em geral, a opinião comum simplesmente desqualificaria o chamado estado antinatural, e afirmaria pela falsidade das impressões nessa circunstância. Sexto, porém, concentra sua réplica contra os pensadores dogmáticos, aqueles que se baseiam numa teoria ancorada em não-evidentes para circunscreverem o “natural” e o “antinatural”, qual seja, a teoria dos humores. Segundo esses, é a mistura de certos humores que produzem impressões inadequadas. A questão, coloca Sexto, é que mesmo o homem considerado saudável também teria em si, segundo os dogmáticos, a mistura de determinados humores. Como saberemos qual mistura de humores produz impressões adequadas? Se sempre recebemos as impressões, segundo os dogmáticos, com a intermediação dos humores, não temos acesso ao objeto mesmo, mas apenas a impressões produzidas por humores. Então, por que priorizar uma certa mistura de humores e não outra? E por que chamá-la de natural e a outra de antinatural? Por que não considerar que um delirante esteja em estado natural (*katà phýsin*)?

### 4. CONCLUSÃO

O que podemos depreender dos usos que Sexto admite para a noção de *phýsis* é que, com relação a nós, humanos, a natureza se manifesta naquilo que não podemos negar em nós. Pensamos e sentimos. Assim, se entende como “natural

---

<sup>12</sup> Annas and Barnes 1997: 75 integram à discussão também a filosofia aristotélica, mencionando a defesa da comensurabilidade dos sentidos em *De Anima* 424b 20-425a 13.

a nós” aquilo que nos é necessário, inevitável. Aqui compreende-se “necessário” em sentido forte, como aquilo que não pode ser de outra forma. Tudo o mais que se atribua nós, se variável, se contingente, se apenas regular, não é da ordem da natureza. Duas passagens muito semelhantes em Sexto nos levam a essa compreensão do “natural”. Uma está no *Contra os eticistas* (M. 11. 69) e a outra nas *Hipotiposes* (3. 179). Na primeira Sexto enfatiza o “natural” como o “comum” (*koinón*) a todos:

εἰ τοίνυν ἔστι τι φύσει ἀγαθὸν καὶ ἔστι τι φύσει κακόν, τοῦτο ὀφείλει κοινὸν εἶναι πάντων καὶ πᾶσιν ὑπάρχειν ἀγαθὸν ἢ κακόν. ὥσπερ γὰρ τὸ πῦρ φύσει ἀλεαντικὸν καθεστῶς πάντας ἀλεαίνει καὶ οὐχ οὐς μὲν ἀλεαίνει οὐς δὲ ψύχει, καὶ ὄν τρόπον ἢ χιῶν <φύσει> ψύχουσα οὐχὶ τοὺς μὲν ψύχει τοὺς δὲ ἀλεαίνει, πάντας δ' ὁμοίως ψύχει, οὕτω τὸ φύσει ἀγαθὸν πᾶσιν ὀφείλει τυγχάνειν ἀγαθὸν καὶ οὐχὶ τοῖς μὲν ἀγαθὸν τοῖς δ' οὐκ ἀγαθόν.

Se, portanto, há um bem natural e um mal natural, este deve ser comum a todos e existir para todos como um bem ou um mal. Pois assim como o fogo, apresentando-se como um aquecedor natural, aquece a todos, e não ocorre de aquecer a uns e esfriar a outros; e, do mesmo modo, a neve, esfriando naturalmente, não ocorre de esfriar a uns e aquecer a outros, mas esfria a todos indistintamente; assim, o bem natural deve ocorrer como um bem para todos, e não como um bem para uns e um não-bem para outros.

Embora a discussão na passagem citada seja em torno do bem e do mal, resta claro, todavia, que aquilo que se vê como um bem ‘por natureza’ deve ser compartilhado ‘entre todos’. Em não sendo assim, só se pode falar em bem relativo, particular, ou mesmo compartilhado, mas não entre todos<sup>13</sup>. Dada a restrição do conceito de *natural* – aplicando-se àquilo que se percebe necessariamente e em todos –, justifica-se por que Sexto é econômico ao extremo em sua fala sobre a natureza humana, reservando largo espaço para a cultura, as tradições, as crenças transmitidas de geração em geração, como constituidoras disso que chamamos o “humano”. Uma visão ampliada dos diferentes povos mostram isso. Aquilo que nos parece natural é, da perspectiva de outra cultura, antinatu-

<sup>13</sup> Annas 2007: 14 tem uma leitura diversa da nossa a respeito do uso da noção de *phýsis* e *en phýsei* nesse trecho, afirmando que Sexto não tem nenhum compromisso com essas demarcações, valendo-se de expressões dos dogmáticos para rebatê-los em seu próprio campo e depois dispensá-las. Gostaria de ponderar, todavia, que a noção de *phýsis* é recorrente em Sexto e, de maneira nada ambígua, como mostramos, ela é utilizada na apresentação da escola, sem nenhum tipo de menção a dogmáticos, na discussão sobre a ação e condução da vida. Penso, por tudo que já foi dito antes, que Sexto está preocupado, sim, com as demarcações entre o que é ‘por natureza’ e o que não é. E isso para ele é fundamental, por ver nas demais escolas um abuso da noção, um largo espectro de itens predicados como naturais sem qualquer clareza sobre o que é ‘o natural’.

ral, e vice-versa. Um olhar sobre as diversas filosofias também nos mostram isso, que aquilo que um filósofo entende como natural se distingue do que o outro filósofo pensa. Se é natural, não deveria haver divergência.

Se com relação a nós podemos tentar descrever a *phýsis*, porque temos dela sua experiência, a investigação se complica quando nos empenhamos em descrever a natureza dos demais seres e daquilo que usualmente chamamos de Realidade, a natureza do Todo. Todos os modos da suspensão do juízo, descritos no cap. 14 das *Hipotiposes* I, levam à suspensão no que diz respeito à real natureza das coisas, devido ao conflito de impressões apresentado nas equipolências levantadas pelo cético. E com relação ao estudo da Natureza em si, ao campo da Filosofia chamado de Física pelos contemporâneos de Sexto, o cético aponta logo de início aquilo que ele considera uma impostura das demais escolas: afirmar o não-evidente, isto é, dogmatizar. Na vida ordinária, como dissemos antes, podemos considerar os deuses e lhes prestar as honras e ritos tradicionais. Isto é o que se espera do homem comum e o cético procura seguir os costumes de um homem comum. Várias escolas, entretanto, afirmam conhecer a verdade sobre os deuses, ou Deus, e os assumem como princípios eficientes, isto é, como causadores, ou criadores da Realidade (ver *P. 3. 1* sq.). Partindo desse pressuposto, que não é evidente (se fosse, todos teriam a mesma concepção dos deuses, ou de Deus e afirmariam sua existência; cf. *P. 3. 2-3*), que alguns filósofos extrapolam e atribuem racionalidade e finalidade à Natureza. Ao fazerem isso, ao entenderem que há uma Natureza do Todo à qual os seres criados se subordinam, abrem espaço para a investigação de assuntos também nada evidentes, como a razão divina, a finalidade da Natureza, e, inclusive, a finalidade atribuída a nós humanos e que, ainda por cima, ignoramos. Não à toa, Sexto começa sua crítica às Físicas de seu tempo começando sua análise pela noção de deus (*PERI THEOU* em *P. 3. 3* e *PERI THEON* em *M. 1. 13*).

Se o cético nada afirma, por outro lado ele não abre mão dos procedimentos investigativos que impeçam o dogmatismo. Se o que pode fazer é apenas descrever o que lhe aparece e o que lhe parece, ele não afirmará o não-evidente. Por isso, não escreverá uma Física (*P. 1. 18*), pelo menos não à maneira de seus contemporâneos.

Além da postura dogmática de afirmar o não-evidente, há também a postura, igualmente dogmática, de não considerar a relatividade das impressões. Isso que os dez modos procuram mostrar passo a passo: que aquilo que percebemos percebemos sempre em alguma condição, posição etc. A atribuição de “antinatural” (hoje talvez usássemos a expressão “anormal”) a alguma condição muitas vezes camufla a arbitrariedade da categoria de “natural”. O senso comum rapidamente enxerga como antinatural (ou anormal) a condição do doente, assim como a do delirante, mas não explica com clareza o que significa, afinal, estar em condição natural. Se por “condição natural” o senso comum entende aquela condição em que se tem acesso às coisas como elas são na realidade, o cético já

mostrou que não, que temos vários motivos (novamente, remeto aos modos) para crer que não é possível asseverar a verdade ou a adequação de nenhuma impressão. Suspende-se o juízo. Sexto tem, portanto, muitas razões para ter um discurso breve sobre a *phýsis*, mesmo admitindo-a como guia, embora não a única, nas ações.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Annas, J. (reimpr. 2007; 1996), “Doing without objective values: ancient and modern strategies”, in Schofield, M., Striker, G. (eds.), *The Norms of Nature: Studies in Hellenistic ethics*. Cambridge, Cambridge University Press: 3-29.
- Annas, J., Barnes, J. (reimpr. 1997; 1985), *The modes of Scepticism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Aristóteles (<sup>2</sup>2005), *Metafísica*. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Reale, G. Tradução para o português de Perine, M. São Paulo: Loyola.
- Burnyeat, M. F. (reimpr. 1986; 1984), “The Sceptic in his place and time”, in Rorty, R., Schneewind, J. B., Skinner, Q. (eds.), *Philosophy in History: Essays on the historiography of philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press: 225-254.
- Diôgenes Laércio (<sup>2</sup>1987), *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução do grego, introdução e notas de Kury. M. G. Brasília: UnB.
- Diogenes Laertius (reimpr. 2005; 1931), *Lives of eminent philosophers*. With an English translation by Hicks, R. D. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Lessa, R. (1997), “*Vox Sextus*: Dimensões da Sociabilidade em um Mundo Possível Cético”, in Lessa, R., *Veneno pirrônico: Ensaio sobre o ceticismo*. Rio de Janeiro, Francisco Alves: 113-158.
- Long, A. A. (reimpr. 2007; 2002), *Epictetus: A stoic and socratic guide to life*. Oxford: Clarendon Press.
- Sextus Empiricus (reimpr. 2006; 1935), *Against the logicians*. With an English translation by Bury, R. G. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Sextus Empiricus (reimpr. 2006, 1936), *Against the physicists, Against the ethicists*. With an English translation by Bury, R. G. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Sextus Empiricus (1933), *Outlines of pyrrhonism*. With an English translation by Bury, R. G. Cambridge, MA: Harvard University Press.

**NÓMOS Y PHÝSIS EN LA TEORÍA MUSICAL GRIEGA ANTIGUA:  
MÚSICA “NORMATIVA” Y MÚSICA “NATURAL”**  
*Nómos and phýsis in ancient Greek musical theory:  
“normative” and “natural” music*

F. GARRIDO DOMENÉ  
Universidad de Córdoba  
fgdomene@uco.es

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9895-2936>

F. AGUIRRE QUINTERO  
Universidad de las Islas Baleares  
felipe.aguirre1@estudiant.uib.cat  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0979-644X>

**RESUMEN** – Los conceptos de *nómos* y *phýsis* alcanzaron en Grecia otros campos de estudio, como la teoría harmónica griega. Presentaremos aquí su aplicación en la música griega antigua y sus fundamentos, estructuras y repercusiones en la ciencia harmónica antigua.

**PALABRAS CLAVE** – ciencia harmónica, música griega antigua, *nómos*, *phýsis*, filosofía presocrática.

**ABSTRACT** – The concepts of *nómos* and *phýsis* attained in Greece other field of study, like Harmonic Greek Theory. We'll present here their application on ancient Greek music, as well as their basis, structures and effects in Ancient Harmonic Science.

**KEYWORDS** – Harmonic Science, Ancient Greek Music, *nómos*, *phýsis*, Presocratic Philosophy.

## 1. INTRODUCCIÓN

La antítesis y oposición de conceptos es una de las características más esenciales del pensamiento y la lengua en la antigua Grecia. Tanto en la época arcaica como dentro de la tradición metafísica, antinomias como *ónoma-prāgma*, *lógos-érgon*, *dóxa-alétheia* o *dokeîn-eînai* han dado lugar a un amplio espectro de reflexión y especulación entorno a su horizonte semántico. Dentro de esta larga línea de dualismos, uno de los pares conceptuales más importantes es, sin duda, el de *nómos-phýsis*. El desarrollo de estos términos se enmarca inicialmente dentro del lenguaje hipocrático, más concretamente en el tratado *Peri aérōn, hydátōn kai tōpōn* (ca. 430-415 a. C.), donde el autor describe la diferencia entre las características de los europeos y asiáticos —determinadas principalmente por las condiciones geográficas y climáticas— y su influencia en la pro-

ducción de enfermedades. En la segunda sección de dicho tratado, que reviste un carácter más etnográfico<sup>1</sup>, reconoce el autor que, tanto la disposición natural (*phýsis*) como las costumbres (*nómos*) determinan las modificaciones del carácter y, por tanto, la salud de los habitantes de una región. Citando, por ejemplo, el caso de los macrocéfalos (un pueblo del noreste de Anatolia que tenía por costumbre deformar sus cráneos), afirma que el *nómos* puede transformar hasta tal punto la *phýsis* que se incorpora a esta en una especie de segunda naturaleza<sup>2</sup>. Dentro de este contexto, la relación de los dos términos no solo describía por primera vez el vínculo causal entre el *ēthos* de un pueblo y las condiciones geográfico-climáticas en las que habitaba, sino que se constituía como punto de partida para una más amplia y fecunda reflexión filosófica, cuya elucidación ocuparía algunas de las mentes más agudas de la Antigüedad, desde los pensadores presocráticos hasta la Sofística.

Si bien la relación trazada por el tratado hipocrático aparece de forma explícita, no plantea una antítesis conceptual de los términos en cuestión, pues su análisis se limita al hecho de constatar desde la visión médico-etnográfica las diferencias no antagónicas entre la disposición natural y las costumbres de un colectivo humano. Es, sin embargo, en el seno de la filosofía presocrática donde encontramos el nacimiento de un pensamiento dualista, íntimamente relacionado con el uso posterior, sofístico, de los conceptos *nómos* y *phýsis*. Por ejemplo, mientras que en Parménides surge una marcada dualidad entre el mundo de la apariencia, de *dóxa*, y el reino de *alētheia*, de lo real<sup>3</sup>, en Jenófanes se percibe ya la noción de convención, el hecho de que el nombre de algo no necesariamente corresponda a su esencia<sup>4</sup>, una visión, por cierto, que prefigurará en gran medida la opinión de Hermógenes en el *Crátilo* platónico<sup>5</sup>.

Teniendo en cuenta esta dualidad, en torno a la cual se entreteje el complejo hilo semántico de *nómos* y *phýsis*, podemos constatar que la música, como muchos otros ámbitos de la cultura helena, también la refleja y la desarrolla. En efecto, estos conceptos, tan insertos en el pensamiento griego desde tiempos remotos, fueron aplicados desde bien temprano en las especulaciones presocráticas sobre la creación y producción de sonido. Desde esta época antigua,

---

<sup>1</sup> Hp. *Aēr.* 12-24.

<sup>2</sup> Hp. *Aēr.* 14: τὴν μὲν γὰρ ἀρχὴν ὁ νόμος αἰτιώτατος ἐγένετο τοῦ μήκεος τῆς κεφαλῆς, νῦν δὲ καὶ ἡ φύσις συμβάλλεται τῷ νόμῳ. [...] οὕτως τὴν ἀρχὴν ὁ νόμος κατεργάσατο, ὥστε ὑπὸ βίης τοιαύτην τὴν φύσιν γενέσθαι: τοῦ δὲ χρόνου προϊόντος ἐν φύσει ἐγένετο, ὥστε τὸν νόμον μηκέτι ἀναγκάζειν.

<sup>3</sup> Parm. *Fr.* 28B1 D-K 28-30: χρεῶ δέ σε πάντα πυθέσθαι / ἡμὲν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμέος ἦτορ / ἡδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθείης.

<sup>4</sup> Xenoph. *Fr.* 21B32 D-K: ἦν τῷ Ἴριν καλέουσι, νέφος καὶ τοῦτο πέφυκε, / πορφύρεον καὶ φοινίκεον καὶ χλωρὸν ιδέσθαι.

<sup>5</sup> Pl. *Crat.* 384d: οὐ γὰρ φύσει ἐκάστω πεφυκέναι ὄνομα οὐδὲν οὐδενί, ἀλλὰ νόμῳ καὶ ἔθει τῶν ἐθισάντων τε καὶ καλούντων.

pensadores y escuelas posteriores continuaron estas inquietudes ampliándolas, puliéndolas y mejorándolas.

Por motivos de tiempo y espacio, ofreceremos en estas páginas una somera presentación desde el mundo presocrático hasta Aristóteles, pues creemos que fue en esta franja temporal cuando se forjaron los pilares fundamentales en lo que hemos denominado la música “natural”, cerrando el presente trabajo con unas palabras sobre el concepto de *nómos* aplicado a la música y la creación de lo que hemos llamado la música “normativa” como correlato de la “física”.

## 2. *PHÝSIS* Y MÚSICA: MÚSICA “NATURAL”

En una época en la que la Naturaleza ocupó el pensamiento del hombre para tratar de explicar sus fenómenos, personajes como Heráclito de Éfeso, Empédocles de Agrigento, Demócrito de Abdera o el propio Pitágoras de Samos vieron en la música un actuante del orden cósmico que era capaz de condicionar la constitución del ser humano y todas sus actividades.

Para la Filosofía presocrática, la música surge de determinadas circunstancias naturales cuyas particularidades son merecedoras, junto con otros fenómenos, de la investigación de la *phýsis* del mundo. Hoy la conocemos como acústica. En este sentido, esta música “física” o “natural” implica nociones acústicas naturales, como la génesis y propagación de la vibración, la creación y transmisión del sonido o la relación entre longitud, percusión y sonido, asuntos de interés para esta y otras escuelas del momento, como la pitagórica. Sin embargo, la visión que los instrumentistas tenían de la música supuso la ruptura entre especulación musical y la práctica musical propiamente dicha<sup>6</sup>.

Hoy se tiende a reconocer que el pensamiento presocrático (siglo VI a. C.-V a. C.) estuvo mezclado con aspectos más relacionados con la religión y la medicina, hasta el punto de que, según un escolio a la *Iliada*, la música se llamó *kátharsis* hasta los pitagóricos<sup>7</sup>. Aunque son pocas las noticias que aún hoy se tienen de su concepción sobre la música, se está de acuerdo en que en el mundo presocrático e incluso pitagórico esta giraba en torno a la idea de *harmonía* como “unión” de contrarios. Heráclito, de hecho, llamó así al principio que mantiene unidas todas las fuerzas separadoras, tal y como se lee en los fragmentos conservados de su obra y que, posteriormente, otros pensadores, incluyeron en sus

---

<sup>6</sup> García López et al. 2012: 201 n. 2 presuponen tal brecha en la tradicional concepción surgida en Grecia y desarrollada por Jenófanes y Parménides del saber divino frente al humano. Cf. Mathiesen 2011.

<sup>7</sup> *Schol. Il.* 22. 391b. Sobre la relación entre la música y la medicina en el pensamiento presocrático, vid. Figari 2006.

escritos<sup>8</sup>. Por su parte, Empédocles otorgó a la música un papel moderador de los impulsos, un evidente rasgo puesto en relación con el alma. Así, Empédocles concibió la interacción entre los cuatro elementos esenciales de la *phýsis* (agua, tierra, fuego y aire), originarios en sí mismos e interconectados por los opuestos *phília* y *neĩkos*, mediante proporciones numéricas<sup>9</sup>. Aunque comparte con los pitagóricos su visión de la música como moderadora del alma, se aleja de ellos en su concepción no numérica de los cuatro elementos, si bien admite que estas proporciones son importantes en y para el alma al ser el resultado de una determinada proporción<sup>10</sup>. De esta manera, la armonía, con sus proporciones, gobierna el alma y, con la percepción de las cosas, las prepara y predispone para su adquisición estética.

Como puede verse, su interés por hallar una explicación racional de la naturaleza hizo de él la combinación de taumaturgo y maestro religioso, llegando a protagonizar, según Diógenes Laercio (8.60, 61, 68), leyendas maravillosas. De sus obras –*Sobre la naturaleza* (*Peri phýseos*) y *Purificaciones* (*Katharmoi*)<sup>11</sup>– solo se han conservado fragmentos donde se describen los avatares del alma humana sometida al ciclo de reencarnaciones hasta expiar su pecado.

El pensamiento de Demócrito, en fin, no estuvo centrado en la música, cuyo origen se postulaba en la imitación de las aves<sup>12</sup>, sino en la llamada “teoría atómica”, innumerables e indivisibles partículas que conforman la *phýsis* y, en ella,

---

<sup>8</sup> Heraclit. *Fr.* 22B51 D-K: ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἐν πάντα εἶναι. οὐ ξυνιαῖον ὄκως διαφερόμενον ἐωυτῶι συμφέρεται· παλίντονος ἀρμονίη ὄκωσπερ τόξου καὶ λύρης. Cf., por ejemplo, *Pl. Smp.* 187a-b (μουσικὴ δὲ καὶ παντὶ κατάδηλος τῷ καὶ μικρὸν προσέχοντι τὸν νοῦν ὅτι κατὰ ταυτὰ ἔχει τούτοις, ὥσπερ ἴσως καὶ Ἡράκλειτος βούλεται λέγειν, ἐπεὶ τοῖς γε ῥήμασιν οὐ καλῶς λέγει. τὸ ἐν γὰρ φησι “διαφερόμενον αὐτὸ αὐτῷ συμφέρεσθαι,” “ὥσπερ ἀρμονίαν τόξου τε καὶ λύρας” ἔστι δὲ πολλὴ ἀλογία ἀρμονίαν φάναι διαφέρεσθαι ἢ ἐκ διαφερομένων ἔτι εἶναι. ἀλλὰ ἴσως τότε ἐβούλετο λέγειν, ὅτι ἐκ διαφερομένων πρότερον τοῦ ὀξέος καὶ βαρέος, ἐπειτα ὕστερον ὁμολογησάντων γέγονεν ὑπὸ τῆς μουσικῆς τέχνης. οὐ γὰρ δήπου ἐκ διαφερομένων γε ἔτι τοῦ ὀξέος καὶ βαρέος ἀρμονία ἂν εἴη) y Arist. *Cael.* 396b.

<sup>9</sup> Emp. *Fr.* 31B96 D-K: ἡ δὲ χθῶν ἐπίηρος ν εὐστέρνοις χροάοισι / τῷ δύο τῶν ὀκτῶ μερέων λάχε Νήτιδος αἴγλης, / τέσσαρα δ’ Ἡφαιστοιο· τὰ δ’ ὀστέα λευκὰ γέγοντο / Ἀρμονίης κόλλησιν ἀρηρότα θεσπεσίηθεν. Sobre este personaje, vid. Wright 1981, Inwood 1992 y Kingsley 2008, entre otras referencias.

<sup>10</sup> Emp. *Fr.* 31A78 D-K: ὁμοίως δὲ ἄτοπον καὶ <τὸ> τὸν λόγον τῆς μίξεως εἶναι τὴν ψυχὴν· οὐ γὰρ τὸν αὐτὸν ἔχει λόγον ἢ μίξις τῶν στοιχείων καθ’ ἣν σὰρξ καὶ καθ’ ἣν ὀστούνην· συμβήσεται οὖν πολλὰς τε ψυχὰς ἔχειν καὶ κατὰ πᾶν τὸ σῶμα, εἴπερ πάντα μὲν ἐκ τῶν στοιχείων μειγμένων, ὁ δὲ τῆς μίξεως λόγος ἀρμονία καὶ ψυχὴ. ἀπαιτήσῃ δ’ ἂν τις τοῦτο γε καὶ παρ’ Ἐμπεδοκλέους· ἕκαστον γὰρ αὐτῶν λόγῳ τινὶ φησὶν εἶναι· πότερον οὖν ὁ λόγος ἐστὶν ἢ ψυχὴ, ἢ μᾶλλον ἕτερόν τι οὐσα ἐγγίνεται τοῖς μέλεσι; ἔτι δὲ πότερον ἢ Φιλία τῆς τυχοῦσης αἰτία μίξεως ἢ τῆς κατὰ τὸν λόγον; καὶ αὕτη πότερον ὁ λόγος ἐστὶν ἢ παρὰ τὸν λόγον ἕτερόν τι; Cf. Arist. *De An.* 408a11-34.

<sup>11</sup> Cf. D.L. 7.37.

<sup>12</sup> Democrit. *Fr.* 68B154 D-K: Γελοῖοι δ’ ἴσως ἐσμέν ἐπὶ τῷ μανθάνειν τὰ ζῶια σεμνύνοντες, ὧν ὁ Δημόκριτος ἀποφαίνει μαθητὰς ἐν τοῖς μεγίστοις γεγονότας ἡμᾶς· ἀράχνης ἐν ὕφαντὰς ἐν

el alma, haciendo de ella un ente corpóreo. De esta manera, en Demócrito, los átomos y su movimiento mantienen una doble relación con el alma, pues actúan sobre su actividad y pueden llegar a influenciar sobre ella<sup>13</sup>. Esta combinación de átomos, además, interviene en la música mediante su ordenación y mixtura, una cuestión abordada, según algunos testimonios antiguos, en un tratado específico sobre música que le atribuye Diógenes Laercio<sup>14</sup>. Como Empédocles, también Demócrito se acerca al pensamiento pitagórico al otorgar a la música un papel catártico en la armonía del individuo, pues calma y alivia las pasiones negativas del alma y la modera.

La producción del fenómeno sonoro fue investigada y tratada por estos y otros filósofos. Así, Empédocles explica la producción de sonido a partir del impacto de la respiración en el oído, provocando una resonancia interna a la manera de una campana<sup>15</sup>. Por su parte, Demócrito reconoce también que el aire se divide y entrelaza con porciones de sonido<sup>16</sup>. No obstante, no será hasta la escuela pitagórica cuando esta cuestión alcance un análisis y consideración sin precedentes.

Efectivamente, el Pitagorismo fue la escuela que más volcó sus esfuerzos en tratar de explicar y racionalizar la llamada música “natural”, siendo su fundador, entre los presocráticos, el más interesado en la música, según la crítica moderna<sup>17</sup>. Aunque solo se conservan noticias indirectas sobre su doctrina a través de los textos, principalmente, de Platón y de otros pitagóricos posteriores, se sabe que Pitágoras y sus seguidores sentían una gran devoción por las matemáticas y por la doctrina de la metempsicosis. Era tal el vínculo que esta secta veía

---

τοῖς μεγίστοις γεγονότας ἡμᾶς· ἀράχνης ἐν ὑφαντικῇ καὶ ἀκεστικῇ, χελιδόνος ἐν οἰκοδομίαι, καὶ τῶν λιγυρῶν, κύκνου καὶ ἀηδόνας, ἐν ᾠδῇ κατὰ μίμησιν.

<sup>13</sup> Democrit. *Fr.* 67A9 D-K: Δημόκριτος δὲ καὶ Λεύκιππος ἐκ σωματῶν ἀδιαίρετων τᾶλλα συγκείσθαι φασί, ταῦτα δ' ἄπειρα καὶ τὸ πλῆθος εἶναι καὶ τὰς μορφάς, αὐτὰ δὲ πρὸς αὐτὰ διαφέρειν τούτοις ἐξ ὧν εἰσὶ καὶ θέσει καὶ τάξει τούτων.

<sup>14</sup> D.L. 9.48: Μουσικὰ δὲ τὰδε: Περὶ ῥυθμῶν καὶ ἀρμονίας. Περὶ ποιήσιος. Περὶ καλλοσύνης ἐπέων. Περὶ εὐφώνων καὶ δυσφ<:>νων γραμμάτων. Περὶ Ὀμήρου ἢ ὀρθοεπειῆς καὶ γλωσσέων. Περὶ ᾠοιδῆς. Περὶ ῥημάτων. Ὀνομαστικῶν. τοσαῦτα καὶ τὰ μουσικά.

<sup>15</sup> Por ejemplo, Emp. *Fr.* 31A86 D-K (τὴν δ' ἀκοὴν ἀπὸ τῶν ἔσωθεν γίνεσθαι ψόφων· ὅταν γὰρ <ὁ ἀήρ> ὑπὸ τῆς φωνῆς κινηθῆι, ἤχῃν ἐντός. ὡσπερ γὰρ εἶναι κώδωνα τῶν ἴσων (?) ἤχων τὴν ἀκοήν, ἦν προσαγορεύει σάρκινον ὄζον· κινούμενον δὲ παίειν τὸν ἀέρα πρὸς τὰ στερεὰ καὶ ποιεῖν ἤχον. ὄσφρησιν δὲ γίνεσθαι τῇ ἀναπνοῇ) y Emp. *Fr.* 31A93 D-K (Ἐμπεδοκλῆς τὴν ἀκοὴν γίνεσθαι κατὰ πρόσπτωσιν πνεύματος τῷ χονδρώδει, ὅπερ φησὶν ἐξηρητῆσθαι ἐντός τοῦ ᾠτὸς κώδωνος δίκην αἰωρούμενον καὶ τυπτόμενον). Cf. Emp. *Frs.* 31A83 D-K, 31B99 D-K. Vid. Baskevitch 2012.

<sup>16</sup> Democrit. *Fr.* 68A128 D-K: Δημόκριτος καὶ τὸν ἀέρα φησὶν εἰς ὁμοιοσχίμονα θρύπτεσθαι σώματα καὶ συγκαλινδεῖσθαι τοῖς ἐκ τῆς φωνῆς θραύσμασι. “Κολοῖός” γὰρ “παρὰ κολοῖον ἰζάνει” καὶ “ὡς αἰεὶ τὸν ὁμοῖον ἄγει θεὸς ὡς τὸν ὁμοῖον”.

<sup>17</sup> De la vastísima bibliografía que existe sobre este personaje y sus enseñanzas, vid. especialmente Figari 2002 y, más recientemente, Rusiñol 2017.

entre música y *phýsis*, que la tradición aseguraba que Pitágoras era el único que podía oír el sonido de los astros en su movimiento celeste. Esta teoría, conocida como “Harmonía de las esferas”, tuvo una innegable repercusión en autores posteriores cercanos y lejanos a él en el tiempo y más o menos afines al pensamiento pitagórico. Así, la crítica remonta a Platón la transmisión más antigua de esta teoría a partir del mito de Er y, de él, con las pertinentes modificaciones y con más o menos gloria, llegó hasta Kepler, pasando por autores como Aristóteles, Alejandro de Afrodisias, Nicómaco de Gerasa, Plutarco o Claudio Ptolomeo, entre los más sonados<sup>18</sup>.

La crítica tiende a reconocer dos vertientes en el interés de Pitágoras por la música. Por un lado, su influencia en el alma, entendida como *harmonía*, y, por otro, su consideración desde un lenguaje matemático, donde la razón (*lógos*) está muy por encima del oído o percepción (*aísthēsis*). Esta doble visión del papel y del concepto de música por parte de Pitágoras y de sus seguidores alcanzó su máxima expresión en la recomendación de una *kátharsis* o purificación del alma por medio de la audición de instrumentos de cuerda y ritmos adecuados<sup>19</sup> o, tal y como refiere Aristóteles, en la elevación del número como elemento del que deriva, incluso, la Naturaleza<sup>20</sup>. De esta manera, los pitagóricos hicieron del número la vía para decir lo que está armonizado y lo que no y, en definitiva, lo que es consonante y lo que no. Es precisamente en este punto donde la tratadística y la tradición sitúan el hallazgo, por parte de Pitágoras, de los harmónicos “naturales” mientras pasaba por una herrería y cómo realizó diversos experimentos para hallar su cómputo matemático<sup>21</sup>. Esta leyenda, de hecho, podría suponer la génesis de la música “natural”, un sonido concebido para ser experimentado, acorde con la *phýsis*, y no sonado. El propio Pitágoras, en su lecho de muerte, según cuenta Aristides Quintiliano (3.2), recomendaba a sus discípulos

---

<sup>18</sup> Pl. *R.* 614b-*ad finem*, concretamente 616c-617c y 616b-617d, sobre la distancia entre los astros; *Ti.* 34b-36d y 38d; *Cra.* 397d y 409b-410b; *Phdr.* 245c-e; o *Epin.* 986e3-987c7, donde aparecen por primera vez en Platón los nombres de todos los planetas. Cf. Hes. *Th.* 78-79, donde son las Musas las hacedoras de los sonidos melodiosos de las ocho esferas y la gigantesca armonía universal. Vid. también Arist. *Cael.* 293a18-293b30, Nicom. *Harm.* 3 (Jan 241.1-242.18) y *Exc.* 3 (Jan 271.16-273.24), Aristid. *Quint.* 3.21, Ptol. *Harm.* 3.16 o Boet. *Mus.* 1.27. Para un estudio actual sobre este tema, vid. Rusiñol 2017: 179-274.

<sup>19</sup> Aristox. *Fr.* 58D1 D-K: [...] ὑπελάμβανον δὲ καὶ τὴν μουσικὴν μεγάλα συμβάλλεσθαι πρὸς ὑγείαν, ἂν τις αὐτῆι χρῆται κατὰ τοὺς προσήκοντας τρόπους. ἐχρῶντο δὲ καὶ Ὀμήρου καὶ Ἡσιόδου λέξεσιν ἐξελεγμέναις πρὸς ἐπανόρθωσιν ψυχῆς. Cf. Arist. *An.Par.* 1.172: ὅτι οἱ Πυθαγορικοί, ὡς ἔφη Ἀριστότενος, καθάρσει ἐχρῶντο τοῦ μὲν σώματος διὰ τῆς ἰατρικῆς, τῆς δὲ ψυχῆς διὰ τῆς μουσικῆς.

<sup>20</sup> Arist. *Metaph.* 985b: οἱ καλούμενοι Πυθαγόρειοι τῶν μαθημάτων ἀψάμενοι πρῶτοι ταῦτα τε προήγαγον, καὶ ἐντραφέντες ἐν αὐτοῖς τὰς τούτων ἀρχὰς τῶν ὄντων ἀρχὰς φήθησαν εἶναι πάντων. Cf. Arist. *Metaph.* 986a: φαίνονται δὴ καὶ οὗτοι τὸν ἀριθμὸν νομιζόντες ἀρχὴν εἶναι καὶ ὡς ὕλην τοῖς οὐσι καὶ ὡς πάθη τε καὶ ἔξεις.

<sup>21</sup> Sobre esta leyenda, vid. Garrido 2012 y la bibliografía allí indicada y Rusiñol 2017: 97-140.

realizar tales experimentos musicales con el monocordio. Esta distinción otorgada al número fue, en la música pitagórica, más allá, pues fueron los primeros en advertir que los intervalos fundamentales (4ª y 5ª) se podían obtener con los cuatro primeros números (*tetraktýs*). Asimismo, se dieron cuenta de que la unión de la 4ª y la 5ª producía la 8ª, un resultado que no solo suponía la superación del heptacordio en los cordófonos, sino un concepto que abarcaba toda la realidad, incluida aquella naturaleza matemático-musical ya mencionada. En consecuencia, esa juntura o *harmonía* era concebida como unión de contrarios y su dominio y efecto comprendía desde el Universo hasta el alma humana<sup>22</sup>.

Otros pitagóricos que se preocuparon por tratar de explicar el funcionamiento natural de la música fueron Filolao de Crotona y Arquitas de Tarento. Ubicado temporalmente a finales del siglo V a. C., Filolao de Crotona fue, según Diógenes Laercio (8.7), el primer miembro de la secta que plasmó por escrito algunos de los secretos pitagóricos, quebrantando, así, una de las normas más estrictas de esta escuela. Sus inquietudes incluían la explicación de la *harmonía* y la medida del tono. En *Sobre la naturaleza (Physiká)*, del que se ha conservado un fragmento, analiza y explica las doctrinas pitagóricas referentes a la música<sup>23</sup>. Como sus predecesores, al interesarse por la naturaleza matemática de la *harmonía* y al concebirla como el principio que combinaba lo limitado con lo ilimitado, Filolao dividió el intervalo de octava en otros intervalos expresados en razones o *lógoi*<sup>24</sup>. Así, al pasar de la estructura del Universo a la de la 8ª pudo llamar a esta *harmonía*, compuesta, a su vez, por dos consonancias desiguales (la cuarta o *syllabá*, en terminología pitagórica, y la quinta o *di'oxeian*, en terminología igualmente pitagórica) separadas por un tono entero o epogdoico (*epógdoos*)<sup>25</sup>.

En su cálculo de estas distancias, Filolao mostró especial interés por la medida del tono. Según cuenta Boecio, los pitagóricos, y concretamente Filolao, dividían el tono en dos semitonos, uno mayor o *apotomé* y otro menor o *díesis*,

<sup>22</sup> Arist. *De An.* 407b27-409a31 y Rusiñol 2017: 71-96.

<sup>23</sup> Sobre Filolao vid., principalmente, Frank 1923: 263-335, Burkert 1972: 218-298, Huffman 1993, Barker 2007: 270-271 y Hagel 2009: 143-150, sobre todo en lo que concierne a la autenticidad de la obra y de los fragmentos conservados bajo el nombre de Filolao.

<sup>24</sup> Philol. Fr. 44b1 D-K: ἀ φύσις δ' ἐν τῷ κόσμῳ ἀρμόχθη ἐξ ἀπειρῶν τε καὶ περαινόντων καὶ ὅλος ὁ κόσμος καὶ τὰ ἐν αὐτῷ πάντα.

<sup>25</sup> Philol. Fr. 44B6 D-K: περὶ δὲ φύσις καὶ ἀρμονίας ὧδε ἔχει· ἀ μὲν ἐστὼ τῶν πραγμάτων αἰδίος ἔσσα καὶ αὐτὰ μὲν ἀ φύσις θείαν γε καὶ οὐκ ἀνθρωπίνην ἐνδέχεται γινῶσιν πλέον γὰρ ἢ ὅτι οὐχ οἶόν τ' ἦν οὐθὲν τῶν ἐόντων καὶ γινωσκόμενον ὑφ' ἀμῶν γὰρ γενέσθαι μὴ ὑπαρχούσας τὰς ἐστοῦς τῶν πραγμάτων, ἐξ ὧν συνέστα ὁ κόσμος, καὶ τῶν περαινόντων καὶ τῶν ἀπειρῶν. [...] ἀρμονίας δὲ μέγεθος ἐστὶ συλλαβὰ καὶ δι' ὀξειᾶν· τὸ δὲ δι' ὀξειᾶν μείζον τὰς συλλαβᾶς ἐπογδόφ. Nicómaco de Gerasa conserva en *Manual de harmónica* un pasaje de Filolao en el que aborda, precisamente, esta cuestión (*Harm.* 9; Jan 252.3-254.2). Para la traducción y comentario detallado de este pasaje, vid. Garrido 2016: 251-264.

una denominación que en otros miembros de la secta es *leímma*<sup>26</sup>. Los cálculos de estos y de otros microintervalos, como el *schísma*, *diáschisma* o *kómma*, también varían levemente de unos pitagóricos a otros, pero el resultado definitivo, a la larga, fue siempre el mismo<sup>27</sup>. Estas estructuras, en definitiva, fueron recogidas posteriormente por otros músicos afines a la doctrina pitagórica, como Euclides, llegando a ser conocida en Occidente como la “afinación pitagórica”, en la que una 8ª consta de cinco tonos y dos diésis.

Sin duda, quien más reflexionó sobre las matemáticas de la música y quien buscó con gran afán la coherencia con la razón fue Arquitas de Tarento (siglo IV a. C.). Su doctrina en el espectro musical estuvo centrada en la investigación sobre la producción natural del sonido, una inquietud que, pese a haber sido tenida en cuenta por otros pitagóricos y presocráticos anteriores, no alcanzó la precisión que Arquitas le dio<sup>28</sup>. En sus investigaciones, halló que la agudeza o

---

<sup>26</sup> Según Teón de Esmirna (55.11-15), el término *díesis* indicaba, para los aristoxénicos, el intervalo más pequeño, es decir, el cuarto de tono, o sea, la mitad de un semitono. Así las cosas, este extraño intervalo tenía un cómputo de 1:4 de tono en el género enarmónico, no habiendo lugar para ningún otro intervalo melódico menor que este, según la escuela de Aristóxeno. Es, por tanto, el intervalo más pequeño que la voz puede producir y el oído percibir. En los géneros cromático y diatónico, otros autores fueron capaces de calcular otros valores para este intervalo (cf. Cleonid. *Harm.* 8, Jan 190.6-193.2 y Gaud. *Harm.* 5, Jan 331.7-23). El Pitagorismo, en cambio, pese a emplear este término para designar el semitono, nunca lo consideró como la mitad exacta del tono (cf. Euc. *Sect. Can.* 3, 9 y, sobre todo, 14-16, Jan 152.1-153.4, 157.5-158.7 y 160.20-161.21, respectivamente; Nicom. *Harm.* 12, Jan 264.5; Aristid. *Quint.* 3.1; Adrasto *apud* Theo Sm. 53.8-16; y Panecio el Joven *apud* Porph. in *Harm.* 65.21-67.10). Para la secta, la *díesis* resultaba de restar dos veces el intervalo de tono (9:8) al de cuarta (4:3), dando una proporción 256:243. Este es, precisamente, el cálculo del *leímma* o semitono menor, siendo la *apotomé* el semitono mayor. Nicómaco de Gerasa explicó de manera sumamente gráfica todos estos conceptos, demostrando que el semitono no es la mitad justa de un tono (*Exc.* 2, Jan 267.1-271.15; cf. Theo. Sm. 49 y 71; Ptol. *Harm.* 1.10; Porph. in *Harm.* 129.23-24; Gaud. *Harm.* 13-14, Jan 342.7-343.15 y Boet. *Mus.* 3.5, que tomó este texto como fuente crítica). Vid. Michaelides 1978: s.v. “apotome”, “diesis”, “leimma” y “tetartemorion” y García López et al. 2012: 315-316.

<sup>27</sup> El término *diáschisma*, propiamente “disensión” o “división”, indica el “intervalo (entendido como la mitad del actual sostenido)”. Entre los musicólogos antiguos pitagóricos este microintervalo marcaba el intervalo por el que tres octavas exceden al conjunto de cuatro quintas perfectas y dos terceras mayores, es decir, el intervalo por el que dos semitonos diatónicos exceden un tono mayor, representado numéricamente con la proporción 2048:2025. Efectivamente, según cuenta Boecio (*Mus.* 3.5 y 8; cf. Theo Sm. 49 y 71), Filolao explicó y empleó esta medida netamente teórica, nombrando a la parte más pequeña del tono *díesis* (13:27, en cálculos de Filolao), al resto mayor *apotomé* (2187:2048 o 14:27, en cálculos de Filolao) y a la diferencia entre ellas, *kómma*. A su vez, la mitad de estos dos microintervalos son, en terminología pitagórica, el *schísma* y el *diáschisma*. El infujo de Filolao fue muy considerable, pues su comentario sobre las proporciones pitagóricas sirvieron de fuente a Platón para la composición de su *Timeo*. Cf. Gaud. *Harm.* 10-16 (Jan 339.21-344.24). Vid., entre otros, Michaelides 1978: s.v. “diaschisma” y “komma”, Barker 1989: 38, n. 36 y Garrido 2016: 412-438.

<sup>28</sup> Archyt. *Fr.* 47B1 D-K: πρᾶτον μὲν ὧν ἐσκέψαντο, ὅτι οὐ δυνατόν ἐστιν ἡμεν ψόφον μὴ γενηθεῖσας πληγᾶς τινων ποτ’ ἄλλαλα. πληγὰν δ’ ἔφαν γίνεσθαι, ὅκκα τὰ φερόμενα

gravedad sonora dependía únicamente de la rapidez o lentitud de las pulsaciones producidas y calculó las proporciones de los intervalos del tetracordio en los tres géneros, polemizando con Aristóxeno y hallando la relación de la tercera mayor en el género enarmónico<sup>29</sup>. De esta suerte, Arquitas hizo de la percusión (*pléggē*) de uno o dos objetos en el aire la causa última de la producción y transmisión del sonido, cuya altura tonal y volumen dependen directamente de la velocidad y fuerza de ese aire. Tal fue la repercusión del trabajo de Arquitas, que sus conclusiones se extendieron más tarde a todas las escuelas de pensamiento y, de hecho, contamos con estudios al respecto por parte de Crisipo, Platón, Diógenes de Babilonia, Aristóteles, Adrasto, Teofrasto, Euclides, Ptolomeo, Nicómaco de Gerasa, Galeno e incluso Plotino, por nombrar unos cuantos<sup>30</sup>. Con el tiempo, esta teoría se fue completando y mejorando, de manera que no fue hasta la Estoa cuando se tuvo en cuenta en ella el factor de la vibración, obviado por Arquitas, o el medio en que tiene lugar la propagación como factor determinante de la velocidad (Bowen 1982).

La expresión numérica de la percusión, entendida como oscilación, le permitió interpretar también numéricamente los sonidos y los intervalos comprendidos entre dos magnitudes. En consecuencia, y tomando como base la aplicación de esta teoría, Arquitas aplicó esta misma cuantificación en su división de los llamados “géneros melódicos” (*γενῆ τῆς μελωδίας*), que son los que forman la consonancia de cuarta<sup>31</sup>. La inquietud de este pitagórico en cuestiones musicales, además, dejó a un lado las cuestiones estéticas y dio prioridad a la racionalidad<sup>32</sup>.

Es único, por tanto, en Arquitas la extensión de la proporcionalidad a las consonancias fundamentales (4<sup>a</sup>, 5<sup>a</sup> y 8<sup>a</sup>) y, en general, a todos los intervalos melódicos, independientemente de su tamaño, incluso aquellos que están por

---

ἀπαναντιάξαντα ἀλλάλοις συμπέτη· τὰ μὲν οὖν ἀντίαν φορὰν φερόμενα ἀπαναντιάζοντα αὐτὰ αὐτοῖς συγκαλᾶντα, <τὰ> δ' ὁμοίως φερόμενα, μὴ ἴσῳ δὲ τάχει, περικαταλαμβανόμενα παρὰ τῶν ἐπιφερομένων τυπτόμενα ψόφον. [...] τὰ μὲν οὖν ποτιπίπτοντα ποτὶ τὰν αἴσθησιν ἃ μὲν ἀπὸ τῶν πλαγᾶν ταχὺ παραγίνεται καὶ <ἰσχυρῶς>, ὄξεα φαίνεται, τὰ δὲ βραδέως καὶ ἀσθενῶς, βάρεια δοκοῦντι ἡμεν. Según Diógenes Laercio, Aristóteles y Aristóxeno elaboraron algunos escritos acerca de su vida y de sus trabajos (D.L. 5.25). Se le atribuye la autoría de la composición del primer tratado de mecánica fundado en principios matemáticos.

<sup>29</sup> Cf. Ptol. *Harm.* 1.12-13 y Porph. *in Harm.* 56-57. Sobre este personaje y sus logros, vid. Huffman 2005.

<sup>30</sup> Para estas y otras referencias, vid. García López et al. 2012: 211 n. 38.

<sup>31</sup> Sobre los géneros melódicos, vid. el ya clásico Winnington-Ingram 1932; y sobre los géneros melódicos en Arquitas, vid. García López et al. 2012: 214.

<sup>32</sup> Archyt. *Fr.* 47A16 D-K: ' Ἀρχύτας δὲ ὁ Ταραντίνος μάλιστα τῶν Πυθαγορείων ἐπιμεληθεὶς μουσικῆς· πειράται μὲν τὸ κατὰ τὸν λόγον ἀκόλουθον διασώζειν οὐκ ἐν ταῖς συμφωνίαις μόνον ἀλλὰ καὶ ταῖς τῶν τετραχόρδων διαιρέσεσι, ὡς οἰκείου τῆ φύσει τῶν ἐμμελῶν ὄντος τοῦ συμμέτρου τῶν ὑπεροχῶν.

debajo del tono. De esta manera, se evidencia en su teoría la vinculación entre el modelo matemático indicado y la *phýsis*.

En época clásica, la música también fue un elemento de discusión por parte de las escuelas filosóficas. Así, mientras que Platón consideró las consecuencias que esta puede tener a nivel estético, paideútico y político en numerosos pasajes de sus Diálogos, con especial atención en *República*, *Timeo* y *Leyes*, Aristóteles, aun siguiendo los pasos de su maestro y aceptando y declinando algunas teorías pitagóricas<sup>33</sup>, diferencia la “armónica matemática” de la “correspondiente al oído” o “perceptiva”<sup>34</sup>.

Aristóteles diferenció las disciplinas que están entre las matemáticas y la física. Mientras que esta toma la experiencia o “el qué” (*hóti*) como base de estudio, aquella se centra en “el porqué” (*dióti*), ya que trata de explicar las causas de entes abstractos y reconocer su exactitud sin atender a fenómenos individuales<sup>35</sup>. Así las cosas, para Aristóteles la Armónica está ligada a la experiencia, pues depende de hechos sensibles, pero se demuestra a través de la aritmética. En definitiva, esta armónica subordinada a la vez a la física y a las matemáticas cobró forma en la figura de Aristóxeno de Tarento, músico y discípulo del Estagirita<sup>36</sup>.

### 3. NÓMOS Y MÚSICA: “MÚSICA NORMATIVA”

Como correlato de esa música “natural”, el mundo heleno contó con otra más rígida en su estructura y ejecución: la música “normativa”. En música, *nómos* (“convención”, “ley” e incluso “ley de la ciudad”) indicaba la composición y representación musical más importante y, si acaso, más intrigante, apta solo para virtuosos<sup>37</sup>. Esta denominación alude a algo que ha de ser seguido, obedecido y respetado con rigor, de ahí que se aplicara a los himnos religiosos de origen popular y antiguo.

---

<sup>33</sup> Rechazó la “harmonía de las esferas”, adaptó el paradigma músico-matemático pitagórico, aceptó, con modificaciones, la teoría de Arquitas relacionada con la producción de sonido y se refirió a los intervalos como “proporción” (*lógos*).

<sup>34</sup> Arist. *Apo.* 78b40-79a2: σχεδὸν δὲ συνώνυμοί εἰσιν ἔναι τούτων τῶν ἐπιστημῶν, οἷον ἀστρολογία ἢ τε μαθηματικὴ καὶ ἡ ναυτικὴ, καὶ ἀρμονικὴ ἢ τε μαθηματικὴ καὶ ἡ κατὰ τὴν ἀκοήν.

<sup>35</sup> Arist. *Ph.* 194a7-12: δηλοῖ δὲ καὶ τὰ φυσικώτερα τῶν μαθημάτων, οἷον ὀπτικὴ καὶ ἀρμονικὴ καὶ ἀστρολογία· ἀνάπαλιν γὰρ τρόπον τινὲς ἔχουσιν τῇ γεωμετρίᾳ. ἡ μὲν γὰρ γεωμετρία περὶ γραμμῆς φυσικῆς σκοπεῖ, ἀλλ’ οὐχ ἡ φυσικὴ, ἡ δ’ ὀπτικὴ μαθηματικὴν μὲν γραμμῆν, ἀλλ’ οὐχ ἡ μαθηματικὴ ἀλλ’ ἡ φυσικὴ. Cf. Arist. *Apo.* 79a3 sqq.

<sup>36</sup> Sobre los logros musicales en la escuela aristotélica, en general, vid. Anderson 1980, y sobre Aristóxeno de Tarento, vid. García López et al. 2012: 240-243 y 303-332.

<sup>37</sup> Sobre esta forma músico-poética, vid. Crusius 1888, Grieser 1937, Del Grande 1932, Laroche 1950, Barker 1984: 249-255 y Mathiesen 2000: 58-71, entre las referencias fundamentales.

Ahora bien, semejante combinación de significados animó a varios personajes a trazar analogías músico-poéticas para dar una *quasi* definición del *nómos* musical. La más célebre de ellas, si acaso, es la que da Platón en *Leyes* (“los cantos son leyes para nosotros”, νόμους τὰς ᾠδὰς ἡμῖν γεγονέναι), una especie de máxima que amplía en *República*<sup>38</sup> y que encuentra una perfecta combinación, según la crítica, de nuevo en *Leyes*<sup>39</sup>. Es más que evidente, por tanto, la relación entre la ley cívica y el *nómos* musical. Así, a partir de Platón otros músicos intentaron perfilar este complejo concepto. Este tipo de cantos, según Ps.Aristóteles, se llamaba *nómos* por la facilidad que aportaba el canto a la hora de memorizar las leyes, haciendo que su olvido fuera más improbable<sup>40</sup>. Para Ps.Plutarco, que intenta aclarar esta denominación para estas composiciones, se trataba de unas piezas musicales encuadradas en unas líneas melódicas tradicionales y repetitivas con unas características determinadas para diversas ocasiones, en donde no se permitía la variación o desviación del tipo de afinación establecido para cada uno<sup>41</sup>. Arístides Quintiliano, en cambio, afirma que eran ciertos *mélē* establecidos por ley para su uso en determinadas festividades privadas y en banquetes públicos dedicados a los dioses<sup>42</sup>.

Estas composiciones de canto coral o monódico acompañadas o no de un instrumento musical estaban dedicadas, en su origen, a Apolo<sup>43</sup>. Más tarde, los himnos religiosos dirigidos a cualquier dios se componían bajo la rigidez literaria y musical de unos *nómoi* que no aceptaban modificaciones. De hecho, Platón

<sup>38</sup> Pl. *Lg.* 799e y R. 424b5-c6: εἶδος γὰρ καινὸν μουσικῆς μεταβάλλειν εὐλαβητέον ὡς ἐν ὄλω κινδυνεύοντα· οὐδαμοῦ γὰρ κινουῦνται μουσικῆς τρόποι ἄνευ πολιτικῶν νόμων τῶν μεγίστων.

<sup>39</sup> Pl. *Lg.* 799d-e: καὶ δὴ που κιθαρωδικῆς ᾠδῆς λεγομένων νόμων καὶ πάσης μούσης προοίμια θαυμαστῶς ἐσπουδασμένα πρόκειται: τῶν δὲ ὄντων νόμων ὄντων, οὐς δὴ πολιτικούς εἶναι φαμεν, οὐδεὶς πώποτε οὐτ’ εἶπέ τι προοίμιον οὔτε συνθέτης γενόμενος ἐξήνεγκεν εἰς τὸ φῶς, ὡς οὐκ ὄντος φύσει.

<sup>40</sup> Ps.-Arist. *Pr.* 19.28: διὰ τί νόμοι καλοῦνται οὐς ἄδουσιν; ἢ ὅτι πρὶν ἐπίστασθαι γράμματα, ἦδον τοὺς νόμους, ὅπως μὴ ἐπιλάθωνται, ὡσπερ ἐν Ἀγαθύροις ἔτι εἰώθασιν; καὶ τῶν ὑστέρων οὖν ᾠδῶν τὰς πρώτας τὸ αὐτὸ ἐκάλεσαν ὅπερ τὰς πρώτας. Cf. Ael. *VH* 2.39.1-7.

<sup>41</sup> Ps.-Plu. *De musica* 1133B-C: οὐ γὰρ ἐξήν τὸ παλαιὸν οὕτω ποιεῖσθαι τὰς κιθαρωδίας ὡς νῦν, οὐδὲ μεταφέρειν τὰς ἁρμονίας καὶ τοὺς ῥυθμούς. ἐν γὰρ τοῖς νόμοις ἐκάστω διετήρουν τὴν οἰκείαν τάσιν· διὸ καὶ ταύτην ἐπωνυμίαν εἶχον.

<sup>42</sup> Aristid. *Quint.* 2.6: τοῦτ’ οὖν ὁρῶντες ἐκ παίδων ἠνάγκαζον διὰ βίου μουσικὴν ἄσκειν, καὶ μέλεσι καὶ ῥυθμοῖς καὶ χορείαις χρῶντο δοκιμασμέναις, ἔν τε ταῖς ἰδιωτικαῖς εὐφροσύναις κἀν ταῖς δημοσίαις θείαις ἑορταῖς συνήθη μέλη τινα νομοθετήσαντες, ἃ καὶ νόμους προσηγόρευον, μηχανῆν τέ τινα εἶναι τῆς βεβαιότητος αὐτῶν τὴν ἱερωργίαν ποιησάμενοι· καὶ μένειν δὲ ἀκίνητα διὰ τῆς προσηγορίας ἐπεφήμισαν.

<sup>43</sup> Cf., en este sentido, la extensa descripción del *nómos* a Apolo que hace Proclo (*Chr.* 320a3-b11). En ella, el epíteto *nómimos* aplicado al dios hace referencia a aquel “que da la ley”, pues Apolo está asociado, en Heródoto (1.65), con los códigos de leyes.

habla del veto a los cambios en dichas composiciones, costumbre semejante entre el pueblo egipcio<sup>44</sup>.

Pese a la dificultad que entraña hacer generalizaciones estilísticas sobre este tipo de composiciones, sí es factible identificar, al menos, cuatro tipos o categorías de *nómoi*: dos cantados con acompañamiento musical de cítara o auló y dos representados instrumentalmente, sin canto. Sus denominaciones, por tanto, varían en virtud del tipo de acompañamiento. El más antiguo de todos es el “nomo citaródico” (κιθαρωδικὸς νόμος), que fue inventado por Terpandro de Antisa en el siglo VII a. C. y cuya ejecución la efectuaba un solista acompañado de la cítara<sup>45</sup>. En el siglo VI a. C. Polimnesto de Colofón inventó el “nomo aulódico” (αὐλωδικὸς νόμος), en el que el solista cantaba acompañado del auló. El “nomo aulético” (αὐλητικὸς νόμος) y el “nomo citarístico” (κιθαριστικὸς νόμος) consistían en melodías tocadas únicamente con el auló y con la cítara, respectivamente<sup>46</sup>. Estos últimos tuvieron un desarrollo posterior, evidenciando la creciente prominencia de una clase profesional de artistas. El *Nomo Pítico* es un buen ejemplo del nomo aulético, donde la música, en sí misma, era descriptiva o evocativa, tal y como indica Pausanias, que da noticias de este tipo de composiciones y de su inclusión en certámenes y competiciones<sup>47</sup>. Este nomo, compuesto por Sacadas de Argos (siglo VI a. C.), es de los pocos de los que conocemos su estructura. Su argumento relata la lucha de Apolo contra la serpiente Pitón y la victoria del dios sobre esta<sup>48</sup>. Tal fue la gloria que gozó esta composición, que algunos críticos creen que llegó a ser una pieza de obligada ejecución en los agones musicales de los juegos délficos, siendo el público el mejor jurado en su interpretación, normas a seguir, virtuosismo del artista y adecuación a la ocasión. Lamentablemente, los músicos teóricos no conservaron en sus tratados

---

<sup>44</sup> Pl. R. 424b-c: ὡς τοῖνον διὰ βραχέων εἰπεῖν, τούτου ἀνθεκτέον τοῖς ἐπιμεληταῖς τῆς πόλεως, ὅπως ἂν αὐτοὺς μὴ λάθῃ διαφθαρὲν ἀλλὰ παρὰ πάντα αὐτὸ φυλάττωσι, τὸ μὴ νεωτερίζειν περὶ γυμναστικῆν τε καὶ μουσικῆν παρὰ τὴν τάξιν, ἀλλ’ ὡς οἶόν τε μάλιστα φυλάττειν, φοβουμένουσ ὅταν τις λέγῃ ὡς τὴν “... ἀοιδὴν μᾶλλον ἐπιφρονέουσ’ ἀνθρωποι, / ἥτις ἀειδόντεσσι νεωτάτη ἀμφιπέληται”, μὴ πολλάκις τὸν ποιητὴν τις οἴηται λέγειν οὐκ ἄσματα νέα ἀλλὰ τρόπον ᾧδῆς νέον, καὶ τοῦτο ἐπαινεῖ. δεῖ δ’ οὐτ’ ἐπαινεῖν τὸ τοιοῦτον οὔτε ὑπολαμβάνειν. εἶδος γὰρ καινὸν μουσικῆς μεταβάλλειν εὐλαβητέον ὡς ἐν ὄλω κινδυνεύοντα: οὐδαμοῦ γὰρ κινουῦνται μουσικῆς τρόποι ἄνευ πολιτικῶν νόμων τῶν μεγίστων, ὡς φησὶ τε Δάμων καὶ ἐγὼ πειθομαι. Cf. Pl. Lg. 799b: τάξαι μὲν πρῶτόν τινας, ἃ δ’ ἂν ταχθῆ, Μοίραισ καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσι θεοῖς θύσαντας κοινῆ πάντας τοὺς πολίτας, σπένδοντας καθιεροῦν ἐκάστας τὰς ᾧδὰς ἐκάστοις τῶν θεῶν καὶ τῶν ἄλλων: ἂν δὲ παρ’ αὐτὰ τίς τῶ θεῶν ἄλλοις ὕμνους ἢ χορείας προσάγῃ, τοὺς ἱερέας τε καὶ τὰς ἱερείας μετὰ νομοφυλάκων ἐξείργοντας ὁσίως ἐξείργειν καὶ κατὰ νόμον, τὸν δὲ ἐξείργόμενον, ἂν μὴ ἐκὼν ἐξείργηται, δίκας ἀσεβείας διὰ βίου παντὸς τῷ ἐθελήσαντι παρέχειν.

<sup>45</sup> Sobre este nomo, el más antiguo, vid. Del Grande 1927.

<sup>46</sup> Sobre sus formas, tipos y compositores, vid. Ps.-Plu. *De musica* 1132E-1134E.

<sup>47</sup> Paus. 10.7.4. Cf. Ps.-Plu. *De musica* 1134A; Poll. 4.78; Str. 9.3.10.

<sup>48</sup> Sobre la estructura de este nomo, vid. García López et al. 2012: 286.

nada sustancial de estas primitivas formas musicales vinculadas a circunstancias y normas tan precisas.

Habida cuenta de que la mayoría de los *nómoi* musicales se definían por alguna característica concreta (melódica, rítmica o temática), estas composiciones estaban vinculadas a circunstancias específicas de uso ceremonial o agónico, lo que hacía exclusivo su contenido y el acompañamiento instrumental para su ejecución. Por tales motivos recibían, además, distintas denominaciones: “el de las tres melodías” (*trimelés* o *trimerés*), atribuido a Sacadas de Argos o a Clonas; “el agudo” (*órthios*), asociado a Polimnesto de Colofón; “el penetrante” (*oxýs*) y “el troqueo”, llamados así por Terpandro; “el de la higuera” (*kradíās*), atribuido a Mimnermo de Colofón; “el policéfalo” (*polyképhalos*), atribuido a Olimpo; “el funeral” (*epitymbrídios*), “el de duelo” (*élegos*), el dedicado a Atenea, o a Pan, o a Apolo o a Dioniso, por ejemplo. Con todo, pese a la rigidez que imponía el respeto a la tradición, se concedía cierta libertad de ejecución, un virtuosismo, insistimos, que los asistentes a este tipo de representaciones musicales reconocían en la ejecución y adecuación a la ocasión de esta composición.

Los *nómoi*, en fin, contaban con varias partes organizadas en secciones, lo que hacían de ellas unas composiciones extensas. Gracias a Pólux (4.66) conocemos hasta siete partes en el nomo de Terpandro: *éparcha*, *métarcha*, *katá-tropa*, *metakatátropa*, *omphalós*, *sphragís* y *epílogos*<sup>49</sup>. Como muy bien explica Mathiesen (2000: 63), cada uno de estos términos está basado en una terminología común empleada en otros contextos. Así, los dos primeros sugieren que la composición comenzaría con una declaración de reglas, probablemente referidas a la afinación y al ritmo que han de ser empleados a lo largo de su ejecución; los dos siguientes indicarían un primer y un segundo desarrollo del tema de la composición, hasta llegar a su punto central (*omphalós*); la pieza culminaría con el “sello” (*sphragís*) del poeta, una parte en la que se refiere a sí mismo y previa a una especie de coda (*epílogos*). Bake (1957: 212-215) vio un fuerte parecido entre esta disposición del nomo griego y el *râga* indio<sup>50</sup>.

#### 4. CONCLUSIÓN

Como se ha podido apreciar a lo largo de este análisis, lo que hemos dado en llamar música “natural” y “normativa” se corresponde, en gran medida, con los conceptos griegos de *phýsis* y *nómos*. En la primera de ellas, que refleja el aspecto teórico, contemplativo, que le imprimió especialmente la tradición pitagórica, resuena el concepto jónico de la *phýsis*, en el que se trasluce una comprensión unitaria de lo natural que abarca no solo el crecimiento de las plantas, los animales y los seres humanos con una finalidad orgánica, sino la fuerza cósmica

<sup>49</sup> Cf. Str. 9.3.10, que reconoce cinco partes en el nomo pítico.

<sup>50</sup> Vid. Mathiesen 2000: 63.

que está implícita en ese proceso y que reúne en un mismo principio metafísico lo terreno y lo celeste, lo humano y lo divino. En la segunda, que representa la realidad formal dentro de la que se desarrolló la práctica musical, por medio de la sistematización de los diferentes géneros harmónicos, se percibe el eco del *nómos*, un ordenamiento circunscrito al ámbito de lo humano, de carácter convencional y, desde nuestra perspectiva, provisional, pero que —según la creencia platónica— debía mantener su valor normativo, pues, en tanto ley inspirada por un poder divino, su más mínima variación implicaría la inevitable desviación respecto al modelo legislativo del Estado.

## BIBLIOGRAFÍA

- Andreson, W. D. (1980), "Musical Developments in the School of Aristotle", *Research Chronicle of the Royal Musical Association* 16: 78-98.
- Bake, A. "The Music of India", en Wellesz, E. (ed.), *Ancient and Oriental Music. New Oxford History of Music*. Vol. 1. London, Oxford University Press: 195-227.
- Barker, A. (1984), *Greek Musical Writings*. Vol. 1, *The Musician and his Art*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barker, A. (1989), *Greek Musical Writings*. Vol. 2, *Harmonic and Acoustic Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barker, A. (2007), *The Science of Harmonics in Classical Greece*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Baskevitch, F. (2012), *La théorie de l'audition chez Empédocle*. En: <https://goo.gl/Jwqig6> (3/06/2018).
- Bowen, A. C. (1982), "The Foundations of Early Pythagorean Harmonic Science: Archytas, Fragment 1", *AncPhil* 2: 79-83.
- Burkert, W. (1972), *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Harvard: University Press.
- Crusius, O. (1888), "Über die Nomosfrage", en *Verhandlungen der 39. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner Zürich 1887*. Leipzig, Teubner: 258-276.
- Figari, J. (2002), *La philosophie pythagoricienne de la musique*. Paris: Université de Paris IV-Sorbonne, ANRT.
- Figari, J. (2006), "Musique et médecine dans la philosophie présocratique", en Mortier-Waldschmidt, O. (ed.), *Musique et Antiquité. Actes du colloque d'Amiens*. Paris, Belles Lettres: 121-145.
- Frank, E. (1923), *Plato und die sogenannten Pythagoreer. Ein Kapitel aus der Geschichte des griechischen Geistes*. Halle: Max Niemeyer.
- García López, J., Pérez Cartagena, F. J., Redondo Reyes, P. (2012), *La música en la Antigua Grecia*. Murcia: Editum.
- Garrido Domené, F. (2012), "Lo que vibra es el yunque: análisis de Nicom. *Harm.* VI, pp. 245.18-248.26", *CFC(g)* 22: 127-140.
- Garrido Domené, F. (2016), *Los teóricos menores de la música griega: Euclides el Geómetra, Nicómaco de Gerasa y Gaudencio el Filósofo*. Barcelona: Cerix.
- Grande, C. del (1927), "Nomos citarodico", *Rivista Indo-Graeca-Italica* 7: 1-17.
- Grande, C. del (1932), *Espressione musicale dei poetici greci*. Napoli: Riccardo Ricciardi Editore.

- Grieser, H. (1937), *Nomos: Ein Beitrag zur griechischen Musikgeschichte*. Vol. 5. Heidelberg: Bilabel.
- Hagel, S. (2009), *Ancient Greek Music: A New Technical History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Huffman, C. A. (1993), *Philolaus of Croton Pythagorean and Presocratic. A Commentary on the Fragments and Testimonia with Interpretative Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Huffman, C. A. (2005), *Archytas of Tarentum. Pythagorean, Philosopher and Mathematician King*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Inwood, B. (1992), *The Poem of Empedocles. A Text and Translation with an Introduction*. Toronto, Buffalo and London: University of Toronto Press.
- Kingsley, P. (2008), *Filosofía antigua, misterios y magia. Empédocles y la tradición pitagórica*. Gerona: Ediciones Atalanta.
- Laroche, E. (1950), *Histoire de la racine nam- en grec ancien. Collection études et commentaires*. Vol. 6. Paris: Klincksieck.
- Mathiesen, Th. J. (2011), “Antiquity and the Middle Ages”, en Gracys, T., Kania, A. (eds.), *The Routledge Companion to Philosophy and Music*. London-New York, Routledge: 257-272.
- Michaelides, S. (1978), *The Music of Ancient Greece. An Encyclopaedia*. London: Faber & Faber.
- Rusiñol Pautas, M<sup>a</sup> C. (2017), *Pitágoras. Número, armonía y esferas*. Sevilla: Punto Rojo.
- Winnington-Ingram, R. P. (1932), “Aristoxenus and the Intervals of Greek Music”, *CQ* 26: 195-208.
- Wright, M. R. (1981), *Empedocles: The Extant Fragments*. New Haven and London: Yale University Press.

*NÓMOS E PHÝSIS E SUA TRADIÇÃO*

(Página deixada propositadamente em branco)

**NOMOS E PHYSIS EM ANTÍGONAS PORTUGUESAS**  
**DO PERÍODO DA DITADURA**  
*Nomos and physis in Portuguese Antigones during dictatorship*

CARLOS MORAIS

Universidade de Aveiro

cmorais@ua.pt

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1670-8399>

**RESUMO** – Na origem do conflito protagonizado por Antígona e Creonte na *Antígona* de Sófocles (*maxime* 450-470), estão diferentes critérios de justiça, como refere Aristóteles, no livro I da *Retórica* (1372b 1 sqq.). À lei escrita, particular e mutável, instituída por Creonte, contrapõe Antígona a lei não escrita, universal e eterna, que está de acordo com a natureza (*kata physin*) e que ninguém sabe quando apareceu. Ainda que por decreto fosse proibido enterrar Polínicos, era justo fazê-lo, porque, na opinião da filha de Édipo, esse era um direito natural que lhe assistia. Com esta sua ação desafiadora, que incessantemente questiona os poderes coercivos de Creonte, assente em leis particulares que põem em causa valores universais e naturais, a jovem heroína tornou-se num modelo de contestação a todo e qualquer exercício de poder absoluto. Com base neste *exemplum*, propomo-nos estudar as diferentes formas como três autores portugueses (António Sérgio, Júlio Dantas e António Pedro) atualizaram este debate (*nomos-physis*) e este conflito (Creonte-Antígona), adaptando-os ao contexto sociopolítico do segundo e terceiro quartéis do século XX português, atravessados por uma longa ditadura.

**PALAVRAS CHAVE** – *Nomos-physis*, Sófocles, *Antígonas* portuguesas, ditadura, século XX.

**ABSTRACT** – At the origin of the conflict between Antigone and Creon in Sophocles' *Antigone* (*maxime* 450-470) are the different criteria of justice, as Aristotle points out in Book I of his *Rhetoric* (1372b 1 sqq.). Antigone opposes Creon's written, particular and changeable law that he has instituted, with the unwritten, universal and eternal law, which is in accordance with nature (*kata physin*) and which no one knows when it appeared. Even if it was forbidden to bury Polynices by decree, it was fair to do so, because, in the opinion of Oedipus' daughter, this was a matter of natural justice to which he had a right. With this challenging action, which incessantly questions Creon's coercive powers, based on particular laws that call into question universal and natural values, the young heroine has become a model for contestation against any and all displays of absolute power. Based on this *exemplum*, we propose to study the different ways in which three Portuguese authors (António Sérgio, Júlio Dantas and António Pedro) actualised this debate (*nomos-physis*) and this conflict (Creon-Antigone), adapting them to the socio-political context of the second and third quarters of the 20th century, in Portugal, which was dominated by a long dictatorship.

**KEYWORDS** – *Nomos-physis*, Sophocles, Portuguese Antigones, dictatorship, twentieth century.

A *Antígona* de Sófocles é, na sua essência, uma tragédia de *nomos*. O termo *physis*, que, genericamente, significa o que é natural, próprio da natureza, surge, nas tragédias conhecidas de Sófocles, trinta e uma vezes, se não contabilizarmos os cognatos, e abrange, de acordo com Sunshine (1964: 33 sqq.), um leque de significados que vão desde o sentido de “aparência exterior” até ao de caráter, temperamento ou maneira de ser, como resultado de várias influências tais como o meio ambiente ou a naturalidade, os laços de sangue ou a idade. Em *Antígona*, o uso do termo e do verbo cognato concentram-se no *agon* entre Creonte e Hémon. Rejeitando os conselhos do seu jovem filho para que domine a sua cólera e modifique o seu ânimo face ao que havia determinado (717-718), o tirano, certo da razão que lhe assiste, considera, em 726-727, que o conhecimento e o bom senso lhe foram concedidos naturalmente pela idade<sup>1</sup>:

Κρ. οἱ τηλικοῖδε καὶ διδαξόμεσθα δὴ  
φρονεῖν πρὸς ἀνδρὸς τηλικούδε τὴν φύσιν;

Creonte – Na minha idade é que hei de ser instruído  
no bom senso por um homem tão novo?

Esta sua convicção, que, ao longo da peça, molda toda a sua atitude em relação ao que, no seu entender, é certo ou errado, torna-o surdo e insensível a qualquer argumento de Antígona. É que a filha de Édipo, à sua juventude, associava ainda a sua condição de mulher, o que lhe diminuía o direito de pensar, de contestar e de agir, e, por reação, aumentava a determinação do tirano em fazer cumprir o seu édito:

Κρ. κρείσσον γάρ, εἴπερ δεῖ, πρὸς ἀνδρὸς ἐκπεσεῖν,  
κοῦκ ἄν γυναικῶν ἤσσονες καλοίμεθ' ἄν.

Creonte – Se tivermos de ser derrubados, que seja por um homem,  
é isso melhor do que sermos chamados mais fracos que mulheres. (679-681)

Esta justificação que dá ao filho para a sua inflexibilidade, está na linha de outras duas, no final da segunda e da terceira cenas do segundo episódio, em que advoga também a canónica atitude de subserviência da mulher:

Κρ. [...] ἐμοῦ δὲ ζῶντος οὐκ ἄρξει γυνή.

Creonte – [...] Mas, enquanto eu for vivo, não há de ser uma mulher a dar ordens. (525)

---

<sup>1</sup> As citações do texto grego foram feitas pela edição de Lloyd-Jones, Wilson 1990. As traduções para português são de Várzeas 2011.

Κρ. [...] ἐκ δὲ τοῦδε χρῆ  
 γυναικας εἶναι τάσδε μηδ' ἀνειμένας.

Creonte – [...] A partir de agora têm de ser mulheres,  
 e deixar de andar à vontade. (579-580)

Já antes, no prólogo, a timorata Ismena, evidenciando falta de carácter e de nobreza (37-38), também lembrara à jovem heroína a sua natureza de mulher, limitadora das suas ações no seio de uma *polis* dominada por homens:

Ισ. ἀλλ' ἐννοεῖν χρῆ τοῦτο μὲν γυναιχ' ὅτι  
 ἔφυμεν, ὡς πρὸς ἄνδρας οὐ μαχουμένα.

Ismena – Lembra-te de que nascemos mulheres,  
 não nos cabe a nós lutar contra os homens. (61-62)

Porém, Antígona não atende aos argumentos da irmã. Nascida, como ela, no seio de uma família nobre, o seu carácter rebelde e destemido foi sendo moldado pela vivência das maldições e dos sofrimentos que se abateram sobre a sua casa e lhe estreitaram os laços familiares. Assim, na hora de decidir sepultar o irmão, no cumprimento de uma lei comum e sagrada, não hesita. As razões para esta sua corajosa ação são explanadas na longa *rhesis* que profere antes de ser levada para o túmulo abobadado (904-920). Ao despedir-se do mundo dos vivos, a jovem, nascida para amar e não para odiar, usa, para se justificar, um raciocínio idêntico ao que pode ler-se em Heródoto 3. 119. Depois de condenar à morte Intafernes, seus filhos e os demais varões da casa, por conspiração, Dario concedeu à mulher daquele o favor de salvar um dos familiares sentenciados. Esta, contra todas as expectativas, decide escolher o irmão, defendendo a sua opção nos mesmos termos que utilizará Antígona na tragédia sofocliana. Argumenta a jovem que não mais poderá ter um irmão, uma vez que os seus pais já estavam mortos, ao passo que marido e filhos era ainda possível tê-los<sup>2</sup>.

Que Sófocles se inspirasse em Heródoto não é estranho, já que o cita também em *OC* 337-338<sup>3</sup>. Porém, alguns críticos entendem que este passo da fala de Antígona, por muitos designado “cálculo dialético”, é espúrio, na medida em que não só contraria a sua primitiva profissão de fé nas leis divinas não escritas (450-470), que impunham que se desse sepultura a todos os mortos sem exceção, como também se afigura completamente ilógico, já que os argumentos utilizados pela mulher de Intafernes não fazem sentido na boca de Antígona. De facto,

<sup>2</sup> Rocha Pereira 2008: 128 n.73 acrescenta ainda, como eventual paradigma, a história de Meleagro, da *Ode V* de Baquilides.

<sup>3</sup> Cf. Hdt. 2. 35.

se alegar a impossibilidade de ter um novo irmão para o poupar à morte era minimamente racional, fazê-lo para justificar o seu enterro já não o é.

E ao nível da forma, há ainda quem considere que estes versos, nomeadamente os 905-906 e 909-912, são pouco graciosos, contrastando com o virtuosismo e o movimento patente nas primeiras linhas da fala de Antígona (891-903), que constituem um verdadeiro exemplo da eloquência sofocliana<sup>4</sup>.

Ora, em nossa opinião, a ter havido interpolação, como pretendem estes comentadores, ela terá ocorrido ainda antes de ter chegado ao conhecimento de Aristóteles, já que o filósofo cita os versos 911-912, em *Rhet.* 1417a, como sendo inquestionavelmente de Sófocles<sup>5</sup>. Este facto constitui, aliás, o mais forte argumento dos que têm sido apresentados em defesa do carácter genuíno do passo. E ainda que seja possível considerar que o hiato temporal entre a produção da *Antígona* e a escrita da *Retórica* é suficientemente longo para permitir uma eventual interpolação, as possibilidades de intervenção alheias ao autor são praticamente nulas, se colocarmos a hipótese de esta passagem ter influenciado o conteúdo da fala de Alceste (282 sqq.), da peça homónima de Eurípides, levada à cena escassos três anos depois<sup>6</sup>. E mais esvaziados de sentido ficam os argumentos dos que se opõem à manutenção destes versos, se considerarmos que, perante uma morte anunciada e iminente, era natural que as últimas palavras de uma jovem, que se sentia abandonada pelos deuses e pelos homens, não fossem ditadas pela razão e se apresentassem desorganizadas e, por vezes, desprovidas de lógica<sup>7</sup>. Além disso, desvalorizando pequenas questões de estilo ou de forma, muitas delas subjetivas, entendemos que o princípio que Antígona aqui

---

<sup>4</sup> Cf. Winnington-Ingram 1980: 145, que baseia a sua rejeição essencialmente no *Stilgefühl*. Sobre este assunto, veja-se também Jebb 1900, reimpr. 1971: 164-165, 260-261; Brown 1987: 200; Griffith 1999: 278.

<sup>5</sup> Estes dois versos, que reproduzem as palavras de Antígona, são apresentados pelo Estagirita como exemplo da necessidade de justificar uma intenção moral, quando esta não se afigura credível (a tradução é de Alexandre Júnior, Alberto, Pena 1998: 217) :

ἀν δ' ἄπιστον ἦ, τότε τὴν αἰτίαν ἐπιλέγειν, ὥσπερ Σοφοκλῆς ποιεῖ· παράδειγμα τὸ ἐκ τῆς Ἀντιγόνης, ὅτι μᾶλλον τοῦ ἀδελφοῦ ἐκίδητο ἢ ἀνδρὸς ἢ τέκνων· τὰ μὲν γὰρ ἀν γενέσθαι ἀπολομένων,

μητρὸς δ' ἐν Ἄιδου καὶ πατρὸς βεβηκότων  
οὐκ ἔστ' ἀδελφὸς ὅς τις ἀν βλάστοι ποτέ.

Se a intenção moral não resultar credível, então deve-se acrescentar a causa, como Sófocles faz. Um exemplo está na Antígona, em que esta se afligia mais com o irmão do que com o marido ou filho, pois estes podem voltar a ter-se, uma vez mortos:

Tendo pai e mãe partido para a morada do Hades

Não há irmão que possa jamais nascer.

<sup>6</sup> Hipótese advogada por Blumenthal 1974: 174-175.

<sup>7</sup> Concordando com esta interpretação, Knox 1964: 106 considera que estas palavras são quase uma “hipérbole histórica”. No mesmo sentido, Griffith 1999: 278 sugere que a elaboração hipotética do argumento se apresenta como um sintoma do irracional desespero da protagonista.

defende está em sintonia com toda a sua ação, que atribui sistematicamente mais importância ao amor e à fidelidade ao irmão do que a um projeto de casamento com filhos. Como sublinha Reinhardt 1971: 124, Antígona limita-se a seguir não apenas a lei divina, mas também o *nomos* fraternal, dois princípios que no seu pensamento se implicam mutuamente. Logo nas suas palavras iniciais sobre as determinações divinas em relação aos mortos (450-470), todas as suas preocupações se concentram em exclusivo na necessidade de dar sepultura àquele “filho morto de sua mãe” (466-467), contrariando assim o *nomos* de Creonte.

Como dissemos logo a abrir este estudo, *Antígona* é fundamentalmente uma tragédia de *nomos*. De facto, são diferentes critérios de justiça que, no dizer de Aristóteles (*Rhet.* 1373b 1 sqq.), estão na origem do conflito protagonizado por Antígona e Creonte, no tenso *agon* do segundo episódio (441-525). Esta cena nuclear da tragédia é preparada de forma motivada pelo 1.º estásimo, conhecido por “Ode ao Homem”, porque celebra as descobertas e a evolução da civilização humana. Neste canto, o Coro proclama que, para se ter uma vida harmoniosa e feliz em comunidade, necessário era respeitar simultaneamente os νόμοι χθονός e a θεῶν δίκη (368-369), o que acaba por não se verificar. À lei escrita, particular e mutável (νόμος ἴδιος), instituída por Creonte, muitas vezes designada também pelo termo κήρυγμα, contrapõe Antígona a lei comum (νόμος κοινός), não escrita, universal e eterna, que está de acordo com a natureza (κατὰ φύσιν). Este princípio comum do que é justo ou injusto, que todos adivinham mesmo que não haja entre si comunicação ou acordo, é assim, próprio da natureza (φύσει κοινὸν δίκαιον καὶ ἄδικον), como sublinha Aristóteles, apresentando a *Antígona* de Sófocles como *exemplum*<sup>8</sup>.

Na *rhexis* em que a jovem filha de Édipo apresenta, perante Creonte, os argumentos em sua defesa (450-470), o tom é de desafio e a organização do discurso, como sublinha Griffith 1999: 200, assenta mais na recusa do que na afirmação, conforme atesta o “*tricolon crescendo*” de negativas (450, 451, 453) que culmina na frase gnómica com uma significativa resolução na palavra νόμιμα (455)<sup>9</sup>:

Av. Οὐ γάρ τί μοι Ζεὺς ἦν ὁ κηρύξας τάδε,  
οὐδ' ἡ ξύνοικος τῶν κάτω θεῶν Δίκη  
τοιούσδ' ἐν ἀνθρώποισιν ὤρισεν νόμους,  
οὐδὲ σθένειν τοσοῦτον ῥόμην τὰ σὰ  
κηρύγμαθ' ὥστ' ἄγραπτα κάσφαλῆ θεῶν  
νόμιμα δύνασθαι θνητά γ' ὄνθ' ὑπερδραμεῖν.

<sup>8</sup> Cf. Arist. *Rhet.* 1373b.

<sup>9</sup> Em apoio desta afirmação, podemos acrescentar ainda outras negações (456, 457, 458 (2), 460, 461, 466, 468) e dois *alphas* privativos (454).

Antígona – É que não foi Zeus quem mas decretou;  
e nem a Justiça, que habita com os deuses infernais,  
as fixou para os homens.  
E eu não supunha que por causa dos teus decretos  
um mortal pudesse violar as leis  
não escritas e imutáveis dos deuses.

Com a variação rítmica introduzida por este conceito nuclear (νόμιμα), acentua-se a significativa importância concedida, nesta *rhexis*, à prioridade e universalidade dos preceitos divinos. Ainda que por decreto fosse proibido enterrar Polinices, era justo fazê-lo, porque, na opinião da filha de Édipo, esse era um direito natural que lhe assistia, uma vez que “não é de hoje nem de ontem, mas de sempre e ninguém sabe quando surgiu” (οὐ γάρ τι νῦν γε κἀχθές, ἀλλ’ αἰεὶ ποτε ζῆ τοῦτο, κούδεις οἶδεν ἐξ ὄτου φάνη, 456-457). Aprovando a atitude de Antígona, Aristóteles (*Rhet.* 1373b), socorrendo-se de uma afirmação do *Messeníaco* de Alcidade, sugere que é da natureza humana ser livre de agir em defesa de princípios naturais e eternos, como fez a jovem filha de Édipo, ao transgredir o édito e ao pôr em causa os poderes coercivos de Creonte:

ἐλευθέρους ἀφῆκε πάντας θεός, οὐδένα δοῦλον ἢ φύσις πεποίηκεν.  
Livres deixou Deus a todos, a ninguém fez escravo a natureza<sup>10</sup>.

Com esta sua ação desafiadora, assente nestes princípios naturais e justos, a jovem heroína tornou-se, assim, num modelo de piedade e de dedicação familiar, num exemplo de mulher ciente do seu papel na sociedade, mas sobretudo, e é isso o que nos interessa neste estudo, num paradigma de resistência e de contestação à tirania, que “além de muitas outras coisas, pode dizer e fazer o que quer” (ἡ τυραννὶς πολλὰ τ’ ἄλλ’ εὐδαιμονεῖ / κᾶξεστιν αὐτῇ δρᾶν λέγειν θ’ ἄβούλεται, 506-507).

Marcado por uma longa ditadura que dominou os segundo e terceiro quartéis do século passado, Portugal, tal como aconteceu em muitos outros países europeus, foi terreno fértil para o aparecimento de releituras do mito de Antígona. Neste período, foram três os escritores portugueses (António Sérgio, Júlio Dantas e António Pedro) que, com naturais diferenças de índole ideológica e estética, atualizaram este debate (*nomos-physis*) e este conflito (Creonte-Antígona), escrevendo textos alegóricos de intervenção política contra as ditaduras militar e salazarista.

António Sérgio foi o primeiro a entrar em cena. Redigiu a sua *Antígona* em 1930, na altura em que se encontrava exilado em Paris, em consequência do seu

---

<sup>10</sup> Tradução de Alexandre Júnior, Alberto, Pena 1998: 93.

envolvimento em ações contra a ditadura militar, no poder desde 28 de maio de 1926. Publicado clandestinamente no Porto, este texto panfletário e alegórico, por si considerado um “estudo social em forma dialogada”, reflete a sua linguagem de ensaísta e muito do seu pensamento filosófico e político e contém muitas alusões a acontecimentos e a figuras da época.

Na peça, Creonte, criptónimo de Óscar Carmona, personifica o ditador que advoga um governo forte e seguro, centrado na figura do chefe e das suas políticas arbitrarias. Pela perseguição, pela vigilância policial e pela censura, neutraliza toda a oposição e expulsa do direito cívico os mais altos e claros cidadãos da *polis*, orientando toda a sua ação em defesa da religião e da Ordem, contra a impiedade dos senhores da desordem, ou seja, os democratas e filósofos da liberdade:

Creonte – O maior dos bens é um governo forte, que imponha a ordem a todo transe e que não deixe falar os idealistas. Ora, a ordem da sociedade exige um chefe; exige, meu filho, a obediência de todos ao arbítrio do chefe. Diante da sociedade, um homem é nada; um filósofo, nada. A sociedade acima de tudo. Ora, a sociedade encarna no chefe; no caso presente, a sociedade sou eu. (Sérgio 1930: 69)

Confundindo a sociedade e a lei que a regula com a sua vontade individual e subjetiva, Creonte é, no dizer de Antígona, um cego que não vê a luz (1930: 57), a mesma luz que a heroína invoca em seu auxílio para que a oriente e lhe incuta coragem, dissipando o medo à morte (1930: 21). Representando todos os que se opunham à ditadura militar, a filha de Édipo, guiada por esta “luz da inteligência clara” e livre (1930: 21-22), afirma a sua fé incomensurável não na ordem que, como a de Creonte, só vem da espada, mas na “ordem que vem da alma, (...) da justiça, do respeito mútuo, do trabalho magnânimo para bem do povo” (1930: 56), ou seja, na ordem que assenta em princípios eternos e imprescritíveis, que estão de acordo com a natureza.

Em torno deste conflito central, em que Antígona, mercê dos seus ideais e do seu pensamento político e filosófico, emerge como um *alter ego* de Sérgio, vão-se posicionando as demais personagens, que sublinham, pelo diálogo dramático, a sua atitude face a acontecimentos que marcaram a vida política do nosso país, em finais dos anos trinta do século XX<sup>11</sup>.

Década e meia mais tarde, o regime ditatorial que já vigorava em Portugal desde 1926, de molde a sustentar a onda de democratização que, no pós-guerra, varreu quase toda a Europa ocidental, encenou um processo de relativa abertura, que deixou a oposição na esperança de que era possível uma transição

---

<sup>11</sup> Sobre esta peça, veja-se Morais 2017: 113-139.

política para a democracia. Aproveitando esta breve conjuntura, Júlio Dantas, dramaturgo com projeção internacional<sup>12</sup>, ainda que internamente não fosse muitas vezes devidamente apreciado, compôs uma *Antígona*, por encomenda, em 1946<sup>13</sup>, para assinalar a estreia da atriz Mariana Rey Monteiro. Com marcas evidentes de um romantismo tardio, a peça sobe pela primeira vez ao palco do Teatro Nacional Dona Maria II, a 20 de abril desse ano, reunindo em cena pai, mãe e filha, nos papéis de Tirésias, de Eurídice e de Antígona. Muitas vezes associado ao regime ditatorial vigente, Dantas constrói uma peça de teor subversivo e com um cunho inovador, em que Eurídice, apoiada pelo conselho de senadores e pelo povo, ordena a destituição do sanguinário Creonte, máscara grega que ocultava a figura de Salazar<sup>14</sup>. Prova de que se vivia, então, um período de exceção, de que se aproveitou Dantas, está o facto de este final subversivo e de todas as referências ao suicídio e à possibilidade de parricídio e de filicídio terem sido rasuradas pela censura, na encenação que, desta peça, foi feita para a rádio, anos mais tarde, em 1966. Como assinala Mendes 2011: 133-134, “os cortes comprovam o quão discordante a peça era da ideologia oficial e [que] a peça de Dantas só pôde ser encenada [em 1946], graças à breve conjuntura política do final da Segunda Guerra Mundial”.

Embora adaptado às circunstâncias políticas do momento que se vivia em Portugal e à estética do autor, o conflito nuclear do arquétipo sofocliano surge na cena IV do Ato II. Com a mesma natureza obstinada, Antígona defende a sua ação destemida de dar sepultura ao irmão, em obediência às leis que estão escritas no seu coração (Dantas 1946: 21), contra as leis injustas de Creonte, às quais “ninguém deve obediência” (Dantas 1946: 49), porque ditadas pelo rancor, pelo ódio e pela vingança. Numa breve *rhexis*, pincelada por uma retórica romântica, desenvolve assim o seu raciocínio, que, recuperando muito do pensamento de Sófocles, justifica o seu dever de amor fraterno:

Antígona – São as leis ditadas pela paixão e pela cólera [...]. São as leis que repugnam ao sentimento humano. São as leis que proíbem uma filha de chorar por um pai e uma irmã de amortilhar um irmão. São as leis que Zeus não inspirou jamais. Não. Ninguém deve obediência a leis que consideram as lágrimas uma afronta e a piedade um crime. Matas-me porque cumpri um

---

<sup>12</sup> Prova deste reconhecimento e do sucesso que tiveram algumas das suas obras é a *Ceia das Cardeais*. Escrita em 1902, esta peça foi traduzida para várias línguas (castelhano, catalão, francês, italiano, alemão, sueco e dinamarquês) e foi representada a 7 e 11 de junho, no Globe Theatre, em Londres. Igualmente, a peça *Como eles amam* mereceu ser traduzida para japonês. Sobre este assunto, vide Mendes 2011: 86-87.

<sup>13</sup> Júlio Dantas (1946), *Antígona: Peça em cinco actos, inspirada na obra dos poetas trágicos gregos e, em especial, na Antígona de Sófocles*. Lisboa.

<sup>14</sup> Mendes 2011: 132-134.

dever de amor fraterno? Que importa! Queria ter mais vidas, para as dar todas por meu irmão. (Dantas 1946: 49)

Creonte, porém, não cede aos argumentos e mantém o veredicto, contra a vontade do povo. Como afirma Hémon, dirigindo-se ao pai, toda a cidade de Tebas, ainda que em murmúrio, considerava iníqua a lei, de que resultara a sentença de condenar a filha de Édipo (Dantas 1946: 83). Mas, tal como no Portugal de 1946, Tebas, no dizer de Egéon “est[ava] coacta pelo medo. Prefer[ia] devorar as próprias mãos, a arguê-las contra Creonte” (Dantas 1946: 99). E, assim, o que, por momentos, parecera ser uma abertura do regime, no poder desde 1926, não tinha passado de uma fugaz ilusão.

A ditadura salazarista, escudada num sensível crescimento económico, com inegáveis consequências na relativa melhoria das condições de vida das populações, sempre anestesiantes, logo retoma os seus mecanismos repressivos, que lhe conferem novo fôlego. Controlada pela polícia política e pela censura, a dividida oposição ao Estado Novo remete-se a um silêncio defensivo, só tenuemente quebrado pelas intervenções nas sucessivas eleições de fachada ou por timoratas ações de carácter político e cultural que conseguem ludibriar a apertada censura. Foi o caso, por exemplo, de António Pedro que escreveu, em 1953, uma *Antígona*, que encenou, para o Teatro Experimental do Porto, definida pelos Velhos do Coro como “tragédia da liberdade” (Pedro 1981: 261); e ainda de António Sérgio que revisita a sua *Antígona*, escrevendo, cerca de 1950, uma peça, ainda inédita, em que parodia a ditadura salazarista, e, em 1958, um breve texto em que nos apresenta a sua interpretação do mito de Antígona<sup>15</sup>.

Na primeira destas duas versões, o autor mantém as mesmas preocupações cívicas da 1.<sup>a</sup> edição, norteado pela ideia de que poderá ser útil ao seu leitor na denúncia de realidades e conflitos que persistem no Portugal de meados do século XX. Nesta versão paródica, as personagens são sensivelmente as mesmas e o conflito trágico apresenta-se praticamente inalterado, próximo do original, ainda que adequado à realidade sociopolítica portuguesa. Tal como acontecia na edição de 1930, ao decreto de Creonte, considerado um capricho, uma paixão, um desvario de ditador, contrapõe Antígona, num discurso de inflamada retórica, ridicularizada pelo tirano, as leis não escritas e universais da consciência, que estão na base do Bem e da Justiça (Sérgio c.1950: 66-67):

Antígona – Acima dos decretos de qualquer tirano estão as leis não escritas da consciência, universais e imutáveis.

Creonte – As da consciência? Aonde se vai isso achar?

---

<sup>15</sup> Para uma análise detalhada destas duas versões de António Sérgio, vide Morais 2017: 140-159.

Antígona – Aonde havia de ser, Creonte? Em nós mesmos. Na unidade unificadora que a consciência é. Descobrimos a lei no nosso próprio ânimo, coetânea da luz que se faz nele. Topamos aí... como dizê-lo?... um princípio de universalidade e de coerência íntima, uma norma de unidade e de reciprocidade entre as almas, que inspira ao mesmo tempo o sábio e o justo. A de uma harmonia interior, que é para nós o bem. O Bem intelectual, o Bem moral.

Indômita e generosa, como a da peça sofocliana, a heroína sergiana, expressando admiração por todos os que, na escuridão de Tebas, protestam e se indignam, está decidida a erguer-se contra o despotismo de Creonte (Óscar Carmona) e de Ceréfilo (Salazar) que a todos asfixia, guiada, como na versão de 1930, pela luz clara e livre do Espírito, da Razão. Na defesa da verdade, da dignidade e da Ordem que provém da justiça, a jovem filha de Édipo encarna, nas palavras de Sérgio, inscritas no prólogo, uma faceta “de antifascismo, de aspiração à liberdade, de revolucionismo social” (Sérgio c.1950: 4). Tal como na 1.<sup>a</sup> edição, partilham destes seus ideais, o já morto Polinices, essência sublimada do espírito revolucionário (Sérgio c.1950: 5), o jovem Hémon, ponderado e respeitado pelos democratas, o cáustico adivinho Tirésias e ainda Critóbulo, um oficial do exército que admira os que lutam pela libertação das almas, na trincheira retilínea e clara da consciência (Sérgio c.1950: 39).

Desta 2.<sup>a</sup> edição inédita, o autor acabaria por aproveitar, com ligeiríssimas alterações, as três primeiras cenas, para formar o corpo central da sua “Jornada Sexta” do *Pátio das Comédias, das Palestras e das Pregações*, um libelo contra a fraude nas eleições presidenciais de 1958, que opuseram Américo Tomás a Humberto Delgado. A este núcleo central, junta um breve prólogo, em que se convida o público/leitor a sair da reclusão de si mesmo, para que possa, pela livre fantasia, apreciar as suas atuais venturas pelos males da Tebas de outrora (*Jornada Sexta* 7-8) e ainda um epílogo em forma de diálogo, em que apresenta a sua interpretação do mito de Antígona.

A contestação à “tirania hipócrita” de Creonte (Sérgio 1958: 12) sobe de tom na segunda cena, que aproveita, com inegáveis finalidades políticas e pedagógicas, os ingredientes essenciais do prólogo da tragédia sofocliana. Tal como a heroína sofocliana, a Antígona sergiana estava determinada a conceder honras fúnebres ao seu irmão Polinices, contra as ordens arbitrárias de Creonte. Com esta decisão arrojada, ela interpreta, no pensamento de Sérgio que bebe no de Kant, não a vontade individual de uma classe ou de uma pessoa particular, como Creonte, mas a vontade geral que se identifica com uma atitude de pensar objetiva, racional, geral que se institui em lei universal. Contra a razão absoluta de Estado, ela defende “os direitos da livre consciência humana, os da lei racional a que se eleva o espírito, eterna e imprescritível” (Sérgio 1958: 28). Mas, ainda que Sérgio, pela voz do Ator, a defina como kantiana, esta curta peça, tal como as

duas anteriores, conserva um cariz político, como reconhece o próprio autor, no prólogo à 2.<sup>a</sup> edição que esteve na base desta última versão (Sérgio c. 1950: 3-4):

Ante os factos políticos do meu próprio tempo, eu lembrei-me por meu turno de que existia o Sófocles e rabisquei este apólogo (...). Através do artifício de uma antiga história, eis o debate que é de hoje, sobre temas sociais que são de hoje. Mais: em linguagem que é de hoje, com modos de pensar que são de hoje, sem nenhum rebuço ou cautela.

Política é também a recriação feita por António Pedro. Homem de teatro completo, atento às novas correntes de estética teatral que fervilhavam na Europa, escreve, expressamente para o Teatro Experimental do Porto, uma *Antígona*<sup>16</sup> que, logrando ludibriar a vigilância apertada da censura<sup>17</sup>, foi levada à cena do Teatro de S. João, no Porto, a 18 de fevereiro de 1954.

Tal como na tragédia sofocliana e nas anteriores releituras portuguesas do mito aqui referidas, Creonte surge com os contornos nítidos de um tirano que arbitrariamente se arroga o direito de “falar quando [lhe] apetece e não deixar nunca falar quem tem argumentos para [lhe] opor” (Pedro 1981: 296). Por todo o lado vislumbra traidores e conspirações. Assim, para impedir que transgridam o seu édito, povoa a cidade de uma polícia subserviente que, como afirma um dos Velhos do Coro, não precisava de ser inteligente, mas apenas “[má] como as ratoeiras” (Pedro 1981: 290).

Não obstante declarar-se defensor da *polis* e colocar os interesses da comunidade acima de tudo, o divórcio entre o seu poder e os cidadãos é total. Autoritário, faz coincidir a justiça e a lei da cidade com a sua própria vontade (Pedro 1981: 283). Insensível e surdo às críticas que, em surdina, se ouvem por todo o lado, acaba por cair na injustiça, “pela cegueira de ter razão” (Pedro 1981: 311). Inflexível e obstinado, persiste na convicção de possuir a verdade absoluta:

Creonte – Nada me fará mudar os decretos que publiquei. [...] Sei que estou na verdade. (Pedro 1981: 318-319)

Contra a ordem injusta e prepotente de Creonte insurge-se Antígona, em obediência ao dever e à consciência (Pedro 1981: 270, 292 e 294), assumindo, assim, a oposição ao poder absoluto e arbitrário de Creonte, de forma determi-

<sup>16</sup> A. Pedro (1981), “Glosa Nova da Tragédia de Sófocles em 3 Actos e 1 Prólogo incluído no 1.º Acto”, *Teatro Completo*. Lisboa: 255-330.

<sup>17</sup> O pedido de licença para a representação da *Antígona* de António Pedro foi aprovado, sem qualquer corte, pelo Secretariado Nacional de Informação, Cultura Popular e Turismo, no dia 25 de Janeiro de 1954. Como refere Mendes 2013: 110, a aceitação da peça pela Comissão de Censura justifica-se, por ser uma recriação destinada “a um público ainda restrito, o então jovem C.C.T./T.E.P.”

nada e inflexível (Pedro 1981: 471-472), apoiada na força da razão que lhe assiste (Pedro 1981: 295 e 296). E, já no auge do conflito, sacrifica-se, por forma a alcançar, sem cedências, a sua liberdade:

Antígona – Manda que os teus carrascos exerçam sobre o meu corpo as sevícias que não podés contra a razão que me assiste! (Pedro 1981: 296)

Tal como António Sérgio e Júlio Dantas, António Pedro, combinando de forma harmoniosa o clássico com o moderno, ocultou, sob a máscara grega, um abafado grito de revolta contra o totalitarismo do Estado Novo, expressando, assim, em meados dos anos cinquenta, um desejo de justiça e de liberdade, que escapou ao escrutínio da censura<sup>18</sup>.

Não obstante as naturais diferenças de linguagem e de estilo, nestas cinco variações sobre o tema de Antígona, os três autores, partindo do conflito nuclear do arquétipo, protagonizado por Creonte e Antígona, entre lei particular (νόμος ἴδιος) e lei comum (νόμος κοινός) que está de acordo com a natureza (κατὰ φύσιν), transformam-no em metáfora de revolta contra todas as formas de opressão limitadoras da liberdade, vividas, em Portugal, nas segunda e terceira décadas do século XX.

---

<sup>18</sup> Para uma análise detalhada desta peça, *vide* Morais 2017: 175-191.

## BIBLIOGRAFIA

- Alexandre Júnior, M., Alberto, P. F., Pena, A. N. (1998), *Aristóteles. Retórica*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Bernabé Pajares, A. (2017), “En torno a la φύσις: ¿qué entendían los griegos por φυσικός?”, *Archai. Revista de Estudos sobre as Origens do Pensamento Ocidental* 21: 39-78.
- Blumenthal, H. J. (1974), “Euripides, *Alcestis* 282 ff., and the Authenticity of *Antigone* 905 ff.”, *CR* 24: 174-175.
- Boyaci Gülenç, N. P. (2016), “An Enquiry on *Physis-Nomos* Debate: Sophists”, *Synthesis Philologica* 61: 39-53.
- Brown, A. (1987), *Sophocles. Antigone*. Warminster: Aris & Phillips.
- Ciaramelli, F. (2014), “Pour une relecture de l’ *Antigone* comme tragédie du *nomos*”, *Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy* 2: 201-215.
- Dantas, J. (1946), *Antígona: Peça em cinco actos, inspirada na obra dos poetas trágicos gregos e, em especial, na Antígona de Sófocles*. Lisboa: Livraria Bertrand.
- Etxabe, J. (2009), “Antigone’s *Nomos*”, *Animus: The Canadian Journal of Philosophy and Humanities* 13: 60-73.
- Fialho, M. C. (2001), “Júlio Dantas’ *Antigone*: or the Martyr of Late Romanticism”, in Morais, C., Hardwick, L., Silva, M. F. (eds.), *Portrayals of Antigone in Portugal: 20th and 21st Century Rewritings of the Antigone Myth*. Leiden, Brill: 160-174.
- Griffith, M. (1999), *Sophocles, Antigone*. Cambridge: University Press.
- Jebb, R. C. (1900, reimpr. 1971), *Sophocles. The Plays and Fragments*. Cambridge: University Press.
- Knox, B. M. W. (1964), *The Heroic Temper. Studies in Sophoclean Tragedy*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Lloyd-Jones, H., Wilson, N. G. (1990), *Sophoclis Fabulae*. Oxonii: Oxford University Press.
- Mendes, I. A. (2011), *Do texto para o palco: Antígona no teatro português do século XX (1946-1993)*. Hilary Term (diss. doutoramento).
- Mendes, I. A. (2013), “*Antígona* de António Pedro (1954): o alcance social e estético de uma peça”, *Portuguese Cultural Studies* 5: 108-131.
- Morais, C. (2012), “El *logos* de Antígona y las recreaciones políticas del mito en Portugal”, in Martino, F. de, Morenilla, C. (eds.), *El logos femenino en el teatro*. Bari, Levante Editori: 507-542.

- Morais, C., Hardwick, L., Silva, M. F. (eds.) (2017), *Portrayals of Antigone in Portugal: 20th and 21st Century Rewritings of the Antigone Myth*. Leiden: Brill.
- Morais, C. (2017), “António Sérgio’s *Antígona*: “a social study in dialogue form”, in Morais, C., Hardwick, L., Silva, M. F. (eds.), *Portrayals of Antigone in Portugal: 20th and 21st Century Rewritings of the Antigone Myth*. Leiden, Brill: 113-139.
- Morais, C. (2017), “António Sérgio’s *Antígona* Revisited: Two Invectives against Salazar Dictatorship”, in Morais, C., Hardwick, L., Silva, M. F. (eds.), *Portrayals of Antigone in Portugal: 20th and 21st Century Rewritings of the Antigone Myth*. Leiden, Brill: 140-159.
- Morais, C. (2017), “Taking Liberties: António Pedro’s Recreation of *Antigone*”, in Morais, C., Hardwick, L., Silva, M. F. (eds.), *Portrayals of Antigone in Portugal: 20th and 21st Century Rewritings of the Antigone Myth*. Leiden, Brill: 175-191.
- Obrist, K. (2012), “...Y te llevaste en andas al ángel de los perdedores. El *nómos* de Antígona en su discurso final a partir del vocabulario legal en *Antígona* de Sófocles”, *Sociedades Precapitalistas 2*: 3-18.
- Pattoni, M. P. (2010), “Riusi sofoclei e allegorie politiche nell’*Antigone* di António Sérgio de Sousa”, in Belardinelli, A. M., Greco, G. (eds.), *Antigone e le Antigoni: storia, forme, fortuna di un mito*. Milano, Mondadori Education: 123-158.
- Pedro, A. (1981), “Glosa Nova da Tragédia de Sófocles em 3 Actos e 1 Prólogo incluído no 1.º Acto”, in Pedro, A. *Teatro Completo*. Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda: 255-330.
- Reinhardt, K. (1971), *Sophocle*. Paris: Ed. de Minuit.
- Rocha Pereira, M. H. (2008), *Sófocles. Antígona*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Sérgio A. (1930), *Antígona. Drama em três actos*. Porto: República.
- Sérgio A (c. 1950), *Antígona* (2.ª edição dactiloescrita, profundamente remodelada).
- Sérgio, A. (1958), *Pátio das Comédias, das Palestras e das Pregações. Jornada Sexta*. Lisboa: Inquérito.
- Sunshine, E. R. (1964), *The Meaning of Physis in Aeschylus, Sophocles, and Euripides*. Chicago: Loyola University Chicago. Master’s Theses. Paper 2039 (<http://ecommons.luc.edu/luc-theses/2039>)
- Várzeas, M. (2011), *Sófocles. Antígona*. Famalicão: Húmus.
- Winnington-Ingram, R. P. (1980), *Sophocles: An Interpretation*. Cambridge: University Press.

**A MULHER COMO VITÓRIA DA NATUREZA  
EM BERNARDO SANTARENO  
A PROMESSA E ANTÓNIO MARINHEIRO**  
Woman as a victory of nature in Bernardo Santareno  
*A Promessa and António Marinheiro*

MARIA DO CÉU FIALHO  
Universidade de Coimbra  
Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos  
mcfialhofluc@gmail.com  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2115-9638>

**RESUMO** – Nestas duas peças emblemáticas é a mulher, Maria do Mar, em *A Promessa*, quem provoca e convoca a força erótica, que é força de vida, força da Natureza, que nada deve tentar sufocar. A mulher incarna-a e, por isso, é insensível a convenções e destrói barreiras impostas por crenças e superstições populares, como a promessa de castidade de seu marido José. Em *António Marinheiro*, a trágica atracção edípica entre António e Amália conduz, como no mito grego, ao reconhecimento da identidade dos dois amantes. António recua e afunda-se num mistério de noite marítima e de ambiguidade sexual, afastando os laços carnais proibidos, como quem se retira correndo para os bastidores da acção. É Amália, a mulher acusada de um pecado que lhe caiu em cima, devassada na sua casa humilde, quem se levanta e permanece de pé, visível para todos, numa afirmação de vida, por sobre todos os dedos que a acusam, todas as vozes do bairro que dela não-de falar.

**PALAVRAS-CHAVE** – Santareno, mulher, natureza, convenção, eros, violência, Édipo.

**ABSTRACT** – In these two emblematic pieces it is the woman, Maria do Mar, in *A Promessa*, who provokes and summons the erotic force, which is life force, force of Nature, that nothing should try to suffocate. The woman incarnates it and is therefore insensitive to conventions, such as the chastity promise of her husband José. Her behaviour destroys barriers imposed by popular beliefs and superstitions, until converting José's desire into violence. In *António Marinheiro*, the tragic Oedipian attraction between António and Amália leads, as in the Greek myth, to the recognition of the identity of the two lovers. António recoils and sinks into a mystery of maritime night and sexual ambiguity, moving away from the forbidden carnal ties, as one retreats behind the scenes of the action. It is Amália, the woman accused of a sin that fell upon her, devastated in her humble home, who rises and stands, visible to all, in a statement of life, above all the fingers that accuse her, all voices of the neighborhood that will speak of her.

**KEYWORDS** – Santareno, woman, nature, convention, eros, violence, Oedipus.

António Martinho do Rosário de seu nome, Bernardo Santareno nasceu em Novembro de 1920, em Santarém, berço a que presta homenagem no pseu-

dónimo artístico que viria a criar. Completou o ensino primário e secundário em Santarém, tendo, de seguida, prosseguido estudos em Lisboa e depois na Universidade de Coimbra, onde se licenciou em medicina, em 1950. Viria a especializar-se em Psiquiatria, campo que o habilita e põe em contacto privilegiado com paixões humanas, medos, processos de sugestionamento descontrolados.

A sua experiência profissional e humana enriquece-se particularmente quando, entre 1957 e 1958, a bordo dos navios *David Melgueiro*, *Senhora do Mar* e do navio-hospital *Gil Eanes*, onde acompanhou as campanhas de pesca do bacalhau, como médico. Daí a peculiar e estreita relação que o marca quanto ao mar e que lhe configura o imaginário de parte substancial das suas peças. Dê-se como exemplo *O Lugre*, *A Promessa*, *António Marinheiro* e o volume de narrativas *Nos Mares do Fim do Mundo*. Mais ainda, com o seu espírito crítico e a sua experiência de vida e profissional, Santareno apercebe-se até que ponto as gentes ligadas à faina marítima têm as suas vidas e as suas crenças ligadas e subjugadas a essa força dominante, omnipresente nos seus destinos, configuradora das suas convicções, crenças, superstições. O mar representa uma inesgotável fonte de vida, uma cruel fonte de vida, que, a qualquer momento, vem reclamar o seu preço, instalar a morte e o luto, entrar pelas casas e condicionar as suas existências.

Homem de esquerda, conheceu os reveses da leitura ideológica posta nas suas peças, em que a personagem colectiva é o povo, pobre, ignorante, explorado e sufocado com superstições e fanatismo religioso, no isolamento e marginalidade de comunidades específicas. Como muito bem sintetiza M. H. Serôdio<sup>1</sup>, “devedor de uma dramaturgia próxima da de Arthur Miller e Frederico García Lorca, Bernardo Santareno articula a voz trágica de forma veemente e sofrida, ao mesmo tempo que revela uma compaixão pelos excluídos, vítimas de arrefogados preconceitos sociais e de fanatismos vários. Uma forte componente psicologista no desenho das personagens e a localização da acção em pequenas comunidades fechadas (rurais, piscatórias ou citadinas) são elementos usados no que parece ser a sua ‘procura sistemática de psicanalisar o pathos português (Barata 1990: 238)’”.

O dramaturgo foi perseguido pelo regime salazarista<sup>2</sup>, tendo a sua peça *A Promessa* sido retirada de cena após a estreia por pressão da Igreja Cató-

---

<sup>1</sup> Serôdio 1997: 30.

<sup>2</sup> Aliás, num artigo do Jornal *O Público*, é citado o expressivo e pertinente comentário do especialista em teatro português J. de Oliveira Barata: “Oliveira Barata vê em Santareno um “pivô” do difícil diálogo entre a dramaturgia portuguesa e a dramaturgia europeia nos anos do Estado Novo: “Santareno está em contacto com o existencialismo de Sartre, mas também com o de García Lorca, com Ionesco e, fundamentalmente, com um autor-chave que é Jean Genet. Mas há uma coisa que sabe fazer, sobretudo numa primeira fase mais ligada ao catolicismo progressista, que é meter as mãos no mais profundo da alma portuguesa e mexer e remexer”: <https://>

lica<sup>3</sup>. Ainda assim, Bernardo Santareno foi várias vezes laureado (duas vezes com o Prémio Bordalo, o *Óscar da Imprensa* 1962, na categoria Teatro, o *Prémio Imprensa* 1963).-Depois da Revolução de 1974, milita activamente no partido MDP/CDE e integra-se no Movimento Unitário dos Trabalhadores Intelectuais.

Bernardo Santareno teve morte prematura, em 1980, em Oeiras, com 59 anos de idade. A sua obra tinha sido encenada e conhecido o êxito, no palco, em representações em teatros nacionais, ainda que, como comenta L. F. Rebello, o dramaturgo merecesse muito maior atenção por parte das companhias teatrais. Trata-se do mais pujante dramaturgo português do século XX<sup>4</sup>. A sua obra reparte-se por dois ciclos, menos distanciados um do outro do que a evolução estética e ideológica do autor terá feito supor, já que é matriz da sua produção dramática a reivindicação feroz do direito à diferença e do respeito pela liberdade e dignidade do homem face a todas as formas de opressão, a luta contra todo o tipo de discriminação, política, racial, económica, sexual ou outra.

Esta matriz evidencia-se, contudo, de modo particularmente vigoroso, nas peças integrantes do chamado primeiro ciclo (*A Promessa*, *O Bailarino* e *A Excomungada*, publicadas conjuntamente em 1957; *O Lugre* e *O Crime da Aldeia Velha*, 1959; *António Marinheiro ou o Édipo de Alfama*, 1960; *Os Anjos e o Sangue*, *O Duelo* e *O Pecado de João Agonia*, 1961; *Anunciação*, 1962). E é em duas peças deste conjunto – duas peças cuja acção decorre entre gentes ligadas ao mar, ainda que de modos diversos – que me situo: *A Promessa* e *António Marinheiro ou o Édipo de Alfama*.

É-lhes comum, através de um naturalismo poético apoiado numa linguagem extremamente plástica e coloquial, uma acção que, já de início, deixa traír tensões e medos, uma violência contida sob a aparência de um ritual do quotidiano normal, em casa de pobre, até crescer e progredir, de forma implacável, num processo carregado de fantasmas do passado e de presságios, para atingir, nas cenas finais, um clima de trágico paroxismo.

A acção de *A Promessa* decorre numa aldeia do litoral oeste, numa comunidade piscatória frente a um Atlântico generoso e bravo, ameaçador. As personagens envolvidas têm a particularidade de possuir nomes falantes: Maria do Mar, a jovem casada com o pescador José, o chefe de família da humilde casita onde habita seu pai, Salvador, velho que já foi pescador e a quem o mar mutilou as pernas em noite de borrasca assustadora, seu irmão adolescente e cego, Jesus, que possui uma capacidade de quase-vidência, como compensação da sua cegueira. Visita a casa Rosa, mãe de Maria. No decorrer da acção, que consiste, essencialmente, na palavra e na tensão e num diálogo entre personagens que

---

www.publico.pt/2005/08/29/jornal/bernardo-santareno--um-dramaturgo-esquecido-36423. Consultado em 22.06.2018.

<sup>3</sup> Rebello 1987: 386.

<sup>4</sup> Seródio 1997: 29-30.

reprimem pulsões, revolta, paixões contidas a custo, algo de inusitado acontece e introduz no interior da casa o elemento que faz explodir as tensões e que traz o nome, também falante, de Labareda.

Para além destas, entram secundariamente na acção um Padre, o Sargento e populares, de que se distinguem três Velhas, personagens tão do gosto de Santareno, que combinam em si o papel do Coro grego e a voz da superstição e fanatismo populares, que representa a interiorização da opressão sob a forma de medo do inexplicável.

A acção decorre manhã cedo, na cozinha da casa, espaço, por vocação ancestral, de acção feminina; espaço do fogo, de onde emana um complexo simbólico, de acordo com o contexto e evolução do drama. Este fogo não aquece o bastante a velhice de Salvador – o que dá azo a que Maria do Mar, numa agressividade contida, comente:

Muito friorento vossemecê me saiu, pai! Até na cama tem frio...

Maria do Mar, sempre na faina doméstica, vai lançando comentários ácidos, como seja à solidão de que o velho se queixa:

Mais vale só que mal acompanhado!

Comentários entrecortados com maldições ao mar, com a confissão de que está cansada do mar, que o odeia. Assim, Maria do Mar move-se entre o mar e o fogo como dois elementos que condicionam a sua existência, por defeito ou por excesso, e que, em boa verdade, a habitam, num turbilhão de conflitos interiores, sempre prestes a explodir.

É que todos estes sinais iniciais indiciam que existe uma tensão ainda não definida entre Maria do Mar e o mar que lhe serve de destino, no nome que transporta e a ele a prende, que Maria do Mar se sente só e enraivecida nessa solidão e que o fogo se torna, simultaneamente, materialização de um outro fogo que a queima por dentro e que também a ela parece não a aquecer no leito.

A raiva e o desespero modelam um discurso entrecortado na jovem, entre lágrimas e palavras contidas. O espectador vai percebendo que ao seu marido, José, segundo ela, ela é indiferente, pois ele dedica-se de todo à sua prática de sacristão e ao culto, que os separa uma promessa – uma promessa pesada e desumana – e que a promessa e o mar têm relação.

Da alcova sai José, sereno e imperturbável, a preparar-se para acorrer às suas devotas obrigações. A tensão cresce, pela agressividade explosiva de Maria do Mar. Percebe-se agora o teor da promessa e a sua ligação ao mar: a de um casamento em castidade, caso a Senhora dos Navegantes salve Salvador da terrível tempestade. Ainda que ferido, o velho regressa salvo, com os seus homens e a sua frágil embarcação. Estão desvendados os pressupostos do mal-estar.

Sarcástica, Maria do Mar propõe a José uma fotografia de casal, pela Páscoa, vestidos ambos dos símbolos da castidade:

Maria do Mar (*troça raivosa*) – Eu, sentada, assim...(executa) com um grande manto azul de seda e uma grinalda de açucenas na cabeça...Achas bem a grinalda, Zé?...Tu, aqui, por trás de mim, com um lírio branco na mão...Não é bonito, Zé? Um lírio, sim senhores: tal qual como S. José!...

José (*frio*) – Vou-me embora.

Maria do Mar (*irritada*) – Vai, corre, sacristão! (*Como quem puxa a corda dum sino*) Dlim! Dlim, dlão!...

Os nomes coincidem, como um destino que se lhes quer colar, mas que Maria do Mar, rebelde como o seu nome, não quer aceitar. Nem pode aceitar. Ela rejeita acompanhar José ao espaço da devoção de onde a promessa brotou, revoltada. José insiste em arrastá-la até lá. Em vão.

A sua mãe, Rosa, que chega pouco depois da saída de José, Maria do Mar confessa:

Ah, minha mãe, eu não entendo o meu homem: ele não é como os outros...Talvez seja melhor, não digo que não: mas eu rebento, não aguento isto, não sou capaz. (*Envergonhada*) Toda a noite, ali, deitado ao pé de mim... (*Explodindo, a cabeça levantada*) É como se eu dormisse com um peixe morto, já podre!

O conflito de Maria do Mar fá-la esquecer a promessa: é a força da paixão, do sexo, da vida, que nela se manifestam salutarmente e que, por força de compromissos assumidos em horas de aflição com o transcendente, o seu marido reprime e parece ignorar. Em nome de um pacto levado ao extremo, mas que ilustra o desespero e a prática habitual das gentes do povo em hora de angústia – promessas pesadas, por vezes *contra naturam*, como é o caso.

A força da pulsão sexual, da vontade de querer consumir o amor, no leito, é ‘vergonha’ para uma mulher. Maria do Mar debate-se entre essa ‘vergonha’, perante um marido que talvez seja melhor, mas logo a onda ou a chama do desejo reprimido a tomam e a transtornam.

O singular quotidiano daquela cozinha (paulatinamente compreendido) é quebrado por uma inusitada intrusão: um contrabandista perseguido e ferido que pede abrigo. É Labareda. O nome não podia ser mais expressivo e é, por ele, augúrio de uma pesada peripécia naquela família singular.

Jovem, de cabelo negro e olhar ardente como o seu nome, Labareda vem espevitar a chama que arde e queima Maria do Mar, tomar o lugar do fogo da lareira que não aquece. Nos seus olhos verdes vê Maria do Mar a cor do mar em dias de perigo anunciado<sup>5</sup>:

---

<sup>5</sup> O motivo dos olhos verdes é muito do gosto do dramaturgo, com todo o peso de ambiguidade que a tradição popular lhes atribuiu. Constitui uma crença popular antiga a de que a cor

Maria do Mar (*profunda inquietação, quase medo*) – Olhe, mãe, veja agora os olhos dele! Têm a cor que toma o mar, lá longe, em certos dias, um pouco antes da noite...Não é assim, meu pai? Vossemecê ainda se lembra?...Ah, meu pai, não sei porquê, mas sempre que vejo aquela cor...aquele terrível mar verde... não me contenho: desato a tremer e os calafrios cortam-me a espinha!

De hóspede fragilizado cedo passa a sedutor, apercebendo-se da situação. Maria do Mar quase o seguiu, numa noite escura. E o falar do povo, os ciúmes de José, finalmente acicatados, superam a força da promessa. José acaba por matar lá fora Labareda, depois de o castrar, de lhe cortar o centro visível daquela virilidade que tentou anular em si mesmo, por força de uma linguagem de convenção, de costume e convicção religiosa em hora de desespero. No regresso de José a casa, depois de expulsar toda a família, no escuro da cozinha, ajusta as contas da vida com Maria do Mar: ainda sujo do sangue de Labareda, José consuma, após *thanatos, eros*, com toda a violência que assume uma força reprimida da natureza. Ambos os corpos se rebolam no chão, colados um ao outro, lutando e unindo-se num rugido animal.

Ao raiar da manhã, José é conduzido à prisão e Maria do Mar acolhida pelo velho Salvador. A força da natureza e o impulso da libido habitam o sangue da mulher, similar à força do mar e não domáveis. Uma vez refreada a sua natural expressão e realização, tudo se converte em violência, ainda que involuntária, todo o muro é destruído, toda a convenção posta em causa. Neste âmbito considera o dramaturgo o fanatismo religioso e considera, como espaço de análise privilegiado o espaço dependente do mar, em que o povo se escora numa crença sem limites nem questionamento racional. José investe-se da força da convenção, do poder da religião, do temor à divindade, dependente de uma promessa sem sentido e *contra naturam*. Maria do Mar, qual força do mar, galga os muros da convenção e arrasta com ela José para que se cumpra, não no leito civilizado, mas no chão animal, sem barreiras nem termo, a cópula. Entre o espaço do fogo

---

verde dos olhos está associada ao elemento aquático e aos perigos que esconde em si. Assim os trata Santareno, como extensão, no homem, dos perigos e mistérios do mar. Os olhos verdes, sobretudo os femininos, encantam, atraem o homem apaixonado, movido pelo fascínio irresistível, até uma armadilha mortal: trata-se de um amor mortífero, uma fonte em que o amante pensa ver uma mulher sobrenatural. Este tema, tão peculiar do imaginário romântico, é central em G. A. Bécquer, na *Leyenda de los ojos verdes* (facultada por gentileza da Dr<sup>a</sup> Laura Monros, a quem agradeço). Já no séc. XX, Carmen de Burgos (*Colombine*) apresenta-nos o protótipo da *femme fatale*, fria como uma estátua, sedutora, mortífera, saída da herança do imaginário das Ondinas, as antigas Sereias (com a respectiva relação com o elemento aquático), mulher vampiro ou *revenue*, que aniquilará o homem que cair na sua rede (veja-se *La mujer fría*, bem como *La mujer fantástica*): Morenilla 2000: 149-158 (agradeço à Professora C. Morenilla a sua gentileza ao facultar-me informação e bibliografia sobre o assunto).

e o sangue que mancha as mãos do marido. A Natureza não se pode domesticar. Uma vez reprimida converte-se em violência<sup>6</sup>.

Se *A Promessa* foi retirada de cena por pressão da Igreja, *António Marinheiro* esperou sete anos até ver as luzes da ribalta, já no fim do regime salazarista. A peça representa a mais vigorosa reescrita dramática do mito de Édipo entre nós, marcado pela leitura freudiana, sob o signo de um misticismo fatalista, tão peculiar no Portugal dos anos retratados e em que a presença do elemento ‘fado’, de cariz mais árabe que greco-latino, se faz sentir com uma força asfixiante, se alia a um erotismo recalcado e, porque recalcado, convertido em violência latente, prestes a explodir na relação homem-mulher.

Em *António Marinheiro*<sup>7</sup> a acção ocorre no interior de uma casa modesta, no bairro de Alfama, em Lisboa – bairro antigo, com vista para o Tejo, ligado à faina marítima, à pesca, à venda de peixe, à viagem dos muitos navios que atracam no cais e que do cais partem, levando a bordo destinos errantes, mas bairro, também tradicionalmente ligado ao fado e à música que o acompanha. A concepção desta peça em três actos pertence a uma fase da criação de Santareno na qual o dramaturgo transpõe para a linguagem cénica uma forte dimensão expressiva que predispõe o espectador a ler como prenúncio e indicador de futuros acontecimentos os elementos materiais visíveis ou a própria iluminação, que vai variando de tonalidade. Este aspecto torna-se tanto mais importante quanto estamos perante uma peça reescrita sobre um mito antigo, na forma como Sófocles o dramatizou, mas, também, como Freud o leu<sup>8</sup> e, simultaneamente ou depois dele, como o trataram poeticamente Hofmannsthal e Cocteau.

Da divisão central, da entrada da casa, avista-se, pela janela, a taberna, lugar de paixões, de vinho, e sangue e de fado cantado, tocado e vivido. Vinho e sangue, numa espécie de misticismo fatalista de marca cristã popular, associam-se aí<sup>9</sup>. A taberna é lugar de crimes passionais, de uma morte recente e de constantes ameaças de navalhas prontas a ferir, mas também de música e paixão. É o fado. No interior da casita de onde a taberna se avista duas mulheres trabalham, dedicadas ao labor de costureiras. Carregam um luto recente. São mãe e filha. A mais jovem, viúva desde há três meses por um crime de sangue que lhe matou o marido, ali em frente, na taberna, não tem mais de trinta e seis anos. Os seus trabalhos de costura estão suspensos numa corda presa ao tecto, que cai em forma de nó aberto, como o de uma forca. Nele repousa um tecido vermelho que parece uma *écharpe* (reminiscência vaga da de Jocasta de Cocteau?). A mulher

<sup>6</sup> Ribeiro 1979: 203-243.

<sup>7</sup> Esta peça foi já objecto de estudo, não comparativo, em Fialho 2012: 365-376.

<sup>8</sup> Vide Fialho 1993: 69-81. Voltaire, autor de um *Oedipe*, havia já reconhecido que a admiração pelo modelo grego corria o perigo de levar a novas criações dramáticas que poderiam não passar de meros exercícios literários. Vide Bo 1982: 315.

<sup>9</sup> Vide Jabouille 1977: 3-14.

tem o nome de Amália, que o leitor ou espectador imediatamente associa à famosa fadista saída de Alfama. E a corda do cenário leva o espectador conhecedor do mito antigo a identificá-la com Jocasta e a criar a expectativa de um certo rumo da acção.

Frequentemente as personagens de Santareno – sobretudo as personagens femininas –, trocam entre si palavras contidas, entrecortadas, frases incompletas, que se situam entre o verbalizado e o que se cala porque pertence a um passado que pesa e dói. Essas palavras vêm carregadas de raiva e do sentido de que aquilo a que se alude cairá sobre as personagens, ou sobre a colectividade como um castigo. A divindade, o Deus desse catolicismo popular, obscurantista, tão útil ao sistema político e tão arreigado na consciência de ‘fatum’ dos humildes, castiga, sem perdão, excessos humanos. ‘Pecado’ é um conceito e acusação que percorre as peças, e esta em particular, ainda que proferido como acusação por quem toma parte responsável na acção passada<sup>10</sup>. Assim o faz constantemente Bernarda em relação a Amália, sua filha. Diria que o clima de prenúncio que se vai adensando desde o começo dos dramas de Santareno – especificamente este – é mais esquiliano que sofocliano.

O marido de Amália fora morto há três meses numa rixa de taberna e de vinho por um jovem marinheiro que ninguém conhece, recém-chegado do mar, com um misterioso amigo. Provada a legítima defesa, o jovem sai em liberdade e regressa ao local do crime, também para pedir perdão à viúva. O som contínuo da guitarra, na taberna, tocada por Adolfo, a entrada na casa, pouco depois da abertura da peça, da criança, filha de Rosa, que Amália, sem querer, queima com água quente, dão o tom ainda mais pressagiante, tanto mais que Amália se autoincrimina pelo mal que as suas mãos provocam ao tocar numa criança – ela, cujo ventre é seco de vida, como um castigo. Rosa, amante de Adolfo, acorre ao ouvir a criança e grita, exagerada, pelo episódio sem consequências. Esta personagem, típica dos cenários da vida de bairro popular de Lisboa e de paixões, ciúmes e violência associados aos motivos do fado e ao meio-ambiente a que este pertence, parte para sua casa antes de António bater à porta, mas cria já, em Amália, a expectativa de o conhecer. Tudo se passa com se o destino de Amália entrasse, por antecipação, nas teias desse fado. Rosa contrapõe-se, na sua versão do crime, a Bernarda, mãe de Amália. Sublinha a legítima defesa que inocenta António e a beleza do jovem marinheiro. Bernarda representa a voz azeda, de raiva sempre prestes a explodir, de um passado que deveria inibir Amália, de um passado que pesa, misterioso ainda, para o espectador, como um castigo. Primeiro é Amália quem entende a perda do seu homem como um castigo (28), depois, continuamente, essa insinuação passa para a boca de Bernarda, quando Amália e António se aproximam. O encanto e doçura do jovem, ao procurar o

---

<sup>10</sup> Barata 1990: 203-243.

perdão de Amália, o poder de sedução que esta sente e a que tenta, em vão resistir, dividida em nome do sangue derramado do seu defunto marido e do sangue de António que, sem que o saiba, é o mesmo que lhe corre nas veias. O motivo é potentíssimo, ao dominar toda a cena VIII, com que o acto I termina, aliado à luta entre repulsa e ternura que se adivinha em Amália quanto a António, à raiva de Bernarda e à estranha invocação da cena, por parte do jovem, quase em êxtase:

António (*estranho, místico, ainda a contemplar as mãos*) – O sangue dele! Sinto-o aqui, ainda o cheiro... (*Violência liberta.*) Quer saber? Quer que eu lhe diga a verdade? A lembrança desse sangue não me faz medo, nem raiva, nem nojo... Nada disso (*Afagando, uma com a outra, as próprias mãos: espécie de sensualidade.*) Era como seda a correr, como veludo...

Amália (*transida*) – É doido!? ...É um doido!

António – É o que diz o Rui. Que estou doido! Talvez... (*Com fúria.*) Mas é verdade, é verdade! Não sinto remorsos, não me faz mal a recordação desse sangue... Às vezes, até me parece que... ai, fartei-me de pensar nisto, lá na prisão!... até me parece que não fui eu, mas Deus ou o diabo, ou... sei lá!, que manejou o meu braço: e só pra que eu sentisse o sangue dele nas minhas mãos! Que tinha que ser, que tinha que ser: que esta morte estava já escrita, mesmo antes de eu vir ao mundo!...

Quando a atracção mútua, de António por Amália (“É tão bela, tão!”, 37), de Amália por António (“é ainda uma criança”, 38), tocada pela sua confissão de não ter conhecido mãe nem pai, começa a tornar-se mais visível, transparece, para a costureira, a semelhança da voz de António com a do seu defunto marido (acto I, cena VIII, 32):

Amália (*aproximando-se mais*) – Tu falas como... Pareces... Pareces ele a falar!?... (*Terror, a recuar.*) Escute, mãe, escute: é a voz do... é a voz do José!...

Assim aproveita Santareno o breve apontamento sofocliano, na boca de Jocasta, ao descrever a Édipo, sem perceber as implicações, a figura de Laio (“a sua estatura não diferia muito da tua”, OT 743). Mas Santareno vai mais longe: explora, freudianamente, uma proximidade maior, inclusive de parencas, entre mãe e filho<sup>11</sup>. No acto II, cena VII, na véspera de Natal, quando as barreiras caem e o par assume a paixão e decide casar-se, troca o seguinte diálogo (52):

---

<sup>11</sup> Estes novos caminhos que a recepção de Édipo tomou fazem-me discordar da perspectiva de fundo de Astier 1974, que parece diagnosticar uma degenerescência progressiva nas imitações da tragédia de Sófocles.

António – ...Sou bonito?...

Amália (*terna*) – Vaidoso!

António – Quer saber porque lhe faço esta pergunta? É que, ainda há bocado, ali na taberna, me disseram que eu era parecido consigo...

... ..

António (*contemplando, amorosamente, o rosto de Amália*) – Se fosse verdade...

Rosa (*a observar António*) – Ó Amália, e olha que é mesmo! O nariz...a testa... Esta é boa (*Riso.*)

A sós, em casa, o par, enamorado, troca confidências. Amália conta os seus sonhos, temerosa e inquieta. O motivo do sonho tem, aliás, duas ocorrências em dois momentos diversos da peça<sup>12</sup>. Aqui a simbologia é mais complexa e menos óbvia, pois faltam ainda, ao espectador, informações sobre o passado das personagens. O palácio forrado de espelhos onde Amália se revê na figura projectada, que é a de António, não a sua, prende Amália, como o seu próprio destino e leva-a a quebrar os espelhos, na tentativa de fuga. No espelho partido, no chão, é ainda a imagem fragmentada de António que vê, como se fosse cego, dado a fractura que o espelho sofreu. Assim o motivo da cegueira perpassa, simbolicamente, a linguagem, neste e em outros passos.

O segundo sonho situa-se no acto III, cena XI, após a morte agourenta do pássaro, como sinal de que a catástrofe está iminente, mas o par Amália-António é ainda cego para ela (86):

Amália (*nebulosamente; pavor*): ... .. Muitas vezes, em sonhos, sinto os meus seios vivos, corridos por dentro, nem que estivessem cheios de leite: então vou buscar o meu menino e dou-lhe de mamar...Ai, António, nesses bocadinhos de sonho parece que morro de alegria! (*Adoração.*) E queres saber como eu vejo o meu filho? És tu: os teus olhos, a tua boca, o teu riso...és tu!

O sonho combina com a ambiguidade da ternura de Amália pelo seu “rapazinho”, como lhe chama e a quem afaga a cabeça, como a Jocasta de Cocteau a Édipo, na cena das núpcias.

Também António confessa, nos braços de Amália, a Rui, seu antigo companheiro regressado “Sinto-me bem”.

Bernarda, a mãe de Amália, levanta-se penosamente e deixa extravasar a água que vai buscar para beber. Comentará pouco depois: “O pecado pesa...pesa como chumbo, o pecado!” Tal como Jocasta na peça sofocliana, também esta mulher compreendeu antecipadamente o encadeamento dos factos e a crueldade

---

<sup>12</sup> Aplica-se, pois, a esta reescrita do mito de Édipo o que Brillhante 2003: 218, comenta sobre a reescrita de Cocteau, em *La machine infernale*: “O papel concedido ao sonho reflecte hoje a modernidade desta reescrita do mito e da tragédia de Sófocles”.

do destino. Todavia, é ela que corporiza, na sua raiva de mulher solitária, a força da aceleração do destino. Constringe Amália à revelação da gravidez dos seus quinze anos (acto III, quadro 1º, cena XII):

Bernarda – ...A verdade. Antes que esse pecado cresça mais e te mine toda, antes que fiques podre...podre, podre!

Os factos correm, céleres, para o reconhecimento. Ao contar da sua maternidade precoce, aos quinze anos, do então amante, mais velho e ainda casado, que foi o seu posterior marido, Amália refere, dorida, a filha que a mãe lhe tirou para a expor. Quando Bernarda, amarga, se justifica, atirando a culpa e o pecado para cima de Amália, agride-a com uma verdade escondida todo este tempo: não era uma filha, mas um filho. Bernarda atira para cima da adolescente de outrora a culpa, o “pecado”, em que afinal foi ela a grande responsável pelo desencontro e monstruoso novo encontro mãe e filho, de que se desresponsabiliza (“Não tive culpa...eu não tive culpa”, acto III, quadro 2º, cena I).

O grande ‘pecado’, percebe-se, é, afinal, a miséria social, a pobreza, a estreiteza e rigidez de códigos de uma comunidade fechada em si mesma pelo subdesenvolvimento, pelo peso de uma política vigente, que cultivava antigas tradições e superstições como valores para manter o imobilismo social. António, tomado pela terrível suspeita, obriga Bernarda a revelar onde havia exposto o menino: num barco de pesca, o Estrela d’Alva, exactamente aquele em que António, recém-nascido, fora achado.

Se Bernarda constitui o peso desse passado como ameaça de consciência para Amália e a força desse passado a pedir revelação, chamando a si parte do papel de Tirésias, parte do papel dos dois pastores sofoclianos, quem é então Rui, a misteriosa personagem que acompanha António e que surge em momentos cruciais do seu destino, belo como os deuses gregos, de olhos verdes, como a traição e a armadilha, irónico, enojado e ciumento?<sup>13</sup> Amália virá a identificá-lo com o pássaro de olhos de fogo que vem morrer portas adentro, no acto III – cena agudizada com a presença da Louca, qual profeta de tempos modernos e de contexto de bairro pobre, mesmo antes do reconhecimento trágico.

Rui evoca o passado, na noite e no mar, de cumplicidade dos dois marinheiros. Representa a corporização da crueldade de um destino enigmático, incompreensível, injusto e implacável, por detrás da sua beleza perfeita e trocista. Rui é, simultaneamente, o substituto português, contemporâneo, da crueldade enigmática do oráculo. Rui é a Esfinge, que pertence à morte e à noite e seduz

---

<sup>13</sup> É de salientar o facto de os olhos verdes de Rui, motivo que, como se viu, é tão expressivo e tão querido a Santareno, serem característica de uma personagem masculina cujo meio natural é o mar (o que acentua mais as insinuações de atracção homossexual entre Rui e António).

António-Édipo a voltar a ela. E António voltará, depois de sucumbir à raiva e ao amor desesperado, misto de erotismo repudiado e atracção filial. Ambos regressarão ao mar, a esse espaço conotado por Rui com a noite e a imensidão que os esconde, como uma instância uterina, confortável e perversa. Este Rui, perfeito na sua beleza, frio e narcísico, insinua um outro fantasma erótico, prestes a seduzir António: o fantasma da homossexualidade, motivo tão da preferência de Santareno.

De facto, os dois sonhos de Amália traem duas leituras de subconsciente quanto a António: o segundo a da relação materno-filial, mas o primeiro, da imagem de António, nos espelhos, como duplo de Amália, aponta para uma das possíveis explicações psicanalíticas para a homossexualidade – pelo menos ao tempo: a da identificação do filho à instância parental feminina, ainda que esta seja feita pela mãe e sublinhada por Rosa, pelas semelhanças entre ambos. Em Rui o ciúme e a sede de sedução são visíveis, na sua corporização de instância esfíngica. E voltará a arrebatá-lo, depois do grito, saído das entranhas de António e de Amália.

E Amália? Qual o seu destino final? O peso do mito, bem como os apontamentos cénicos fazem esperar o seu enforcamento por desespero. O rumor daquele caso espalha-se, célere, pelo bairro, como, aliás, tudo o que nele se passa. Acorre o povo, no final da peça, como juiz implacável da sua própria miséria. Homens e mulheres em fúria acusam Amália, exigem a sua morte, que o seu sexo seja queimado, queimada a casa. O público sente que está próximo de um julgamento sumário, do sacrifício de mais uma bruxa. Amália olha, fascinada, na cena III do acto III, quadro 2º, a corda dependurada do tecto, que, desde o início, insinua o enforcamento. Sob a cadeira. A atracção dura momentos para, logo de seguida, Amália explodir numa violenta rejeição: “Não!...Não quero!”

Enquanto toda a casa é invadida e vandalizada, Amália aproxima-se da mesa, bem no centro do palco, fixa de novo a corda, desvia dela, definitivamente o olhar e proclama, com toda a força das suas entranhas, na cena final da peça:

Amália – Quero viver!...quero...quero!... ... Não tenho culpa...(A gritar.)  
Não tenho culpa! ... Também eu lhes tenho raiva!...Raiva, raiva, raiva  
(ao povo que a ameaça)... ...Hei-de viver!...Aqui, sozinha, na minha  
casa...só, sozinha contra todos! Posso...sei que posso...posso!... ...Hei-de  
viver! Hei-de ser feliz!...Quero viver!

Repartida entre esta fúria de viver e a queda na realidade, o seu último grito, em cena, é de desespero de esposa e mãe: António!

Com este genial descolamento do mito nos deixa Santareno em cena uma das suas mais típicas e enérgicas figuras femininas: a mulher, vítima, julgada e silenciada pelos códigos morais e pelo timbre de uma sociedade dominada

pelo homem, tem, em si, como instância geradora de vida, uma força que pode explodir e afirmar-se, em situações-limite, de afirmação de vida, de raiva animal de afirmação dessa vida, para além de todos os códigos. Essa é uma força subversora, ainda que a sua explosão decorra da miséria, mas nela está contida a capacidade de reagir e ser rebelde e quebrar o círculo que se aperta à sua volta, como representante de todos os oprimidos, ainda que sob a forma de opressão pelo destino. Mas o destino de Amália foi a miséria e o obscurantismo que o forjaram.

Queimam-se supostas bruxas porque a exuberância agressiva da mulher que recusa o domínio do macho é excitante e atrai, como um desafio, o macho em cio, e o faz lutar com outros até à morte, como é o caso da tremenda força de atracção de Joana em *O Crime da Aldeia Velha*, inspirado em acontecimentos reais. São os olhos de Joana que chispam com o brilho do demónio e levam todas as mulheres da aldeia a cercarem-na e queimarem-na. Uma mulher deve casar, manter-se submissa e sem ostentação de eros à solta ou recalcado, como é o caso de Maria do Mar.

O sangue constitui um poderoso *leitmotiv* em Santareno, na sua ambiguidade de violência, de misticismo religioso, de elo da natureza que traduz a união de seres. A grande infractora de normas e carrasco, ao mesmo tempo, como guardiã dessas normas absurdas, poderosas, antiquíssimas e inquestionáveis é a mulher. Por ela se derrama sangue, ela o derrama ao dar à luz, nela se consubstanciam os laços de sangue e os seus mistérios.

Outro dos trágicos motores de uma infracção às normas, incompreendido, incompreensível e cruelmente aniquilado, pelos fantasmas que traz consigo é a homossexualidade – de forma discreta, não assumida, incómoda, mas, por fim, detectada e implacavelmente arrasada pela comunidade que não tem força para suportar aquele que é diferente, como em *O Pecado de João Agonia*.

Ela perpassa, discreta e genialmente, *António Marinheiro*. Figuras complexas, as das personagens masculinas de *A Promessa* e *António Marinheiro ou Édipo de Alfama*. José vive acriticamente apegado à sua promessa, que lhe destrói a vida e lhe corrói a força natural de eros, distorcendo-a, afogando-a, para depois a fazer irromper em violência. É a mulher, Maria do Mar, quem provoca e convoca a força erótica, que é força de vida, força da Natureza, que nada deve tentar sufocar. A mulher incarna-a e, por isso, é insensível a convenções e destrói barreiras impostas por crenças e superstições populares. Em *António Marinheiro*, a trágica atracção edipiana entre António e Amália conduz, como no mito grego, ao reconhecimento da identidade dos dois amantes. António recua e afunda-se num mistério de noite marítima e de ambiguidade sexual, afastando os laços carnis proibidos, como quem se retira correndo para os bastidores da acção. É Amália, a mulher acusada de um pecado que lhe caiu em cima, devassada na sua casa humilde, quem se levanta e permanece de pé, visível para todos, numa afirmação de vida, por sobre todos os dedos que a acusam,

todas as vozes do bairro que dela hão-de falar. Este acto de rebeldia – e rebeldia também em relação ao mito e à tradição – representa o grito da Natureza, a força de um sangue que a traiu, mas que é seiva e alimento vital, para além de toda a opressão do destino e da miséria.

## BIBLIOGRAFIA

- Astier, C. (1974), *Le mythe d'Oedipe*. Paris, Armand Collin.
- Barata, J. O. (1990), “A presença do trágico em Bernardo Santareno”, *Biblos* 66: 203-243.
- Bo, C. (1982), “Edipo nella Letteratura Francesa”, *Edipo. Il teatro greco e la cultura europea. Atti del Convegno Internazionale, Urbino 15-19 Novembre 1982*. Roma,, Edizioni dell'Ateneo: 313-326.
- Brilhante, M. J. (2003), “Caminhos da herança clássica até ao teatro francês contemporâneo”, *Mathesis* 12: 199-231.
- Fialho, M. C. (1993), “Rei Édipo: tragédia e paradigma. Algumas etapas na história da sua recepção”. *Actas do congresso As línguas clássicas. Investigação e ensino*. Coimbra, Instituto de Estudos Clássicos: 69-81.
- Fialho, M. C. (2012), “Yocasta en Lisboa o sobre la rabia de vivir en Bernardo Santareno, *António Marinheiro*”, in De Martino, F., Morenilla, C. (eds.), *Teatro y sociedad en la Antigüedad Clásica. El logos femenino en el teatro*. Bari, Levante: 365-376.
- Jabouille, V. (1977), “O Mito de Édipo numa Obra Contemporânea do Teatro Português”, *Clássica* 2: 3-14.
- Morenilla, C. (2000), “Influencias griegas en la Revenant de Carmen de Burgos”, Aleza-Isquierdo, M., López García, A. (eds.), *Estudios de Filología, Historia y Cultura hispánicas*. València, Universitat de València: 149-158.
- Rebello, L. F. (1987), *Bernardo Santareno. Português, escritor, quarenta e cinco anos de idade, Os marginais e a revolução, Três quadros de revista, O punho, [Posfácio]*, in *Obras completas*, vol. IV (organização, posfácio, notas). Lisboa, Ed. Caminho.
- Ribeiro, M. A. (1979), “Catarse e sublimação: a violência conservadora”, *Tempo Brasileiro* 58: 203-243.
- Serôdio, M. H. (1997), “A mais recente dramaturgia portuguesa: contextos e realizações”, *Rev. Discursos. Estudos de língua e literatura portuguesa* 14: 25-38

(Página deixada propositadamente em branco)

**LUZ HUMANA E ESCURIDÃO DIVINA:  
O EXERCÍCIO DE MESURA E DESMESURA DA MEDEIA  
DE HÉLIA CORREIA**  
**Human light and divine obscurity:  
the exercise of measure and excess in Hélia Correia's Medea**

MARIA JOSÉ FERREIRA LOPES  
Universidade Católica Portuguesa – Braga  
mlopes@braga.ucp.pt  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2463-4166>

**RESUMO** – Eurípides inovou ao encenar com uma Medeia de mentalidade heróica, filicida, mas com apoio divino, os paradoxos da mulher grega, dependente do *nomos* masculino. Hélia glosa-o, debatendo o amor feminino num cenário opressivo, e expõe o ícore divino como causa do desvario anti-*phýsis* de Medeia.

**PALAVRAS-CHAVE** – Eurípides, Hélia Correia, Medeia, *nómos/phýsis*, barbárie, Ícore.

**ABSTRACT** – Euripides innovated by using a Medea of heroic mentality, filicidal, but with divine support, to discuss the paradoxes of Greek womanhood, dependent on a male *nómos*. Helia follows him, discussing female love in an oppressive setting, and exposes the divine ichor as the cause of Medea's anti-*phýsis* madness.

**KEYWORDS** – Euripides, Hélia Correia, Medea, *nomos/phýsis*, barbarism, Ichor.

Eurípides, último dos grandes tragediógrafos áticos, viveu um tempo conturbado por acontecimentos que dividiam a Hélade e punham em causa a sua alegada superioridade cultural e ética<sup>1</sup>. O amplo debate político e filosófico, propiciado pela democracia, evidenciava contradições na forma de viver e pensar da sociedade ateniense, contribuindo para a erosão de valores e crenças. Acompanhando a mudança de uma sociedade aristocrática, centrada no domínio privado e numa *dike* natural e sagrada, para uma controlada pelo direito público impositivo (Vernant 1972: 15-16), um dos temas mais discutidos era precisamente a precedência entre *nomos* e *phýsis*; questão que levou o sofista Antifonte, contemporâneo de Eurípides, a sublinhar famosamente que muito do

---

<sup>1</sup> Nascido c. 480 e falecido c. de 406 a. C., Eurípides testemunhou os terríveis anos das Guerras do Peloponeso (460 a. C – 404 a. C., interrompidas por alguns armistícios pouco duradouros), em que discórdias e acertos de contas internos, que sublinhavam os perigos da demagogia (de que o caso do rescaldo da batalha das Arginusas é o mais sonante), acompanhavam as derrotas perante a coligação liderada por Esparta, onde se destacavam vizinhos encarniçados como Corinto e Tebas.

que as leis da *pólis* determinavam contradizia a natureza. A defesa da superioridade do *nomos* helénico, e sobretudo ático, e do predomínio da razão sobre a emoção e os impulsos naturais é crucial na construção da ideia da inferioridade e perigosidade do bárbaro, em relação ao grego (Silva 2005: 15-16), e da mulher, em relação ao homem (Just 1991: 108-137).

A tragédia clássica era palco privilegiado da expressão dos receios e perplexidades perante *nomoi* estrangeiros e manifestações da *physis*, abordando, por isso, a barbárie, personificada tanto pelos brutais Tauros, como pelos sofisticados Persas; e a emotividade tão impotente quanto feroz do feminino, cujo cúmulo residia na “savage without” (Just 1991: 154 sqq.), movida por um frenesim primitivo, bárbaro, alcoólico ou amoroso. O mundo heróico e fantástico do mito, matéria-prima da tragédia, assegurava repugnâncias e anacronismos, acentuados pela inventiva dos poetas, exercida sobre um património já de si revelador da criatividade e da ética implícita de sucessivas gerações de gregos. Também neste âmbito, a experiência contemporânea ocasionava mudanças. É assim que, devido às Guerras Persas, o elenco dos bárbaros tinha passado a abranger as personagens homéricas não helénicas, como os troianos, apesar de todos eles partilharem genealogias e ciclos heróicos (Vlassopoulos 2013: 189 sqq.).

Os efeitos das difíceis circunstâncias históricas e das mudanças jurídicas e sociais em curso na *Pólis*, bem como a hipocrisia subjacente à caracterização negativa do Bárbaro, não passavam ao lado de Eurípides, cujo patriotismo era modalizado pelo sentido crítico (Silva 2005: 18-19). Mas acima de tudo ele é considerado o tragediógrafo do feminino, pois atribuiu o protagonismo de grande parte das tragédias remanescentes a mulheres, a quem conferiu traços poderosos e carismáticos. Contudo, embora tenha encenado como ninguém os paradoxos que rodeavam a mulher grega, que, com a conspícua exceção lacedemónica<sup>2</sup>, vivia oficialmente confinada ao *oikos*, o poeta de Salamina não evitou suspeitas de misoginia (Just 1991: 139). Ao dar voz a pareceres contraditórios que expunham, por vezes com ironia, as diferentes vertentes de cada situação, Eurípides imitava a livre, e até demagógica, expressão democrática, e repercutia o constante debate filosófico que percorria Atenas.

### 1. ANDRÓMACA E MEDEIA: NOMOS E PHYSIS EM DUAS MULHERES “BÁRBARAS” EURIPIDIANAS

A tragédia euripidiana *Medeia* é um exemplo superlativo do processo de levar ao limite a herança mítica em prol de um debate contemporâneo: explora

---

<sup>2</sup> “Sparta was the only polis where the training of girls was prescribed and supported by public authority”, Pomeroy 2002: 7. Em *Andrómaca* (595-600), Peleu critica os métodos educativos espartanos, que, ao colocarem as jovens no mesmo contexto dos rapazes, potenciavam a devassidão e estariam subjacentes ao adultério de Helena e à reivindicação igualitária da filha.

de forma inovadora e extrema a condição da mulher e a sua reacção à traição do marido, numa época em que as mulheres se definiam precisamente pelo leito em que entravam todas as noites.

O tema da infidelidade masculina era ainda mais candente na sequência da legislação restritiva de 451 a.C., que pretendia regular o acesso à cidadania de Atenas, e tornava essencial a legitimidade do vínculo matrimonial, dando assim um curioso poder identitário à cidadã. Além da óbvia exclusão dos estrangeiros “bárbaros”, a lei afastava os gregos de outras cidades – algo compreensível no conflituoso contexto pan-helénico –, e até os filhos de concubinas, frequentes nas grandes famílias áticas e por vezes essenciais para a preservação das linhagens; naturalmente, a castidade da mulher casada tornava-se também fundamental (Seaford 1990: 157-160). Quanto ao ciúme feminino, era já um tópico habitual na caracterização negativa da mulher, como é patente, por exemplo, nas ancestrais histórias de vingança da deusa Hera.

Estas questões são abordadas por Eurípides numa tragédia menos extrema que *Medeia* – *Andrómaca*, representada cerca de um lustro depois (c. 431 e 425 a. C., respectivamente), onde a protagonista, cativa de Neoptólemo, para se defender do ciúme despropositado e doentio da espartana Hermíone, não dispõe dos recursos mágicos da neta de Hélios, com quem partilha o estatuto de bárbara.

O dano insuportável causado pela perda do amor do marido é destacado por Menelau como justificação da sua invasão da Ftia, na ausência do seu genro e rei em exercício, para eliminar a cativa troiana e o pequeno Molossos, neto bastardo de Aquiles:

E eu – pois julgo de grande monta ser-se espoliado do cônjuge – vim ajudar a minha filha. É que o resto, como coisa secundária, o suporta a mulher, mas, perdido o marido, privada é de vida.<sup>3</sup> (370-373)

Contudo, o velho herói Peleu assume a defesa do antigo princípio que legitimava os filhos tidos com escravas ou concubinas: perdido o filho e o neto, vê no pequeno Molossos, não um bastardo de sangue bárbaro, mas a salvaguarda de um futuro glorioso para a família; e protege Andrómaca, escrava frígia outrora princesa de Ílion, tratando-a com o respeito e carinho devidos a uma nora:

Mas, se a sua condição é infeliz, no que respeita aos filhos, devemos nós ficar privados de descendentes? [...] Tu também, ó desgraçada! Depois de teres passado por um violento temporal, chegaste a um porto de abrigo. (713-715, 748-749)

---

<sup>3</sup> Os excertos de *Andrómaca* são citados pela tradução de Eurípides 1973.

*Andrómaca* é particularmente interessante porque, através da desamparada viúva de Heitor, Eurípides desenha não apenas o oposto da arrogante e cruel Hermíone, mas também a antítese de Medeia, na reacção à adversidade e na entrega pelos filhos. É Andrómaca quem enuncia o *nomos*, vindo do passado aristocrático, mas ainda vigente em grande parte, que deve reger as mulheres na sua relação conjugal. Por outro lado, com alguma ironia, o tragediógrafo investe os gregos do papel de vilões, ao expor o barbarismo genético de Hermíone – descendente de Tântalo e Atreu e émula de Medeia em relação ao enteado; e a perfídia arrogante e covarde do seu pai Menelau – outro herói descredibilizado, a par de Jasão. Por último, *Andrómaca* é palco privilegiado para a crítica às mulheres e para expor o quanto elas eram responsáveis pela perpetuação dos conceitos misóginos, ao assumirem-nos como seus.

O *nomos* da conjugalidade – e feminilidade – apresentado por Andrómaca, com o aparente enlevo de Eurípides, é válido para todas as mulheres, sejam elas gregas ou bárbaras:

Andrómaca – Não te calas com as tuas penas de amor?

Hermíone – E porquê? Para as mulheres não é isso o mais importante, em qualquer parte?

Andrómaca – Sim, para as que dele bem se servem; quando não, não é honesto.

Hermíone – Não habitamos uma cidade com leis bárbaras.

Andrómaca – O que é indigno, lá como aqui, desonra. (240-244)

De acordo com esse *nomos*, o comportamento de Hermíone era inaceitável, e contrastava com o que Andrómaca tivera com Heitor, com cujas indisciplinas ela sempre condescendera (204-222)<sup>4</sup>. Formatada pela educação igualitária espartana, e soberba pela riqueza e linhagem, Hermíone inferiorizava o marido, colocando o próprio Aquiles abaixo de seu pai. Mas ela era também possuída por um ciúme doentio, que o Coro das mulheres da Ftia critica, num dos frequentes ataques à mulher pela boca da mulher: “Por certo, ciumenta é a alma feminina e sempre muito cruel para as rivais do leito conjugal” (181).

Hermíone cai em si quando o pai cede às ameaças de Peleu e a deixa sozinha a enfrentar as consequências dos seus projectos sangrentos. Apesar do arrependimento e do desespero, expresso em gestos suicidários e de auto-mutilação algo estereotipados – “Gemo, sim, a ousadia odiosa do que fiz. Maldita sou, maldita, perante os homens!” (837-839) –, quando questionada por Orestes ela tenta responsabilizar as mulheres que a incentivaram e aconselha os maridos a isolar as esposas:

---

<sup>4</sup> Note-se a contradição criada pela junção, na mesma fala de Andrómaca, da censura à concupiscência feminina e do elogio à paciência com que suportava as amantes de Heitor.

Perderam-me as visitas das más mulheres que me incharam de orgulho [...] Ao escutar estas palavras de Sereias, fui agitada pelos ventos da loucura [...] Ora jamais [...] devem, os que são sensatos e têm mulher, permitir que junto da esposa, em casa, sejam assíduas outras mulheres, porque são mestras de males. [...] Contra tal guardai bem, com ferrolhos e trancas, as portas das casas. (930-953)

O coro responde, indignado:

Demasiado soltaste a língua contra o teu próprio sexo. Desculpáveis são em ti agora essas palavras, mas é igualmente preciso que as mulheres façam parecer bem as fraquezas femininas. (954-956)

Andrómaca coloca o bem-estar do filho acima de tudo, nomeadamente da sua própria sobrevivência, preferindo morrer quando acredita que é esse o preço da salvação do menino: “e será desonra para mim não morrer pelo meu filho” (410). Mas logo percebe a perfídia de Menelau – de novo a artimanha para vencer o “bárbaro” (Silva 2005: 38-39) –, que apenas pretendia fazê-la sair da protecção do templo de Tétis para poder tomar posse dela, e deverá matar também a criança.

Vítima inocente dos estragos da guerra, que a coagiu a ser escrava e concubina dos que lhe destruíram a família, e exposta às sevícias de Hermíone – o que desperta a solidariedade impotente do Coro –, ainda assim, ela não se revolta nem projecta vingança, afinal possível dada a proximidade com o seu novo senhor. Resignada a ser igual aos seus antigos servos (64-65), apenas se lamenta amargamente, e invoca a justiça dos deuses, decerto também ofendidos pela selvajaria dos auto-proclamados civilizados: “Pensas que os deuses não são deuses nem cuidam da justiça?” (439).

A tragédia *Medeia* acompanha *Andrómaca* na abordagem da condição feminina, sobretudo através do diálogo entre a princesa da Cólquida e o Coro das mulheres de Corinto, revelador aliás do esforço de integração da estrangeira numa pólis de exílio. Todas partilham a penosa submissão ao domínio masculino, que *Medeia* expressa claramente nos famosos versos iniciados com a frase “De quanto há aí dotado de vida e de razão, somos nós, mulheres, a mais mísera criatura”<sup>5</sup>. No entanto, mais uma vez, as queixas são logo contraditadas pelas suas considerações relativas ao ciúme e à vingança nas mulheres, mostrando quão profundamente arraigado estava o preconceito misógino:

---

<sup>5</sup> 230-251. As traduções são de Eurípidés 1991.

Aliás, cheia de medo é a mulher, e vil perante a força e à vista do ferro. Mas quando no leito a ofensa sentir, não há aí outro espírito que penda mais para o sangue. (262-265)

Além de que nascemos mulheres, para as ações nobres incapacíssimas, mas de todos os males artífices sapientíssimas. (406-407)

Para Eurípides, o ciúme é a paixão mais violenta da mulher, despertando nela uma ferocidade selvagem, exemplificada, entre várias das suas protagonistas, pelo delírio assassino de Hermíone; e se ela for como Medeia, a vingança pode alcançar proporções inimagináveis. A iniciativa do tragediógrafo de introduzir a inovação do filicídio é, por isso, compreensível (López Férez 2014: 26-37).

Ainda que pareça fragilizada pela humilhação, Medeia não deixa de ser uma criatura diferente, que, qual força da natureza, vive no limite as emoções, sejam elas amor ou ódio. A Ama lança o aviso premonitório logo no “Prólogo”, momento em que a ameaça à segurança das crianças já existe:

Abomina os filhos e nem se alegra com vê-los. Temo que ela medite uma nova resolução. (É que o seu espírito é perigoso e não suportará o sofrimento. [...]) (35-38)

É que ela é terrível, e quem a desafiar como inimiga não alcançará facilmente a vitória. (43-44)

Aliás, a sua relação franca com o Coro leva-a a assumir as suas intenções sanguinárias sem qualquer reboço (374-380, 792-795).

Pelo menos semi-divina – neta do deus Hélios, filha do cruel rei feiticeiro Eetes e sobrinha da maléfica Circe, uma *potnia theron* mediterrânica –, oriunda dos nebulosos confins do mundo civilizado – circunscrito pelo Fásis, na Cólquida, e pelo Nilo, na África, como lembra Menelau em *Andrômaca* (649-651) –, e dominada por uma *physis* impetuosa e bárbara, Medeia é uma mulher especial, mas é mulher. A sua famosa inteligência, acompanhada pelo conhecimento de plantas, drogas e feitiços, é usada para manipular e seduzir, como sabe e receia Creonte<sup>6</sup>; a sua imprevisibilidade intimidava os cidadãos, bem lembrados dos seus crimes sem escrúpulos, impulsionados por uma paixão arrebatadora. Acresce que está acossada por um contexto extremo: temida porque sábia e implacável; isolada porque estrangeira e sem laços familiares; traída por um cônjuge ingrato, egoísta e cínico, que a pressiona a aceitar a separação e o exílio,

---

<sup>6</sup> Creonte assume, algo ingenuamente, o seu terror; mas é incapaz de resistir à sedução do enleio verbal da feiticeira – agredindo-se aliás por isso, e revelando, afinal, as origens do controlo apertado imposto às mulheres (349-355).

sob o pretexto da racionalidade do *nomos* que rege as mães gregas – um herói cujos pés de barro já tinham sido de algum modo expostos pelo conhecimento geral da importância da ajuda prestada por Medeia na busca do Velo de Ouro.

A exemplaridade tradicional de Andrómaca e as constantes contradições de Hermíone e Menelau na sua narrativa oportunista do bárbaro *versus* grego sugerem prudência na interpretação do filicídio de Medeia como símbolo do horror bárbaro. Aliás, tal crime tem paralelos gregos, como o Coro em *Medeia* aponta, lembrando Ino (1284), e assim descredibilizando antecipadamente a acusação de barbarismo inédito que Jasão pouco depois lançará (1339-1340). No entanto, como salienta M<sup>a</sup> Fátima Silva, Eurípides associou tal crime contra a natureza ao mito de Medeia para mostrar os limites a que chegava certo tipo de mulher, bárbara ou grega, na linha do seu descontrolo fisiológico: “Medeia figura, na produção do trágico, como modelo de um certo tipo de mulher e de comportamento feminino; e não, como é opinião de alguns, na galeria dos selvagens porque bárbaros.” (Silva 2005: 69).

Na verdade, a Medeia eurípidiana não se enquadra nos estreitos padrões do modelo feminino de Andrómaca<sup>7</sup>, pois combina características associadas à mulher com outras então consideradas apanágio do homem. A neta de Hélios rege-se pelo princípio comum aos heróis gregos: proteger os amigos, eliminar os inimigos; e afirma insistentemente que não suporta ser ridicularizada:

Ninguém me suponha fraca e débil, nem sossegada; outro é o meu carácter: *dura para os inimigos, benévola para os amigos. Porque de tais pessoas a vida é gloriosíssima.* (807-810)

Vês o que *sofres*? Não deves oferecer *motivos de escárnio* por causa destas núpcias entre a raça de Sísifo. (itálicos meus). (403-405)

Autores como Bernard Knox observaram que Medeia assume como seu o pensamento heróico, assemelhando-se aos heróis sofocleanos (Williamson 1990: 25). A sua incapacidade de perdoar uma afronta e deixá-la sem vingança, por sentir que se trata de um atentado à sua dignidade, explica a ambivalência com que olha os filhos desde o início: hostilidade por serem reproduções do odiado pai traidor; amor absoluto, proclamado até ao fim, patente nas honras que prestará aos cadáveres (1378-1380). De facto, Medeia, apesar de tentar, debatendo-se dramaticamente com o seu lado maternal, acaba por não ser capaz de pôr os filhos acima da sua vertente heróica:

---

<sup>7</sup> Ainda assim, a viúva de Heitor conserva uma ousadia ao dirigir-se a Menelau que é criticada pelo Coro (364-366).

Oh! Desventurada que eu sou, por ser tão indomável! Não era para isto que eu vos tinha criado, ó filhos, não foi para isto que eu sofri trabalhos e passei torturas, suportando as dores agudas de dar à luz. [...] Ai! Ai! Porque fitais em mim os olhos, ó filhos? Porque sorrisdes pela última vez? Que hei-de eu fazer? O ânimo fugiu-me [...]. E contudo, que se passa em mim? *Quero provocar o escárnio dos meus inimigos, deixando-os sem castigo?* Tenho de me atrever. Ah! Mas que vileza a minha, ter sequer admitido pensamentos de brandura no meu espírito! (itálicos meus). (1028-1029, 1040-1043, 1049-1052)

Esta auto-imposição visceral parece acentuada pela sua faceta divina, pois a sua vingança desmesurada acaba ratificada pelos imperturbáveis e caprichosos deuses, que a “salvam” através do carro do Sol, indiferentes aos apelos que o Coro faz a Hélios, bisavô das crianças.

De tudo isto – incluindo a faceta divina –, ressalta a fixação de Medeia na sua pessoa, com o orgulho e o ressentimento a contrapor-se à *physis*, apesar da pungente e inexacta comparação com uma leoa feita por Jasão (1341-1342)<sup>8</sup>.

Eurípides, um tragediógrafo do séc. V a. C., acabou por construir um mito literário que marcou a posteridade no âmbito da psiquiatria: o massacre dos filhos para castigar a traição do cônjuge é designado como “síndrome de Medeia”, e estudiosos como Melvin R. Lansky sublinham a exactidão da sua representação da incapacidade de ultrapassar o ressentimento: “offering a profound explication of the conscious and unconscious phenomenology of vengefulness”, algo que Aristóteles, entre outros, não percebeu (Lansky 2005: 442). Indo mais longe, a propósito da tese de Bernard Knox, critica a tendência para “desfeminizar” Medeia: longe de ser uma questão de género, “the play captures, in its horrifying extreme, enduring aspects of human nature, that is to say, the psychodynamics of shame, spite, and vengefulness.” (Lansky 2005: 444).

## 2. A MEDEIA DE HÉLIA: A DESMESURA BÁRBARA DO ÍCORE DIVINO EM CONTRAPONTO COM A HUMANIDADE DE UMA BÁRBARA NÚBIA

Ao dedicar a sua obra a Eurípides, Hélia Correia sublinhou ainda mais a inevitável ligação do seu texto ao original do tragediógrafo do feminino. Contudo, à semelhança de obras como *Perdição*, onde perscruta a alma incompreensível de Antígona – chegando à sua caprichosa fome de imortalidade heróica –, *Desmesura* (2006) explora outras vias e exercita “com” Medeia as razões para o seu comportamento extremo; em paralelo, evidencia as hipocrisias e oportunismos subjacentes à arrogante e simplista dicotomia Grego – Bárbaro, que

---

<sup>8</sup> Curiosamente, Hélia Correia responde “corrigindo”: “Materna é a leoa, o tigre-fêmea,/ É a águia real. Medeia, não”, 2006: 51. Por outro lado, o *nomos* heróico levado ao limite é imoral – como insiste Hélia Correia a propósito do “apelo ardiloso do mar”, 2006: 13-14.

pretende diferenciar um suposto *nomos* grego “apolíneo” de uma *physis* bárbara “dionisíaca”, e as injustiças que permeiam uma sociedade afinal nada democrática e pouco respeitadora do humano.

Neste sentido, e seguindo a sua linha habitual, a autora concentra-se na vida íntima do *oikos* – aqui asfixiante pela exiguidade e pela pressão das alterações climáticas impostas pela feiticeira –, e na perspectiva das mulheres, tornando as constantes entradas e saídas de Medeia num sintoma da sua inadaptação e crescente desvario. Esta opção levou a inovações no elenco: o domínio feminino é acentuado pelo isolamento de Jasão como única personagem masculina e pela introdução de três escravas para contracenar com Medeia – duas gregas, mãe e filha, sugestivamente nomeadas, em função de traços físicos distintivos, como Melana (porque trigueira) e Éritra (porque ruiva); e Abar, uma núbia, mas vinda da Cólquida com a sua senhora, à semelhança da Ama euripidiana. São as gregas que assumem a iniciativa da palavra – tão cara aos helenos –, mas Abar, a quem a experiência de vida e o domínio de, pelo menos, três línguas abria uma latitude humana maior, serve de “espelho reflector” (Silva 2006: 180), contraponto lúcido e incómodo a todos, despertando reacções racistas<sup>9</sup>.

Enquanto o ponto de partida de Eurípides é a reacção da feiticeira ao já consumado casamento de Jasão com Glauce, em *Desmesura* só na segunda das três partes da peça assistimos ao *agon* em que o argonauta revela à esposa – por certo à frente das escravas, tal o seu receio – os seus planos de futuro. Assim, dá a Medeia esperanças e a possibilidade de ir tentando gerir os danos, e a opção pelo infanticídio só aparece perto do epílogo, aquando da rejeição final de Jasão. Este é movido pelo desejo, ao contrário do mais pragmático homólogo euripidiano, e está disposto, como grego que é, a tentar um segundo estratagema de ascensão social, com a pobre Glauce ainda por sepultar, desta vez através da escrava Éritra, filha bastarda de Creonte.

A formidável desmesura de Medeia e a sua inadaptação ao mundo grego transparecem desde o início, não parecendo ter havido grande esforço de integração, ao contrário da figura euripidiana. Incapaz de tolerar o forte sol mediterrânico, apesar de descendente de Hélios, a feiticeira optara por usar os seus poderes mágicos para modificar a vida de Corinto e moldá-la a si. A profunda alteração climática, que transforma a soleada cidade numa terra chuvosa e sombria, funciona como causa de repulsa, pois todos entendem que é resultado da presença dela; para mais, acende tochas a Hécate nas encruzilhadas, assustando todos.

---

<sup>9</sup> Por exemplo, “Não morres, negra?”, a reacção de Jasão ao retrato por ela feito do comportamento dele: “Bem o via sair constantemente. / Eles dão sinal, os homens infíies. / São animais com cio.” (32). As personagens femininas reagem da mesma forma.

A língua – instrumento por excelência do brilho luminoso do espírito grego –, é outro aspecto fundamental para Medeia: embora saiba grego, o colco é uma necessidade visceral que a isola, pois só Abar conhece a língua e recusa-se a falar porque lhe faz mal. A constante busca pela escrava, que foge numa demanda desesperada pelo sol, essencial à sua sobrevivência<sup>10</sup>, expõe ainda mais a excentricidade algo masculina de Medeia: desgredada, descalça e suja, ela emerge, pela primeira vez, da chuva, com a frágil escrava insolitamente à volta do pescoço, como pastor com um cordeiro (22). Semelhante imagem devia chocar os coríntios e reforçar o diagnóstico de barbarismo, além da sua desadequação a um casamento tradicional. Por isso, Melana aconselha-a e é uma mulher ataviada que espera Jasão no leito. Era, porém, demasiado tarde.

É contudo a introdução da personagem Abar que se afigura a maior inovação da obra. O simbolismo da escolha da Núbia como sua terra natal parece evidente: o par formado por senhora e escrava representa os confins bárbaros do mundo como concebido pela Antiguidade, evocando a frase de Menelau, em *Andrômaca*. Com efeito, das terras nebulosas e húmidas do rio Fásis, viera a sacerdotisa de Hécate; do luminoso além-Nilo, vem Abar, a núbia, adoradora do sol com nome de rainha e vagos ecos bíblicos, pois lembra Agar, outra egípcia vítima da escravatura e do exílio.

Abar é essencial a Medeia, quer por saber colco, quer pela possibilidade de afecto – um resquício de humanidade que o estatuto social e a brutalidade de Medeia não deixaram desenvolver, mas que ela busca desesperadamente antes do desenlace. Contudo, dificilmente poderiam ser mais diferentes, numa série de dicotomias mutuamente excludentes, que implicam a sobrevivência de cada uma e expõem cada vez mais o conflito íntimo de Medeia entre a humanidade e a divindade: branca vs. negra; adoradora das trevas vs. adoradora do sol; dependência de uma língua vs. políglotismo; inteligência perversa vs. lucidez incómoda; e, no final, fúria assassina desumana vs. sacrifício altruísta pela vida. São a desmedida divina e a sensibilidade humana.

Medeia não se submete à condição secundária e passiva que Melana pensa ser apanágio das mulheres: “Como se eu fosse alguma mulherzinha A quem se dá um pão e um manto roto!” (34), isto é, como Melana. A sua desmedida, patente na vivência extrema do amor e do ódio, e para a qual Abar não consegue encontrar nome nas línguas que conhece, não é meramente humana:

Melana – Bem mais que uma mulher./ Destrói quem ousa/ Desagradar-lhe ou desobedecer-lhe./ Da deusa recebeu todo o poder/ E toda a crueldade. E apesar/ De ser filha do sol, as suas mãos/ Estão cheias de trevas e morte. (28)

---

<sup>10</sup> “Melana: Ela morre de chuva e escuridão. Medeia: Mas sob o vosso sol morria eu” (25).

Subjacente está a sua condição divina – simbolizada pelo ícore, o finíssimo sangue branco dos deuses – que acaba por vencer a humana:

Abar – Isto é mais que ciúme. É desvario./Assassinaste por ciúme, tu?/Assassinou qualquer mulher deixada?

Melana – Mas fala-me das deusas. Quantas vezes / Não quis Hera matar suas rivais?/ Corre em Medeia o ícore, essa linfa/ Dos imortais. Não faz mistura/ Com o sangue humano. O que daí resulta/ É monstruoso e estranho para nós./ Ao ciúme, eu conheço-o. Porém/ Dobrei-me o seu chicote, resignei-me. (42)

Não há também superioridade do *nomos* grego sobre a alegada *physis* bárbara: não falando do perjúrio de Jasão e seus estratégias, ou da falta de solidariedade para com Medeia e do racismo para com Abar – atentados à *xenia* –, no âmbito moral, além do oportunismo dos senhores, também os escravos são coniventes no crime. Com efeito, Melana colabora com Medeia no assassinato de Glauce para ajudar a filha; e associa-se ao projecto final de Jasão, deixando Abar sozinha a proteger as crianças das intenções assassinas de Medeia. No referente à religião, a temida Hécate é obviamente parte do culto helénico, só a hipocrisia é que quer abafar o lado, afinal essencial, de um certo descontrolo.

Assim, como já Eurípides deixava entender, Hélia Correia demonstra não residir na condição bárbara de Medeia a justificação para a sua desmesura. Abar, uma escrava núbica cuja vitalidade depende da luz, evocadora da sua terra e da liberdade há muito perdidas, encarna, qual “mãe negra”, a piedade humana e, ao dar a vida para defender as crianças, acaba por sublinhar o desfasamento da mãe delas em relação à natureza. No epílogo, Medeia assume que o seu crime nefando contradiz o amor maternal típico de animais ferozes, e alcança a imoral imperturbabilidade dos deuses, que tudo vergam aos caprichos mais criminosos: o ícore que lhe corre nas veias venceu as suas tentativas de humanização. Neste processo, o domínio da linguagem tem um valor real e simbólico: a exclusividade terrível do colco de Medeia, apesar da sua busca de comunhão com Abar, opõe-se ao poliglotismo da núbica, que lhe dá uma superior compreensão dos outros, face à unilateralidade quase cega dos gregos, e de novo descredibiliza o rótulo preconceituoso de bárbara.

## REFERÊNCIAS

- Correia, H. (2007), *Desmesura. Exercício com Medeia*. Lisboa: Relógio D'Água.
- Eurípides (1973), *Alceste, Andrômaca, Íon, As Bacantes*. Trad. Rocha Pereira, M. H. Lisboa/São Paulo: Verbo.
- Eurípides (1991), *Medeia*. Intr., trad. e notas de Rocha Pereira, M. H. Coimbra: INIC.
- Hall, E. (1991), *Inventing the Barbarian: Greek Self-definition Through Tragedy*. Oxford: Clarendon Press.
- Just, R. (1991), *Women in Athenian Law and Life*. New York and London: Routledge.
- Lansky, M. R. (2005), "The impossibility of forgiveness; shame fantasies as instigators of vengeance in Euripides' *Medea*", *Journal of the American Psychoanalytic Association* 53. 2: 437-464.
- López Férez, J. A. (2014), *Mitos en las obras conservadas de Eurípides*. Madrid: Ediciones Clásicas.
- Pomeroy, S. B. (2002), *Spartan Women*. Oxford: Oxford University Press.
- Seaford, R. (1990), "The structural problems of marriage in Euripides", in Powell, A. (ed.), *Euripides, women, and sexuality*. London, Routledge: 151-176.
- Silva, M. F. (2005), "O Bárbaro e o seu mundo no teatro de Eurípides", in Silva, M. F. (ed.), *Ensaio sobre Eurípides*. Lisboa, Cotovia: 16-91.
- Silva, M. F. (2006), "Linguagem, barbarismo e civilização. Hécate Correia, *Desmesura*", in Silva, M. F. (ed.), *Furor Ensaio sobre a obra dramática de Hécate Correia*. Coimbra, Imprensa da Universidade: 173-195.
- Vernant, J.-P., Vidal-Naquet, P. (1973), *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*. Paris: François Maspero.
- Vlassopoulos, K. (2013), *Greeks and Barbarians*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Williamson, M. (1990), "A woman's place in Euripides' *Medea*", in Powell, A. (ed.), *Euripides, women, and sexuality*. London, Routledge: 16-31.

# NÓMOS E APLICAÇÃO EM GADAMER: O PAPEL DA DELIBERAÇÃO

## Nómos and application in Gadamer: the role of deliberation

MARIA LUÍSA PORTOCARRERO

Universidade de Coimbra

Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos

mlp600gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1288-9535>

**RESUMO** – Defendemos com H.-G. Gadamer e P. Ricoeur que o nomos em ética é flexível, exige aplicação hermenêutica ou tradução, isto é, nunca uma aplicação constringente. Neste sentido, explicamos como a ética exige a atenção à voz do outro, implica uma hermenêutica das regras que mantém a convivência na vida comum e nas profissões e uma tradução destas para a situação em causa. Concluímos demonstrando o grande esforço das éticas aplicadas dos dias de hoje: sem a tradução a regra é cega e a sua aplicação pode dar origem ao trágico.<sup>1</sup>

**PALAVRAS – CHAVE** – *Nómos*, tradução, situação, Hermenêutica, aplicação.

**ABSTRACT** – In this paper we defend, according with H.-G. Gadamer and P. Ricoeur, that nomos in ethics is flexible and requires hermeneutic application or translation, so that it should not be applied restrictively. Therefore, we demonstrate how ethics requires the care and the attention to the voice of the other. This is a process that implicates a hermeneutic of the rules, that maintains the coexistence in the common life and work, and demands also a translation of the rules for the present situation. In conclusion, the text explains how nowadays applied ethics demands tremendous effort of translation..In fact without translation, the rule is blind and its application can create tragic implications.

**KEYWORDS** – *Nómos*, translation, situation, Hermeneutics, application.

### 1. NÓMOS, PHÝSIS E LIBERDADE

Desde a modernidade, nomeadamente após Hume, habituámo-nos a uma separação clara entre a ordem dos factos e a ordem dos valores e normas. As questões práticas não dizem respeito ao âmbito do conhecimento seguro e descritivo, que é revelado pelo método causal das ciências modernas, pois o mundo das avaliações e das prescrições endereça-nos para um nível de justificações tocadas por um coeficiente de subjetividade e de interpretação. As explicações científicas remetem para o que é, para o mundo dos factos e as justificações

---

<sup>1</sup> Algumas das teses aqui apresentadas foram defendidas uma primeira vez num artigo já publicado na obra coordenada por Patrão Neves 2016: 210-222.

éticas para o âmbito do que deve ser. As normas e valores constituem pois um mundo ontológico ideal que refere uma lógica de interações baseadas em relações mútuas e no reconhecimento recíproco entre pessoas que partilham uma simbólica comum. É neste contexto prático que vai nascer a Hermenêutica e o seu modelo compreensivo.

Não há hermenêutica que não pressuponha normas e tudo o que na vida dos homens torna possível a instituição de uma simbólica de natureza ética que nos permita habitar a casa comum. Como nos diz Paul Ricoeur, no seu texto «Fundamentos da ética», há ética porque o homem se liberta, pelo ato de afirmação da sua liberdade, das leis da natureza e do mundo das necessidades naturais.

A liberdade é o outro lado de uma natureza que nos determina, de forma não absoluta e ela precisa de símbolos e normas para se manter. A sua causalidade não se apreende, de facto, na imediatidade da natureza; pelo contrário só se descobre mediante o desvio das suas obras, testemunhos e ações. Assim aparecem as normas como o termo neutro que estabelece a mediação entre as diferentes afirmações da liberdade. A regra é a mediação entre duas liberdades que mantêm, na ordem da ética a mesma posição que, na ordem epistemológica, detém o objeto entre dois sujeitos. Isto quer dizer que o «eu posso» deve atestar-se ao longo da sua existência temporal, sem que uma ação particular possa sozinha dar testemunho dela. Podemos então chamar de ética a esta odisseia da liberdade através das suas obras, instituições, valores, costumes necessários à manutenção da casa. Eles são o sintoma histórico desta liberdade que deve continuamente atestar-se na relação com as outras e que exige a hermenêutica para se dar a conhecer. Não há liberdade sem testemunhos e sem hermenêutica, pois ela não é uma coisa, mas uma capacidade que deve sempre atestar-se.

Mas é segundo H.- G. Gadamer no problema da aplicação das regras e valores às situações concretas que reside a verdadeira essência do problema hermenêutico, vinculado à compreensão do outro e à relação entre as liberdades. A dificuldade da aplicação ou da tradução da regra ou valor para cada situação concreta, exprime-se na diferença entre a aplicação mecânica, isto é não livre e a hermenêutica. A aplicação hermenêutica exige liberdade na tradução da regra, uma atenção e cuidado com o contexto, logo uma deliberação em cada caso.

A ideia central de Gadamer, é que o problema da aplicação da norma é um problema hermenêutico que dá testemunho da não causalidade da liberdade; o filósofo baseia-se, para fundamentar a sua tese, numa prática das hermenêuticas jurídica e teológica, esquecida pela hermenêutica gnosiológica moderna e segundo a qual o sentido de um texto (lei ou mensagem bíblica) deve ser sempre compreendido no presente, para o presente e nos termos do presente. Por outras palavras, só a aplicação e os seus contextos vão dando contornos à mensagem do texto. Esta aplicação cria, por sua vez, um efeito histórico que se repercute no sentido geral do texto e que condiciona de algum modo a pré-compreensão do horizonte futuro.

Toda a compreensão parte de pressupostos e uma compreensão sem aplicação hermenêutica não é uma compreensão verdadeira. Contra o modelo metodológico que pretende sujeitar o ato de compreender ao cumprimento estrito de regras que garantem a objetividade, o filósofo radicaliza o conceito jurídico de aplicação, mostrando que a aplicação ou tradução não surge depois de uma primeira compreensão cognitiva, mas é ela que constitui o seu verdadeiro cerne. E Gadamer dá o exemplo da tradução: ela é sempre uma aplicação circunstanciada em que o intérprete consegue fazer falar o texto na sua própria língua, nos seus próprios conceitos. O que acontece nestes casos é uma mediação entre leis, costumes, valores provenientes de sedimentações de avaliações passadas e recebidas e o cuidado com a singularidade única de cada caso presente. Sem esta dupla atenção hermenêutica, a da tradução, o universal é sempre abstrato, logo não há justiça nem tão pouco verdadeira habitação.

Para compreender a diferença específica desta forma de aplicação que é já interpretação é preciso dizer que estamos hoje habituados por via da técnica a um conceito de aplicação rápido, automático, que nada herda da liberdade da tradução pois é meramente mecânico; e vivemos ainda num mundo cada vez mais regulado pelo descarregar de aplicações que nos são fornecidas por meio de pagamento e do ato de premir o botão. Uma vida automatizada e individualisticamente considerada em que não há cuidado com o outro e em que pensar criticamente só serve para complicar e perder tempo.

No entanto, neste mesmo mundo acelerado cada vez mais complexo e tecnificado, que é o nosso, surge um forte apelo ao ouvir a voz do outro, fala-se cada vez mais em ética aplicada às profissões, como por exemplo a Bioética, a neuroética a ética empresarial etc. Aqui se retoma a nossa dimensão da liberdade.

Com efeito, a filosofia da segunda metade do séc. XX passou por uma viragem aplicada que a confrontou seriamente com a necessidade de deixar o mundo das abstrações e dar uma resposta séria a problemas éticos concretos que vão surgindo diariamente no espaço público contemporâneo. Nos últimos trinta anos do passado séc. surgiu de facto, na sociedade civil uma exigência de ética nas profissões, nomeadamente na genética, na ecologia, na política, na informação na comunicação, na empresa, no desporto etc. As éticas aplicadas são hoje uma realidade evidente do espaço público contemporâneo internacional que, como nos diz A. Cortina<sup>2</sup>, dá realmente «corpo ao sonho hegeliano de encarnar a moralidade nas instituições» em ordem a que a razão prática transforme estas por dentro. Elas trazem à luz do dia toda a complexidade do problema da decisão moral, mostrando-nos que esta não é, de modo algum, redutível a um processo mecânico e imediatista, no qual os valores e as normas se impusessem

---

<sup>2</sup> Cortina 2010: 42.

como substância independente de contextos e situações. As normas solicitam sempre a mediação, uma tarefa a realizar em situação.

É o problema hermenêutico da deliberação responsável e da tomada de decisão o eixo fundamental das éticas aplicadas. Esta questão surge hoje, no mundo das profissões técnicas, nas quais a formação especializada, altamente necessária, não prepara, no entanto, o especialista para o trágico da ação que lhe exige uma interpretação singular, ponderada diante de um caso complexo em que a escolha deve fazer-se muitas vezes entre o cinzento-escuro e o preto.

A segurança operatória com que o referido profissional especializado, age do ponto de vista científico não lhe concede, a mesma certeza na escolha, que ele sabe que vai desencadear ações que podem ter efeitos históricos irreversíveis. Onde procurar então algum apoio? Nas áreas do saber que lidam com a simbólica e a pragmática da interação humana, que refletem sobre o efeito histórico destas ações e ainda sobre a lógica específica do trágico e da deliberação. Esta última representa de facto um modelo de reflexão e de ponderação que recusa a exclusividade do método dedutivo e indutivo de raciocínio, a que estão habituadas as profissões técnicas. É um modelo argumentativo e interpretativo que pondera sobre os factos (sempre apresentados narrativamente) e que procura realizar valores por meio de uma série de decisões e ações.

A aplicação própria deste tipo de éticas exige o cuidado com as situações, sempre mediadas linguisticamente, uma forma de gosto e de tato<sup>3</sup> da parte do intérprete ou do juiz uma vez que ela nos confronta com o problema da relação entre norma profissional (código deontológico), lei geral e situação particular única, vulnerável, humana demasiado humana, que exige no entanto compreender-se à luz da universalidade do código. De outro modo, as éticas aplicadas renovam, nos dias de hoje, o problema fundamental da deliberação prudente, analisado na Antiguidade por Aristóteles enquanto eixo fundamental da Ética. Elas situam-se contra a moral do espectador e sabem que há coisas que é melhor fazer do que outras.

Colocado então em primeiro plano o problema da deliberação responsável, a ética aplicada e o seu grande desenvolvimento no séc. XX, revela que a própria tarefa de aplicar exige possibilidade de escolha, meditação e interpretação das margens pouco claras da norma, ou do valor e uma interpretação da narrativa por meio da qual nos é oferecida a situação concreta em jogo. Quer isto dizer, que aplicação não pode ser neste âmbito, automática ou mecânica. Requer um trabalho de imaginação e de interpretação que jogue com as variações de sentido da regra e do caso. Ela põe em cena toda uma tarefa reflexiva e hermenêutica, que exige formação, em ordem a preparar o especialista, altamente pressionado

---

<sup>3</sup> Cf. neste sentido Gadamer 1986: 9-47.

pelo alargamento da sociedade de mercado<sup>4</sup>, para um processo semelhante ao da tomada de decisão pelo juiz no âmbito dos tribunais.

Esta elaboração procura antes de mais um alargamento de horizontes — reduzidos hoje ao primado do observável, «do instantâneo, da simultaneidade e da urgência»<sup>5</sup> — por meio do imaginário literário e cinematográfico enquanto laboratórios de ensaio da capacidade humana de avaliação moral.

Tal como o químico ou o físico têm os seus laboratórios, aquele que trata de questões humana tem também o seu próprio 'lugar de trabalho': as experiências possíveis. A imaginação narrativa alimenta a imaginação ética<sup>6</sup>.

Com esta de forma de *laboratório ético* propõe-se, contra a compressão atual do tempo, uma via longa de abertura a cenários narrativos, marcados por apreciações éticas e procura-se desenvolver nos profissionais o nível imaginativo e afetivo que conduz à decisão ponderada e argumentada. A razão prática, que aqui aparece, suscita a filosofia, nomeadamente a sua vertente hermenêutica, habituada a pensar a intencionalidade da ação humana como um texto. Por isso mesmo, ela reconhece o valor epistemológico da linguagem metafórica e o modo como a narrativa histórica e de ficção, permitem perceber diversas *nuances* da dimensão relacional da vida humana que, de outro modo, ficariam por dizer.

A narração, revela, de facto, aspetos éticos da vida humana que escapam à razão operatória e mercantil da tecnociência, que governa as próprias técnicas reguladoras das diferentes profissões e dos seus padrões de excelência. Nas suas vertentes livrescas, teatrais ou cinematográficas, as grandes narrativas dizem a dramaticidade do tempo vivido e propõem ao pensamento humano, mediante a imaginação, modelos e cenários variados de interação humana que ajudam a relacionar dimensões éticas da conduta com a felicidade e a infelicidade. A narração exprime o modo como algo do mundo me afeta, extrai a ordem de uma sucessão de acontecimentos sugerindo a moral da história. A interpretação procurará, por sua vez extrair as morais das histórias<sup>7</sup>.

O recurso filosófico a esta figura hermenêutica e narrativa da razão prática, enraizada simultaneamente na ética e na poética, surge exatamente quando as referidas técnicas profissionais se confrontam com situações humanas concretas difíceis que colocam o especialista em situação de conflito entre o respeito pelos protocolos e códigos da sua profissão, a urgência como modelo da experiência temporal dos dias de hoje e o cuidado com o indivíduo singular, muitas vezes vulnerável, a quem tais regras se devem aplicar. A razão que aqui se exerce,

---

<sup>4</sup> Cf. Ladi 2001: 198.

<sup>5</sup> Ladi 2001: 160.

<sup>6</sup> Domingo Moratalla, Feyto Grande 2013: 61.

<sup>7</sup> Ferry 2002: 28.

enquanto forma de racionalidade pública, opõe-se claramente à exclusividade da racionalidade técnica, dominada pelo império do útil e eficaz no presente.

Compreendem-se assim os pedidos de apoio dirigidos à filosofia e às humanidades em geral no sentido de um aconselhamento na mediação e interpretação dos casos difíceis e na modulação dos princípios e regras a aplicar. A ética das decisões trágicas precisa de cenários narrativos pois não existem categorias *a priori* que permitam distinguir todas as ações permitidas por uma regra universal e todas aquelas que são proibidas. O raciocínio normativo pressupõe, pois um vai e vem constante entre a norma ou conjunto de normas que se aplicam à prática e o cuidado com a situação concreta. Ora esta diz-se narrativamente na sua sequência lógica e temporal.

A interdisciplinaridade representa então neste âmbito uma necessidade crucial, atestada pela realidade cada vez mais necessária dos conselhos de ética e dos apelos à transdisciplinaridade, e é ela que salva, por sua vez, a ética de cair ou em puras abstrações ou mesmo num novo produto mais atrativo dos mercados<sup>8</sup>.

O modelo de funcionamento destes conselhos interdisciplinares, que surgiram na saúde, nomeadamente, no final do séc., XX, como o Conselho Nacional de Ética para as Ciências da Vida, é dialógico, parte da realidade de pressupostos e de horizontes diferentes, dada a diferente formação dos seus membros e procura, a partir da dialética hermenêutica de preconceitos diferentes, chegar maieuticamente a um entrelaçamento de horizontes que permita conduzir enfim a uma decisão responsável. Tal paradigma exige a cada um dos membros dos conselhos algumas capacidades fundamentais, como por exemplo: ser capaz de escutar o ponto de vista do outro, isto é, o reconhecimento de que os nossos conceitos podem afinal ser apenas preconceitos provisórios; a admissão de que o outro pode revelar-me um aspeto da verdade que eu não conhecia; a aceitação da incerteza própria da decisão que deve, no entanto ser a mais justa e adequada ao momento<sup>9</sup>.

## 2. APLICAÇÃO E RACIONALIDADE HERMENÊUTICA

O movimento filosófico do séc. XX que serve de base teórica a este interessante movimento das éticas aplicadas é a filosofia hermenêutica, desenvolvida nomeadamente por H.-G. Gadamer e P.Ricoeur, com uma direção fortemente dirigida para a simbólica da praxis. Lembremos que na raiz do sucesso das éticas aplicadas, encontramos uma experiência de crise marcada por vários fatores, como: a insuficiência das meta-éticas na sua versão alternativa à ética; as fragilidades do dogmatismo e do relativismo moral; a crítica ao formalismo e a

---

<sup>8</sup> Cf. Domingo Moratalla, Feyto Grande 2013: 177-218.

<sup>9</sup> Domingo Moratalla 2010: 112.

necessidade de humanização das normas e valores, após os efeitos históricos da segunda guerra mundial; as consequências ambivalentes do desenvolvimento tecnocientífico; a crise das grandes narrativas ideológico-políticas a partir dos anos oitenta; a dignificação da vida quotidiana e o impacto das tecnologias, nomeadamente mediáticas, no seu curso autónomo<sup>10</sup>.

Consciente destes problemas e do mundo administrado em que começámos a viver desde os últimos anos do séc. XX, o filósofo H.-G. Gadamer percebe que o que é urgente pensar é antes de mais nada o significado da praxis, pois este está, nos nossos dias, «quase inteiramente definido pela performance técnica, isto é, pela aplicação da teoria e da ciência, herdando (...) todas as conotações que apresentam a aplicação da teoria pura como algo de impuro»<sup>11</sup>.

O que a racionalidade hermenêutica, que Gadamer representa traz de importante para este âmbito da praxis e das éticas aplicadas é justamente o facto de ela nos mostrar que o campo concetual originário da palavra praxis, pensada já por Aristóteles, mas imediatamente esquecida a seguir, nada tem a ver com a pura aplicação das teorias e resultados da ciência; a praxis não é pura *póesis*; ela situa-se antes entre a Poética e a Ética e refere-se aos modos de comportamento dos seres vivos na sua mais ampla universalidade. A praxis enquanto designa originariamente a realização vital do ser vivo é temporal e diz respeito ao modo de viver a vida. Ora, o modo de vida do ser humano caracteriza-se pela cidadania e pela capacidade de distanciamento do imediato, que supõe o exercício dialogado de escolha com outros a partir das normas, isto é, a decisão. Saber escolher, saber decidir-se por algo contra algo, eis o que determina a sabedoria prática. Esta pressupõe reflexão, teoria, capacidade de juízo e sentido comum.

No entanto, hoje, parece não haver tempo para a ponderação e sua exigência fundamental: discernir *hic et nunc* o que é adequado a uma situação específica, vendo o que nela é correto e possível de fazer. Processo que exige toda uma mediação hermenêutica da norma e da situação, que saiba que as regras são regras da experiência, isto é, que é necessária a experiência para as aplicar pois não há uma regra que ensine aplicar as regras. Reconhecer este facto implica todo um processo que põe em jogo a própria convicção íntima que depois de muita meditação habita a alma do decisor. E este é um procedimento que não se coaduna com o tempo social rarefeito da urgência, que hoje nos domina e que nos obriga a agir sempre com maior rapidez «para daí retirarmos vantagens»<sup>12</sup>.

A urgência, a que hoje nos vamos habituando, como novo modelo de compreensão do tempo, recusa as mediações reflexivas e narrativas que considera fonte de atraso no processo de mercantilização de todas as nossas atividades.

<sup>10</sup> Cf. Domingo Moratalla 2008: 194-197.

<sup>11</sup> Gadamer 1980: 80.

<sup>12</sup> Ladi 2001: 219.

Condena o homem a trabalhador; contra ela reage precisamente a sabedoria prática de índole hermenêutica que sempre reconheceu que «a ideia de racionalidade absoluta não faz de modo algum parte das possibilidades da humanidade histórica»<sup>13</sup>. Logo, que a racionalidade humana não é mecânica, nem estritamente matemática, o que significa que a regra sem interpretação e tradução não é para o homem suficiente para uma compreensão justa. A ideia de justiça implica o cuidado com as situações, a consideração da lei e a decisão hermenêutica singular em conselho.

Perante o trágico da decisão, a sabedoria prática, a que P. Ricoeur dá grande relevo na sua ética, sabe por sua vez que apenas pode pronunciar-se pelo que é melhor ou menos mau, que é já resultado de um debate em que as normas não tiveram maior peso do que a solicitude para com a pessoa concreta.

A lei, na sua aplicação à situação, precisa de um acerto, mostrou-nos, desde sempre, o âmbito jurídico, porque ela é sempre geral e não pode ter em conta toda a complexidade dos casos singulares possíveis. Como nos lembra Gadamer, a lei é insuficiente não por qualquer defeito seu, mas porque o mundo da ação é sempre imperfeito relativamente ao ideal representado nas leis. Daí a necessidade da aprendizagem narrativa, dos conselhos da jurisprudência e do diálogo na aplicação. É de facto deste modo que funcionam os tribunais: o juiz que aplica a lei estuda o caso que lhe é apresentado de forma narrativa, ouve as testemunhas, consulta os códigos e a jurisprudência e é em sessão pública, que ouvidos o réu, os advogados, de defesa e acusação, profere a sentença. Com efeito, uma «definição da justiça em termos de eficácia e de proximidade conduz à erosão do direito»<sup>14</sup>.

A ética da deliberação, absolutamente necessária ao Direito e às éticas aplicadas, foi justamente estudada e reabilitada, no séc. XX, pelos filósofos H.-G. Gadamer e P. Ricoeur que nos revelam como a lógica do seu processo, nem exclusivamente dedutiva nem indutiva é fundamentalmente hermenêutica e, neste sentido, condutora de uma preferência não subjetiva nem violenta porque justamente mediada, dialogada e razoável. É a esta capacidade de preferência *regulada* que Ricoeur se vai dedicar nomeadamente na sua pequena ética<sup>15</sup> e no seu texto posterior «Da moral à ética e às éticas»<sup>16</sup>.

Perturba-o o facto de sermos, nos dias de hoje, incapazes de agir sem a segurança e um código ou de uma lei que nos proteja, isto é, de preferirmos agir de forma automatizada e não refletida. Mas afeta-o ainda mais que na sociedade administrada em que vivemos, tenhamos esquecido completamente que a ideia

---

<sup>13</sup> Gadamer 1886: 285.

<sup>14</sup> Ladi 2001: 227.

<sup>15</sup> Ricoeur 1990: 199-344.

<sup>16</sup> Ricoeur 2001: 55-68.

de uma conduta sujeita a regras envolve inúmeros aspetos que ultrapassam o dever<sup>17</sup>.

A regra é, de facto, um esboço de ação, uma orientação condutora de sentido, um bem imanente às várias práticas, como lhe chamou MacIntyre<sup>18</sup> que, no caso dos códigos deontológicos, reforça a imagem da profissão aos olhos dos próprios profissionais, na medida em que indica como fazer bem o que se faz e em que se desenha o espaço do que é permitido e do que é eticamente indesejável. Mas as regras, insiste Ricoeur, exigem a prévia inscrição do agente na intencionalidade narrativa prévia do agir ético, isto é, pressupõem toda uma simbólica vivida do agir que permite ao ser humano ser livre, saber escolher.

A falta de mediação prudente entre a norma e a situação concreta, além de dar origem à injustiça, pode ser trágica, recorda-nos o filósofo. Por isso ele faz uma evocação da tragédia *Antígona*, de Sófocles, exemplo vivo dos excessos provocados pelo conflito insolúvel (ou apenas solúvel com a morte) entre a rigidez da norma e a inflexibilidade na convicção. «Se a tragédia *Antígona* pode ainda ensinar-nos, é porque o próprio conteúdo do conflito se conservou como clássico, apesar do carácter sempre perdido e incapaz de se repetir do fundo mítico a partir do qual ele emerge e do envolvimento festivo que rodeia o espetáculo»<sup>19</sup>. Com a sua análise de *Antígona* o filósofo faz-nos justamente pensar na responsabilidade de todos os agentes morais que se devotam inteiramente ao serviço de valores que os ultrapassam e que podem vir a ser motivos de infelicidade, quando a norma é tomada de modo inflexível e a convicção é motivo de uma transgressão arrebatada.

Por meio da sua leitura de *Antígona*, Ricoeur acentua a necessidade de atender ao sentido do conflito na vida moral, isto é, de desenvolver uma sabedoria hermenêutica prática que, reconhecendo a necessidade absoluta dos códigos, respeite a voz do outro, isto é, as pessoas singulares em jogo na situação. Norma e *care* são assim os dois lados do mesmo processo, sem o qual surge o facilitismo da aplicação taxativa das leis e procedimentos como o caminho da violência e da redução mecânica da inteligência humana.

Sabemos que existe hoje no mundo uma tendência para interpretar a inteligência humana como uma simples inteligência mecânica, semelhante à do robot e a sua linguagem como simples comunicação, privando-a das funções emotiva, poética e metafórica<sup>20</sup>. Ora, quando a comunicação toma o lugar do pensar, começa o processo de desumanização a que devemos estar atentos. Só o cultivo de uma sabedoria prática do tipo da *phrónesis* aristotélica nos pode ajudar. Daí a importância contemporânea das éticas aplicadas que colocam os especialistas

<sup>17</sup> Cf. Ricoeur 1986: 249.

<sup>18</sup> Cf. Ricoeur 2010: 68.

<sup>19</sup> Ricoeur 1990: 283.

<sup>20</sup> Testart 2018:17; cf. Portocarrero 2016: 221-222.

perante os seus pressupostos, a necessidade dos códigos e a urgência da interpretação e do diálogo.

Será então tarefa fundamental desta sabedoria prática, de natureza dialógica e hermenêutica, discutir conceitos e no plano ético inventar os procedimentos que satisfaçam o melhor possível a exceção que a solicitude pela pessoa exige, traindo o menos possível a regra. O modelo de articulação entre o universal e o particular que percorre esta sabedoria, de cunho hermenêutico, refere todo um processo criativo e inovador de natureza interdisciplinar que se estrutura no cruzamento de um trabalho de argumentação e de interpretação, mediado pela imaginação narrativa.

A literatura, o narrativo é assim uma fonte de inspiração e de modelos que permitem e desenvolvem essa imaginação que é ética e política<sup>21</sup>.

Podemos assim passar de uma deliberação automática, mecânica a uma deliberação mais crítica e reflexiva mediante a mimese narrativa de ações que explanam temas e problemas semelhantes. Se a narração configura os incidentes de uma ação, também ajuda a configurar o processo de deliberação.

Ricoeur deixa-nos, ainda alguns conselhos claramente referidos ao contexto das éticas aplicadas. São eles: 1) em caso de conflito é necessário em primeiro lugar passar do plano moral das normas e dos códigos para o das convicções, isto é, do obrigatório para o plano do optativo próprio da ética anterior à moral e aceitar agir em contexto de incerteza. Não há com efeito um saber certo em ética. Pelo contrário sempre poderá existir um conflito de interpretações; 2) perante este conflito parece aconselhável a procura do justo meio, da *mesótes* aristotélica. As decisões morais mais graves consistem em estabelecer uma linha de divisão entre o que é permitido e o que é proibido, nas próprias zonas intermédias que resistem às dicotomias demasiado familiares; 3) terceiro traço da sabedoria prática: «o aspeto arbitrário do juízo moral em situação é tanto menor quanto aquele que decide (...) pediu conselho aos homens e mulheres considerados os mais sábios e competentes. A convicção que sela a decisão beneficia com o carácter plural do debate. O *phronimos* não é forçosamente o homem sozinho»<sup>22</sup>.

Ricoeur valoriza hoje o papel dos conselhos de decisão em que o diálogo de argumentos pode levar à decisão prudente, aquela que resulta da ponderação de argumentos diferentes e de uma sabedoria prática diante do caso.

---

<sup>21</sup> Moratalla, Feyto Grande 2013: 59.

<sup>22</sup> Moratalla, Feyto Grande 2013: 317-318

## BIBLIOGRAFIA

- Cortina, A. (2010), *Justicia cordial*. Madrid: Trotta.
- Domingo Moratalla T., Feyto Grande L. (2013) *Bioética narrativa*. Madrid: Escolar Mayo.
- Domingo Moratalla, T. (2010), *Bioética y cine. De la narración a la deliberación*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas.
- Ferry, J. M. (2002), *Valeurs et normes. La question de l'éthique*. Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles.
- Domingo Moratalla, A. (2008), *Ética para educadores*. Madrid: PPC Editorial.
- Gadamer, H.-G. (1980), *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Gadamer, H.-G. (1886), *Gesammelte Werke I. Hermeneutik I, Wahrheit und Methode*. Tübingen: Mohr.
- Ladi, Z. (2001), *A chegada do homem-presente ou da nova condição do tempo*. Lisboa: Piaget.
- Portocarrero, M. L. (2016), "Racionalidade hermenêutica e éticas aplicadas no mundo contemporâneo", in Patrão Neves, M. (ed.), *Ética. Dos Fundamentos às práticas*. Lisboa, Ed. 70: 210-222.
- Ricoeur, P. (1986), *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris: Seuil.
- Ricoeur, P. (2010), *Écrits et conférences 2. Herméneutique*. Paris: Seuil.
- Ricoeur, P. (1990), *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil.
- Ricoeur, P. (2001), *Le juste 2*. Paris: Aubier.
- Testart, J. (2018), «Résister au transhumanisme. Pourquoi? Comment?», in Folscheid, D., Lécu, A., Malherbe, B. (eds.), *Critique de la raison transhumaniste*. Paris: Cerf.

(Página deixada propositadamente em branco)

# NÓMOS BASILEÚS: CARL SCHMITT E A HERANÇA CLÁSSICA

## *Nómos Basileús: Carl Schmitt and the classic heritage*

ALEXANDRE FRANCO DE SÁ

Universidade de Coimbra

alexandre\_sa@sapo.pt

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6320-9993>

**RESUMO** – O presente artigo começa com a distinção entre filosofia política clássica e pensamento moderno no que respeita à conexão *phýsis-nómos*. Este considera como a ideia de lei natural aparece como uma limitação crítica de velhos costumes e tradições e como este papel da lei natural desaparece na modernidade e no positivismo. A partir daqui, o artigo propõe uma abordagem do decisionismo de Carl Schmitt e da sua interpretação do *Nómos Basileús* de Píndaro como uma tentativa de recuperação da tradição clássica.

**PALAVRAS-CHAVE** – Decisionismo, *Nómos Basileús*, lei natural, ordem, norma.

**ABSTRACT** – The following paper begins with the distinction between classical political philosophy and modern thought regarding the connection *physis-nomos*. It considers how the idea of natural law appears as a critical limitation to old costumes and traditions, and how this role of natural law vanishes in modern times and in positivism. From there, it proposes an approach to Carl Schmitt's decisionism and his interpretation of Pindar's *Nómos Basileús* as an essay to recover classical tradition.

**KEYWORDS** – Decisionism, *Nómos Basileús*, natural law, order, norm.

A relação entre *phýsis* e *nómos* é um dos tópicos privilegiados para abordar a distinção entre o clássico e o moderno no plano do pensamento político. De uma forma geral, pode-se dizer que a filosofia política clássica surge a partir da articulação entre estes dois conceitos. Emergindo naquilo a que se poderia chamar uma confrontação pensante (para evocar aqui a expressiva formulação alemã *denkende Auseinandersetzung*) com a herança clássica, a filosofia política clássica usará o termo *nomos* para expressar, de um modo geral, uma normatividade assente na força. Esta força, no entanto, não pode deixar de ser compreendida no sentido mais amplo. Trata-se certamente da força física subjacente à capacidade de os governantes estabelecerem a lei e usarem os meios necessários para se fazerem obedecer, constringendo as ações dos governados pela violência ou pela ameaça. Mas trata-se também da força dos hábitos, das tradições e dos preconceitos transmitidos geracionalmente e reproduzidos ao longo do tempo, do mesmo modo que da subtil força retórica da persuasão através da manipulação e mobilização destes preconceitos. É na medida em que a força

subjacente ao *nómos* deve ser compreendida no sentido mais amplo que este termo pode ser traduzido, antes de mais, por “convenção”. As convenções são normas que são consideradas justas por serem estabelecidas por governantes, geralmente em linha com as crenças, os hábitos e os costumes há muito numa comunidade enraizados e sedimentados. Em atenção à sua força normativa, a filosofia política clássica chamou a tais normas algo “justo por convenção”, *dikaion nómō(i)*. E é diante dessa força, diante de uma concepção de justiça que levaria a pensar que todas as normas, práticas e maneiras de viver não assentam senão em convenções, que a filosofia política clássica emerge a partir da referência à possibilidade de encontrar numa outra força – a força dos *lógoi* – a fonte para a orientação da vida humana.

Ao contrário do arbítrio e das convenções, os discursos, argumentos e discussões que constituem os *lógoi* encontram a sua força naquilo que se manifesta por si e como emergindo a partir de si mesmo. Noutros termos, os *lógoi* têm como referência a *physis*. Tal quer dizer que a filosofia política clássica contrapõe, como seu fundamento, o que é justo segundo a natureza, o que é naturalmente justo ou justo por si mesmo, o *dikaion phýsei*, àquilo que é imposto convencionalmente como tal. O próprio termo *filosofia*, despontando no pensamento de Platão, encontra nesta discussão em torno do que é naturalmente justo a sua origem. Aqueles que se especializam em lidar com a multidão (o *plēthos*), dedicando-se aos seus hábitos, preconceitos e convenções, aqueles que neste sentido se interessam pelo *nómos*, são os amantes das opiniões da multidão. Interessando-se por estas opiniões (as *dóxai*) e dedicando-lhes a sua atenção eles são *philódoxoi* e a sua arte chama-se *philodoxía*. Em contraposição a estes, aqueles que procuram saber o que emerge por si mesmo (a *phýsis*), interrogando-se sobre a maneira de viver que é justa por si mesma ou naturalmente justa, são amigos da sabedoria. São *philosophoi* e a sua arte, contraposta ao interesse pelas opiniões, chama-se *philosophía*.

Concebendo uma contraposição entre os conceitos de *phýsis* e *nómos* a partir da sua própria contraposição aos hábitos, preconceitos e convenções que se encontram espalhadas por entre a multidão, a filosofia política clássica assume um duplo papel na sua relação com a vida política e com as leis que a regem e determinam. Por um lado, dir-se-ia que, determinando-se pela discussão em torno do que é justo por natureza, ela assume a função daquilo a que se poderia chamar uma orientação nomotética. Se o legislador deve estabelecer os *nómoi*, as leis ou convenções pelas quais a *pólis* se deve reger, é ao filósofo que deve caber a incumbência de orientar a sua actividade legislativa. As leis não são em si mesmas sábias nem justas, mas, orientadas pela filosofia, podem constituir-se como uma imagem da sabedoria e da justiça do legislador. Por outro lado, e na decorrência da sua relação com a actividade legislativa, a filosofia política clássica tem por função limitar a acção do governante enquanto aquele a quem é dado executar a lei. Dizendo aquilo que é justo por natureza, a ela cabe evocar

uma lei natural que se possa constituir como um obstáculo às acções e decisões injustas por parte daqueles que governam. O governante, longe de poder fazer arbitrariamente tudo aquilo que deseja, deve observar uma lei divina, eterna e imutável que restringe o campo de possibilidades da lei humana que ele mesmo determina. As palavras de Cícero na *República* são a evocação paradigmática de uma tal lei natural enquanto referência na qual as leis humanas encontram a sua medida e as decisões dos governantes que as determinam o seu limite. Tal lei é apresentada como imutável e eterna, válida em todos os cantos da terra e em todos os tempos passados e futuros: “Na verdade, não podemos ser isentos do cumprimento desta lei nem pelo senado nem pelo povo, nem é preciso procurar um Sexto Êlio como seu explanador ou intérprete, nem haverá uma lei em Roma, outra em Atenas, uma agora, outra no futuro, mas uma lei única, sempiterna e imutável abarcará todas as nações e em todos os tempos, e existirá como um guia e imperador comum a todos, deus. É ele o inventor desta lei, o seu árbitro, o seu proponente. Quem não lhe obedecer, a si próprio se renega e, pelo próprio facto de desprezar a natureza humana, sofrerá as maiores penas, mesmo que tenha escapado a outras coisas que são consideradas suplícios” (Cic. *Rep.* 3. 33).

Diante de uma tal caracterização da lei natural, no quadro da relação entre *physis* e *nomos*, o pensamento político moderno emerge, em larga medida, a partir da quebra dessa relação. A ruptura torna-se maximamente visível sobretudo no século XVII, aquando da consolidação por Thomas Hobbes de uma nova relação entre *natureza* e *lei*. Para Hobbes, o estado de natureza consiste num espaço explícita e essencialmente caracterizado pela sua indeterminação normativa. No estado de natureza hobbesiano vigora não propriamente uma lei, mas apenas o direito de cada um se preservar e exercer a sua vontade da maneira que entender mais eficaz. Por conseguinte, a lei natural consiste exclusivamente neste ímpeto de cada um para continuar a exercer o direito de viver, deparando-se com o obstáculo que constitui a confrontação do seu próprio direito de viver (e de se apropriar do que entender para viver) com o direito de viver de todos os outros. Hobbes chama “liberdade” à capacidade de cada um levar a cabo este direito sem obstáculos. Daí a sua fundamental definição de liberdade, no capítulo XIV do *Leviathan*, como “ausência de impedimentos externos” (“By Liberty, is understood, according to the proper signification of the word, the absence of externall Impediments”) (Hobbes 1996: 91). Nesta relação entre ‘direito’ e ‘liberdade’ encontra-se o fio condutor que move o pensamento político hobbesiano. Se no estado de natureza nenhuma norma impede o exercício arbitrário do direito de cada um, se a lei natural carece de qualquer determinação normativa, tal quer dizer que ‘naturalmente’ cada um será para o outro um obstáculo ao seu direito e o testemunho da sua ausência de liberdade. É a esta constituição de cada um como um impedimento para o direito do outro que Hobbes chama o *bellum omnium contra omnes*, a “guerra de todos contra todos”.

Encontrando em cada um dos outros um impedimento externo ao exercício do seu direito e da sua vontade, cada homem será, no estado de natureza, o menos livre possível. A um *maximum* de direitos corresponde, de um modo aparentemente paradoxal, um *minimum* de liberdade. E tal quer dizer que a liberdade só pode ser alcançada com uma redução de direitos, mediante a passagem do estado de natureza a um outro estado – o estado civil – determinado quer por uma lei que a todos se imponha quer por um poder soberano, absoluto e irresistível, capaz de a fazer observar. O fundamento da lei encontra-se exclusivamente neste poder soberano que cada um, no estado civil, tem o dever de constituir como seu representante, assumindo a vontade deste representante como a sua própria vontade. Um tal poder surge como uma ‘pessoa artificial’ em cuja unidade se representa ficcionalmente, *como se* de uma unidade se tratasse, a pluralidade irreductível de uma multidão. Hobbes apresenta este exercício de ficção, no fundamental capítulo XVI do *Leviathan*, como uma representação teatral na qual surge um actor de cujas acções e palavras cada um dos membros de uma multidão se toma como autor. No teatro político, portanto, o actor representa o autor não na medida em que por ele seja determinado, mas na medida em que o autor se identifica com o actor, assumindo as palavras e acções deste como as suas próprias. É nesta identificação do autor com o actor que reside a soberania deste mesmo actor enquanto representante. Agindo em nome de cada um dos representados, identificando a sua vontade com a vontade destes mesmos representados, o soberano determina a lei como se esta fosse o resultado da vontade daqueles a quem representa. Tal quer dizer que cada um dos representados, sendo determinado pela lei em nome da sua própria vontade, converte a sua liberdade numa liberdade real, verdadeira e efectiva, na medida em que adquire a liberdade de fazer sem obstáculos, sob a protecção da soberania, tudo aquilo a que tem direito, isto é, tudo aquilo que a lei, determinando-o em seu próprio nome, não lhe proíbe fazer.

O breve contraste que traçámos entre a emergência da filosofia política clássica e a base fundamental do pensamento político moderno permite compreender as duas transformações essenciais de que emerge a modernidade política. Em primeiro lugar, a articulação entre *physis* e *nomos* é eclipsada no conceito de lei. Esta passa a ser compreendida como tendo na sua origem e fundamento pura e simplesmente a força, o poder e a vontade do representante soberano que se constitui como legislador. Por outras palavras, a justiça converte-se na expressão dessa mesma vontade. Longe de evocar a justiça como uma lei natural, eterna e imutável, que deve orientar a actividade do legislador, Hobbes define a justiça como uma norma determinada simplesmente pelo poder soberano. O soberano não pode, por isso, ser injusto: “faça o que fizer, isso não pode ser injúria para nenhum dos seus súbditos; nem ele pode ser acusado por nenhum deles de injustiça” (Hobbes 1996: 124). E não o pode ser porque, carecendo de qualquer razão que lhe forneça um fundamento intrínseco, a justiça é fundada extrinsecamente

no poder que a determina, definindo-se pura e simplesmente como aquilo que o soberano estabelece como tal. Por outras palavras, a lei surge aqui como nada tendo de natural ou de intrinsecamente justo. Em segundo lugar, se a justiça coincide com a lei enquanto vontade arbitrária do legislador, decorre daí que o poder deste legislador não pode ser normativamente limitado. Por outro lado, como o legislador não encontra qualquer orientação na sua actividade nomotética, também o executor da lei não pode encontrar qualquer limite. Longe de ser determinada por um conteúdo capaz de limitar a acção de um governo, a justiça manifesta-se agora como requerendo para o seu exercício precisamente um governo que possa funcionar, se necessário, sem entraves de tipo normativo. O conceito fundamental que deriva deste modo moderno de conceber a relação entre governo e justiça – o conceito de Estado moderno – encontra aqui o seu fundamento. Em sentido próprio, o Estado é a entidade política que existe a partir da possibilidade de equiparar lei e justiça, abolindo o direito de resistência e de desobediência diante de leis injustas. Neste sentido, o positivismo jurídico que se consolida nos séculos XIX e XX, com a sua definição geral de direito como a vontade do legislador, pode considerar-se como o ponto em que se torna maximamente visível a transformação da herança da filosofia política clássica. Como defendeu Leo Strauss, a filosofia política clássica encontra no historicismo positivista o seu contraponto (Strauss 1965).

É precisamente no contexto de um ambiente intelectual marcado pelo triunfo do positivismo jurídico na Alemanha, sobretudo articulando-se polemicamente com a abordagem normativista de Hans Kelsen, que o pensamento jurídico e político de Carl Schmitt desponta. O pensamento jurídico de Schmitt é conhecido sobretudo a partir daquilo a que se chama uma concepção decisionista do direito. O decisionismo afirma, em contraposição ao normativismo, que a norma jurídica evoca sempre uma decisão que, não podendo ser subsumida nesta mesma norma, constitui sempre um momento irreduzível e essencial do próprio direito. Tal significa que, ao defender uma tese decisionista sobre a natureza do direito, Schmitt emerge como o defensor de que uma instância soberana possa decidir sobre o que vale como direito, numa situação limite, sem limitações nem quaisquer constrangimentos normativos. É neste enquadramento que gostaria de sugerir uma visão do decisionismo schmittiano que lhe possa fornecer maior sentido e inteligibilidade. No quadro da sua abordagem do conceito de soberania, gostaria de sugerir que, de forma surpreendente, nas três primeiras décadas do século XX, Schmitt procura pensar o direito, assim como os conceitos políticos modernos de soberania e de Estado, a partir de uma perspectiva que recoloca a articulação clássica entre *physis* e *nomos* como um problema. Se o positivismo de Kelsen tinha estabelecido o direito como simples norma, e a questão da origem, legitimidade e realização da norma como uma questão não jurídica, Schmitt pode caracterizar-se como o pensador jurídico e político que talvez mais claramente tenha expresso a insuficiência de pensar o direito

como pura norma jurídica estabelecida pelo legislador e, conseqüentemente, a necessidade de pensar este mesmo direito, de acordo com a tradição clássica, a partir do problema da sua origem e do seu fundamento. É este percurso, situado cronologicamente entre as décadas de 10 e de 30 do século XX, que me proporia brevemente traçar.

Consideremos, em primeiro lugar, um livro como *O Valor do Estado*, publicado por Schmitt em 1914 como sua tese de habilitação, apresentada e defendida na Universidade de Estrasburgo. O seu principal capítulo, republicado em 1916 na revista católica *Summa*, intitulava-se “Direito e Poder” e coloca precisamente o problema da origem do poder. O problema que juristas como Georg Jellinek ou Hans Kelsen apresentavam, naquela mesma época, como um não problema, como um problema que se desviava do âmbito temático da ciência jurídica, é apresentado pelo jovem candidato à habilitação em ciências jurídicas, então com 26 anos, como o problema central do direito. O livro *O Valor do Estado* só foi republicado em 2004 na Alemanha e permaneceu até hoje, mesmo assim, pouco trabalhado e traduzido. No entanto, ele é uma fonte essencial para compreender a base do percurso intelectual de Schmitt. A tese formulada em *O Valor do Estado*, apresentada a partir de um matiz intelectual neokantiano muito próprio da época, é a de que o direito é uma realidade que não pode ser pensada como tendo na sua origem ou na sua causa uma realidade como o poder ou a força do legislador. Como para o jovem Schmitt a questão da origem do direito é uma questão juridicamente relevante, a impossibilidade de o poder estar na origem do direito terá de ser tida em conta para a caracterização desse mesmo direito. Assim, para compreender a posição de Schmitt ao afirmar que o poder não pode ser compreendido como estando na origem do direito, importa contextualizar *O Valor do Estado* no enquadramento daquilo a que acabei de chamar o neokantismo característico da época em que se situa.

O neokantismo encontra, na sua essência, o estabelecimento de uma dicotomia fundamental entre “ser” e “dever-ser”, *Sein* e *Sollen*, facticidade e normatividade. A partir de tal dicotomia, Schmitt estabelece direito e poder como duas regiões ontológicas essencialmente distintas, as quais não podem ter, em função dessa essencial separação, quaisquer relações entre si. O poder pertence à esfera do ser, do *Sein*, a qual pode ser abordada apenas por uma ciência descritiva como a sociologia. O direito, por seu lado, caracteriza-se como algo normativo, pertencente à esfera do dever-ser, do *Sollen*, e não pode ser causado, nessa medida, por uma realidade fáctica. O argumento de Schmitt assenta nesta dicotomia fundamental entre “ser” e “dever ser”: não é no facto de ser decidido por uma determinada instância de poder que o dever ser do direito se alicerça, do mesmo modo que não é o facto de uma norma jurídica não ser obedecida que faz com que ela não deva sê-lo. No entanto, se direito e poder pertencem a esferas ou regiões ontológicas que não se relacionam entre si nem podem mutuamente causar, o problema que a origem do direito levanta é o de saber não

como o poder causa o direito, mas como possa ser encontrada uma mediação que relacione esferas ontológicas que por si mesmas não se podem relacionar. Schmitt compreende como a estrutura mediadora que articula ser e dever-ser, poder e direito, o conceito de Estado. Aquilo a que chama “o valor do Estado” é precisamente a possibilidade de uma mediação, de uma *Vermittlung*, entre as duas esferas que por si mesmo permanecem sem relação. Assim, o Estado não é, para o jovem Schmitt, a origem do direito. Longe de a força política proveniente da sua soberania poder ser considerada a causa do direito, esta força é apenas a capacidade de articular o direito com uma realidade fáctica que lhe é essencialmente – e lhe permanece sempre – extrínseca. Por outras palavras, longe de ser causa da normatividade jurídica, o Estado é a instância mediadora que unifica o que em si mesmo permanece desunido, realizando concreta e facticamente o direito enquanto realidade que em si mesma permanece no plano da ideia.

Torna-se, então, claro o modo como Schmitt se apropria da herança clássica da distinção entre *phýsis* e *nómos* no contexto intelectual de um positivismo jurídico marcado pela perspectiva moderna de que o direito é essencialmente a vontade do legislador. Ao defender que o poder do Estado não é causa do direito, e que o Estado é apenas a mediação pela qual a sua ideia se realiza no plano da realidade fáctica, Schmitt não hesita em falar de um *Naturrecht*, de um “direito natural”. No entanto, ao falar de direito enquanto direito que encontra no seu dever-ser intrínseco a fonte da sua validade, e não num poder que o causa ou estabelece como tal no plano da facticidade, Schmitt acrescenta que o direito tem como destino a sua realização nesse mesmo plano. Um tal destino faz também ele parte do direito. Longe de permanecer num plano ideal, o direito, enquanto realidade normativa, tende a realizar-se facticamente, excedendo a sua normatividade e estendendo-se para o plano da facticidade. Tal quer dizer que a relação entre direito e Estado – Estado esse que constitui a mediação pela qual o direito se realiza facticamente, sendo condição dessa realização – é algo não meramente ocasional e exterior, mas essencial e constitutivo do próprio direito. O direito, poder-se-ia dizer, é uma normatividade facticamente mediada pelo Estado. Noutros termos, o direito é sempre essencialmente direito estatal. Tal quer dizer que, se o Estado não pode ser entendido como a causa do direito, ele é, apesar disso, condição para que o direito se realize e a estrutura na qual se realiza. O direito é direito natural. Mas um tal direito natural é, como diz Schmitt, “sem naturalismo”, um *Naturrecht ohne Naturalismus* (Schmitt 1914: 76).

Detenhamo-nos um pouco nesta expressão: *Naturrecht ohne Naturalismus*. Um direito natural naturalista – um direito natural “com naturalismo” – seria um direito que se assumiria como possuindo um conteúdo de justiça capaz de criticar aquilo a que se poderia chamar o “direito estatal”, o direito decidido pelo poder do Estado, limitando as decisões desse mesmo Estado e julgando a actuação dos seus governantes. Noutros termos, um direito natural “com naturalismo” seria uma *lex naturalis* capaz de servir de orientação, limite e referência

crítica da *lex humana*. Ao invés, a evocação de um “direito natural sem naturalismo” sugere precisamente que, embora o direito não possa ser entendido como causado pelo Estado, tal não significa que as decisões estatais estejam normativamente condicionadas, que o Estado possa sucumbir sob as suas próprias normas e que os seus governantes estejam de alguma forma limitados nas suas decisões quando se trata de o defender. É por esta razão que Schmitt extrai da abordagem que faz do Estado como mediador pelo qual o direito se realiza aquilo a que se chamou uma filosofia jurídica e política decisionista, que desenvolverá ao longo das três primeiras décadas do século XX em textos como *A Ditadura* (1921), *Teologia Política* (1922), *Catolicismo Romano e Forma Política* (1923) e *A Situação histórico-espiritual do Parlamentarismo Actual* (1923).

A base do decisionismo consiste na afirmação da decisão como um momento independente e irredutível ao plano normativo. Se o formalismo positivista e normativista pensava o direito num plano exclusivamente normativo, Schmitt afirma, em contraposição a este, que a decisão é um elemento indispensável e constitutivo do próprio direito, que este elemento não pode ser reduzido ao plano normativo nem dele deduzido e que, por conseguinte, a decisão jurídica constitui o direito lado a lado com a norma jurídica, não lhe podendo ser subsumida. A tese decisionista esboçada em *Teologia Política* é a formulação mais forte desta ideia: *Die Entscheidung ist, normativ betrachtet, aus einem Nichts geboren*; “a decisão, considerada normativamente, nasceu de um nada” (Schmitt 1996: 37-38). Importa, no entanto, para compreender o sentido pleno do decisionismo schmittiano, reparar no significado desta evocação de uma génese *ex nihilo* da decisão. Ao contrário do que sugeriram autores como Karl Löwith, que nos anos 30 leram nesta formulação aquilo a que chamaram um “niilismo ocasionalista” (Löwith 1984), a evocação por Schmitt de uma independência da decisão em relação à norma jurídica não pode ser compreendida sem a referência à noção de que o direito se constitui como uma realidade que, situada no plano da ideia e da normatividade, necessita de uma mediação que a realize. É esta mediação que, para Schmitt, está subjacente a uma decisão jurídica independente da norma. Assim, a tese decisionista sobre o direito, formulada por Schmitt, não se resume à simples ideia de que a decisão jurídica é independente da norma. Longe de se restringir a esta afirmação, a ideia de que a decisão é independente da norma traz subjacente a tese, que exclusivamente a pode justificar, de que a decisão é a mediação pela qual a ordem ou o direito se realiza e torna fáctico.

Sobretudo em *Teologia Política*, Schmitt é explícito em relação a esta remissão da decisão normativamente independente para a mediação da ordem enquanto condição que lhe subjaz. Definindo o direito como uma realidade constituída pela díade formada por norma e decisão, Schmitt afirma que tal significa que o direito, o próprio conceito de *Recht*, traz já sempre insita a noção de realização do direito. Não é possível evocar a realidade do direito sem o apelo deste à sua realização ou concretização no plano da facticidade. Por outras pala-

vras, pensar o direito (*Recht*) sem a realização do direito (*Rechtsverwirklichung*) é pensar simplesmente uma abstracção. Tal significa que a norma jurídica se relaciona sempre com as condições da sua realização. E é como condição essencial para a realização do direito que surge um terceiro conceito: para além de norma e decisão, o conceito de ordem. Como escreve Schmitt: “Não há norma que seja aplicável a um caos. A ordem tem de ser criada para que a ordem jurídica tenha um sentido” (Schmitt 1996: 19). Longe de se poder identificar com a norma jurídica, a ordem é então, para Schmitt, a condição prévia de possibilidade da própria norma enquanto norma que se pode realizar facticamente. É nesse sentido, na medida em que a ordem é não idêntica à norma jurídica mas a sua condição de possibilidade, que o decisionismo assenta na possibilidade de pensar uma situação em que ordem e norma se contraponham.

Num estado de perturbação da ordem pública de tal forma grande que o seu restabelecimento requeira a suspensão da vigência das normas, ou seja, naquilo a que se chama o “estado de excepção”, é a própria ordem, a condição de possibilidade da vigência das normas, que exige a suspensão dessa vigência. A decisão política pelo estado de excepção manifesta, como Schmitt afirma, o conceito de soberania. Daí a conhecidíssima frase, lapidar e perturbadora, que inaugura o texto de *Teologia Política: Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet*; “Soberano é quem decide o estado de excepção”. Para compreender tal frase, no entanto, importa ter presente que a decisão soberana – embora emergindo sem constrangimentos normativos, como testemunho de que o momento da decisão é, na realidade do direito, autónomo e independente em relação à norma – não é a expressão de um simples arbítrio niilista. Pelo contrário, a decisão soberana decorre da situação paradoxal de que a ordem, enquanto condição de possibilidade da vigência das normas, possa exigir, para a sua preservação, a suspensão das próprias normas. Assim, no estado de excepção, as normas não estão simplesmente ausentes ou anuladas. Elas permanecem em vigor e válidas, mas sob a forma paradoxal da sua suspensão ou desactivação. Dir-se-ia que as normas, no estado de excepção, não estão nem presentes nem ausentes, mas estão presentes enquanto ausentes, ou seja, presentes sob a forma paradoxal da indiferenciação entre ausência e presença. Numa formulação feliz de Giorgio Agamben: “É como se o direito contivesse uma fractura essencial que se situa entre a posição da norma e a sua aplicação, e que, no caso extremo, só pode ser colmatada através do estado de excepção, isto é, criando uma zona na qual a aplicação é suspensa, mas a lei permanece, como tal, em vigor” (Agamben 2003: 43).

Na década de 20, Schmitt pensa o estado de excepção recorrendo à figura de uma instituição clássica que alude imediatamente à separação, ou à não identificação, entre norma e ordem: a ditadura. O ditador é por ele classicamente compreendido como um magistrado extraordinário que, concentrando o poder e actuando sem constrangimentos normativos em nome da ordem, da preser-

vação do Estado ou do *salus populi*, fundamenta a sua acção precisamente na diferenciação entre as normas jurídicas em sentido estrito e a ordem que possibilita a sua vigência. É para a identificação de uma ordem irreduzível à ordem jurídica que, a partir da década de 30, Schmitt estabelece o conceito de ordem ou ordenamento concreto (*konkrete Ordnung*). Com este conceito – que, no prefácio à segunda edição de *Teologia Política*, introduz explicitamente como um afastamento da sua concepção decisionista do direito – Schmitt defende que a independência normativa da decisão, a não subsunção da decisão à norma, não pode corresponder, na ciência jurídica, a uma simples arbitrariedade dessa mesma decisão. É para a caracterização da sua posição no que respeita à ciência jurídica que, num pequeno texto de 1934 intitulado *Sobre os três tipos de pensar da ciência jurídica*, Schmitt evoca e se apropria da expressão de Píndaro *Nómos Basileús*.

Pensado a partir de uma perspectiva moderna, o *Nómos Basileús* pareceria corresponder à ideia normativista de que a decisão não poderia deixar de ser compreendida, a partir da sua subsunção à norma, como algo pura e simplesmente derivado e extraído da própria norma. Por conseguinte, evocar tal expressão de Píndaro numa perspectiva normativista significaria dizer que nenhum poder estaria acima da lei e nenhuma decisão fora da sua alçada. Segundo esta apropriação moderna, dir-se-ia que o *Nómos Basileús* corresponderia à afirmação de que, no lugar da arbitrariedade de um decisor humano, seria a própria “lei” que ocuparia o lugar do “rei”. No entanto, para Schmitt, seria justamente uma tal interpretação normativista da expressão de Píndaro, atribuindo à “norma” o lugar do “rei” ou à “lei” o lugar do “decisor”, que tornaria visível e patente o equívoco do normativismo. Este equívoco consistiria em supor que as normas poderiam decidir por si mesmas ou em si mesmas encerrar uma decisão. Contra a possibilidade deste equívoco, escreve Schmitt: “Uma lei não se pode aplicar, operar ou executar por si mesma; não se pode nem interpretar, nem definir, nem sancionar a si mesma; também não pode – sem deixar de ser uma norma – designar ou nomear por si mesma os homens concretos que devem interpretá-la e operar com ela” (Schmitt 1993: 12). Assim, diante da leitura moderna do *Nómos Basileús*, pela qual uma tal expressão seria compreendida como uma antecipação da ficção normativista de uma norma que a si mesma se interpreta, ou de uma lei que em si mesma encerra uma decisão, dir-se-ia que Schmitt procura captar, de acordo com a herança clássica, o verdadeiro sentido de *nómos*. Uma tal abordagem do *nómos* pode ser formulada, antes de mais, em sentido negativo, dizendo aquilo que ele não é. Para Schmitt, trata-se de captar o sentido de *nomos* na medida em que ele não pode ser reduzido à norma ou à lei em sentido moderno, ou seja, a um direito que não seria senão a expressão da vontade do legislador, mas corresponderia a uma ordem em que estariam compreendidos de forma indissolúvel a ordem e a decisão que a realiza, o costume e a sua relativização, a tradição e o pensamento que a critica, o *nómos* e a *phýsis*.

Para Schmitt, ao invés do que a interpretação normativista do *Nómos Basileús* sugeriria, a expressão de Píndaro não poderia deixar de ter subjacente a noção de que o direito não se poderia reduzir a meras normas, mas corresponderia antes a uma ordem concreta que se caracterizaria precisamente por ultrapassar o plano meramente normativo. Uma tal ordem concreta, longe de partir da separação entre decisão e norma, partiria antes da sua indissolubilidade. Seria esta união indissolúvel entre decisão e norma que, para Schmitt, corresponderia ao legado clássico depositado no conceito de *nómos*. O *nómos* seria rei unicamente se significasse “o conceito total de direito”, ou seja, o conceito do direito como ordem concreta guardada por homens concretos, e não simples regra abstracta ou norma formalmente válida: “Tal como o *nómos é rei*, o *rei é nómos*, e, assim, voltamos já a encontrar-nos em decisões e instituições concretas, em vez de normas abstractas e regras gerais” (Schmitt 1993, 14). Em sentido último, seria a possibilidade de usar comutativamente as duas expressões – o *nómos é rei*; o *rei é nómos* – que caracterizaria, segundo Schmitt, o legado clássico do *Nómos Basileús* como desafio diante do pensamento jurídico moderno. Um tal legado assenta na ideia de que o legislador e o decisor político encontram na sua essência a potenciação da ordem concreta, e de que essa mesma ordem – o *nómos* – é um modo de vida cuja verdade não pode deixar de evocar a relação entre *nómos* e *phýsis* enquanto relação pela qual o próprio *nómos* não poderia ser pensado como pura e simplesmente dela separado, como uma mera norma que fosse o simples resultado da vontade, do arbítrio ou da convenção.

## BIBLIOGRAFIA

- Agamben, G. (2003), *Stato di eccezione*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Cícero (2008), *República*. Trad. Oliveira, F. Lisboa: Círculo de Leitores.
- Hobbes, T. (1996), *Leviathan*. Tuck, R. (ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Löwith, K. (1984), “Der okkasionelle Dezisionismus von Carl Schmitt”, *Sämtliche Schriften* 8. Stuttgart, Metzler: 32-71.
- Schmitt, C. (1914), *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Schmitt, C. (1993), *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Schmitt, C. (1996), *Politische Theologie*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Strauss, L. (1965), *Natural Right and History*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

**CORPO E ESPAÇO HUMANIZADO:  
LEITURAS DE VERGÍLIO FERREIRA**  
Body and humanized space: lectures of Vergílio Ferreira

LUÍS ANTÓNIO UMBELINO

DFCI – FLUC

CECH – FLUC

lumbelino@fl.uc.pt

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5242-4863>

ANA SEIÇA CARVALHO

CECH

ana.seica@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1785-5657>

**RESUMO** – Munidos do axioma espaço, estudaremos, na obra de Vergílio Ferreira, os temas da incorporação do espaço, do espaço humanizado, da ideia de Casa-Corpo e de transcendência e sublimação do corpo através da Arte. Sem ignorar o horizonte filosófico que informa estes conceitos, daremos atenção ao romance *Cântico Final* (publicado em 1956) que nos leva a imbricar numa linha de pensamento Casa, Corpo e Arte.

**PALAVAS-CHAVE** – Vergílio Ferreira, Merleau-Ponty, corpo, espaço, arte.

**ABSTRACT** – Starting from the concepts of space and body, this paper aims to study the incorporation of space, the humanized space, the idea of Home-Body and the sublimation of the body through Art, in the work of Vergílio Ferreira. Without ignoring the philosophical horizon that informs those concepts, we will pay attention to the novel *Cântico Final* (published in 1956), looking for a way to debate the mixture of Home, Body and Art.

**KEYWORDS** – Vergílio Ferreira, Merleau-Ponty, body, space, art.

## 1. ESPAÇO HUMANIZADO

É sabido que para Paul Ricoeur “existe entre a atividade de contar uma história e o carácter temporal da experiência humana uma correlação que não é puramente accidental”<sup>1</sup>. Mesmo ao nível das nossas experiências mais simples e quotidianas, a nossa existência não se torna *a nossa* senão no tempo; mas, justamente, a nossa existência não se torna *temporal* senão através da síntese de integração que a narrativa é capaz de operar na sucessão do que nos acontece.

---

<sup>1</sup> Ricoeur 1983: 85.

Dito de outro modo: “o tempo torna-se tempo humano na medida em que é articulado de um modo narrativo”, sendo que “a narrativa alcança a sua significação plena quando se torna condição da existência temporal”<sup>2</sup>.

Esta narrativa, no entanto, se bem analisada, não dispensa uma dimensão *espacial*: contamos sempre a nossa existência temporal, organizamos sempre a história da nossa identidade *em algum lugar* – e essa referência espacial não é algo que se acrescenta à narrativa do tempo; é algo que a sustenta: “ontem estive na faculdade e senti-me muito bem durante uma aula”. “Estava tão cansado ao final do dia que foi um alívio chegar a casa”.

Há, no entanto, nesta articulação, nesta *sutura de tempo e espaço*, igualmente uma *rutura* constitutiva que se pode confirmar em algumas experiências específicas. Elenquemos três.

Primeira experiência: regressar à própria casa após uma longa ausência. Nesta circunstância, o nosso lugar mais familiar pode revelar-se inesperadamente estranho. Não apenas o cheiro parece diferente, não apenas as dimensões de cada divisão parecem ter mudado como, mais inquietante ainda, a casa apresenta-se – pelo menos durante alguns momentos – “parada”, “congelada”, “vazia” para lá de qualquer humanidade reconhecível. Tudo se passa, neste caso, como se, ao entrar na casa que a “minha memória” expressa recorda como *minha*, o corpo anónimo captasse a presença em ausência da própria *não familiaridade do espaço*. O caso é curioso: o corpo que garante a familiaridade dos espaços através da capacidade para *habitualizar* ou *familiarizar* os lugares e objetos (ao reconhecer *atmosferas de humanidade* que ele próprio estabelece sob a forma de generalidade e como modo de ser impessoal), é o mesmo que reconhece no centro dessa familiaridade a *presença* de uma atmosfera de não-familiaridade que parece vir do fundo do tempo; ou seja, uma não familiaridade que, carecendo do corpo para aparecer é, no entanto, *memória* de uma espacialidade anterior a qualquer *efusão humana* e em face da qual a única emoção possível é um “sentimento de estranheza”<sup>3</sup>. Apuramos então o ouvido com medo de ser surpreendido pelo “dono” da casa (que somos nós).

Segunda experiência: entrar numa casa em ruínas e há muito abandonada. Visitamo-la por curiosidade e sabemos que ninguém a habita e que ninguém lá está naquele momento. O mais insólito são os objetos deixados para trás: dois livros deitados sobre a lareira; um quadro a óleo encostado a uma parede; uma torradeira na bancada da cozinha com uma faca imediatamente ao lado. Num dos quartos, um par de meias e uma peça de *lingerie* de seda foram deixadas no chão. Ao primeiro ruído, um calafrio atravessa o nosso corpo e o medo atravessa-

---

<sup>2</sup> Ricoeur 1983: 85.

<sup>3</sup> Merleau-Ponty 1966: 30. Neste ponto, “jogamos”, de longe, com o célebre conceito freudiano de *unheimliche*, explorado no ensaio com o mesmo nome de 1919 (Freud 2003). Veja-se, a este propósito, Trigg 2013.

sa-nos sem controlo: fantasmas? Olhamos para a janela quebrada e subitamente parece que alguém nos olha do lado de fora. Na cadeira encostada à parede juraríamos ter vislumbrado um espectro a levantar-se.

Terceira experiência: um luto enche a casa familiar. Após o trauma que se segue à morte de um ente querido, retomamos a história da nossa vida tentando abrir lugar para a perda e o sofrimento. Tentamos enfrentar o luto como algo que não interrompe a vida, tentamos *continuar*. Abrimos então o guarda-fatos e, como o personagem de Murakami, nas roupas daquele que morreu, por debaixo da consciência expressa da sua morte, *sente-se* a presença de quem já partiu, presença dolorosa mantida inquietantemente *no presente* como que agarrada às roupas usadas até há pouco.

Gostaríamos de argumentar que estas experiências guardam uma verdade profunda sobre a nossa experiência de espaço e de corpo e que essa experiência se estrutura sempre a um duplo nível, por vezes não coincidente, entre a narrativa *cronotópica* (Baktine) do tempo humano e a “história” *espacial* do corpo anónimo.

## 2. O CORPO ANÓNIMO

Sobre o plano narrativo da nossa *cronotopia*, as indicações de Paul Ricoeur continuam incontornáveis e amplamente conhecidas, podendo ser resumidas na tese seguinte: “o tempo torna-se tempo humano na medida em que é articulado de um modo narrativo”, devendo acrescentar-se que “a narrativa alcança a sua significação plena quando se torna condição da existência temporal”<sup>4</sup>. O que acontece nos casos apresentados demonstra, no entanto, que em algumas ocasiões precisas e inquietantes, ao mesmo tempo que tentamos organizar a nossa narrativa, um outro tempo e um outro espaço parecem contradizer o nosso esforço consciente de fazer um enredo coerente.

Merleau-Ponty percebeu bem este enigma e exemplificou-o com o caso insólito dos objetos que parecem – contra a evidência expressa de ninguém os segurar em dado momento – emitir

uma atmosfera de humanidade que pode ser muito pouco determinada, se se trata de marcas de passos na areia, ou ao contrário muito determinada, se visito a mobília de uma casa recentemente desocupada<sup>5</sup>,

ou toco as roupas de alguém que já partiu.

<sup>4</sup> Ricoeur 1983: 85. Vide Portocarro 2005: 60.

<sup>5</sup> Merleau-Ponty 1945: 399-400.

Para Merleau-Ponty, tudo depende do facto do nosso *modo de ser corpo* permanecer essencialmente uma estratificação complexa de múltiplos *corpos*, na qual importa reconhecer, desde logo, o desacerto entre a experiência expressa do “corpo atual” e a vivência anónima do “corpo habitual”. Neste último plano pré-pessoal da corporeidade abriga-se um “saber” do corpo que nem sempre coincide com o que “eu” sei de “mim” ou posso decidir expressamente sobre o “meu” corpo atual. Tal desacerto anuncia, de acordo com Merleau-Ponty, o modo essencialmente mundano do ser *habitual* do corpo, que devemos entender como a nossa primitiva possibilidade de, justamente no *silêncio do corpo*, ser imediata e significativamente mundo. Tal modo de ser silencioso, *inintencionado* (como diria Maine de Biran) do modo de *ser intencional* do corpo, de facto, guarda um lado escondido que o define como *veículo do estar no mundo*, como princípio de mistura *afetiva* ou entrecruzamento mundano. Tal modo de ser não corresponde a uma experiência de diferenciação entre o corpo (que não deixo de ser) e as *atmosferas de humanidade e de vida* que o atravessam e o perturbam, mas, ao contrário, dizem o seu modo de ser conivente com o mundo. A este nível, há, portanto, um alinhamento entre *habituação e habitação*. Mas se o espaço e os objetos do mundo são familiares e *familiarizáveis* pelo corpo do hábito, podem ser igualmente inquietantes e assustadores pois o mesmo modo de ser anónimo do corpo habitual – enquanto estrutura geral e impessoal que significa “por debaixo do sujeito consciente” – é aquele para o qual a presença do campo prático não coincide com a certeza expressa do que entendo presente em meu redor.

O corpo habitual ou anónimo significa de forma motora; ou seja, significa reencenando praticamente respostas antigas às interpelações do espaço – de um espaço, por seu turno, já sempre humanizado pela história igualmente imemorial de incorporações corporais. Mais precisamente, a explicação de que os objetos guardam uma aragem de humanidade liga-se, em Merleau-Ponty, ao inventário das possibilidades do “lado objetivo” do hábito<sup>6</sup>. Trata-se da dimensão do hábito que (para além de ser esquema corporal) quotidianiza ou familiariza o espaço intersubjetivo através da sua vocação para incorporar ou anexar dinamicamente objetos e lugares. Assim, deve entender-se que o hábito comporta, ao mesmo tempo, um movimento de incorporação ou anexação do mundo e a concretização de uma disposição corporal que se ritualiza, se “espiritualiza” e se inscreve concretamente nas formas dos objetos, na “história” dos lugares e nos costumes que os iluminarão.

Neste sentido, o hábito não estará apenas “nas mãos”<sup>7</sup> mas, em rigor, também no mundo e nos objetos manipuláveis que, então, se devem entender já

---

<sup>6</sup> Bégout 2005: 383.

<sup>7</sup> Merleau-Ponty 1945: 168.

sempre como o resultado de terem sido “incorporados” pelo movimento centrífugo e centrípeto do hábito. Na casa recentemente abandonada, referida por Merleau-Ponty, cada objeto guarda a sua referência ao corpo anónimo. O corpo anónimo que também sou reconhece-o, mesmo contra a evidência narrada de ninguém estar presente aí.

O plano pré-pessoal da experiência presente-se, então, primeiro sob a forma de um inquietante desacerto: um desacerto entre a evidência expressa de não ter o corpo atual manipulado, usado, visitado “aquele” objeto ou lugar específico e a estranha familiaridade do corpo habitual que, nessa familiaridade, “sabe” desde sempre que *cada objeto ou lugar se completa dinamicamente* nas manipulações corporais e o corpo se completa dinamicamente nos objetos e lugares que completam o seu sistema.

Este inquietante desacerto tornar-se-á eventualmente ainda mais evidente quando, por vezes, sob a evidência expressa de não ver ninguém junto a dados objetos ou percebidos “aqui e agora”, se faça ainda a experiência (quase fantasmagórica) da presença em ausência de *alguém* em seu redor.

Tal ambiguidade perturbadora (princípio do medo, do horror da estranheza inquietante dos lugares...) depende, de algum modo, da mesma tensão que faz *aparecer* o membro-fantasma: tensão entre o que “eu” expressamente sei ser uma sala sem ninguém e o que o corpo habitual “sabe”, sob a força do arco intencional que o constitui ser ainda a presença – a aragem de manipulações anónimas antigas – do outro *de algum modo ainda aqui e agora* preso ao cachimbo, à prótese abandonada e aos lugares cuja atmosfera se enche de tal presença em ausência.

### 3. CORPO QUE ESTREBUCHA NO(S) ESPAÇO(S) DE UM CÂNTICO FINAL

Entremos agora no espaço concreto do romance vergiliano. A narrativa oferece-nos não só a descrição de um corpo que adoce lentamente mas também a sua redenção metafísica através da arte<sup>8</sup>. Dois tempos correm em paralelo, o presente, em que o protagonista Mário regressa já doente da capital e vem habitar o antigo e vazio casarão paterno na montanha, e os momentos de *presentificação* do passado, aqueles em que recorda episódios que sobrevêm à sua memória solitária.

---

<sup>8</sup> De acordo com a proposta de Malraux, cuja filosofia fascinava Vergílio Ferreira nos anos cinquenta, em Évora, acompanhando a vida e obra do filósofo até à sua morte. Vide Ferreira 1981: 378-380 e Ferreira 1998. Para além disso, observa A. Santos (2014: 98-99), Vergílio Ferreira, como Camus, encontra na arte a recriação do mundo e reflete sobre a utilidade da Arte e o binómio Arte/Morte – tema recorrente no existencialismo francês – nos ensaios *Invocação ao Meu Corpo e Espaço do Invisível*, e através de algumas personagens, no seio da escrita, da pintura, da música e da dança. Em *Cântico Final*, a personagem principal vive precisamente dependente e obsessivamente do ato artístico e criativo (Ferreira 1982: 45).

Mário, pintor que se considera medíocre e que ganha a vida como professor de desenho, assiste à morte dos pais, na terra natal, primeiro a mãe, no dia seguinte o pai. E, todavia, as divisões da casa enlutada enchem-se ainda das suas presenças ausentes, “desse todo real, íntimo, irredutível, que sobra ainda de um corpo quando o corpo se ausentou – presença inquietante, tão viva que era já só ameaça de uma incrível e brusca aparição”<sup>9</sup>.

Perante o vazio que a orfandade lhe deixa, Mário concorre a um lugar de professor na capital e afasta-se da aldeia paterna durante dez anos. Em Lisboa, envolve-se em círculos intelectuais, de pintores, escritores e músicos e participa em reuniões secretas de gente das Belas-Artes que procurava um caminho e uma saída contra o regime. No seio do novo grupo de amigos, Mário tem a oportunidade de discutir a sua filosofia, a sua inevitável descoberta da aparição de si a si mesmo, cantando a vida perante a evidência da morte, como se descobrisse, pela primeira vez, de repente, que cada um deles, na sua totalidade de pessoa irredutível, misteriosa e absoluta, iria ao encontro da morte e do impensável nada<sup>10</sup>. Defendendo o milagre da vida até onde lhe era possível, Mário acaba por se envolver com uma bela bailarina, um corpo que se tornará aos seus olhos intenso e, quase podemos afirmá-lo, *demasiado presente*. Mário desejava pintar esse indizível que se desprendia do corpo da bailarina, indizível tão instantâneo e efêmero quanto a dança o é em si mesma. Como imortalizar o que dali brotava? Em primeira instância, imerso nessa consciência de finitude, e mergulhando no seu recém-descoberto amor por Elsa, o pintor deseja perpetuar-se através de um filho. Mas a bailarina volátil foge à responsabilidade maternal, foge à transformação corporal, jogando todas as suas forças na sua arte perecível e efêmera, materializada no seu corpo, ferramenta de trabalho que não tem futuro para ela e que inclusivamente culmina no suicídio.

Certas dores no ventre levam Mário a procurar ajuda médica. Cipriano, diagnosticando-lhe uma úlcera mas sabendo perfeitamente tratar-se de um cancro no estômago, decide operá-lo, ocultando sempre o seu verdadeiro estado de saúde. A convalescença em casa de amigos em Lisboa alonga-se por vários meses. Cipriano aconselha-o a reformar-se e a ser seguido regularmente em Lisboa. Mário compreende enfim o seu tempo finito e decide voltar a viver na aldeia dos pais, para poder enfim completar aquela que considera ser a sua missão final.

*Cântico Final* é, por isso, um cântico de *nostos*, mas um regresso solitário a um vazio, pois ninguém o espera. Tendo por base os conceitos de Gaston Bachelard, d’ *A Poética do Espaço* – exercício de fenomenologia do imaginário do espaço, em vários momentos próximo de intuições centrais da abordagem de

---

<sup>9</sup> Ferreira 1982: 13.

<sup>10</sup> Ferreira 1982: 42.

Merleau-Ponty do hábito – podemos afirmar que a casa é “corpo e alma” e que sem ela o homem se sente um ser disperso<sup>11</sup>. Podemos denominar casa-ninho a morada dos pais, íntima e segura, a raiz de todos os sonhos, um berço, lugar materno, ninho-habitado<sup>12</sup>. A casa e o *nostos* à aldeia simbolizam, no final, o regresso uterino, local cerrado, umas vezes repelente repulsivo, outras acolhedor, um verdadeiro abrigo. O *nostos* à casa de infância e a própria abertura das janelas pelo protagonista (comum, aliás, a mais do que uma personagem vergiliana, veja-se, por exemplo, o romance *Para Sempre*) correspondem à “abertura [da casa] ao mundo e à cedência ao repouso noturno. Espaço de intimidade, ponto de intersecção de múltiplos tempos e espaços, avivados pela rememoração, a casa é uma forte potência”<sup>13</sup>. Quando uma pessoa se investe da sua casa – e do respetivo sentido de uma *familiaridade sempre já lá* – lê a casa e torna-se ou é a casa, analisamos na senda bachelardiana que a casa se encontra fisicamente inserida em nós e se torna um conjunto de hábitos orgânicos do nosso corpo<sup>14</sup>. Além disso, se os objetos que povoam o nosso imaginário de casa se localizam num espaço-casa particularmente grande, pleno de pequenas divisões, corredores e cantos, que vão desde o sótão à cave (como é caracterizada a casa de infância de *Para Sempre*) nesse caso, as nossas memórias, tal como os objetos, de igual forma se alojam em vastos recantos da nossa mente. Neste caso específico, a casa da Montanha, como espaço matricial e de origem, adquire em *Cântico Final* uma profunda simbologia de inteireza e de magnitude que esmaga o homem como ser ínfimo perante uma Natureza poderosa<sup>15</sup>.

O retorno à casa paterna, voluntário e decidido, não deixa de ser uma bofetada psicológica, num primeiro momento. Justamente porque, como vimos, entrar numa casa que, sendo nossa, não nos é familiar durante muitos anos, chega a parecer-nos uma casa diferente daquilo que realmente é, uma casa congelada e parada no tempo<sup>16</sup>. E só o tempo nela, o “voltar” a fazer corpo com a casa e incorporá-la aos poucos nos pode lentamente sossegar: colocar o carro na

<sup>11</sup> Bachelard 2008: 28-34.

<sup>12</sup> Bachelard 2008: 26, 107-108.

<sup>13</sup> Cunha 2012: 76.

<sup>14</sup> Bachelard 2008: 33. «Examiné dans les horizons théoriques les plus divers, il semble que l’image de la maison devienne la topographie de notre être intime.», Bachelard 2008: 20.

<sup>15</sup> A cidade condiciona a reflexão, pelo que os narradores recorrem aos centros nevrálgicos de pureza, as aldeias e lugares de infância. A casa familiar aparece como cenário também em *Estrela Pola Manhã Submersa*, a casa de infância de *Para Sempre*, libertadora, ao contrário da cidade (Sandra ficou lá, esse lá que Paulo não apreciava, o rebuliço da cidade – cf. Lind 1986: 36, sobre os espaços dicotómicos aldeia e cidade no sentido do favorecimento ou não da reflexão do protagonista vergiliano. Em oposta imagem, observamos João Vieira, de *Em Nome da Terra*, que não tem outra opção a não ser o quarto do lar, uma casa-depósito para onde é empurrado. Decide, por isso, povoar o quarto com objetos familiares que lhe tragam alguma tranquilidade espacial.

<sup>16</sup> Umbelino 2015: 64.

garagem, ao lado da lenha para queimar, os caixotes no quarto maior, acender o braseiro, desembrulhar um dos quadros que pintara em Lisboa e pendurá-lo num gancho na parede que curiosamente ficara despojado... ao lado de outro onde ainda faz presença, dependurado, um velho capote do pai... limpar o pó, sentir o aroma familiar da ceia (“coma mais sopinha, Sr. Doutor, como diz a Sra Ana”).

E Mário atravessa a noite, no casarão solitário, num sobressalto de silêncio, tão contrário ao bulício citadino.

Envolvia-o de toda a parte esse fundo rumor dos espaços, eco do silêncio, dos mortos (...) suspensa de rumores esparsos, (...) toda a casa lhe parecia flutuar, esvaziada do seu peso, as coisas reassumirem a sua vida intrínseca com lume vivo nos olhos (...) respirou fundo, sossegou. E pouco a pouco foi-o inundando uma paz estranha e mais funda que o seu cansaço (...) quem me visita? Memória submersa de um olhar grave (...) um suave torpor dissolvia-o numa espécie de resignação. Adormeceu...<sup>17</sup>

A Casa-Ninho apresenta, normalmente, esta faceta de nos aninhar, nos aquecer e aconchegar como um casulo<sup>18</sup>, embora possa assumir facetas mais complexas, numa relação díspar entre interior e exterior<sup>19</sup>. Ao olhar pela janela rasgada, vê a capela da infância pousada na encosta, e sente a presença da morte, a solidão e a estranha e dolorosa sensação do tempo que passa<sup>20</sup>. Esta capela, onde tantas vezes em criança dormira ou brincara à sua sombra, onde o pai tinha sido batizado, ostentava na madeira do teto uma Nossa Senhora Imaculada, rodeada de estrelas e uma meia-lua, razão pela qual o povo lhe pusera o nome de *Senhora da Noite*.

#### 4. INVOCAÇÕES AO CORPO NO ESPAÇO

Com a doença a dar sinal, o *corpo objetivo* de Mário aparece ao seu *corpo vivido, habitual*, com o cancro que o corrói por dentro. Por esse motivo, o pintor dedica-se, por fim, àquele que fora desde o início o seu desejo, “o seu modo de estar vivo era pintar (...) porque não se escolhe um destino, como se não escolhe a cor dos olhos ou do cabelo”<sup>21</sup>.

No meio do seu definhamento, visita a vandalizada Capela da Nossa Senhora da Noite, e consegue enfim comprá-la. O seu estado de degradação é cada vez maior: servira de plantação de batatas, armazém de madeiras, loja de

---

<sup>17</sup> Ferreira 1982: 53.

<sup>18</sup> Bachelard 2008: 104.

<sup>19</sup> Bachelard 2008: 216-219.

<sup>20</sup> Ferreira 1982: 24.

<sup>21</sup> Ferreira 1982: 9.

animais... as pinturas do teto desapareciam com a ferrugem, as paredes salitrosas arrepiavam. O altar arruinava-se e as pinturas desapareciam sob o caruncho da madeira e a humidade<sup>22</sup>. Meses depois de sonhar com as obras da fachada, o campanário sem sino, os vitrais laterais<sup>23</sup>, depois de vender o carro, e alguns quadros que deixara expostos em Lisboa, em Julho, finalmente, com as obras findas, o protagonista inicia o seu processo de regeneração pessoal, enchendo de tinta poro a poro o teto caído, à medida que reconstrói e faz renascer a pintura da Senhora da Noite, humanizada com a sua conhecida e continuamente rememorada carne de Elsa e dos *instantes-limite* por ambos experienciados. A Capela da Nossa Senhora da Noite será, por fim, um outro corpo, um alter-ego de Mário, um corpo que poderá talvez legar à posteridade. A Capela torna-se a verdadeira casa-mãe, a sua obra-prima artística, a sua missão derradeira, uma oportunidade de criação e de amor, não o amor conjugal que não pôde consolidar com Elsa, mas o amor à arte que encontra o seu sentido nas pinturas dos frescos do espaço interior da capela. Interior este silencioso onde se fechará, enfim, consigo mesmo,<sup>24</sup> em recolhimento pessoal<sup>25</sup>.

No fundo, Mário já havia incorporado a capela previamente, desde a infância, e é nesse eco de absoluto trazido pelo passado que se encontra e se reconhece. O que pretende agora será efetivamente o efeito contrário, isto é, a humanização daquela casa-corpo, para que a Capela, uma vez incorporada como objeto no seu corpo, possa por sua vez ser por ele humanizada, recebendo reciprocamente a incorporação do corpo de Mário, nela inscrito, forma de pertença mútua, vivida e dinâmica. Ele é por si mesmo o sujeito criador, utilizando o seu corpo como arte num pulsar de fronteiras porosas e de uma surpreendente plasticidade, superando-se a si mesmo e aproveitando essa magnífica capacidade do corpo se dilatar, neste caso, para se sedimentar<sup>26</sup> a si mesmo e incrustar-se no corpo da própria Capela. Mário conhece os seus limites físicos, sabe-se mortal e justamente nesta medida, sendo um corpo caduco e perecível, deseja “vibrar até onde se repercutia intensamente a presença do mundo”<sup>27</sup>, no caso, fundir-se com as paredes, a tinta, a arte da capela rejuvenescida.

Neste caso, “como compreender então que um objeto, [neste caso, um espaço] possa “guardar” as nossas memórias? E que espaço assim se deve pensar como sustentando o tempo? (...) tudo se passa como se espaços e coisas guardassem e mantivessem coesas as nossas memórias (...) o fenómeno da memória, que nos habituámos a considerar do lado do tempo, tem um lado constitutivamente

---

<sup>22</sup> Ferreira 1982: 8.

<sup>23</sup> Ferreira 1982: 213.

<sup>24</sup> Ferreira 1982: 213.

<sup>25</sup> Ferreira 1982: 216.

<sup>26</sup> Umbelino 2016: 48.

<sup>27</sup> Ferreira 1982: 219.

espacial”<sup>28</sup>, daí que a aldeia de Mário, a casa dos pais e a capela se assumam como três espaços associados a movimentos, a gestos, à neve que cai lá fora, a verões quentes na varanda da casa, a noites estreladas que, sem o banco da varanda, sem os objetos tão familiares, não se fixariam na memória. Quando um corpo incorpora o espaço, recorda a incorporação do espaço como resposta a uma espacialização prévia.

A Capela da Senhora da Noite, absorvida na memória muscular do corpo de Mário, é, por sua vez, por ele humanizada, como se o pintor desejasse inscrever-se a si mesmo e ao seu corpo no espaço da Capela e o seu *eu*, o seu *corpo vivido* pudesse seguir vivendo. Ao descobrir o cancro e sentir o seu corpo definir, o protagonista faz da capela um corpo vivo, terreno, telúrico. Quando compreende a gravidade da doença e a sua missão derradeira, parece pedir à Morte um momento ainda, para que o deixe terminar com sucesso a sua tarefa, o seu objetivo terreno, resgatar da ruína a Capela abandonada da Senhora da Noite, sozinha na montanha, avistada da varanda de casa dos pais<sup>29</sup>:

A capela. Era pois sua para sempre! “Velha morte que me esperas um momento ainda, um momento.” E pelos dias e pelas noites sufocado de angústia, de uma surda alegria, imaginava a capela realizada até aos mais pequenos pormenores, plena, sólida, ali erguida num topo de montanha, como a voz final e mais alta de tudo quanto o visitara através da vida, de tudo quanto obscuramente falava no coração dos homens. Via-a já, suspensa dos nevoeiros, emergindo do meio deles como uma palavra de génese, o sinal anunciador das formas que se realizam.

A Arte não é, por isso, uma fuga. Concorrer a um cargo de professor em Lisboa tinha sido a sua fuga. Pelo contrário, na arte, Mário (ou qualquer outro artista) não busca um refúgio, isto porque – e Vergílio Ferreira afirma-o no ensaio *Do Mundo Original*<sup>30</sup>:

Arte é totalização, absoluto de vivência, como pode ser um refúgio? (...) Não é uma distração, uma fuga, mas sim assumir o que põe em causa a nossa condição num plano que não é o do exame exterior, mas o da consubstanciação: uma adesão imediata, sanguínea, evidente. Na arte vive-se uma segunda vez.

---

<sup>28</sup> Umbelino 2015: 12.

<sup>29</sup> Ferreira 1982: 159.

<sup>30</sup> Ferreira 2009: 247.

Mário faz, pois, renascer continuamente a sua carne e a sua vida na própria criação, “inesgotável recomeço, vitória que não finda”<sup>31</sup>.

## 5. CONCLUSÃO

Orientados pelo conceito de espaço, considerou-se aqui, com a ilustração decisiva da obra de Vergílio Ferreira, os temas da incorporação do espaço, do espaço humanizado, da ideia de Casa-Corpo e da sublimação do corpo através da Arte. Sem ignorar o horizonte filosófico que informa estes conceitos foi dada atenção ao romance *Cântico Final* (publicado em 1956), que nos levou a imbricar, numa linha de pensamento, os temas da Casa, Corpo e Arte<sup>32</sup>.

A casa da aldeia, situada próximo da montanha e o abrigo em final de vida numa capela abandonada envolta de silêncio, reconciliam Mário consigo próprio. Pintar a capela é o último projeto do protagonista de *Cântico Final*, que colmatará e catapultar-se-á acima dos seus planos anteriores falhados, não só pela doença (ser pintor e professor), mas também por força de outrem, devido à fuga de Elsa (ser amante e pai). A bailarina que não podia prender-se a nenhum homem e que fugia do compromisso amoroso para dissolver a vida no momento, acaba plasmada e idealizada na memória de Mário e nas paredes da Capela como uma figura sagrada, quase religiosamente pagã, Elsa, a santa. As pessoas da aldeia, cientes do ateísmo de Mário, intrigadas, julgam que este se encontra face a uma conversão divina ao tomarem conhecimento do restauro deste na capela da Senhora da Noite<sup>33</sup>, mas o protagonista faz questão de reiterar a sua irreligiosidade, alegando a Arte como servindo-se a si mesma, sem outro fim<sup>34</sup>. O protagonista constrói o seu próprio sepulcro, dessacraliza o espaço catolicamente, sacraliza-o esteticamente. Na sua solidão, porém, a arte congrega em si mesma um desejo de imortalização pessoal, perpetua-se sob uma vivência emotiva e não uma grelha de normas. A arte é absoluta e só existe, só o é quando se manifesta.

---

<sup>31</sup> Ferreira 2009: 249.

<sup>32</sup> Cf. Umbelino 2008: 225. Merleau-Ponty 1945: 83.

<sup>33</sup> Ferreira 1982: 160-163.

<sup>34</sup> Não só Mário, Guida de igual forma afirma ser feita de um “arranjo de água e barro (...) neste instante, eu penso, eu sei, eu quero, eu dou vida ao que me cerca. Todo o problema da minha consciência é aí que começa e que eu tenho de resolver”, Ferreira 1982: 130. Todavia, Ferreira 2009: 253, afirma que “decorar uma capela é sentir a memória de uma adesão de outrora: que ateu de raiz poderá falar realmente de deuses que *nunca* conheceu?” no fundo e Mário reflete-o (Ferreira 1982: 162):

“separado de uma crença que decerto conheceu, o artista podia olhar [a Capela] como um qualquer valor humano – o amor, o sonho. Mas sobretudo podia reconhecer nela agora a saudade de uma harmonia perdida. Mas a lembrança de um pai que nos morreu não o ressuscita... A decoração de uma capela era o sinal sensível, corrente, de um apelo que não findara, de uma surpresa que não se esgotou. Era o fim de um fim – não o começo de um regresso”.

Compreendemos, por estes motivos, a vontade de inscrição intemporal do corpo do protagonista de *Cântico Final*: Mário, paciente de cancro, procura, num primeiro momento, garantir a sua sobrevivência através da carne de um filho; num segundo momento, o artista procurará a sublimação pela Arte através da pintura das paredes de uma Capela abandonada, projetando nela a sua Casa-Corpo. Porém, no fim, Mário descobre que não pretende sobre(viver) além da sua morte através da arte, mas sim, enquanto vivo, sentir-se vivo na plenitude de criar artisticamente, ou seja, através da arte provar-se a si mesmo *estar vivo*<sup>35</sup>. A única saída perante a Morte é a realização em vida, mergulhando na Arte sem regras, seguindo apenas a sua natureza, o seu destino de artista. É a prova de um homem que não é capaz de ter fé em Deus, mas que acredita no ato criador do Homem<sup>36</sup>. Mário morrerá em delírio, confinado à cama, observando a neve a cair, os flocos brancos em rodopio, como se Elsa dançasse ainda em pontas e imaginando a capela “vestida de neve”<sup>37</sup>.

Citando Gavilanes Laso<sup>38</sup>, diremos que “toda a obra vergiliana está impregnada deste “cântico final” contra a presença nociva da morte e perante a qual se levanta, como principal baluarte, [atravessando o tempo e o espaço], a expressão artística”.

---

<sup>35</sup> Ferreira 1982: 219.

<sup>36</sup> Lind 1986: 39.

<sup>37</sup> Ferreira 1982: 227.

<sup>38</sup> Gavilanes Laso 1989: 196.

## BIBLIOGRAFIA

- Bachelard, G. (2008<sup>2</sup>), *A Poética do Espaço*. São Paulo: Martins Fontes.
- Bruce, B. (2005), *La découverte du quotidien*. Paris: Allia.
- Cunha, C. M. F. (2012), *Os Mundos (Im)possíveis de Vergílio Ferreira*. Algés: Difel.
- Ferreira, V. (1982), *Cântico Final*. Lisboa: Círculo de Leitores.
- Ferreira, V. (2009), *Do Mundo Original, ensaios*. Venda Nova: Lisboa Editores.
- Ferreira, V. (1998), *Interrogação ao Destino, Malraux*. Venda Nova: Bertrand Editora.
- Ferreira, V. (1981), *Conta-Corrente 1, 1969-1976*. Lisboa: Livraria Bertrand.
- Freud, S. (2003), *The Uncanny*. London: Penguin.
- Gavilanes Laso, J. L. (1989), *Vergílio Ferreira. Espaço Simbólico e Metafísico*. Trad. port. de Massano, A. J. Lisboa: Dom Quixote.
- Lind, G. (1986), “Constantes na obra narrativa de Vergílio Ferreira”, *Colóquio Letras* 90: 35-46.
- Merleau-Ponty, M. (1945), *Phénoménologie de la Perception*. Paris: Editions Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1966), «Le doute de Cézanne», in *ID Sens et non sens*. Paris, Nagel: 15-44.
- Ricoeur P. (1983), *Temps et récit I*. Paris: Seuil.
- Santos, A. C. (2014), “Em busca da arte e do artista: de Albert Camus a Vergílio Ferreira”, in Santos, A. C., Natário, M. C. et alii (eds.), *Léxil et le royaume: D’Albert Camus à Vergílio Ferreira*. Paris, Exotopies: 91-112.
- Silva, M. L. P. (2005), *Horizontes da Hermenêutica em Paul Ricoeur*. Coimbra: Ariadne.
- Trigg, D. (2013), *The memory of Place*. Ohio: Ohio University Press.
- Umbelino L. A. (2008), “Espaço Vivido e Saúde: Contributos Merleau-Pontyanos para um debate”, *Revista Filosófica de Coimbra* 33: 223-232.
- Umbelino L. A., Vieira, N. S. (2015), *Memória do Corpo, Tentação do Espaço*. Coimbra: Anozero, Edição Almedina.
- Umbelino L. A. (2016), “Sobre o hábito de dançar, para uma estética pré-humana do movimento”, in *As Artes do Colégio. 1. Arte e Universidade*. Coimbra: Colégio das Artes da Universidade de Coimbra: 45-54.

(Página deixada propositadamente em branco)

## VOLUMES PUBLICADOS NA COLEÇÃO HUMANITAS SUPPLEMENTUM

1. Francisco Oliveira, Cláudia Teixeira e Paula Barata Dias: *Espaços e Paisagens. Antiguidade Clássica e Heranças Contemporâneas. Vol. 1 – Línguas e Literaturas. Grécia e Roma* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2009).
2. Francisco Oliveira, Cláudia Teixeira e Paula Barata Dias: *Espaços e Paisagens. Antiguidade Clássica e Heranças Contemporâneas. Vol. 2 – Línguas e Literaturas. Idade Média. Renascimento. Recepção* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2009).
3. Francisco Oliveira, Jorge de Oliveira e Manuel Patrício: *Espaços e Paisagens. Antiguidade Clássica e Heranças Contemporâneas. Vol. 3 – História, Arqueologia e Arte* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2010).
4. Maria Helena da Rocha Pereira, José Ribeiro Ferreira e Francisco Oliveira (Coords.): *Horácio e a sua perenidade* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2009).
5. José Luís Lopes Brandão: *Máscaras dos Césares. Teatro e moralidade nas Vidas suetonianas* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2009).
6. José Ribeiro Ferreira, Delfim Leão, Manuel Tröster and Paula Barata Dias (eds): *Symposion and Philanthropia in Plutarch* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2009).
7. Gabriele Cornelli (Org.): *Representações da Cidade Antiga. Categorias históricas e discursos filosóficos* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH/Grupo Archai, 2010).
8. Maria Cristina de Sousa Pimentel e Nuno Simões Rodrigues (Coords.): *Sociedade, poder e cultura no tempo de Ovídio* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH/CEC/CH, 2010).
9. Françoise Frazier et Delfim F. Leão (eds.): *Tychè et pronoia. La marche du monde selon Plutarque* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, École Doctorale 395, ArScAn-THEMAM, 2010).
10. Juan Carlos Iglesias-Zoido, *El legado de Tucídides en la cultura occidental* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, ARENGA, 2011).
11. Gabriele Cornelli, *O pitagorismo como categoria historiográfica* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2011).
12. Frederico Lourenço, *The Lyric Metres of Euripidean Drama* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2011).
13. José Augusto Ramos, Maria Cristina de Sousa Pimentel, Maria do Céu Fialho, Nuno Simões Rodrigues (coords.), *Paulo de Tarso: Grego e Romano, Judeu e Cristão* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).
14. Carmen Soares & Paula Barata Dias (coords.), *Contributos para a história da alimentação na antiguidade* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).

15. Carlos A. Martins de Jesus, Claudio Castro Filho & José Ribeiro Ferreira (coords.), *Hipólito e Fedra - nos caminhos de um mito* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).
16. José Ribeiro Ferreira, Delfim F. Leão, & Carlos A. Martins de Jesus (eds.): *Nomos, Kosmos & Dike in Plutarch* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).
17. José Augusto Ramos & Nuno Simões Rodrigues (coords.), *Mnemosyne kai Sophia* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).
18. Ana Maria Guedes Ferreira, *O homem de Estado ateniense em Plutarco: o caso dos Alcmeónidas* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).
19. Aurora López, Andrés Pociña & Maria de Fátima Silva, *De ayer a hoy: influencias clásicas en la literatura* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).
20. Cristina Pimentel, José Luís Brandão & Paolo Fedeli (coords.), *O poeta e a cidade no mundo romano* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).
21. Francisco Oliveira, José Luís Brandão, Vasco Gil Mantas & Rosa Sanz Serrano (coords.), *A queda de Roma e o alvorecer da Europa* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).
22. Luísa de Nazaré Ferreira, *Mobilidade poética na Grécia antiga: uma leitura da obra de Simónides* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2013).
23. Fábio Cerqueira, Ana Teresa Gonçalves, Edalaura Medeiros & JoséLuís Brandão, *Saberes e poderes no mundo antigo. Vol. I – Dos saberes* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, Classica Digitalia, 2013). 282 p.
24. Fábio Cerqueira, Ana Teresa Gonçalves, Edalaura Medeiros & Delfim Leão, *Saberes e poderes no mundo antigo. Vol. II – Dos poderes* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, Classica Digitalia, 2013). 336 p.
25. Joaquim J. S. Pinheiro, *Tempo e espaço da paideia nas Vidas de Plutarco* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, Classica Digitalia, 2013). 458 p.
26. Delfim Leão, Gabriele Cornelli & Miriam C. Peixoto (coords.), *Dos Homens e suas Ideias: Estudos sobre as Vidas de Diógenes Laércio* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, Classica Digitalia, 2013).
27. Italo Pantani, Margarida Miranda & Henrique Manso (coords.), *Aires Barbosa na Cosmópolis Renascentista* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2013).
28. Francisco Oliveira, Maria de Fátima Silva, Tereza Virgínia Ribeiro Barbosa (coords.), *Violência e transgressão: uma trajetória da Humanidade* (Coimbra e São Paulo, IUC e Annablume, 2014).
29. Priscilla Gontijo Leite, *Ética e retórica forense: asebeia e hybris na caracterização dos adversários em Demóstenes* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2014).

30. André Carneiro, *Lugares, tempos e pessoas. Povoamento rural romano no Alto Alentejo*. - Volume I (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, Classica Digitalia, 2014).
31. André Carneiro, *Lugares, tempos e pessoas. Povoamento rural romano no Alto Alentejo*. - Volume II (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, Classica Digitalia, 2014).
32. Pilar Gómez Cardó, Delfim F. Leão, Maria Aparecida de Oliveira Silva (coords.), *Plutarco entre mundos: visões de Esparta, Atenas e Roma* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2014).
33. Carlos Alcalde Martín, Luísa de Nazaré Ferreira (coords.), *O sábio e a imagem. Estudos sobre Plutarco e a arte* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2014).
34. Ana Iriarte, Luísa de Nazaré Ferreira (coords.), *Idades e género na literatura e na arte da Grécia antiga* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2015).
35. Ana Maria César Pompeu, Francisco Edi de Oliveira Sousa (orgs.), *Grécia e Roma no Universo de Augusto* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2015).
36. Carmen Soares, Francesc Casadesús Bordoy & Maria do Céu Fialho (coords.), *Redes Culturais nos Primórdios da Europa - 2400 Anos da Fundação da Academia de Platão* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2016).
37. Claudio Castro Filho, “*Eu mesma matei meu filho*”: *poéticas do trágico em Eurípides, Goethe e García Lorca* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2016).
38. Carmen Soares, Maria do Céu Fialho & Thomas Figueira (coords.), *Pólis/ Cosmópolis: Identidades Globais e Locais* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2016).
39. Maria de Fátima Sousa e Silva, Maria do Céu Grácio Zambujo Fialho & José Luís Lopes Brandão (coords.), *O Livro do Tempo: Escritas e reescritas. Teatro Greco-Latino e sua recepção I* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2016).
40. Maria de Fátima Sousa e Silva, Maria do Céu Grácio Zambujo Fialho & José Luís Lopes Brandão (coords.), *O Livro do Tempo: Escritas e reescritas. Teatro Greco-Latino e sua recepção II* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2016).
41. Gabriele Cornelli, Maria do Céu Fialho & Delfim Leão (coords.), *Cosmópolis: mobilidades culturais às origens do pensamento antigo* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2016).
42. Nair de Nazaré Castro Soares, Cláudia Teixeira (coords.), *Legado clássico no Renascimento e sua recepção: contributos para a renovação do espaço cultural*

- européu*. (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2016).
43. Françoise Frazier & Olivier Guerrier (coords.), *Plutarque. Éditions, Traductions, Paratextes* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2017).
  44. Cláudia Teixeira & André Carneiro (coords.), *Arqueologia da transição: entre o mundo romano e a Idade Média*. (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2017).
  45. Aldo Rubén Pricco & Stella Maris Moro (coords.), *Pervivencia del mundo clásico en la literatura: tradición y relecturas*. (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2017).
  46. Cláudia Cravo & Susana Marques (coords.), *O Ensino das Línguas Clássicas: reflexões e experiências didáticas*. (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2017).
  47. Breno Battistin Sebastiani, *Fracasso e verdade na recepção de Políbio e Tucídides* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume 2017).
  48. Christian Werner, *Memórias da Guerra de Troia: a performance do passado épico na Odisseia de Homero*. (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2018).
  49. Paola Bellomi, Claudio Castro Filho, Elisa Sartor (eds.), *Desplazamientos de la tradición clásica en las culturas hispánicas*. (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2018).
  50. V.M. Ramón Palerm, G. Sopeña Genzor, A.C. Vicente Sánchez (eds.), *Irreligiosidad y Literatura en la Atenas Clásica*. (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2018).
  51. Luiz César de Sá Júnior, *Escrever para não morrer: retórica da imortalidade no epistolário de Damião de Góis*. (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2018).
  52. José Luís Brandão & Paula Barata Dias (coords.), *O Melhor é a Água: da Antiguidade Clássica aos Nossos Dias*. (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2018).
  53. Tereza Virgínia Ribeiro Barbosa, Matheus Trevizam, Júlia Batista Castilho de Avellar, *Tempestades clássicas: dos Antigos à Era dos Descobrimentos*. (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2018).
  54. Lorena Jiménez Justicia & Alberto J. Quiroga Puertas (eds.), *Ianus. Innovación docente y reelaboraciones del legado clásico* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2018). 157 p.
  55. Carmen Soares, José Luís Brandão & Pedro C. Carvalho (coords.), *História Antiga: Relações Interdisciplinares. Fontes, Artes, Filosofia, Política, Religião e Recepção* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018). 421 p.

56. Carmen Soares, José Luís Brandão & Pedro C. Carvalho (coords.), *História Antiga: Relações Interdisciplinares. Paisagens Urbanas, Rurais & Sociais* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018). 463 p.
57. Isabella Tardin Cardoso, Marcos Martinho (eds.), *Cícero: obra e recepção* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2019). 239 p.
58. Delfim Leão, José Augusto Ramos, Nuno Simões Rodrigues (coords.), *Arqueologias de Império* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018). 381 p.
59. Breno Battistin Sebastiani, Fernando Rodrigues Jr., Bárbara da Costa Silva (coords.), *Problemas de Historiografia Helenística* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2019).
60. Dámaris Romero-González, Israel Muñoz-Gallarte, Gabriel Laguna-Mariscal (eds.), *Visitors from beyond the Grave: Ghosts in World Literature* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2019).
61. Delfim Leão & Olivier Guerrier (eds.), *Figures de sages, figures de philosophes dans l'œuvre de Plutarque* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2019).
62. Maria de Fátima Silva, Maria das G. Moraes Augusto & Maria C. Z. Fialho (eds.), *Casas, património, civilização. Nomos versus Physis no pensamento grego* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2019). 386 p.

(Página deixada propositadamente em branco)

Esta reflexão sobre dois conceitos, baseada em abordagens literárias e filosóficas, produziu um *corpus* de textos, capaz de retomar, com uma focagem multidisciplinar, a famosa antítese que animou amplas discussões desde a Antiguidade, com origem na Atenas clássica, uma época de luzes que havia de marcar todo o pensamento ocidental ao longo de milénios. Por isso, ainda que assumindo como ponto de partida os argumentos em que assentou, no passado, a discussão dos dois conceitos – *nómos* versus *phýsis* –, o espaço de reflexão se tenha aberto ao estudo da sua transmissão e recepção, reconhecendo a essa polémica uma indispensável diacronia.

OBRA PUBLICADA  
COM A COORDENAÇÃO  
CIENTÍFICA



UNIVERSIDADE D  
COIMBRA

