



REVISTA DOS ALUNOS DE
PÓS-GRADUAÇÃO EM
FILOSOFIA DA PUC-RIO

ISSN 2526-7698

ANALÓGOS

PUC
RIO

2025, n. 1

ANALÓGOS

REVISTA DE FILOSOFIA

Fundada em 2001

Organizada pelo corpo discente do PPG de Filosofia
da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio)

PROGRAMAS DE APOIO A PUBLICAÇÕES CIENTÍFICAS

Departamento
de **Filosofia**
— PUC-Rio



ANALÓGOS

REVISTA DE FILOSOFIA

Fundada em 2001

Organizada pelo corpo discente do PPG de Filosofia
da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio)

VOLUME XXIV

N. 01 / 2025
ISSN 2526-7698

ANALÓGOS, RIO DE JANEIRO, V. XXIV, N. 01, 2025

Rio de Janeiro

Rio de Janeiro

Brasil

A N A L Ó G O S

REVISTA DOS ALUNOS DO PPG EM FILOSOFIA DA PUC-RIO

Fundada em setembro de 2001, a revista AnaLógos é uma das mais antigas publicações organizadas por alunos de Pós-Graduação em Filosofia do país. A AnaLógos tem a missão de publicar trabalhos filosóficos originais e de excelência. Os artigos são submetidos ao escrutínio de dois pareceristas anônimos (*double blind review*). Do 2001 a 2014, a revista foi publicada anualmente em versão impressa, disponíveis na Biblioteca Central da PUC-Rio. A partir de sua décima quinta edição, AnaLógos se tornou completamente digital, estando hospedada na plataforma Maxwell da PUC-Rio, acessível no endereço eletrônico https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/rev_analogos.php?strSecao=index. Com o objetivo de tornar acessíveis ao público as edições impressas antigas, foi realizado um processo de digitalização para o formato PDF e armazenamento em uma pasta do Google Drive, que inclui, além das edições, um sumário completo que especifica os artigos publicados em cada uma delas, disponível em <https://drive.google.com/drive/folders/1DbcgMiUFcPs57mnvWK2yIQMOLdFXNgX?usp=sharing>.

CONSELHO EDITORIAL

Aldrin Pardellas de Carvalho (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro)
Gabriel Prado Rodrigues (Universidade do Estado do Rio de Janeiro)
Izabella Tavares Simões Estelita (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro)
Julia Guerreiro de Castro Zilio Novaes (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro)
Marina Santos de Castro (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro)
Paloma de Souza Xavier (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro)

PRODUÇÃO EDITORIAL

Secretaria

Marina Santos de Castro (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro)

Revisão ortográfica

Aldrin Pardellas de Carvalho (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro)
Izabella Tavares Simões Estelita (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro)
Julia Guerreiro de Castro Zilio Novaes (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro)
Marina Santos de Castro (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro)

Diagramação

Izabella Tavares Simões Estelita (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro)
Julia Guerreiro de Castro Zilio Novaes (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro)

IDENTIDADE VISUAL

Logomarca

Luise Krahl Krause

Capa

Mauricio Einhorn Filho

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	05
LÍSIAS E O “CASAMENTO GAY” NO <i>FEDRO</i> DE PLATÃO	06
FELIPE AYRES DE ANDRADE	
AMIZADE E CIDADANIA NAS <i>LEIS</i> DE PLATÃO	25
LUCIANA VALESCA FABIÃO CHACHÁ	
<i>OS PRODÍGIOS ESCUTADOS: A PARADOXOGRAFIA COMO GATILHO FILOSÓFICO?</i>	40
BRUNA TAVARES CARDOSO	
EIKΩN E ΑΓΑΜΑ: O ESTATUTO ONTOLÓGICO DA IMAGEM NAS <i>ENÉADAS</i> DE PLOTINO	56
VICTÓRIA MILANÊS ALEXANDRIA	
AGOSTINHO E A OPINIÃO DOS <i>GRAECULI</i> ACERCA DOS MOVIMENTOS DA ALMA	069
JULIA MAIA	
INTRODUÇÃO AO PROBLEMA DOS UNIVERSAIS EM JOÃO DE SANTO TOMÁS	082
ALFREDO VENCESLAU FIGUEREDO MORÁN	
ALGUMAS BREVES CONSIDERAÇÕES SOBRE O PAPEL DA ARTE NA CULTURA, SEGUNDO O JOVEM NIETZSCHE	099
LARISSA DA SILVA MEDEIROS	

APRESENTAÇÃO

O presente número da revista *AnaLógos* reúne a primeira parte da seleção dos trabalhos apresentados na XXVI Semana dos Alunos de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Rio (SAF), realizada entre 22 e 26 de setembro de 2025.

Os sete artigos aqui publicados retomam, entre outras, questões clássicas como a alma, a amizade, a arte, a cultura e a política, ao mesmo tempo em que propõem novas formas de abordagem e interpretação.

A Comissão Editorial agradece aos autores pelas submissões, aos pareceristas pela avaliação dos textos e a todos os envolvidos na realização desta edição.

Boa leitura!

Izabella Tavares Simões Estelita

Editora-chefe

Rio de Janeiro, 10 de abril de 2026

LÍSIAS E O “CASAMENTO GAY” NO *FEDRO* DE PLATÃO

LYSIAS AND “GAY MARRIAGE” IN PLATO’S PHAEDRUS

Felipe Ayres de Andrade

Doutor em Filosofia pelo PPGLM da UFRJ

<https://orcid.org/0000-0002-5137-6484>

<http://lattes.cnpq.br/1836805276146414>

fayres415@gmail.com

Resumo: Neste artigo, defenderei que o discurso de Lísias no *Fedro* apresenta uma concepção de relacionamento entre dois homens que pode ser aproximada a um casamento. Para tanto, mobilizarei a compreensão de Adkins (1996) do conceito de “amizade” (φιλία) e me atentarei para o contexto das relações amorosas na Atenas clássica. Em seguida, compararei a relação entrevista no discurso de Lísias com aquela perfilada no segundo discurso de Sócrates, a palinódia, argumentando que, na palinódia, há uma transformação ainda mais radical dessas relações, que vai além da institucionalidade almejada por Lísias e desafia as estruturas sociais vigentes de então. Chegarei, dessa forma, a uma compreensão mais clara do problema do amor, evitando os anacronismos que soem acompanhar a sua recepção.

Palavras-chave: Amor; Casamento; Lísias; Fedro; Platão.

Abstract: I shall advance here that Lysias’ speech in the *Phaedrus* presents an account of the relationship between two that can be likened to that of a marriage. To do so, I shall turn to Adkins’ (1996) understanding of the concept of “friendship” (φιλία) and consider the particular context of erotic relations in classical Athens. Then I shall compare the relationship displayed by Lysias’ speech to the one made by Socrates in his second speech, the palinode. I shall make the case that in the palinode there is an even more radical transformation of erotic relations, going beyond the institutional aspect desired by Lysias, and challenging the then current social structures. I shall thus arrive at a clearer understanding of love in the *Phaedrus*, avoiding the anacronisms that often accompany its reception.

Keywords: Love; Marriage; Lysias; Phaedrus; Plato.

Introdução

Adkins (1996) propõe uma leitura heterodoxa do discurso de Lísias sobre o amor no *Fedro*. Resgatando um matiz da “amizade” (φιλία), pouco explorado nos estudos sobre o diálogo, ele defende, em linhas gerais, que (i) Lísias defende uma reforma da pederastia e (ii) Platão a rechaça por seu elitismo aristocrático. Neste artigo, partirei de Adkins para elaborar a tese (i) e qualificar a tese (ii).

Mais concretamente, pretendo argumentar, indo além de Adkins, que o que Lísias sugere, em última instância, é uma forma de “casamento” nos limites das instituições da Atenas clássica: uma espécie de “união estável”, mutuamente benéfica, só que entre dois homens, regida não por contratos e certidões, mas pelo acordo tácito deles e de seus pares, eles mesmos envolvidos em arranjos similares. Assim, torna-se possível entender a oposição de Sócrates a Lísias diversamente e, a meu ver, de uma forma que melhor contribui para a compreensão da posição do diálogo, como um todo, sobre o amor.

Nesse sentido, trata-se menos de uma discussão aprofundada sobre a instituição do casamento e de uma possível aplicação sua a pessoas que atualmente poderíamos compreender como “gays”, e mais de uma forma de chamar atenção para a tendência precipitada da literatura especializada de fazer de Lísias uma espécie de libertino cioso de corromper jovens impressionáveis (em um gesto que aparenta remeter a sensibilidades e preconceitos mais próprios de agora do que da época em questão). Em suma, o anacronismo do “casamento gay” visa combater aquele presente nos pudores da recepção de Lísias e seu discurso, não passando de uma forma de ilustrar mais didaticamente, por um lado, que é possível ler Lísias diferentemente e, por outro, situar mais adequadamente o horizonte a partir do qual o problema do amor será explorado no *Fedro*: não apenas como um embate entre a libertinagem e a castidade (o que arrisca ser anacrônico), mas como um embate entre duas diferentes formas de viver (onde essas coisas podem até estar incluídas, mas não constituem o cerne da questão).

No caso, costuma-se entender o contraponto de Sócrates a Lísias de forma simplista: Sócrates o “mocinho” e Lísias o “vilão”, Sócrates que quer o bem de Fedro, e Lísias que deseja manipulá-lo ou seduzi-lo. No entanto, segundo a leitura de Adkins (1996), Lísias dá voz a uma crítica procedente à instituição ateniense

da pederastia, à qual Platão acudiria com todo seu arsenal filosófico por meio do segundo discurso de Sócrates no *Fedro*, a famosa palinódia ou retratação.

Mas, ao contrário de Adkins – que faz de Platão uma espécie de “conservador”, cioso de preservar as instituições aristocráticas –, defendendo que Platão, em vez de salvar a pederastia, termina por subvertê-la e, quiçá, dinamitá-la no *Fedro*.

Como os casamentos da época, o de Lísias não celebrará suas núpcias motivado pelo “amor” (ἔρως), mas por uma noção mais forte e quase institucionalizada de “amizade” (φιλία). Transformados os amantes e amados em “amigos”, Lísias terminará os aproximando de cônjuges, funcionalmente membros de uma mesma família a lutar por interesses comuns.

Mas Sócrates não está preocupado em alianças políticas e ampliação de patrimônio. No cerne da sua visão sobre o amor, encontra-se uma inovação: a admissão da reciprocidade do amor e do desejo entre dois homens (Halperin, 1986). Rompido o tabu constitutivo da pederastia, da assimetria do poder e do desejo, e falta de reciprocidade do amor, esses namorados viverão eternamente a loucura (μανία) apregoada pela palinódia, desprezando a riqueza e a honra mortais, em prol dessa cálida intimidade que lhes permite filosofar e se voltar para o divino.

Para dar conta disso, dividirei este artigo em duas seções. Na primeira seção, tratarei do discurso de Lísias, introduzindo a leitura de Adkins, contextualizando a pederastia ateniense, e apontando as limitações filosóficas do discurso. Na segunda seção, tratarei da palinódia, mostrando a forma sutil com que Sócrates solapa os alicerces constitutivos da pederastia e abre caminho para uma vida a dois que passa ao largo das preocupações que tanto ocupam o discurso de Lísias, aludindo à própria caracterização de Sócrates no diálogo para corroborar esse ponto. Concluirei que o contraponto de Sócrates a Lísias no *Fedro* revela não só o valor do amor e da filosofia na vida mortal (como se costuma corretamente apontar), mas também a importância da construção de formas de relacionamento novas, capazes de contornarem as tensões próprias da vida em sociedades hierárquicas e desiguais.

1 A amizade (φιλία) no discurso de Lísias

No discurso de Lísias, um homem se dirige a um jovem para cortejá-lo. O homem tenta seduzi-lo, afirmando que não o ama e que, precisamente por essa razão, será melhor para o jovem ceder às suas investidas do que aos pretendentes que o amam. Ao longo do discurso, o homem passará por diversas situações em que o amor vertido pelo amante se volta contra o amado após o término da relação.

Não reconstruirei integralmente aqui o discurso em virtude do seu caráter repetitivo.¹ Em vez, começarei me detendo em passagens que me permitam exibir sua lógica geral. Em seguida, destacarei as necessárias para introduzir e encampar a leitura de Adkins. Por fim, apontarei as limitações daquilo que chamei de “casamento gay”. Ao longo desse percurso, contextualizarei a instituição ateniense da pederastia, a fim de aclarar as pressuposições do discurso de Lísias, que abre assim:

Dos meus assuntos, você já sabe. Da mesma forma, já ouviu de que maneira considero que vamos nos beneficiar disso. Mas estimo não sair prejudicado por causa disso, de não calhar de ser seu amante (οὐκ ἐραστής), como aqueles que depois se arrependem do bem (εὖ) que fizeram, quando acaba o desejo (τῆς ἐπιθυμίας) – embora, para estes, não haja tempo em que o arrependimento seja cabível. Pois, não é pela necessidade (οὐ γὰρ ὑπ’ ἀνάγκης ἀλλ’ ἐκόντες), mas de bom grado que, querendo o melhor dos interesses próprios (ἄριστα περὶ τῶν οἰκείων), fazem o bem (εὖ) na medida das suas capacidades (Platão, *Fedro*, 230e6-231a6²).³

De partida, o homem, que se identifica como um “não amante”, estabelece que há algum grau de intimidade entre ele e o jovem, que pelo menos, já ouviu uma versão desse apelo. Amante e não amante fazem o bem (εὖ) para o jovem, mas apenas o amante se arrepende de tê-lo feito, porque o amante age

1 Sobre o poder persuasivo dessa estrutura repetitiva ou “periódica”, cf. Robin (1933, p. lxxv-lxxvi).

2 περὶ μὲν τῶν ἐμῶν πραγμάτων ἐπίστασαι, καὶ ὡς νομίζω συμφέρειν ἡμῖν γενομένων τούτων ἀκήκοας· ἀξιῶ δὲ μὴ διὰ τοῦτο ἀτυχεῖσαι ὧν δεομαι, ὅτι οὐκ ἐραστής ὧν σου τυγχάνω. ὡς ἐκείνοισ μὲν τότε μεταμέλει ὧν ἂν εὖ ποιήσωσιν, ἐπειδὴν τῆς ἐπιθυμίας παύσονται·

3 Os trechos citados em português de textos originalmente em outros idiomas foram traduzidos por mim.

constrangido pelo desejo (ἐπιθυμία) e o não-amante não. Como observa Rosen (1969, p. 433), o não-amante não está negando aqui que esteja sob influência do desejo, mas afirmando que seu desejo está livre do poder que o amor (ἔρως) tem de nublar o entendimento:

Pois também eles [os amantes] concordam que estão mais doentes (νοσεῖν) do que em sã consciência (σωφρονεῖν), e sabem que raciocinam mal (κακῶς φρονοῦσιν), mas não conseguem se controlar (οὐ δύνασθαι αὐτῶν κρατεῖν). Dessa maneira, como considerariam, já com o senso recuperado (εὖ φρονήσαντες), que essas coisas são aceitáveis, quando as desejaram nesse estado? (231d2-5).⁴

O não-amante está livre dessa doença das faculdades mentais que é o amor e, por isso, ele dispõe do autocontrole que, via de regra, falta aos amantes. Por conta disso, para cada falta do amante com relação ao antigo amado, o não-amante pode fornecer (ou deixar entrever) uma boa explicação do que porquê jamais faria isso, conforme listado abaixo:

1. O amante descuidará dos seus negócios e depois culpará o antigo amado por isso (231a7-b3). O não amante não descuidará dos seus negócios e, por isso, não terá motivos para se queixar ou culpar o jovem (231b2-7).
2. O amante exporá abertamente sua associação com o amado para provocar a inveja (ζηλοῦσθαι – 232a1) alheia (231e1-2a3), ao passo que o não amante conseguirá resistir à tentação de contar vantagem (232a3-5).
3. Ainda quando não tiver a intenção de publicizar a relação, o amante não conseguirá ser suficientemente discreto e as pessoas ficarão sabendo do caso (232a6-b1) – o que, novamente, o não-amante conseguirá evitar (232b1-4).
4. Os amigos do amante notarão que ele vem agindo contrariamente aos próprios interesses, dominado pelo amor (234b2-3). Como o não amante não perderá o juízo, ele não se prejudicará e, portanto, ninguém terá razões para pensar que ele está envolvido intimamente com alguém (234b3-5).

⁴ καὶ γὰρ αὐτοὶ ὁμολογοῦσι νοσεῖν μᾶλλον ἢ σωφρονεῖν, καὶ εἰδέναι ὅτι κακῶς φρονοῦσιν, ἀλλ' οὐ δύνασθαι αὐτῶν κρατεῖν· ὥστε πῶς ἂν εὖ φρονήσαντες ταῦτα καλῶς ἔχειν ἠγήσαιντο περὶ ὧν οὕτω διακείμενοι βουλευόνται;

5. O amante se voltará contra um antigo amado para agradar um novo (231c1-6). Mas, como o não-amante consegue se controlar e manter a discrição, um novo parceiro não teria como saber de um anterior.
6. O amante tecerá falsos elogios por medo de indispor o amado (233a6-b1). Mas, por não ter perdido a razão, o não amante não verá o propósito de bajular o jovem.
7. O amante isolará o amado, privando-o da amizade (φίλων – 232d2) de outros (232c4-d3) – esta última será melhor examinada quando Adkins for introduzido na discussão.

Tomado no seu mais imediato, o grande trunfo do não amante é desejar o jovem sem amá-lo, o que lhe permite manter a cabeça no lugar antes, durante e depois do interesse sexual dele pelo jovem acabar (ao contrário de um amante). No entanto, é curioso que esse autocontrole sirva quase que exclusivamente para preservar a discrição do relacionamento e impedir que o não amante se transforme em um inimigo do jovem. O quão fulcral é essa preocupação para o jovem fica claro na passagem abaixo:

E, na verdade, se o temor te toma, quando você acha que é difícil conservar a amizade, e que uma desavença pode surgir por alguma razão diferente, arruinando aos dois em comum, é, contudo, depois de ter aberto mão daquilo que mais tem valor, que você incorrerá no maior dos prejuízos. Sendo assim, é claro que você receará mais aos amantes, uma vez que eles sofrem de muitas coisas e estimam que tudo acontece para o prejuízo deles (232b5-c4).⁵

No discurso de Lísias, o não amante não se furta de observar o quão custoso o amor é para o patrimônio do amante. Não obstante, é o jovem quem corre mais riscos. Por mais desagradável que seja uma relação terminar mal e um amigo ou parceiro virar um estranho, ou até mesmo um inimigo, o tom do não amante parece demasiado exagerado, quando não melodramático. Mas, para

⁵ καὶ μὲν δὴ εἶ σοι δέος παρέστηκεν ἡγουμένῳ χαλεπὸν εἶναι φιλίαν συμμένειν, καὶ ἄλλῳ μὲν τρόπῳ διαφορᾶς γενομένης κοινὴν <ἄν> ἀμφοτέροις καταστῆναι τὴν συμφορὰν, προεμένου δέ σου ἅπερ πλείστου ποιῆ μεγάλην ἂν σοι βλάβην ἂν γενέσθαι, εἰκότως ἂν τοὺς ἐρῶντας μᾶλλον ἂν φοβοῖο· πολλὰ γὰρ αὐτοῦς ἐστί τὰ λυποῦντα, καὶ πάντ' ἐπὶ τῇ αὐτῶν βλάβῃ νομίζουσι γίγνεσθαι

entender a pertinência das promessas do não amante, será necessária contextualizar um pouco das relações de que o discurso de Lísias trata, a saber, das relações próprias da pederastia.

A pederastia na Atenas clássica era uma relação fundamentalmente assimétrica e rigidamente codificada entre dois parceiros que dividiam entre si papéis e objetivos distintos. De um lado, encontrava-se o amante (ἐραστής), geralmente um homem mais velho, o parceiro ativo na penetração (quando e se ela ocorresse). Do outro lado, o amado (ἐρώμενος), geralmente um adolescente menor de idade (Dover, 1978, p. 16), o parceiro passivo na penetração.

Ao buscar um parceiro mais novo passivo, o amante buscava satisfação do seu desejo sexual, aflorado pela beleza do amado. No entanto, não se esperava que o amado, enquanto homem, buscasse prazer na penetração (Dover, p. 67-68) – ou, ao menos, que o admitisse abertamente (Winkler, 1990, p. 78).⁶ Na verdade, era dado ao amado almejar uma vasta gama de benesses advindas da associação com um homem mais velho, desde bens materiais até vantagens políticas (Dover, 1978, p. 87). Por conta disso, a pederastia assumia um aspecto fortemente transacional: o amante precisava “compensar” de algum modo o amado pela sua sujeição sexual. O assujeitamento sexual, porém, configurava um risco político vultoso para o amado.

As relações de poder atravessavam o âmbito público até alcançar e determinar o privado: o amor reproduzia as diferenças significativas entre homens e mulheres, ou, ainda entre cidadãos, escravos, estrangeiros e quem mais não detivesse poder político (Dover, 1978, p. 84). À primeira vista, a assimetria constitutiva da pederastia se conforma facilmente a essa dinâmica: ao amar um rapaz, ainda que de “boa família”,⁷ o homem mais velho submete um jovem, alguém destituído de poder político, ao seu desejo sexual (ainda que tal não se expressasse necessariamente pela penetração). O jovem, no entanto, era

6 Para um estudo mais detido sobre o prazer masculino na passividade sexual a partir do *Górgias* de Platão, cf. Freitas (2018).

7 O exercício de tamanha cautela e vigilância quanto às ações próprias e as dos outros pressupunha naturalmente o tempo livre peculiar às elites bem-nascidas, cf. Rodrigues (2015, p. 134). Existiam aqueles que ignoravam esses códigos de conduta e adotavam estilos de vida alternativos, por assim dizer, dos quais infelizmente se sabe quase nada, cf. Winkler (1990, p. 63-64).

potencialmente um cidadão: seu estatuto subalterno era apenas uma condição temporária a ser superada em uns poucos anos. Logo, o amado que demonstrasse entusiasmo pelo que era percebido como subserviência sexual tinha a sua masculinidade comprometida: era um devasso, um “efeminado” (κίναιδος), por oposição ao ideal masculino vigente de virilidade guerreira (Winkler, 1990, p. 90).

Em casos mais extremos, um cidadão que, mais jovem, tivesse colecionado muitos amantes, poderia ser, ele mesmo, acusado de prostituição e, assim, defenestrado da vida pública e, quiçá, condenado à morte: “se um homem que se prostituiu, depois disso, dirigir-se à assembleia, ocupar um cargo administrativo etc., então uma acusação, chamada ‘acusação de ἐταίρησις’, pode ser feita contra ele, e se for condenado, ele pode vir a ser executado” (Dover, 1978, p. 27). Um cidadão que se “vende” ou se “vendeu”, portanto, compromete seu futuro político, ainda que a prostituição, ela mesma, não fosse ilegal (Dover, 1978, p. 30-32).

O amado se encontrava em uma situação quase insustentável: por um lado, ele não podia buscar prazer algum do seu enlace com o amante e, por outro, ele não podia usufruir muito abertamente das benesses materiais ou políticas dessa associação, sob o risco de arruinar toda a sua pretendida carreira. A corte de um amado não era, portanto, compreendida como a mera conquista de um namorado ou, ainda, a fria contratação de um serviço, mas, antes, como uma caça: o amante deve perseguir obstinadamente o seu amado, o qual deve resistir até esse elusivo momento, em que a sua capitulação não revelaria nem o gosto pela submissão, nem o cálculo de um profissional do sexo (Dover, 1978, 87-88).

Muitos comentadores, atentos à transacionalidade peculiar às relações pederásticas, alegam que o não amante ou bem tenta enganar o jovem quanto às suas verdadeiras intenções (seduzi-lo para depois largá-lo como os amantes de que fala em seu discurso), ou bem tenta convencê-lo, com certa perversidade, a abraçar esse *quid pro quo* e basicamente praticar uma forma discreta e aceitável de prostituição⁸. No entanto, essas leituras descon sideram o papel determinante que a amizade (φιλία) desempenha na argumentação do não amante:

8 Cf. exemplos de tais leituras em Taylor (1960, p. 302); Rosen (1969, p. 432-433); Griswold (1986, p. 46); Ferrari (1987, p. 91); Hackforth, (2001, p. 31); Buccioni (2007, p. 17); Giannopoulou, (2010, p. 152); Bradley (2012, p. 104); Nembrot (2018, p. 58), entre outros. Há,

Mas, então, se você chegou a esta conclusão, de que não pode nascer uma amizade (φιλίαν) forte, a menos que alguém esteja amando, você deve ponderar que não faríamos muito caso dos filhos, nem dos pais e das mães, e sequer adquiriríamos amigos verdadeiros (πιστοὺς φίλους): nenhuma dessas relações proveio de um desejo (ἐξ ἐπιθυμίας), mas de outras ocupações (233c5-d3).⁹

A amizade que o amante nutre pelo seu amado é tão efêmera quanto o amor e o desejo. O não amante, então, precisa recorrer a outras relações baseadas na amizade que sejam duradouras. Mas se o não amante não é da família do jovem, nem é um dos seus amigos que não o desejam, de onde nasceria essa amizade forte, cuja existência e solidez ele pretende afirmar?

E, na verdade, muitos dos amantes cobiçam o corpo antes de conhecer o direcionamento [do amado] e se inteirar dos seus interesses, de modo que é nebuloso para eles se ainda desejarão ser amigos quando aplacarem o desejo. Já para os que não amam, e que já eram amigos antes disso acontecer, dificilmente as boas sensações advindas disso farão a amizade enfraquecer: ao contrário, elas serão lembranças daquilo que o futuro reserva (232e1-3a4).¹⁰

Nos amantes, o amor e a amizade que sentem pelo jovem estão condicionados pelo desejo. Nos não amantes, porém, a amizade preexiste o desejo e, por isso, independe dele. O jovem dispõe, então, da oportunidade de comparar o não amante e a amizade que eles têm com as demais relações estáveis da sua vida que também independem do amor a fim de avaliar a proposta.

Adkins (1996, p. 232) salienta que, embora φιλία possa ser aquilo que contemporaneamente compreendemos por “amizade”, isto é, uma afeição

porém, aqueles que leem no discurso de Lísias uma alegoria política (Burger, 1980, p. 26; Bentley, 2005, p. 236; Arruzza, 2016, p. 212), ou, ainda, uma representação de Sócrates, como personagem de Platão, de Xenofonte, ou mesmo histórica (Thompson, 1868, p. 150; Nussbaum, 2001, p. 202; Bryan, 2021, p. 10).

9 ταῦτα γάρ ἐστι φιλίας πολὺν χρόνον ἐσομένης τεκμήρια. εἰ δ' ἄρα σοι τοῦτο παρέστηκεν, ὡς οὐχ οἷόν τε ἰσχυρὰν φιλίαν γενέσθαι ἐὰν μὴ τις ἐρῶν τυγχάνῃ, ἐνθυμῆσθαι χρὴ ὅτι οὐτ' ἂν τοὺς ὑεῖς περὶ πολλοῦ ἐποιούμεθα οὐτ' ἂν τοὺς πατέρας καὶ τὰς μητέρας, οὐτ' ἂν πιστοὺς φίλους ἐκεκτήμεθα, οἱ οὐκ ἐξ ἐπιθυμίας τοιαύτης γεγόνασιν ἀλλ' ἐξ ἐτέρων ἐπιτηδευμάτων.

10 πλείων ἐλπίς φιλίαν αὐτοῖς ἐκ τοῦ πράγματος ἢ ἔχθραν γενέσθαι. καὶ μὲν δὴ τῶν μὲν ἐρῶντων πολλοὶ πρότερον τοῦ σώματος ἐπεθύμησαν ἢ τὸν τρόπον ἐγνώσαν καὶ τῶν ἄλλων οἰκείων ἔμπειροι ἐγένοντο, ὥστε ἄδηλον αὐτοῖς εἰ ἔτι τότε βουλήσονται φίλοι εἶναι, ἐπειδὴν τῆς ἐπιθυμίας παύσονται.

desprovida de desejo sexual, para os antigos gregos, ela abarca uma gama maior de relações cooperativas. Em outras palavras, se φίλοι podiam ser grandes amigos, eles também poderiam ser aliados que, embora não nutrissem particular afeição um pelo outro, não deixariam de defender seus interesses comuns (ou atacar inimigos comuns) – o que Adkins chama de um “cálculo caloroso”.

No contexto específico do discurso de Lísias, Adkins propõe que a φιλία, em torno da qual o não amante procura erigir sua relação com o jovem, é similar àquela que, naquela época, unia um marido à mulher (Adkins, 1996, p. 233), isto é, uma amizade duradoura e mutuamente benéfica, por oposição àquelas associações notoriamente instáveis e ruinosas entre homens maduros apaixonados e jovens inocentes e imberbes (Adkins, 1996, p. 235). Mais sucintamente, o não amante reformula a base da pederastia, colocando a φιλία como fundamento da relação entre amante (ἐραστής) e amado (ἐρώμενος), no lugar de ἔρωσ, por mais paradoxal que isso possa soar.

Para os comentadores mais céticos, a amizade a que o não amante apela é um sentimento que, a princípio, pode ser tão fugidivo quanto o amor ou o desejo. Suas promessas de que eles têm interesses comuns que podem ser cultivados a longo prazo seriam galanteios vazios. Mas, se considerarmos que a amizade não é apenas uma forma de afeição ou carinho, chegando a ser quase uma relação de porte institucional, como os laços familiares ou de matrimônio, as palavras do não amante ganham outra dimensão.

Esse homem vê no jovem uma afinidade e estabelece relações cordiais com ele. Contudo, ao nascer o desejo, vê a oportunidade de levar as coisas adiante. Na Atenas clássica, o casamento não era uma instituição romântica: a constituição de família visava ampliação do patrimônio que seria conservada pelos filhos gerados pela união e, assim como o discurso de Lísias, nada tinha a ver com o amor (ἔρωσ), como recorda Adkins (1996, p. 233). Por conseguinte, um casamento entre dois homens seria despropositado. Logo, o que o não amante faz é propor uma união potencialmente tão estável e duradoura quanto um matrimônio sem, contudo, desrespeitar as convenções que imperavam sobre esse tipo de relação:

E, se você se deixar persuadir por mim, em primeiro lugar, não me unirei a você, para tratar do prazer presente, mas, sim, em vez disso, das vantagens futuras. Não serei debilitado pelo amor, mas dominarei a mim mesmo; nem dedicarei uma forte inimizade por coisas mesquinhas, e coisas maiores só me deixarão um pouco encolerizado. Perdoarei as faltas involuntárias, mas tentarei evitar as voluntárias. Essas são as evidências de uma amizade que perdurará por muito tempo (233b5-c5).¹¹

O não amante aborda o jovem porque vê um futuro com ele. Ele não promete necessariamente desejar o jovem para sempre ou nutrir por ele os sentimentos ternos que hoje em dia associamos às relações com tal grau de intimidade. Ele mantém as promessas e expectativas próprias do âmbito social que praticava a pederastia (alianças políticas, talvez uma sociedade comercial), mas as articula a partir de um horizonte distinto, livre da presença destrutiva do amor. Nesse sentido, desenha-se uma relação *sui generis*, em que, a uma amizade inicial, segue-se um período de intimidade sexual de duração indeterminada, que depois se transforma em uma aliança mais robusta que também pode se estender indefinidamente – não muito distante de um casamento para os padrões de então.

2 Amor e contra-amor (ἀντέρος) na palinódia

A reação de Sócrates ao discurso de Lísias é curiosa. Fedro lhe pergunta o que achou do discurso (234c7-d1) e Sócrates desconversa (234d2-6). Fedro insiste (234d7) e Sócrates revela certo desprezo: discurso repetitivo, sem grandes inovações e mal organizado (234d8-5a7). Mais adiante, a reprovação adota um tom mais moralizante: o discurso de Lísias é terrível (δεινόν – 242d4) e irreverente, ímpio (ἀσεβῆ – 242d7). Mas o cerne da crítica de Sócrates é o fato de, ao falar mal do amor, Lísias também injúria o deus Eros (242e1-4). Nada é dito

11 ἐὰν δέ μοι πείθῃ, πρῶτον μὲν οὐ τὴν παροῦσαν ἡδονὴν θεραπεύων συνέσομαί σοι, ἀλλὰ καὶ τὴν μέλλουσαν ὠφελίαν ἔσεσθαι, οὐχ ὑπ' ἔρωτος ἠττώμενος ἀλλ' ἑμαυτοῦ κρατῶν, οὐδὲ διὰ σμικρὰ ἰσχυρὰν ἔχθραν ἀναιρούμενος ἀλλὰ διὰ μεγάλα βραδέως ὀλίγην ὀργὴν ποιούμενος, τῶν μὲν ἀκουσίων συγγνώμην ἔχων, τὰ δὲ ἐκούσια πειρώμενος ἀποτρέπειν.

claramente a respeito da proposta do não amante, das preocupações que ele tenta aplacar, ou ainda, da visão de *φιλία* que ele apregoa.

Para Ferrari (1987, p. 53-55), a recusa ou incapacidade de Sócrates aprofundar suas desavenças teóricas com o Lísias seria uma forma de Platão ilustrar a incomensurabilidade entre a filosofia e a retórica. Já Adkins (1996, p. 237) identifica a origem dessa hostilidade no próprio Platão que tomaria as dores da aristocracia que Lísias está criticando.

Uma consequência interessante da leitura de Adkins é que ela ajudaria a entender por que Platão inseriu Lísias no diálogo. Em primeiro lugar, não se sabe se esse discurso foi composto originalmente pelo Lísias histórico e reproduzido fielmente por Platão,¹² ou, ainda, se Platão teria parodiado algum discurso similar de Lísias.¹³ Além disso, como tudo de que dispomos de Lísias são discursos forenses, o quão bem um discurso que não é forense se aproxima do estilo comum dele não é o melhor dos indícios para atestar legitimidade (Dover, 1968, p. 69-71). Em relação ao conteúdo, Nembrot (2018) tenta aproximar o discurso de Lísias do *Fedro* ao *Contra Simão*, discurso forense considerado legitimamente de Lísias, argumentando que ambos apresentam, por meio de relações tumultuosas entre homens enamorados, uma visão negativa sobre o amor.

Por mais promissor que isso possa soar à primeira vista, a própria Nembrot (2018, p. 64) aponta que essa era uma visão comum à época, de modo que fica difícil entender por que Platão enxergaria em Lísias um teórico rival à altura para polemizar a respeito do assunto. Logo, a saída de Adkins (1996, p. 236) explicaria por que Platão teria feito de Lísias o seu alvo no *Fedro*: não se trata de uma desavença teórica, como apostou Ferrari, mas de uma “luta de classes” – o estrangeiro democrata¹⁴ contra o aristocrata nato, o meteco contra o

12 Na antiguidade, não parece ter tido dúvidas de que o discurso tinha sido composto por Lísias (Diógenes Laércio, III, 25; Dioniso de Halicarnasso, *A Cnaios Pompeu*, 1.10; Hércias, 35.20). Nos últimos séculos, porém, a autoria do discurso passou a ser questionada e muitos passaram a supor que se trata de uma criação platônica (Todd, 2008, p. 5, n. 16; Lamb, 1967, p. ix, n. a; Robin, 1933, p. lxii).

13 Há exageros de certos traços estilísticos de Lísias, sugerindo um exagero ou paródia de Platão (Dimock, 1952).

14 Sobre a caracterização de Lísias como democrata no *Fedro* a partir da menção de sua estadia na casa de Epícrato (227b4), cf. Nails (2002, p. 139-140), Philip (1981, p. 455) e Thompson (1868, p. 2).

cidadão. No entanto, se Ferrari não dispõe de uma explicação tão satisfatória quanto a de Adkins para a presença de Lísias no diálogo, sua proposta não deixa de explicar melhor a sequência da discussão. Para Adkins, a palinódia socrática, o discurso que expressa a visão definitiva do *Fedro* sobre o amor (1996, p. 235) consiste em um elogio da pederastia tal como era entendida e praticada. Contudo, uma leitura mais atenta mostra que esse não é o caso.

Como visto na seção anterior, a pederastia reproduzia as muitas assimetrias próprias da sociedade ateniense na relação amorosa entre dois homens. O mais velho deseja o corpo do mais novo e o mais novo tolera a intimidade com o parceiro com vistas ao seu interesse político ou econômico. Lísias não mexe nisso: a amizade entre o não amante e o jovem nunca deixa de apontar para essas “vantagens futuras”. A desigualdade entre os dois parceiros não some: ela é apenas mais bem acomodada. A palinódia, porém, rompe com esse paradigma:

E quando o amado, depois de [admitir a companhia do amante], passa tempo e se aproxima dele, pelo contato no ginásio e nas outras agregações, então a fonte desse fluxo – a qual Zeus chamou de desejo ao amar Ganimedes – que muito já despejou na direção do amante, em parte se dirige ao interior e em parte jorra para fora. Como um sopro ou um eco ricocheteia do liso e do duro até o lugar de onde se originou e partiu, assim o fluxo da beleza retorna ao jovem belo, passando através dos olhos [...] enche agora a alma do amado de amor (ἔρωτος). Ele, então, ama (ἐρᾷ), mas não sabe o quê. E nem sabe o que sente, nem como o pôr em palavras. É como quem pegou de outrem uma oftalmia, e não sabe dizer o que tem: não percebe que é como se estivesse vendo a si mesmo no amante por um espelho. E quando o amante está perto, cessa a dor do amado como a do amante, mas, quando se separam, o amado também sente a falta como o amante sente, possuindo o amado um contra-amor, imagem do amor (εἰδωλον ἔρωτος ἀντέρωτα ἔχων). Não acha que é amor, mas que se trata de amizade (οἶεται οὐκ ἔρωτα ἀλλὰ φιλίαν εἶναι), e o chama assim. E aproximada mas mais debilmente deseja (ἐπιθυμεῖ) ver, tocar, beijar e se deitar com o amante (255b6-e3).¹⁵

15 ὅταν δὲ χρονίζῃ τοῦτο δρῶν καὶ πλησιάζῃ μετὰ τοῦ ἄπτεσθαι ἔν τε γυμνασίοις καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις ὁμιλίαις, τότε ἤδη ἢ τοῦ ρεύματος ἐκείνου πηγῇ, ὃν ἡμερον Ζεὺς Γανυμήδους ἐρῶν ὠνόμασε, πολλή φερομένη πρὸς τὸν ἐραστήν, ἢ μὲν εἰς αὐτὸν ἔδου, ἢ δ' ἀπομεστομένου ἔξω ἀπορρεῖ· καὶ οἷον πνεῦμα ἢ τις ἠχώ ἀπὸ λείων τε καὶ στερεῶν ἀλλομένη πάλιν ὅθεν ὠρμήθη φέρεται, οὕτω τὸ τοῦ κάλλους ρεῦμα πάλιν εἰς τὸν καλὸν διὰ τῶν ὀμμάτων ἰόν, ἧ πέφυκεν ἐπὶ τὴν ψυχὴν ἰέναι ἀφικόμενον καὶ ἀναπτερῶσαν, τὰς διόδους τῶν πτερῶν ἄρδει τε καὶ ὠρμησε πτεροφυεῖν τε καὶ τὴν

Na palinódia, ainda é o amante quem detém a iniciativa: é ele quem ama primeiramente o jovem. Mas, conforme a convivência avança, o que o amante sente pelo amado “volta” para ele, e o amado passa a amar. E, se o amante ama o amado, então o amado, de algum jeito, ama a si mesmo. De certa forma, ele mesmo é alçado a posição de amante por meio desse espelho que é seu parceiro. É um amor mais fraco do que o do amante, mas é amor não obstante e acompanhado de desejo. Em primeiro lugar, em que pesem as ressalvas, a admissão desse “contra-amor” é uma novidade linguística que não se pode desprezar:

Se um homem está enamorado de uma mulher e ela recíproca seu ἔρωσ, é dito que ela ἀντερῶν (Xenofonte, *Banquete*, 8.3, com referência a um jovem marido e sua mulher) e que o ἔρωσ que ela sente engendra amor (cf. o argumento em Platão, *Banquete*, 179b, de que Alceste ultrapassou os pais de seu marido, Admeto, ‘em amor, por conta de seu ἔρωσ’, de modo que ela, ao contrário deles, dispôs-se a morrer em seu lugar). Em uma relação homossexual, entretanto, não se esperava que o ἐρώμενος reciprocasse o ἔρωσ do ἐραστής; a palavra ἀντεραστής significa ‘amantes rivais’, não aquele que devolve ἔρωσ por ἔρωσ, e é notável que em Platão, *Banquete*, 192b, o homem predominantemente homossexual, quando não um παιδεραστής, fosse um φιλεραστής (i.e. ‘afeiçoado ao seu ἐραστής’). (Dover, 1978, p. 52).

O amado da palinódia, ao contrário do jovem no discurso de Lísias, não está pensando em vantagens futuras, aplicando algum “cálculo caloroso”. Em vez disso, ele está sentindo algo, uma imagem daquilo que seu parceiro nutre por ele. Ele rompe o tabu da pederastia e recíproca o desejo pelo contato com o corpo do outro homem. Ao mesmo tempo, porém, em que Sócrates admite que um homem pode amar outro como uma mulher amaria, correspondendo ao desejo erótico dele, ele também cuida de formular as coisas de um jeito que preserva o jovem da pecha de “efeminado”:

τοῦ ἐρωμένου αὖ ψυχὴν ἔρωτος ἐνέπλησεν. ἐρᾶ μὲν οὖν, ὅτου δὲ ἀπορεῖ· καὶ οὐθ’ ὅτι πέπονθεν οἶδεν οὐδ’ ἔχει φράσαι, ἀλλ’ οἷόν ἀπ’ ἄλλου ὀφθαλμίας ἀπολελαυκῶς πρόφασιν εἰπεῖν οὐκ ἔχει, ὥσπερ δὲ ἐν κατόπτρῳ ἐν τῷ ἐρῶντι ἑαυτὸν ὁρᾶν λέληθεν. καὶ ὅταν μὲν ἐκεῖνος παρῆ, λήγει κατὰ ταῦτα ἐκεῖνῳ τῆς ὀδύνης, ὅταν δὲ ἀπῆ, κατὰ ταῦτα αὖ ποθεῖ καὶ ποθεῖται, εἰδῶλον ἔρωτος ἀντέρωτα ἔχων· καλεῖ δὲ αὐτὸν καὶ οἶεται οὐκ ἔρωτα ἀλλὰ φιλίαν εἶναι. ἐπιθυμεῖ δὲ ἐκεῖνῳ παραπλησίως μὲν, ἀσθενεστέρως δὲ, ὁρᾶν, ἄπτεσθαι, φιλεῖν, συγκατακεῖσθαι· .

Sócrates afirma que o jovem belo vem a participar do desejo apaixonado do seu amante por ele mesmo. O jovem parceiro não mais sente mera honra ou estima por seu amante, mas é dito retribuir seu desejo – embora mais debilmente, acrescenta Sócrates rapidamente, a fim de alinhar sua descrição com os padrões morais de então e as regras tácitas do comportamento social. [...] Compreensivelmente, um jovem se desnorteia por essa sensação: nada, em sua criação ou treinamento social, preparou-o para isso. Não obstante, ele, de fato, compartilha da paixão erótica que sobrepujou seu amante, ou assim insiste Sócrates. A razão para a ênfase de Sócrates nessa passagem, deriva, em parte, da novidade de sua análise. [...] A doutrina platônica escapa da escandalosa acusação de aplaudir a passividade sexual [...]. Ao contrário, a abordagem platônica praticamente apaga a distinção entre amante e amado, entre o parceiro ativo e o passivo [...] segundo Sócrates, ambos os membros da relação se tornam amantes ativos, desejosos; nenhum deles permanece apenas um objeto passivo de desejo. (Halperin, 1986, p. 67-68).

Na palinódia, ocorre um deslocamento importante na relação amorosa, o qual só poderei contextualizar minimamente aqui. Grosso modo, os amantes no discurso de Lísias se atraíam por corpos belos e na palinódia isso se mantém, mas é expandido. No caso, os amantes amam a essência da beleza que veem instanciada nesses corpos belos (250e1-2). Dentro da palinódia, corpos belos, como o do amado, irradiam um fluxo que chega à alma do amante e a percorre (251b2-3). Assim, o contra-amor que o jovem da palinódia chega a sentir se origina de um “excesso” de beleza que ele irradiou para o amante e se voltou para ele próprio. Nada indica que essa diferença de grau entre o amor do amante e o contra-amor do jovem seja também uma diferença qualitativa importante: para todos os efeitos, ambos amam e desejam um ao outro.

Considerações finais

Neste artigo, apresentei uma leitura sobre o amor no *Fedro* por uma perspectiva não muito explorada na literatura secundária. Não só li o discurso de Lísias com certa simpatia, na esteira de Adkins, como, também, chamei atenção para o tipo de vida íntima que se pode entrever tanto no discurso de Lísias, quanto na palinódia (o que é desafiador sem entrar nas minúcias desse intrincado discurso). À guisa de conclusão, passarei brevemente por algumas questões que

os comentadores levantam ao abordarem o *Fedro* e o problema do amor e as responderei no intuito de aclarar ainda mais os resultados obtidos aqui.

Vlastos (1973, p. 31-32) identifica corretamente na palinódia o deslocamento que Sócrates prevê na relação amorosa: deixa-se de amar as pessoas, para amá-las enquanto imagens de entidades como a beleza ela mesma. Vlastos se questiona até que ponto isso pode ser chamado de amor, uma vez que passa inteiramente ao largo da individualidade daquele que seria o amado. Respostas como a de Griswold (1986, p. 129) e de Sheffield (2011, p. 260), que tentam respectivamente mitigar e refutar Vlastos, são pertinentes, mas ainda escapam ao cerne do problema.

No *Fedro*, o problema do amor não é um problema “interno”, de alguém que sofre por não ser correspondido, ou, ainda, de um jovem incauto que é enganado por promessas de uma raposa velha (embora obviamente tais problemas não fossem estranhos aos antigos gregos).¹⁶ Antes, é um problema institucional e o embate entre Lísias e Sócrates aponta para isso: um quer torcer a instituição, reformá-la sem alterar o *status quo*; o outro a dinamita. O pragmatismo do discurso de Lísias e a ternura poética da palinódia não devem ser lidos apenas como indicativos do estado emocional dos seus autores ou das suas “personagens”, mas em função dessa tensão entre o amor e a (alta) sociedade da época: o que se pode admitir no limite do aceitável, do respeitável, e o que se ousa dizer quando se aceita essa “loucura”, não obstante as perdas financeiras e sociais que ela pode acarretar.

Em uma direção parecida, vai a escolha pela caracterização provocadora da proposta do discurso de Lísias como um “casamento gay”. Muito da literatura secundária se preocupa com o quão sexual é a vida descrita na palinódia. Griswold (1986, p. 135), por exemplo, sugere que não se trata de um casal, mas de um filósofo e seu pupilo, dando a entender que uma tal relação seria necessária e completamente casta. Ele (1986, p. 129) e Yunis (2011, p. 151) chegam a afirmar que há uma condenação do sexo entre homens, porque uma menção *en passant*

16 Cf. Winkler (1990, p. 82-83) para ver como, mesmo naquela sociedade, os problemas amorosos provocavam reações extremas, como a depressão e o suicídio.

a um prazer “antinatural” (παρὰ φύσιν, 251a1) claramente só poderia se referir a algo desse tipo.

Leituras desse tipo costumam ignorar que a atração por qualquer gênero era considerada uma mera “compulsão natural” (Dover, 1978, p. 61) e que o cerne das críticas ao prazer na palinódia, por exemplo, é dirigido à “busca por prazer corpóreo que não vai mais além [do que isso]” (Dover, 1978, p. 163). O discurso de Lísias e a palinódia estão de acordo aqui: ambos os discursos condenam os amantes que meramente usam seus parceiros para satisfazerem caprichos sexuais e não entabulam relações mais duradouras com ele.

Em outras palavras, tentei mostrar neste artigo como nossa perspectiva atual sobre o amor e a individualidade e nossa preocupação com o sexo e sexualidade, por vezes, dificultam entender o quão mais concreta e coletiva é a lente pela qual o problema do amor é trabalhado no *Fedro*. Mas se tentarmos entender o problema nos seus próprios termos, não deixamos de ver algo que curiosamente não deixa de ser relevante para o nosso contexto histórico, no caso, a influência da sociedade, do coletivo, na forma que estabelecemos relações e institucionalizamos laços com vistas às nossas ambições mais íntimas.

Referências

ADKINS, A. W. H. The Speech of “Lysias” in Plato’s *Phaedrus*. In: LOUDEN, R. B.; SCHOLLMEIER, P. (Ed.). *The Greeks and Us: Essays in Honor of Arthur W. H. Adkins*. Chicago, University of Chicago Press, 1996, p. 224-240.

ARRUZZA, C. Bad Lovers and Lovers of the Demos in Plato’s *Gorgias* and *Phaedrus*. In: RIEDWEG, C. (org.). *Philosophie Für Die Polis: Akten Des 5. Kongresses Der Gesellschaft Für Antike Philosophie*, p. 201-218. De Gruyter, 2016.

BRADLEY, M. *Who Is Phaedrus? Keys to Plato's Dyad Masterpiece*. Eugene: Pickwick Publications, 2012.

BENTLEY, R. On Plato’s *Phaedrus*: Politics Beyond the City Walls. *Polis*, v. 22, n. 2, p. 230-248, 2005.

BRYAN, J. The role of Lysias’ Speech in Plato’s *Phaedrus*. *The Cambridge Classical Journal*, v. 67, p. 1-24, 2021.

BUCCIONI, E. Keeping it Secret: Reconsidering Lysias’ Speech in Plato’s *Phaedrus*. *Phoenix*, v. 61, n. 1/2, 2007, p. 15-38, 2007.

BURGER, R. *Plato's Phaedrus, a Philosophical Defense of Writing*. Alabama: University Press, 1980.

DIMOCK, G. Alla in Lysias and Plato's Phaedrus. *The American Journal of Philology*, v. 73, n. 4, p. 381-396, 1952.

DIÓGENES, L. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora UNB, 2008.

HALICARNASSO, D. *Opuscles rhétoriques (tome 1)*. Text établi et traduit par Germaine Aujac. Paris: Les Belles Lettres, 2002.

DOVER, K. J. *Lysias and the corpus lysiacum*. Los Angeles: University of California Press, 1968.

DOVER, K. J. *Greek Homosexuality*. Harvard: Harvard University Press, 1978.

FERRARI, G. R. F. *Listening to the cicadas*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

FREITAS, L. E. A imagem do *kinaidos* no *Górgias* de Platão. *Archai*, n. 23, p. 77-107, 2018.

GIANNOPOULOU, Z. Enacting the Other, Being Oneself: The Drama of Rhetoric and Philosophy in Plato's *Phaedrus*. *Classical Philology*, v. 105, n. 2, p. 146-161, 2010.

GRISWOLD, C. L, JR. *Self-knowledge in Plato's Phaedrus*. New Haven: Yale University Press, 1986.

HACKFORTH, R. *Plato's Phaedrus*. Translated with an Introduction and Comentary by R. Hackforth. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

HALPERIN, D. Plato and erotic reciprocity. *Classical Antiquity*. v. 5, n. 1, p. 60-80, 1986.

HÉRMIAS. *On Plato's Phaedrus 227a-245e*. Translated by Dirk Baltzly and Michael Share. London: Bloomsbury Academic, 2019.

LAMB, W. R. M. *Lysias*. English translation by W. R. M. Lamb. London: William Heinemann, 1967.

NAILS, D. *The people of Plato: A Prosopography of Plato and Other Socratics*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2002.

NEMBROT, M. L. Los *erotikoi logoi* de Lisias y la moral griega. *Symploké*. v. 8, 51-67, 2018.

NUSSBAUM, M. *The fragility of goodness, luck and ethics in greek tragedy and philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

PHILIP, A. Récurrences thématiques et topologie dans le “Phèdre” de Platon. *Revue de Métaphysique et de Morale*, v. 86, n. 4, p. 452-476, 1981.

PLATÃO. *Fedro*. Tradução de José Cavalcante de Souza, notas e posfácio de José Trindade dos Santos. São Paulo: Editora 34, 2016.

ROBIN, L. *Phèdre*. Text établi et traduit par Léon Robin. Paris: Les Belles Lettres, 1933.

RODRIGUES, N. S. Problemática da prostituição masculina na Atenas clássica. In: IRIARTE, A.; FERREIRA, L. (org.). *Idades e gênero na literatura e na arte da Grécia antiga*. São Paulo: Annablume, 2015, p. 129-166.

ROSEN, S. The non-lover in Plato's *Phaedrus*. *Man and World* v. 2, n. 3, p. 423-437, 1969.

RYAN, P. *Phaedrus: a Commentary for Greek Readers*. Introduction by Mary-Louise Gill. Norman: University of Oklahoma Press, 2012.

SHEFFIELD, F. C. C. Beyond Eros: Friendship in the *Phaedrus*. *Proceedings of the Aristotelian Society*, v. 111, p. 251-273, 2011.

TAYLOR, A. E. *Plato: the man and his work*. Londres: Methuen & Co. Ltd., 1960.

THOMPSON, W. H. *The Phaedrus of Plato with English Notes and Dissertations*. London: Gilbert and Rivington, 1868.

TODD, S. C. *A Commentary on Lysias, Speeches 1-11*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

VLASTOS, G. *Platonic Studies*. Princeton: University Press, 1973.

WINKLER, J. J. *Constraints of desire*. Routledge: Chapman & Hall, 1990.

YUNIS, H. *Phaedrus*. Edited by Harvey Yunis. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

AMIZADE E CIDADANIA NAS *LEIS* DE PLATÃO

FRIENDSHIP AND CITIZENSHIP IN PLATO'S LAWS

Luciana Valesca Fabião Chachá

Doutoranda em Filosofia no PPGLM da UFRJ

Bolsista da CAPES

<https://orcid.org/0000-0002-7724-923X>

<http://lattes.cnpq.br/3129197323099370>

tudesmaria@yahoo.com.br

Resumo: O presente artigo tem por objetivo discutir o tema da amizade política e sua relação com o modelo de cidadania adotado nas *Leis*. Pretende-se defender que, nas *Leis*, a amizade ou *philia* permeia a relação entre a cidade e o cidadão e entre os cidadãos. A cidade é caracterizada como mãe e nutriz dos cidadãos, educando-os, ou melhor, nutrindo-os através das leis. Por sua vez, os cidadãos são considerados como amigos ou irmãos, isto é, eles estão envolvidos em uma relação de afeição e cooperação recíprocas. Essa caracterização se evidencia pela noção de sedição como um conflito entre pessoas da mesma família ou da mesma origem (628a). Além disso, nas *Leis*, há diversas prescrições legais que tentam fomentar a cooperação entre os cidadãos, a fim de promover a amizade política. Diante desse quadro, pretende-se, por fim, argumentar que a cidadania, baseada na amizade, implica uma relação de empatia e cuidado mútuo entre a cidade e os cidadãos e dos cidadãos entre si.

Palavras-Chave: Platão; *Leis*; Amizade; Cidadania.

Abstract: This article aims to discuss the topic of political friendship and its relationship with the citizenship model adopted in the *Laws*. We intend to argue that, in the *Laws*, friendship or *philia* permeates the relationship between the city and the citizen and between the citizens. The city is characterized as the mother and nurturer of the citizens, educating them, or rather, nourishing them through the laws. In turn, the citizens are considered as friends or brothers, that is, they are involved in a relationship of reciprocal affection and cooperation. This characterization is evidenced by the notion of sedition as a conflict between people of the same family or of the same origin

(628a). Furthermore, in the *Laws*, there are various legal prescriptions that seek to foster cooperation among citizens in order to promote political friendship. Given this framework, we finally intend to argue that citizenship, based on friendship, implies a relationship of mutual care between the city and the citizens and between the citizens themselves.

Keywords: Plato; *Laws*; Friendship; Citizenship.

Introdução

Nas *Leis*, a amizade (*philia*) surge como um bem a partir do qual o legislador divino modela as leis da futura colônia, em contraposição à guerra, meta associada à *politeia* dórica (625c-d). Nesse sentido, as leis buscam promover a amizade mútua entre os cidadãos (743d). No campo político, a *philia* se revela no modelo de cidadania adotado por Platão ou pelo Ateniense na obra. Dito de outra maneira, os cidadãos são considerados como irmãos e amigos uns dos outros (628a-d). Por sua vez, a sedição, que se caracteriza nas *Leis* como o contrário da amizade, mostra-se como o maior mal da cidade (628a-d).

Dito isso, o presente texto busca discutir, ainda que perfunctoriamente, o papel da amizade como base da teoria da cidadania nas *Leis*. Desse modo, a primeira seção abordará a metáfora da cidade como uma família desenvolvida no diálogo. A segunda seção se centrará na discussão acerca da sedição, na medida em que a definição de sedição na *República* e nas *Leis* permite, *a contrario sensu*, uma melhor abordagem da relação de *philia* política entre os concidadãos. Após essa discussão, estarão assentadas as bases sobre as quais é possível analisar a teoria da cidadania nas *Leis*. Dessa forma, a terceira seção discorrerá acerca do modelo de cidadão e da teoria da cidadania presentes na obra platônica. Por fim, na conclusão, buscar-se-á mostrar que o modelo de cidadania, adotado nas *Leis*, baseia-se na noção de empatia e no dever de cuidado, que são cruciais para a consecução da amizade política na cidade.

Antes de adentrar no tema do artigo, cabe elucidar alguns conceitos. O primeiro deles concerne à definição de *nómos*. Em linhas gerais, segundo Ostwald (1969, p. 20), o termo “*nómos*” consiste em um tipo de ordem considerada válida e vinculante por quem vive sob tal ordem. Assim, ainda de

acordo com Ostwald (1969, p. 33-54), o *nómos* pode aludir a uma lei positiva, a um costume ou até mesmo ao modo de vida de um grupo. No presente artigo, utilizar-se-á os termos “lei” e “norma” para se referir a *nómos*.

O segundo concerne à amizade. Designa-se por *philia* nas *Leis*, sobretudo a política, a relação que une as diversas pessoas que habitam um mesmo território e possuem uma mesma origem comum (*República* 470b-d e *Leis* 697a-c). Essa relação se fundamenta no compartilhamento dos mesmos costumes, valores morais e na busca pela virtude (662d-663a e 837a-d) e pressupõe a moderação econômica e a reta distribuição de honras pela cidade (744d). A *philia* política nas *Leis* se alicerça na participação política dos cidadãos, por meio de magistraturas eleitas ou por sorteio (757c-758a). Ademais, ela é instilada nos cidadãos através das leis e se expressa no cuidado para com a cidade e para com os cidadãos (627e-628a, 757c-a, 813c).

1 Teoria da cidadania: a cidade como família e os concidadãos como amigos

O primeiro indício de que a relação entre os cidadãos é uma relação de amizade se encontra na discussão acerca dos fins da legislação dórica, baseada em um modelo de luta e competição (625c-626d).¹ Esses valores agonísticos pervadem todo o âmbito de ação humana, pois são considerados ínsitos à natureza humana e à configuração da própria cidade (626c-627a). Com o fim de se contrapor a esse modo de vida guerreiro, o Ateniense formula uma tese sobre a relação entre governantes e governados a partir da metáfora da família, em que todos os membros têm os mesmos progenitores (627c). Além disso, essa família é composta por uma maioria injusta e uma minoria justa (627c). Esse combate de tipos morais distintos (injustos e justos) resulta em conflito. Então, como

¹ Logo no início das *Leis*, o Ateniense indaga a seus interlocutores dóricos, Clínias e Megilo “segundo o quê” (*katà tí*) as leis dóricas instituíram as refeições comuns, a ginástica e os armamentos militares (625c). Clínias, o personagem cretense, informa que todos os costumes dóricos foram forjados para atingir a vitória na guerra (625e-626b). Mais ainda, ao ser indagado pelo Ateniense, Clínias afirma que em todos os âmbitos da vida humana, público ou privado, vivemos em uma guerra constante de uns contra os outros, inclusive contra nós mesmos (626c-d). Esse estado de guerra permanente é “segundo a natureza” (*katà phýsin*), ou seja, a natureza é um estado de guerra generalizado (625e-626e).

solucionar os conflitos entre eles? Ora, a melhor maneira seria através do estabelecimento de um juiz (627d). Mas qual seria o melhor juiz? (*Leis* 627c3-d10).

Então, qual desses é o melhor [juiz]? Aquele que destrói os maus e deixa os melhores governarem a si mesmos? Ou o que entrega o governo aos bons e permite que os inferiores vivam desde que se submetam voluntariamente ao governo dos bons? Ou, devemos mencionar, um terceiro que seja juiz da virtude, não destruísse ninguém e reconciliaria daí para o futuro, promulgando a eles normas que fossem capazes de protegê-los deles mesmos, uma vez que são amigos (*Leis* 627d11-628a3).²

Ao introduzir a figura do juiz, o Ateniense expõe a necessidade de um princípio, função ou pessoa que tenha a capacidade de solucionar os conflitos existentes em uma comunidade. Ora, esse juiz pode agir de três maneiras. A primeira consiste no uso da violência física ao eliminar os maus e criar uma comunidade somente de pessoas boas. A segunda maneira se funda na coerção ao obrigar os maus a escolherem entre a submissão ao governo dos melhores ou a morte. Ressalta-se que, no segundo caso, distintamente do primeiro, o juiz proporciona algum tipo de opção, qual seja, a subjugação ou a destruição. Em terceiro lugar, o juiz dirime a disputa através da promulgação de normas. Esse é o árbitro escolhido por Clínias como aquele que é capaz de reconciliar a família, sem destruir nem ameaçar ninguém e, através de *nómoi*, assegura que eles sejam amigos. Strauss (1975, p. 5) observa que o segundo juiz, como acata a regra aristocrática em sentido estrito, ou seja, a regra dos melhores sobre os piores, ele é, de fato, o melhor árbitro e não o terceiro, o escolhido por Clínias. Contudo, parece que não assiste razão a Strauss, pois, como observa England (1921, p. 202-203), a superioridade do terceiro juiz se revela ao ele substituir a regra pessoal pelo *nómos*. Destarte, esse juiz não opina segundo suas próprias convicções

² Πότερος οὖν ἀμείνων, ὅστις τοὺς μὲν ἀπολέσειεν αὐτῶν ὅσοι κακοί, τοὺς δὲ βελτίους ἄρχειν αὐτοὺς αὐτῶν προστάξειεν, ἢ ὅδε ὃς ἂν τοὺς μὲν χρηστοὺς ἄρχειν, τοὺς χείρους δ' ἑάσας ζῆν ἄρχεσθαι ἐκόντας ποιήσειεν; τρίτον δὲ που δικαστὴν πρὸς ἀρετὴν εἵπωμεν, εἴ τις εἴη τοιοῦτος ὅστις παραλαβὼν συγγένειαν μίαν διαφορομένην, μήτε ἀπολέσειεν μηδένα, διαλλάξας δὲ εἰς τὸν ἐπίλοιπον χρόνον, νόμους αὐτοῖς θεῖς, πρὸς ἀλλήλους παραφυλάττειν δύναιτο ὥστε εἶναι φίλους (*Leis* 627d11-628a3). Cumpre observar que, todas as traduções das passagens do diálogo *Leis* ao longo do presente artigo são minhas, mas foram cotejadas com as traduções inglesa de Pangle (1988), com a francesa de Brisson; Pradeau (2006) e com a brasileira de Bini (2010).

personais, mas fornece um conjunto de regras (orais ou escritas, leis positivas ou costumes) para a resolução de conflitos e para própria regulamentação dessa família. Dessa forma, ele é reconhecido como o mais excelente. Ademais, ao permitir que todos (bons e maus) integrem a comunidade, ele facilita a obediência de todos a essas normas, uma vez que dadas as opções é melhor para os maus obedecerem a perderem suas vidas ou serem subjugados.

A excelência do terceiro juiz se revela também no seu propósito, qual seja, a promoção da reconciliação (*διαλλάσσω*) e da amizade entre os envolvidos que é, em última instância, o que permeia a elaboração dos *nómoi* (628 a1-3). O fim do conflito, a paz e a amizade, todos considerados como sinônimos ou o mesmo bem é o objetivo último e não a exclusão da maioria nem o governo dos melhores. Ademais, segundo England (1921, p. 202-203), a produção de *nómos* pelo juiz faz com que o identifiquemos com a figura do legislador, pois ao instituir os *nómoi* para reconciliar e tornar os membros da família *philói* uns dos outros, o texto sugere que a preservação, a tranquilidade e a felicidade da *pólis* depende de um certo estado ou condição de seus cidadãos, a saber, a de *phílos*.³

Nessa passagem, como nos ensinam Blundell (1989, p. 40-41) e Fraisse (1974, p. 40), a condição de *phílos* se revela por meio do vínculo da *suggeneia*, que une todas as pessoas do mesmo núcleo social em torno de uma delas (pai ou mãe), da qual os *phíloi* dependem social e/ou economicamente.⁴ Aliás, como aponta Meyer (2015, p. 88 e 91), o termo *suggeneis* e afins abarca tanto as relações familiares quanto as relações entre os cidadãos. Bailly (2000, p. 1806) menciona, além dos significados relativos à família, parentalidade, também “natural, inato”, “mesma origem”, “afinidade, semelhança”. Desse modo, parece que a metáfora familiar serve, então, para expressar certas características da *phília* ou da condição de *phílos* que podem ser transpostas para um vínculo mais amplo, a saber, o da cidade e de cidadão. Essa relação de dependência, que

³ Dessa maneira, concordamos com Lisi (1987, p. 202-203) de que o exemplo do juiz serve para mostrar a verdadeira finalidade da política, a saber, desenvolver a *phília* entre os cidadãos e a unidade na cidade.

⁴ Como referências, pode-se citar os versos 167-172 do canto XII da *Iliada*, em que Ásio compara os aquivos a vespas e abelhas que cuidam e defendem o nicho construído ferozmente, além do Canto XVI versos 264-274.

compõe essa nuance do termo *philós*, ao ser aplicada à cidade, transforma a lei e a *politeía* na figura autônoma da qual os cidadãos, como *phíloi*, dependem.

Assim, a metáfora da família, em razão da relação de amizade a ser instilada entre seus membros parece articular um modelo de cidadania. Nas *Leis*, esse modelo de cidadania começa a ser delineado pela descrição da *politeia* dórica pelo Atenense. No convite feito aos três anciões para que percorram o caminho até a gruta de Zeus discutindo sobre leis e constituições (625a), o Estrangeiro de Atenas alude ao fato de Megilo e Clínias terem sido educados em modos de vida acerca de normas, ou seja, eles foram nutridos, criados (*trophé*) nas melhores legislações da época (625a5), como é possível perceber a partir da citação a seguir: “E como tu e ele fostes educados nesses tipos de costumes relativos às normas, suponho que não seria desagradável estabelecer uma conversa, falando e escutando, sobre constituições e normas, ao mesmo tempo que caminhamos” (625a5-b1). Nesse sentido, cabe notar o uso de “τέτραφθε” (“τρέφω” no perfeito do indicativo) (625a5) tem o sentido de “nutrir, criar, cuidar de educar, formar, prover as necessidades de” e outros significados de mesmo espectro.⁵ É preciso salientar que ambas as cidades tomam a educação como um assunto público e não privado, como Aristóteles (*Política* 1337a30-32) bem observa; isto é, é a cidade quem organiza as disciplinas a serem ensinadas às crianças e a sua duração. Dessa forma, a passagem indica uma das tônicas do diálogo, a saber, as leis ou normas, práticas, costumes e hábitos fundantes de uma cidade e da sua *politeia* educam o caráter da pessoa e formam seu papel de cidadão na *pólis*. Ademais, o Atenense aponta que as cidades educam seus cidadãos a partir da sua legislação e esses *nómoi* constitutivos da cidade apresentam no que concerne aos seus cidadãos uma relação de nutriz (a cidade e suas normas) e nutrido (os cidadãos), ou seja, uma descrição comumente associada à mãe e filhos.

Assim, a escolha da metáfora da família por Platão e a busca pela unidade significam a busca pela paz e amizade na cidade, ou seja, a união de todos e o fim dos conflitos. Esse empenho na promoção da *phília* na cidade implica a ausência ou o fim da sedição. Contudo, o que exatamente Platão concebe como sedição? É

⁵ Conforme as lições de Malhadas, Dezotti e Neves (2010, p. 140).

o que se pretende discutir na próxima seção a fim de que seja possível delinear uma teoria da cidadania informada pela amizade.

2 A sedição na *República*

A definição de *stásis* se encontra na passagem 469a-47d da *República*, em que é perceptível o uso de um vocabulário muito similar ao que encontramos nas *Leis* e que caracteriza, principalmente, as relações entre os cidadãos ou entre pessoas de mesma origem, como as pessoas que nascem na mesma cidade.⁶ Desse modo, acreditamos que o tratamento da sedição na *República* corrobora a metáfora familiar usada nas *Leis* para expor a noção de cidadania como um vínculo afetivo, de empatia e cuidado entre as pessoas de mesma origem.

Dito isso, voltemo-nos para o livro V da *República*, cuja interlocução se centra nas regras que regerão o comportamento dos soldados na cidade, sobretudo em relação à guerra (469a-471d). Diante disso, Sócrates distingue entre guerra e sedição, como poderemos perceber na citação a seguir:

Parece-me que, assim como se dão a estas coisas dois nomes, guerra e discórdia civil, assim também são duas as realidades, pois são aplicadas à discórdância entre dois objetos. Esses dois objetos que eu digo são, por um lado, o que é doméstico e aparentado, por outro, o alheio e o estrangeiro. Por conseguinte, a designação de discórdia civil aplica-se ao doméstico, a de guerra ao estrangeiro (*República* 470b4-9, tradução de Maria Helena da Rocha Pereira, 2010).⁷

Nessa passagem, como já mencionamos, Sócrates procura distinguir a guerra externa e a interna com base nos seus objetos. Desse modo, a guerra externa se refere a tudo o que é alheio às coisas de mesma origem ou συγγενής (vocabulário usado na metáfora da família e do juiz em 627e-628a), ou seja, a tudo aquilo com que não se tem nenhum tipo de relação de semelhança,

⁶ Bertrand (1999, p. 210) aponta para a percepção de que, no mundo grego, os helenos eram considerados como uma família ou como uma cidade comum, por isso o uso do termo *stásis* para caracterizar o conflito entre os gregos, haja vista as passagens 469a-471d, 575d, 579a.

⁷ Φαίνεται μοι, ὥσπερ καὶ ὀνομάζεται δύο ταῦτα ὀνόματα, πόλεμος τε καὶ στάσις, οὕτω καὶ εἶναι δύο, ὄντα ἐπὶ δυοῖν τινοῖν διαφοραῖν. λέγω δὲ τὰ δύο τὸ μὲν οἰκεῖον καὶ συγγενές, τὸ δὲ ἀλλότριον καὶ ὄθνεϊον. ἐπὶ μὲν οὖν τῇ τοῦ οἰκείου ἔχθρᾳ στάσις κέκληται, ἐπὶ δὲ τῇ τοῦ ἀλλοτρίου πόλεμος (*República* 470b4-9).

pertencimento e familiaridade. Já a guerra interna ou discórdia civil ou sedição se refere a todo e qualquer conflito que ocorra com o que nos é semelhante, familiar, de mesma origem. Nesse sentido, a guerra e sedição têm dois referentes opostos (o alheio e o similar, respectivamente). Os helenos são considerados como família (470c1-3),⁸ distintamente dos bárbaros, que são estrangeiros e sem nenhuma relação de parentesco. Portanto, se a peleja é entre helenos e bárbaros, isso é uma guerra (470c5-6) e eles são “inimigos naturais” (470c6-7), pois eles não pertencem de nenhuma maneira à mesma comunidade. Essa distinção é caracterizada nesse passo como uma distinção de origem e costume. Por sua vez, se os helenos pelejam entre si, há uma divisão, uma discórdia e a Hélade sofre de uma doença (470c7-d1), pois, como eles têm a mesma origem, a mesma língua e costumes semelhantes, eles são “amigos naturais” ou “φύσει μὲν φίλους εἶναι” (470c8-9). Ora, assim, a sedição é uma doença, em algo que não funciona bem, ou melhor, que está dividido ao invés de funcionar como uma unidade ou um todo ordenado, e ela é tanto da cidade, quanto do indivíduo, quanto de cidades com a mesma origem. Mais ainda, o seu contrário ou oposto é a *philia* ou *serem amigos naturais* (470c). É importante ainda salientar, a partir dessa perspectiva, nessa passagem, os termos οἰκεῖος e συγγενής aparecem como termos quase sinônimos, com campos próximos de aplicação no sentido de que οἰκεῖος se refere à casa, ao âmbito doméstico, íntimo ou familiar, ao que é próprio ou privado de alguém, inato, natural, conforme as lições de Bailly (2000, p. 1355). Ademais, tanto οἰκεῖος quanto συγγενής podem e são empregados para se referir à alma, aos cidadãos da mesma cidade ou de cidades distintas, mas com as mesmas origens. A partir desse contexto, elucida-se a razão pela qual o Atenense usa com muita desenvoltura metáforas familiares ou de parentesco para se referir à cidade e vice-versa, e seus argumentos concernentes à cidade são válidos também para a alma.

Ora, dado o exposto, as mesmas considerações podem ser feitas com relação aos conflitos dentro da cidade (470d3-e2). Citemos a passagem:

⁸ Ὅρα δὴ καὶ εἰ τότε πρὸς τρόπου λέγω. φημί γὰρ τὸ μὲν Ἑλληνικὸν γένος αὐτὸ αὐτῶ οἰκεῖον εἶναι καὶ συγγενές, τῶ δὲ βαρβαρικῶ ὀθνεῖόν τε καὶ ἀλλότριον (*República* 470 c1-3). Então, se vê também te parece interessante a seguinte: o que afirmo é que os povos helenos são aparentados e consanguíneos, enquanto para eles os bárbaros são estranhos e sem nenhuma relação de parentesco (tradução de Carlos Alberto Nunes, 2023).

Observa, pois – prossegui eu – que naquilo que, tal como as coisas agora se encontram, se aceita denominar sedição, quando surge uma situação dessa espécie e a cidade se divide, se cada uma tala os campos da outra e lhe incendeia as casas, parece criminosa a sedição, e que nenhum deles é amigo da sua cidade – aliás não ousariam ferir assim a sua alma mater –; mas afigura-se razoável que os vencedores tirem as colheitas dos vencidos, pensando que um dia se reconciliarão e não guerrearão para sempre (*República* 470d3-e2, tradução de Maria Helena da Rocha Pereira, 2010).⁹

Na passagem acima citada, o conceito de sedição se volta para a cidade. É possível perceber que a noção de sedição se centra na divisão em polos opostos, em que um polo considera o outro como inimigo. Essa hostilidade recíproca se revela em várias condutas inadmissíveis entre pessoas da mesma origem. Aliás, não por outra razão, Sócrates qualifica essa ação como contrária a ser φιλόπολις (470d7), ou seja, essas ações não revelam “amor à cidade”, pois quem ama a sua cidade não a destrói nem danifica uma parte dela (470d7-e1). Essa ideia tem por base a concepção de que a cidade exerce o papel de mãe e nutriz dos cidadãos (470d7-8). Desse modo, ao devastar o seu território e as casas dos seus opositores, estar-se-á, na verdade, dilacerando a própria mãe e nutriz (470d7-8). Ademais, esse conflito é percebido como a partição de algo que deveria estar reunido e é, portanto, uma doença (470c7-d1). A cura consiste na unificação ou reconciliação (διαλλάσσω) das partes em conflito a fim de se restaurar a *philia natural*. Nesse sentido, por ser uma enfermidade, a sedição não é um estado pleno (e natural), ao contrário, parece ser considerada como uma ausência de amizade. A plenitude ou completude da cidade é alcançada pela reconciliação que une o que antes estava cindido e restaura a *philia*. Destarte, ainda que haja discórdia, ela não pode extrapolar certos limites, como a devastação de uma parte da cidade, o uso de violência, o incêndio de casas e plantações, nem a subjugação dos vencidos, pois, como irmãos, deve-se buscar sempre a reconciliação (470e-471b) e, em casos de escravização dos vencidos e violência, certamente essa reconciliação se tornará impossível ou improvável.

⁹ Σκόπει δὴ, εἶπον, ὅτι ἐν τῇ νῦν ὁμολογουμένη στάσει, ὅπου ἂν τι τοιοῦτον γένηται καὶ διαστῆ πόλις, εἰάν ἐκάτεροι ἐκατέρων τέμνωσιν ἀγρούς καὶ οἰκίας ἐμπιμπρῶσιν, ὡς ἀλιτηριώδης τε δοκεῖ ἢ στάσις εἶναι καὶ οὐδέτεροι αὐτῶν φιλοπόλιδες – οὐ γὰρ ἂν ποτε ἐτόλμων τὴν τροφὸν τε καὶ μητέρα κείρειν – ἀλλὰ μέτριον εἶναι τοὺς καρποὺς ἀφαιρεῖσθαι τοῖς κρατοῦσι τῶν κρατουμένων, καὶ διανοεῖσθαι ὡς διαλλαγησομένων καὶ οὐκ ἀεὶ πολεμησόντων (*República* 470d3-e2).

3 A cidadania na Magnésia

Nas *Leis*, o modelo de cidadania é alicerçado na empatia e no cuidado. Dito de outro modo, o cuidado perpassa tanto a relação entre os cidadãos como também é empregada no sentido da cidade em direção aos seus cidadãos e vice-versa.

Ademais, em Magnésia, a cidadania é considerada uma técnica como as artes política e legislativa (650a). As leis magnetas ou magnesianas preceituam que os cidadãos se dedicarão unicamente ao cultivo da terra (846d-847a). Todas as outras atividades, como a prática da artesanaria e do comércio ficarão ao encargo dos não cidadãos e seus respectivos servos (846d-847a e 919d-e). Segundo Morrow (1993, p. 322), Meyer (2003, p. 213) e Prauscello (2014, p. 21-22), isso ocorre em virtude de a atividade principal dos cidadãos da Magnésia será a “arte da cidadania” (846d4-7) e não, como defende Klosko (2006, p.224-225), a busca pela virtude, ainda que a excelência seja necessária para o exercício da cidadania (846d2-7).¹⁰ Nesse sentido, ela exige tempo para estudar e praticar o que se aprendeu e, por isso, os cidadãos não podem exercer qualquer outra técnica, exceto a agricultura para sua subsistência e a da cidade (846e3-847a3). Em outros termos, o cuidado da cidade é sua atividade primordial, sendo todos os outros ofícios considerados secundários em relação ao zelo e à busca pela preservação da cidade, isto é, a cidadania é a arte do cuidado da cidade a ser exercida pelo cidadão (846d5-6). Esse desvelo em relação à cidade se revela no plano político, ou seja, concerne às decisões que afetam a comunidade, no plano militar, ou seja, na participação no exército, e no plano religioso.¹¹ Mais ainda, ao

¹⁰ πρῶτον μὲν ἐπιχώριος μηδεὶς ἔστω τῶν περὶ τὰ δημιουργικὰ τεχνήματα διαπονούντων, μηδὲ οἰκέτης ἀνδρὸς ἐπιχωρίου. τέχνην γὰρ ἰκανήν, πολλῆς ἀσκήσεως ἅμα καὶ μαθημάτων πολλῶν δεομένην, κέκτηται πολίτης ἀνὴρ τὸν κοινὸν τῆς πόλεως κόσμον σφῶζων καὶ κτώμενος, οὐκ ἐν παρέργῳ δεόμενον ἐπιτηδεύειν· (*Leis* 846d2-7). Primeiramente, nenhum dos nativos irá cultivar a técnica da demiurgia manual nem nenhum dos servos da casa, pois é suficiente o exercício da técnica da cidadania, em que é necessário muito exercício e muito aprendizado para o cidadão adquirir a *expertise* de organizar os interesses comuns da cidade, não estando em segundo plano a necessidade de cuidá-la. (*Leis* 846d2-7).

¹¹ Mossé (1999, p.51), ao explicar sobre a noção de cidadania na Grécia Clássica, enfatiza que o ofício de cidadão extrapola a simples integração a uma “entidade nacional”, mas se manifesta em uma participação na vida comunitária que, abarca a tomada de decisões (política), a participação na defesa e nas incursões militares realizadas pelo exército da cidade (militar) e o seu envolvimento nas festas religiosas da cidade.

estabelecer a cidadania como um ofício a ser exercido de forma exclusiva ou quase exclusiva, a educação para virtude implica a *philophrosýne*, isto é, o exercício da amizade política.

Dito isso, os fundamentos da teoria da cidadania presente nas *Leis* se encontram, sobretudo, na prescrição das regras sobre a educação das crianças no livro VII, passo 804d-805b. Nessa passagem, o Ateniense, além de incluir as mulheres como cidadãs a serem educadas, ele é taxativo ao determinar que toda a criança, menina ou menino, receberá a educação para a guerra e em relação à música. A educação deve ser provida pela cidade e é uma obrigação de todos para com todos, isto é, não é uma decisão ou escolha dos pais e é uma responsabilidade de cada membro da cidade (804d3-4). A justificativa para essa obrigação é a progeneritura. A criança é mais filha da cidade do que de seus pais (804d4-6). Nesse sentido, a universalidade da educação é uma expressão da relação de cuidado da cidade para com os seus cidadãos.

Uma outra passagem que enseja interpretação semelhante é a que versa sobre a distribuição das terras na Magnésia. Na segunda melhor *politeia*, nem o cultivo da terra nem as moradias são comuns (739e-740a). Ao contrário, a cidade distribui um lote de terra para cada família cultivar, onde a família tem a sua moradia privada (739e8-740b1). Como em última instância, a porção de terra pertence à cidade e não ao homem nem à sua família, a relação entre essa pessoa que recebeu o lote de terra e a cidade é equiparada a de uma mãe para com seu filho (740a5-6).

Contudo, talvez, o melhor fundamento seja a passagem 859a, que apresenta a importância da escrita dos legisladores para a felicidade dos cidadãos (858d). Os escritos dos legisladores devem ser considerados os mais belos e melhores e devem servir de padrão ou critério de aferição para todos os outros tipos de discursos, ou seja, se os discursos devem estar em consonância com a lei ou moldados no que a lei prescreve, mas se estiverem em desacordo, serão desprezados (858e). Citemos:

Não é necessário que seja correto que de todos os escritos na cidade, aqueles que versam sobre as normas prescritas, quando divulgados, revelem-se, em grande medida, mais belos e mais nobres? Os outros escritos ou acompanharão o que está nas

normas ou, se em desacordo, serão tidos como ridículos? Assim, pensemos sobre se é necessário que as leis escritas nas cidades pareçam que foram escritas de maneira gentil e racional por pais e mães ou foram impostas e dadas como ameaças por um tirano ou déspota que escreve em um muro da casa e depois é removido? (*Leis* 858e4-859a6).¹²

Na passagem, há dois modelos pelos quais se edita leis. Esses modelos são baseados em ações que, por sua vez, exprimem disposições. A primeira se refere a pessoas cujo princípio motivacional é a *philia* e o *noûs*, ou seja, o amor e a racionalidade tal como um pai e uma mãe. Em outros termos, as leis são elaboradas a partir da ideia de que elas são responsáveis pela educação do cidadão tal como um pai ou uma mãe (643c-e) e motivado pelo amor ou pela gentileza e pela racionalidade. O outro modelo é o do tirano, ou seja, a lei simplesmente impõe uma ordem, sem tentar persuadir os governados do benefício de tais prescrições (722a-c). Esses dois modelos refletem a relação da cidade e das suas leis para com os governados e cidadãos, mas também dos cidadãos para com a cidade. Ambos são movidos pela *philia* e o amor/amizade implica cuidado,¹³ como demonstra o passo 650b6-9, em que a arte política é concebida como uma *therapeia*, ou seja, ela cuida (*therapeîn*) da alma dos cidadãos. Isso parece estar demonstrado, como nos ensina Prauscello (2014, p. 85-86), na primeira definição de educação presente no livro I. Na passagem 643c8-644a, ainda segundo Prauscello (2014, p. 85-86), a *throphé* é vista como a *paideia* ou educação que nutre as almas dos cidadãos a fim de que eles se tornem virtuosos e a virtude é identificada como o desejo de se tornar um cidadão perfeito (643e). Destarte, o desejo de se tornar virtuoso e cidadania coincidem nas *Leis*, ou melhor, a cidadania se funda no desejo de se tornar “um membro perfeito da comunidade”¹⁴

¹² ἢ τό γε ὀρθόν, πάντων δεῖ γραμμάτων τῶν ἐν ταῖς πόλεσι τὰ περὶ τοὺς νόμους γεγραμμένα φαίνεσθαι διαπυττόμενα μακρῶ κάλλιστα τε καὶ ἄριστα, τὰ δὲ τῶν ἄλλων ἢ κατ' ἐκεῖνα συνεπόμενα, ἢ διαφωνοῦντα αὐτοῖς εἶναι καταγέλαστα; οὕτω διανοώμεθα περὶ νόμων δεῖν γραφῆς γίνεσθαι ταῖς πόλεσιν, ἐν πατρός τε καὶ μητρὸς σχήμασι φιλοῦντων τε καὶ νοῦν ἔχοντων φαίνεσθαι τὰ γεγραμμένα, ἢ κατὰ τύραννον καὶ δεσπότην τάξαντα καὶ ἀπειλήσαντα γράψαντα ἐν τοίχοις ἀπηλλάχθαι; (*Leis* 858e4-859a6).

¹³ Igualmente, o passo 813c6-8 parece ser mais uma evidência do caráter colaborativo e do cuidado intrínseco à cidade da Magnésia. Na passagem apontada, o diretor de assuntos infanto-juvenis pode ser ajudado por outras pessoas (homens e mulheres) na tarefa de supervisão e direção da educação.

¹⁴ Nas palavras de Prauscello (2014, p. 95).

ou virtuoso. Nesse sentido, a educação pelas leis e, por conseguinte, a obediência às normas é crucial para se atingir essa meta (698b, 715c-d). Mais ainda, todo o esforço do legislador a fim de tornar as pessoas virtuosas significa que essa virtude almejada é a excelência do indivíduo enquanto membro de uma comunidade política. Dito de outro modo, essa virtude deve beneficiar a cidade ou a comunidade e não exclusivamente a pessoa, ou seja, a virtude deve ser compartilhada entre os vários membros da comunidade (730e).

Dessa maneira, é imperioso às *Leis* impingir na sua audiência e nos habitantes da cidade em geral (não somente nos cidadãos) a “concordia mútua (*homonoia*) e a amizade (*philia*) entre todos eles”, de acordo com Prauscello (2014, p. 23). Em outros termos, o legislador deve educar os cidadãos para que eles se tornem amigos uns dos outros de modo a cooperarem para o bem da comunidade, de si mesmos e uns dos outros (693b-d). Esse fim é corroborado a partir de todo o esforço legislativo com vistas a evitar a sedição, como já demonstrado.

Considerações finais

No presente artigo, tentou-se defender que, nas *Leis*, a cidade é vista como uma família (628a). Nessa família, a figura do juiz remete ao legislador que promulga regras para dirimir os conflitos entre os irmãos e, com isso, promover a reconciliação entre as partes e os tornar amigos uns dos outros (627c-628a).

Essa metáfora da cidade como família e dos cidadãos como amigos e irmãos também se fundamenta na descrição da sedição presente tanto na *República* quanto nas *Leis*. A sedição se encontra definida como a discórdia no âmbito familiar ou doméstico, em contraposição à guerra, cujo referente é o estrangeiro (*República* 470b4-9). Em outros termos, a sedição é a quebra da *philia*, separando o que antes se encontrava unido e em harmonia. Na análise do conflito interno, percebe-se, tanto na *República* como nas *Leis* (627d-628a), o uso do vocábulo *suggeneia* para se referir ao que é familiar ou próprio, ou seja, pessoas com a mesma origem e com os mesmos costumes ou *nómoi* (*República* 470c6-d1) como também a cidade é considerada como ama e nutriz (*República* 470d7-8).

À medida que se elucida as bases sobre as quais a relação entre os cidadãos se compõe, é possível delinear com mais clareza a teoria da cidadania adotada no diálogo. Assim, se a cidade é como uma mãe e os cidadãos são como amigos e irmãos, a cidade cuida dos cidadãos ao educá-los através das leis (804d, 858e-859a) de modo a torná-los virtuosos, ou seja, cidadãos perfeitos (643c-e). Isso implica também o cuidado dos cidadãos para com a cidade, que se expressa no exercício das magistraturas e no compartilhamento da virtude (846d, 804d). Em última instância, a cidadania exige a dedicação para com todos, isto é, para com a cidade e para com os demais cidadãos (650b, 730e, 846d, 804d).

Referências

ARISTÓTELES. *A Política*. Tradução e notas Maria Aparecida de Oliveira Silva. São Paulo: Edipro, 2021.

BAILLY, A. *Le Grand Bailly. Dictionnaire Grec Français*. Paris: Hachette, 2000.

BERTRAND, J-M. *De l'écriture à l'oralité. Lectures de la Lois de Platon*. Paris: Éditions de la Sorbonne, 1999.

BLUNDELL, M. *Helping Friends and Harming Enemies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

ENGLAND, E. *The Laws of Plato. The Text edited with Introduction, Notes. Vol. I, Books I-VI*. Manchester: University Press, 1921.

FRAISSE, J-C. *Philia. La Notion d'Amitié dans la Philosophie Antique*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1974.

KLOSKO, G. *The Development of Plato's Political Theory*. Oxford: Oxford Press, 2006.

LISI, F. Nomos, Paideia y Logos Filosófico. Una Lectura del Libro Primero de Las Leyes. *Anuario de Estudios Filológicos*, v. 10, p. 195-212, 1987.

MALHADAS, D., DEZOTTI, M., NEVES, M. (coord), *Dicionário Grego-Português. Vol. 5*. Cotia: Ateliê Editorial, 2010.

MEYER, S. The Moral dangers of labour and commerce in Plato's *Laws*. In: *Plato's Laws: From Theory into Practice. Proceedings of VI Symposium Platonicum. Selected Papers*. BRISSON, L., SCOLNICOV, S. (ed). Sankt Augustin: Academia Verlag, 2003.

MEYER, S. *Plato Laws 1 & 2*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

MORROW, G. *Plato's Cretan City. A Historical Interpretation of the Laws*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1993.

MOSSÉ, C. *O Cidadão na Grécia Antiga*. Tradução de Rosa Carreira. Coimbra: Edições 70, 1999.

OTSWALD, M. *Nomos and the beginnings of The Athenian Democracy*. Oxford: Clarendon University Press, 1969.

PLATÃO. *As Leis incluindo Epínomis*. Tradução de Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2010.

PLATÃO. *República*. Tradução Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 2023.

PLATÃO. *República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

PLATO. *The Laws of Plato. Translated, with Notes and an Interpretative Essay by Thomas L. Pangle*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988.

PLATON. *Les Lois, Livre I à VI*. Traduction Luc Brisson et Jean-François Pradeau. Paris: Éditions Flammarion, 2006.

PLATON. *Les Lois, Livre VI à XII*. Traduction Luc Brisson et Jean-François Pradeau. Paris: Éditions Flammarion, 2006.

PRAUSCELLO, L. *Performing Citizenship in Plato's Laws*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014, p. 21-22.

STRAUSS, L. *The Argument and the Action of Plato's Law*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1975.

**OS PRODÍGIOS ESCUTADOS:
A PARADOXOGRAFIA COMO GATILHO FILOSÓFICO?
MARVELOUS THINGS HEARD:
PARADOXOGRAPHY AS A PHILOSOPHICAL TRIGGER?**

Bruna Tavares Cardoso

Mestranda em Filosofia na UERJ

<https://orcid.org/0000-0003-4377-7517>

<https://lattes.cnpq.br/1162079690804133>

brardores@outlook.com

Resumo: Este artigo propõe a reflexão acerca das condições filosóficas em torno do gênero paradoxográfico a partir de um paradigma na tradição aristotélica: *Os Prodígios Escutados* (do grego, *περί θαυμασίων ἀκουσμάτων*) – texto frequentemente negligenciado do *Corpus Aristotelicum*. Nesta proposta, se apresenta a compilação de 178 relatos maravilhosos não mais descartada como mero almanaque de curiosidades, mas sim dentro de sua tradição textual específica: a paradoxografia. Para tal, são apontados um conjunto de quatro principais vetores estruturantes do gênero paradoxográfico (como manifestação lexical da maravilha, concisão narrativa, modelo testemunhal e organização), demonstrando a perfeita conformidade formal dos *Prodígios Escutados*. Na sequência, se examina a interseção singular desta obra com o pensamento peripatético, notando sua relação de canibalização dos tratados naturais de Aristóteles em seu processo de fabricação da maravilha. Assim, a provocação fundamental é de que a paradoxografia talvez funcionasse, no contexto do Liceu, como uma ferramenta propedêutica. Ao catalogar disrupções dos padrões da *phýsis* (φύσις), a obra operaria como um repositório de impulsos ao *thaumázein* (θαυμάζειν), a afecção fundamental do filósofo, que o próprio Aristóteles identifica na *Metafísica* como o ponto de partida fundamental para a investigação filosófica e científica.

Palavras-chave: Paradoxografia; Filosofia; Aristóteles; Maravilhas; *Phýsis*.

Abstract: This article proposes a reflection on the philosophical conditions surrounding the paradoxographic genre based on a paradigm in the Aristotelian tradition: *Marvelous Things Heard* (in Greek, *περὶ θαυμασίων ἀκουσμάτων*) – a frequently neglected text from the *Corpus Aristotelicum*. This proposal presents a compilation of 178 marvelous accounts that are no longer dismissed as a mere almanac of curiosities, but rather within their specific textual tradition: paradoxography. To this end, a set of four main structuring vectors of the paradoxographic genre (as a lexical manifestation of wonder, narrative conciseness, testimonial model, and organization) are pointed out, demonstrating the perfect formal conformity of the *Marvelous Things Heard*. Next, the singular intersection of this work with Peripatetic thought is examined, noting its relationship of cannibalization of Aristotle's natural treatises in its process of manufacturing wonder. Thus, the fundamental provocation is that paradoxography may have functioned, in the context of the Lyceum, as a propaedeutic tool. By cataloging disruptions of the patterns of *phýsis* (φύσις), the work would operate as a repository of impulses to *thaumázēin* (θαυμάζειν), the fundamental affection of the philosopher, which Aristotle himself identifies in *Metaphysics* as the fundamental starting point for philosophical and scientific investigation.

Keywords: Paradoxography; Philosophy; Aristotle; Wonders; *Phýsis*.

Introdução

É curioso pensar como parece haver um lugar até mesmo para aquilo que há de mais estranho na compreensão humana do mundo. Aliás, curioso é, também, observar como o próprio critério de determinação do estranho e da norma variam conforme condições próprias de seu tempo. A cada repetição numerosa, cada padrão identificado, para onde será que escapam os espécimes desviantes? Para o estranho, enquanto elemento que escapa à regularidade de sua compreensão de mundo específica, a cultura da Grécia Antiga parece ter reservado um lugar narrativo igualmente peculiar: a paradoxografia. E se considerarmos – sob a ótica de um transeunte fictício qualquer e apenas para fins retóricos – a famosa anedota de Tales de Mileto que caiu no buraco diante de si ao

se distrair com a observação dos astros, temos no ofício do filósofo outro lugar singular aos estranhos.

Este artigo propõe um breve olhar sobre o gênero paradoxográfico, a partir de um paradigma peripatético, para pensar suas eventuais relações com a atividade filosófica ou o início do filosofar sob os moldes de sua época. A estrutura geral do raciocínio exposto se organizará, então, em três momentos. No primeiro, serão apresentadas as condições de compreensão e identificação do gênero narrativo paradoxográfico, sua definição e singularidade formal. Em seguida, o escopo recairá sobre uma obra paradoxográfica exemplar segundo os critérios de adequação formal, o pequeno tratado de maravilhas preservado entre as obras de Aristóteles, intitulado *Os Prodígios Escutados* (em tradução portuguesa). E, por último, experimentar a hipótese de haver nesse tratado, com base em sua conexão ao ambiente intelectual do Liceu, além do mero entretenimento, também, uma propedêutica ao filosofar – como um possível treinamento dos sentidos, sobretudo visão e audição, para a afecção considerada originária da filosofia: o *espanto*.

Minha intenção, então, é mostrar como a paradoxografia nos coloca numa encruzilhada que tensiona os limites entre Literatura, Filosofia, Ciência e Cultura. Apresentá-la como um convite à experimentação de maravilhas e, então, questionar como a curiosidade, esse motor fundamental do conhecimento, talvez fosse cultivada e organizada no mundo helenístico.

O surgimento das paradoxografias é atribuído ao recorte cronológico que abrange o fim do século IV a.C. e o início do século III a.C. Esse momento cultural reúne um conjunto de fatores históricos, sociais e intelectuais que propiciaram as condições para a ebulição de um gênero narrativo dedicado ao extraordinário e ao exótico, dentre os quais estão, principalmente, as campanhas de Alexandre ao Oriente; o impacto das produções da escola peripatética sobre as cidades gregas; e a figura de Calímaco e a Biblioteca de Alexandria.¹ Espelosín chega a afirmar que a “ebulição de saberes” alcançada nesse período se repetiria novamente apenas com a chegada dos europeus ao continente americano, e continua:

¹ Para uma exposição mais detalhada acerca das condições culturais que viabilizaram e favoreceram a formação da paradoxografia, cf.: Dodds, 1951; Jacob, 1983; Schepens; Delcroix, 1996; Espelosín, 1996; Leyra, 2011; Bollito, 2014; Schliesser *et al.*, 2021.

Um novo universo natural, de dimensões insólitas e qualidades extraordinárias, aparecia agora diante dos olhos de um público helênico maravilhado, disposto a ouvir com satisfação qualquer tipo de notícia sobre esse mundo diferente e estranho que agora, pela primeira vez, podia ser contemplado pelos olhos de muitos. (Espelosín, 1996, p. 7 – em tradução livre).²

Segundo Pereira (2016, p. 215, n. 10), o conjunto das obras paradoxográficas não resistiu por completo à ação do tempo, já que a maioria das obras se perdeu para além de sua mera menção em manuscritos medievais. Dentre os principais representantes desse gênero, o nome que recebe maior destaque entre os comentadores é, sem dúvidas, o de Calímaco de Cirene (305-240 a.C.), a quem muitos atribuem a posição de primeiro paradoxógrafo.³

1 O gênero paradoxográfico

Antes de tudo, é interessante observar como parece haver, já na nomenclatura deste gênero narrativo, i.e. “paradoxografia”, a possibilidade de certo estranhamento sonoro para o interlocutor. Ao buscarmos uma definição de paradoxografia, julgo interessante experimentarmos suas veredas etimológicas. Nesse caso, como o nome grego já indica, *pará-doxa*⁴ carrega o sentido de algo que está além *da crença* ou que é contrário à opinião comum. Ou seja, o termo *paradoxografia* pode ser compreendido como o nome da escrita de ocorrências contrárias ao senso comum ou, como bem definiu Leyra (2011, p. 23): “lista de notícias curiosas”. E, antes que a familiaridade sonora nos induza à compreensão

² Originalmente, Espelosín, 1996, p.7: “Todo un nuevo universo natural, de insólitas dimensiones y cualidades extraordinarias, aparecía ahora ante los ojos de un asombrado auditorio heleno, dispuesto a escuchar con complacencia cualquier clase de noticia sobre este mundo diferente y extraño que ahora por vez primera había podido ser contemplado por los ojos de muchos”.

³ Cf. Flashar, 1990, p. 51; Giannini, 1964, p. 99 (*apud*. Sánchez, 2016, p. 238); Espelosín, 1996, p. 21; Schepens; Delcroix, 1996, p. 410; Wenskus, 2000, p. 311; Leyra, 2011, p. 23; Geus; King, 2018, p. 433. Alguns comentadores ampliam a noção de paradoxografia incluindo autores anteriores a Calímaco. É o caso de Pereira (*In*: Trales, 2019, p. 14-17.), que afirma que a forma já existe um século antes, sintetizando um primeiro período composto por, no século IV a.C., Éforo de Cime e Teopompo de Quios; e, nos séculos IV/III a.C., Teofrasto e Estratão de Lâmpsaco. Para o estabelecimento do corpus mais tradicional, ver Giannini, 1965; Espelosín, 1996.

⁴ Segundo o LSJ, a preposição *παρά* normalmente assinala a ideia de concomitância, porém, podendo também denotar, a ideia de “estar além”. Cf. Schepens; Delcroix, 1996, p. 410; Leyra, 2011, p. 46; Eleftheriou, 2020, p. 127; Paléfato *et al.*, 2016, p. 152.

errônea, ressalvo: as paradoxografias não tratam de paradoxos, ao menos não em sentido moderno lógico-matemático. No limite, o sentido *paradoxal* expressa apenas um escape, ou desvio, da cadeia normativa da cosmovisão de seu tempo.⁵ Trata-se, então, de um gênero narrativo em prosa concisa, especializado em compilar e difundir relatos de disrupção da *phýsis*, quando ela (ou parte dela) se manifesta à revelia do que se compreende como a norma. É com base na ambiguidade entre a norma e a natureza que os paradoxógrafos constroem suas narrativas (Eleftheriou, 2020, p. 128). Em outras palavras, paradoxografia é um estilo narrativo de apresentar coisas extraordinárias.

Sendo assim, embora cada obra reserve suas tendências próprias, o *corpus* paradoxográfico de que se tem conhecimento parece seguir uma estrutura padrão, que se evidencia principalmente segundo quatro critérios de identificação: (1) noção de “maravilha”, lexicalmente manifesta; (2) brevidade do fenômeno relatado, que evita explicações e contextos; (3) modelo testemunhal, que distancia o público do relato e canibaliza fontes; e (4) frequente organização temático-sequencial dos casos.⁶

A onipresença da maravilha ou do extraordinário é, sem dúvidas, a marca fundamental da forma paradoxográfica. Ela atua como o fio que tece a narrativa, evidenciando na trama as ocorrências que a natureza comporta de bizarro. Esse elemento assombroso, quando nomeado explicitamente, costuma seguir um conjunto lexical, tal como *thaûma*, *ídios* e o próprio *parádoxon*.

Outro traço de identificação formal do gênero é a concisão do relato. No geral, as obras paradoxográficas helenísticas são compostas como um conjunto de narrativas curtas, algumas até curtíssimas, quase como verbetes de uma enciclopédia de bizarrices. Elas deliberadamente evitam explicações causais profundas e, por vezes, até as omitem. O relato é concentrado objetivamente na maravilha sem suas circunstâncias, apenas apontando-a como digna de

⁵ Para a compreensão de “paradoxo” como desvio da norma, segundo o jargão aristotélico, cf. Haddad, 2025.

⁶ A preferência por “causos”, em detrimento de “casos” ou “histórias”, se dá com base na conotação popular e informal do termo, que reforça o possível aspecto incrível, inacreditável ou duvidoso do caso narrado.

maravilhamento. A finalidade, então, não é explicar, mas apenas expor o fenômeno em seu aspecto espantoso.

O terceiro indício relevante para identificar uma paradoxografia é o modelo testemunhal indireto ou a canibalização de fontes. Nesse estilo narrativo, a autoridade do narrador quase nunca é direta, o que gera um distanciamento importante entre o relato e o público, o que inviabiliza a aferição dos causos. Nessa etapa, o compilador de maravilhas, frequentemente, canibaliza fontes estabelecidas ou livres de suspeita. O modelo evidencia, ainda, o caráter de gabinete do ofício, que se favorece da cultura de biblioteca como recurso de acesso a obras e autores ilustres, extraíndo de seus contextos originais apenas a pepita do maravilhoso.

A respeito da organização temático-sequencial, as maravilhas, além de concisas e retiradas de seus contextos originais, apresentam padrões de organização dos causos, que variam principalmente por afinidade temática. Parte da composição do eventual efeito de maravilhamento sobre o leitor-ouvinte passa, também, pela disposição ou gradação dos causos que, até então coletados e tratados, recebem também um direcionamento.

Vale salientar que o universo das narrativas paradoxográficas comporta, como em outros tipos textuais, alguma heterogeneidade entre suas obras a depender da finalidade de cada composição, o que se estende, também, à própria noção de ‘maravilha’. As obras paradoxográficas, portanto, resultam de um processo poético de confecção do espanto com base na curadoria de quem as elabora. Assim, a especialidade de cada composição varia, e com ela, a própria noção de maravilha. Mas esses quatro vetores nos proporcionam uma base geral, sólida, de identificação do gênero.⁷

2 Os Prodígios Escutados – um caso peripatético

Os Prodígios Escutados (ou *Peri Thaumasiōn Akousmátōn*, do grego, Περὶ Θαυμασιῶν Ἀκουσμάτων) representam um caso paradoxográfico

⁷ Para maiores detalhes sobre as características formais do gênero paradoxográfico, ou as especializações de outras obras, cf.: Jacob, 1983; Schepens; Delcroix, 1996; Espelosín, 1996; Leyra, 2011; Eleftheriou, 2018.

preservado no conjunto das obras de Aristóteles. Segundo a paginação Bekker, os *PE* aparecem entre os textos da *Geração dos Animais* e dos *Problemata*, isto é, de 830a-847b. E, embora, hoje os comentadores a considerem uma obra espúria, sua autoria não pode ser completamente afastada do Liceu. Isso significa que seja, provavelmente, se não do próprio Aristóteles, talvez de Teofrasto ou Eudemo (Zucker; Mayhew; Hellman, 2024, p. 1).

Assim, valendo-se do ar intelectual da escola peripatética, os *PE* seguem adequadamente os quatro critérios paradoxográficos mencionados acima ao reunir 178 casos breves, de maravilhas naturais, narrados em testemunho indireto, segundo léxico e organização temática, dentre os quais, 50% da obra é dedicada a maravilhas do mundo animal, entre humanos (36%) e não humanos (14%), enquanto a outra metade, mais fragmentada, é subdividida em áreas como água ou fogo (15%), pedras ou minérios (14%), topografias (8%), plantas (8%), mel (4%) e, até, veneno (1%).

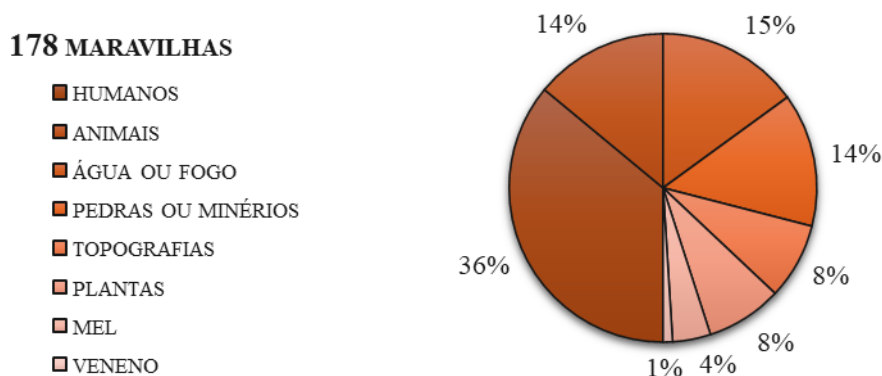


Gráfico 1: Os *PE* segundo os temas

A especialização majoritária em casos extraordinários da zoologia alinha os *PE* aos interesses da escola peripatética e, principalmente, dos tratados de Aristóteles, como *História dos Animais*, *Geração dos Animais* e *Partes dos Animais*. Essa semelhança temática não decorre do acaso, visto que os tratados biológicos do Liceu são, de fato, frequentemente canibalizados como fonte de coleta das maravilhas. Esse processo fica mais palpável com o cotejo de exemplos

que demonstram a canibalização de Aristóteles, da *História dos Animais* para os *PE*.

Neste primeiro exemplo, a confecção do maravilhamento decorre da aparente relação de colaboração mútua entre animais de espécies distintas – que a biologia moderna identifica, justamente, como mutualismo –, nesse caso entre um tipo de ave e crocodilos. O que se deve notar na comparação entre ambos os trechos, dos *PE* e da *HA*, é a diferença típica de cada obra para retratar uma constatação empírica. Quero dizer, parece haver um processo de lapidação da observação empírica em um suposto estado bruto (científico), para que esta assumira um traje de maravilhamento (estético), concentrado tão somente na maravilha:

No Egito, dizem que os borrelhos voam para dentro das bocas dos crocodilos e limpam os seus dentes, retirando com os bicos os bocados de carne que ficam neles retidos. Os crocodilos gostam disto e não lhes fazem mal (Aristóteles, *PE*, 7, 831a10. Tradução portuguesa de Reina Marisol Troca Pereira).⁸

vs.

Quando os crocodilos têm a boca aberta, os borrelhos enfiam-se-lhes lá para dentro, em pleno voo, e limpam-lhes os dentes; dessa forma, eles arranjam alimento, e os crocodilos que percebem que eles lhes são úteis, não lhes fazem mal. Bem pelo contrário, quando os querem fazer sair, sacodem o pescoço para os não morderem (Aristóteles, *HA* VIII, 6, 612a20-23. Tradução portuguesa de Maria de Fátima Sousa e Silva).⁹

Com o exemplo da fuinha talvez a confecção do maravilhamento se evidencie um pouco melhor. Aqui, o paradoxógrafo descontextualiza algumas frases de Aristóteles, na *HA*, conduzindo a perspectiva ao aspecto mais estranho do trecho inicial:

⁸ *PE*, 831a10: Ἐν Αἰγύπτῳ δὲ τοὺς τροχίλους φασὶν εἰσπετομένους εἰς τὰ στόματα τῶν κροκοδείλων καθαίρειν αὐτῶν τοὺς ὀδόντας, τὰ σαρκία τὰ ἐνεχόμενα τοῖς ῥύγχεσιν ἐξέλκοντας· τοὺς δ' ἤδεσθαι καὶ μηδὲν βλάπτειν αὐτούς.

⁹ *HA*, 612a20-23: Τῶν δὲ κροκοδείλων χασκόντων οἱ τροχίλοι καθαίρουσιν εἰσπετόμενοι τοὺς ὀδόντας, καὶ αὐτοὶ μὲν τροφήν λαμβάνουσιν, ὁ δ' ὠφελούμενος αἰσθάνεται καὶ οὐ βλάπτει, ἀλλ' ὅταν ἐξελθεῖν βούληται, κινεῖ τὸν αὐχένα, ἵνα μὴ συνδάκη.

O órgão sexual da fuinha diz-se que não é semelhante em natureza ao dos outros animais, sendo sempre duro como um osso, qualquer que seja o estado em que esteja. Diz-se que está entre os melhores remédios para a estranguria e é dado em forma de pó. (Aristóteles, *PE*, 12, 831b1-4. Tradução portuguesa de Reina Marisol Troca Pereira).¹⁰

vs.

A fuinha é do tamanho de um cachorro de Melite, dos pequenos; mas pelo pêlo, pelo aspecto, pela mancha branca que tem no ventre e pelo mau gênio que possui, é parecida com a doninha. É fácil de domesticar, mas prejudica as colmeias, porque gosta de mel. É também consumidora de aves, como os gatos. O órgão genital desta espécie, como atrás dissemos, é um osso, e o do macho parece constituir um remédio para a estranguria. Raspe-se antes de o administrar (Aristóteles, *HA*, IX, 6, 612b10-17. Tradução portuguesa de Maria de Fátima Sousa e Silva).¹¹

Agora, mais um exemplo de comportamento peculiar entre animais de espécies distintas, agora com homens e aves no processo de caça:

Na Trácia, acima de Anfípolis, dizem que acontece algo prodigioso e incrível para quem não tenha visto. Os rapazes, ao virem das aldeias e das localidades das redondezas para caçar passarinhos, trazem com eles falcões e procedem do seguinte modo: quando chegam a um lugar conveniente, gritam pelos falcões, chamando-os pelo nome; ao ouvirem a voz dos rapazes, eles vêm e assustam os pássaros; estes, aterrorizados, refugiam-se nos arbustos, onde os jovens os apanham, batendo-lhes com paus. Mas há ainda algo mais espantoso nisto - quando os próprios falcões apanham algum pássaro, largam-no para os caçadores; e os rapazes, depois de darem uma parte de tudo o que foi apanhado aos falcões, vão-se embora. (Aristóteles, *PE*, 118, 841b15).¹²

¹⁰ *PE*, 831b1-4: Τὸ τῆς ἰκτίδος λέγεται αἰδοῖον εἶναι οὐχ ὅμοιον τῇ φύσει τῶν λοιπῶν ζώων, ἀλλὰ στερεὸν διὰ παντὸς οἷον ὀστοῦν, ὅπως ἂν ποτε διακειμένη τύχη. φασὶ δὲ στραγγουρίας αὐτὸ φάρμακον εἶναι ἐν τοῖς ἀρίστοις, καὶ δίδοσθαι ἐπιζυόμενον.

¹¹ *HA*, 612b10: Ἡ δ' ἰκτις ἐστὶ μὲν τὸ μέγεθος ἠλίκον Μελιταίων κυνίδιον τῶν μικρῶν, τὴν δὲ δασύτητα καὶ τὴν ὄψιν καὶ τὸ λευκὸν τὸ ὑποκάτω καὶ τοῦ ἤθους τὴν κακουργίαν ὅμοιον γαλῆ, καὶ τιθασσὸν δὲ γίνεται σφόδρα, τὰ δὲ σμήνη κακουργεῖ· τῷ γὰρ μέλιτι χαίρει. Ἔστι δὲ καὶ ὄρνιθοφάγον ὡσπερ αἱ αἰλουροὶ. Τὸ δ' αἰδοῖον αὐτῆς ἐστὶ μὲν, ὡσπερ εἴρηται, ὀστοῦν, δοκεῖ δ' εἶναι φάρμακον στραγγουρίας τὸ τοῦ ἄρρενος· διδῶσι δ' ἐπιζύοντες.

¹² *PE*, 841b15: Περὶ δὲ τὴν Θράκην τὴν ὑπὲρ Ἀμφίπολιν φασὶ γίνεσθαι τι τερατῶδες καὶ ἄπιστον τοῖς μὴ τεθεαμένοις. ἐξιώντες γὰρ οἱ παῖδες ἐκ τῶν κωμῶν καὶ τῶν ἐγγύς χωρίων ἐπὶ θήραν τῶν ὄρνιθαρίων συνθηρεύειν παραλαμβάνουσι τοὺς ἰέρακας, καὶ τοῦτο ποιοῦσιν οὕτως. ἐπειδὴν προέλθωσιν εἰς τόπον ἐπιτήδειον, καλοῦσι τοὺς ἰέρακας ὀνομαστί κεκραγότες· οἱ δ' ὅταν ἀκούσωσι τῶν παιδῶν τὴν φωνήν, παραγινόμενοι κατασοβοῦσι τοὺς ὄρνιθας· οἱ δὲ δεδιότες ἐκείνους καταφεύγουσιν εἰς τοὺς θάμνους, ὅπου αὐτοὺς οἱ παῖδες ξύλοις τύπτοντες λαμβάνουσιν. ὁ δὲ πάντων ἂν τις μάλιστα θαυμάσειεν· οἱ μὲν γὰρ ἰέρακες ὅταν αὐτοὶ τινα λάβωσι τῶν ὄρνιθων,

vs.

Na Trácia, na região outrora chamada Cedrípolis, nos pântanos, as pessoas caçam aves pequenas com a ajuda dos falcões. Os caçadores, de pau na mão, sacodem os canaviais e as árvores, para a passarada levantar voo; aí os falcões, em voo picado, atacam-nos. Eles, assustados, voam outra vez para o chão, e as pessoas batem-lhes com os paus e apanham-nos. Os falcões recebem uma parte da caçada: atiram-se para o ar algumas aves e eles apanham-nas. (Aristóteles, *HA*, IX, 36, 620a35-620b8. Tradução portuguesa de Maria de Fátima Sousa e Silva).¹³

Nesses exemplos é possível reparar como o processo de seleção e compilação de casos paradoxográficos é, também, um processo de depuração do seu potencial maravilhoso. Quero dizer, ao extrair intencionalmente trechos específicos de um tratado aristotélico de zoologia, por exemplo, o autor-compilador elimina o contexto original dessas partes, por vezes até explicativo e, então, as incorpora numa sucessão de outros enxertos. Assim, a paradoxografia pseudo-aristotélica fornece pequenas doses de maravilhamento potencial a partir de exceções do curso ordenado da natureza.

3 A paradoxografia aristotélica como impulso ao filosofar

Se os *PE* são um provável produto do Liceu e da tradição aristotélica, a que tipo de proposta atenderiam? Seria algum tipo de exercício ou método iniciático-pedagógico? Por que razão um representante da tradição dedicada à investigação sistemática e causal da realidade se ocuparia da produção de uma obra notória por reunir ocasiões extraordinárias? Longe de tentar responder com convicção às perguntas anteriores, interessa pensar a relação entre o gênero de maravilhas e a

καταβάλλουσι τοῖς θηρεύουσιν, οἱ δὲ παῖδες ἀπάντων τῶν ἀλόγων μέρος τι τοῖς ἰέραξιν ἀποδόντες ἀπέρχονται.

¹³ *HA*, 620a35-620b8: Ἐν δὲ Θράκη τῇ καλουμένη ποτὲ Κεδρειπόλει ἐν τῷ ἔλει θηρεύουσιν οἱ ἄνθρωποι τὰ ὄρνιθια κοινῇ μετὰ τῶν ἰεράκων· οἱ μὲν γὰρ ἔχοντες ξύλα σοβοῦσι τὸν κάλαμον καὶ τὴν ὕλην, ἵνα πέτῳνται τὰ ὄρνιθια, οἱ δ' ἰέρακες ἄνωθεν ὑπερφαινόμενοι καταδιώκουσιν· ταῦτα δὲ φοβούμενα κάτω πέτῳνται πάλιν πρὸς τὴν γῆν· οἱ δ' ἄνθρωποι τύπτοντες τοῖς ξύλοις λαμβάνουσιν, καὶ τῆς θήρας μεταδιδόασιν αὐτοῖς· ρίπτουσι γὰρ τῶν ὄρνιθων, οἱ δ' ὑπολαμβάνουσιν. Καὶ περὶ τὴν Μαιῶτιν δὲ λίμνην τοὺς λύκους φασὶ συνήθεις εἶναι τοῖς ποιούμενοις τὴν θήραν τῶν ἰχθύων· ὅταν δὲ μὴ μεταδιδῶσι, διαφθείρειν αὐτῶν τὰ δίκτυα ξηραίνόμενα ἐν τῇ γῆ. Τὰ μὲν οὖν περὶ τοὺς ὄρνιθας τοῦτον ἔχει τὸν τρόπον.

própria concepção aristotélica de maravilha (ou assombro) como origem do filosofar.

É no mínimo oportuno que, no corpus conservado do mesmo filósofo que definiu o espanto (ou maravilhamento) como o início da filosofia, encontremos, também, uma obra especializada em listar maravilhas. Aristóteles menciona o maravilhamento em alguns momentos de sua obra. Dentre estes, a passagem mais célebre está na *Metafísica*, onde ele explicitamente atribui o início da filosofia ao maravilhamento, enquanto estopim (ou gatilho) para a investigação das causas de um problema desconhecido:

De fato, os homens começaram a filosofar, agora como na origem, por causa da admiração (*thaumázein*), na medida em que, inicialmente, ficavam perplexos (*thaumásantes*) diante das dificuldades mais simples; em seguida, progredindo pouco a pouco, chegaram a enfrentar problemas sempre maiores, por exemplo, os problemas relativos aos fenômenos da lua e aos do sol e dos astros, ou os problemas relativos a geração de todo o universo. Ora, quem experimenta uma sensação de dúvida (*aporôn*) e de admiração (*thaumázōn*) reconhece que não sabe; e é por isso que também aquele que ama o mito é, de certo modo, filósofo: o mito, com efeito, é constituído por um conjunto de coisas admiráveis (*thaumasiōn*). De modo que, se os homens filosofaram para libertar-se da ignorância, é evidente que buscam o conhecimento unicamente em vista do saber e não por alguma utilidade prática (Aristóteles, *Metafísica*, 982b11–21. Tradução de Marcelo Perini).¹⁴

Para Aristóteles, é a partir da aporia, da perplexidade que deriva a admiração, evidenciando a ignorância que, por sua vez, gera no indivíduo o desejo de saber. O espanto seria, então, a afecção primeira, motriz da investigação que

¹⁴ *Metafísica*, 982b11–21: Ὅτι δ' οὐ ποιητική, δηλον καὶ ἐκ τῶν πρώτων φιλοσοφησάντων· διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν, ἐξ ἀρχῆς μὲν τὰ πρόχειρα τῶν ἀτόπων θαυμάσαντες, εἶτα κατὰ μικρὸν οὕτω προϊόντες καὶ περὶ τῶν μειζόνων διαπορήσαντες, οἷον περὶ τε τῶν τῆς σελήνης παθημάτων καὶ τῶν περὶ τὸν ἥλιον καὶ ἄστρα καὶ περὶ τῆς τοῦ παντός γενέσεως. ὁ δ' ἀπορῶν καὶ θαυμάζων οἶεται ἀγνοεῖν (διὸ καὶ ὁ φιλόμυθος φιλόσοφος πῶς ἐστίν· ὁ γὰρ μῦθος σύγκειται ἐκ θαυμασιῶν)· ὥστ' εἴπερ διὰ τὸ φεῦγειν τὴν γνοίαν ἐφιλοσόφησαν, φανερόν ὅτι διὰ τὸ εἰδέναι τὸ ἐπίστασθαι ἐδίωκον καὶ οὐ χρήσεώς τινος ἔνεκεν. τι διὰ τὸ εἰδέναι τὸ ἐπίστασθαι ἐδίωκον καὶ οὐ χρήσεώς τινος ἔνεκεν.

visa o conhecimento – ou o páthos (πάθος) do filósofo peripatético. Além disso, na *Retórica*, o maravilhamento e o aprendizado aparecem mais uma vez diretamente associados, listados entre as coisas mais prazerosas:

De igual modo o aprender e o admirar (*thaumázein*) são geralmente agradáveis; pois no admirar (*thaumázein*) está contido o desejo de aprender, de sorte que o admirável (*thauastòn*) é desejável, e no aprender se alcança o que é segundo a natureza (Aristóteles, *Retórica*, 1371a31–34. Tradução portuguesa de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel Do Nascimento Pena).¹⁵

Já na *Poética*, o maravilhoso é mencionado como elemento fundamental para o deleite estético da tragédia: “E o assombro apraz; signo disso é que todos, quando narram, acrescentam algo com o propósito de agradar. (Aristóteles, *Poética*, 1460a17. Tradução de Paulo Pinheiro)¹⁶. Quer dizer, para Aristóteles, o espanto não é uma afecção trivial, é uma experiência fértil e agradável, tanto cognitiva quanto estética.

Assim, enquanto escrita de ocorrências contrárias ao senso comum, a paradoxografia cultiva a curiosidade. Ela treina a mente e os sentidos a estarem atentos às anomalias, às exceções à regra da natureza, àquilo que desafia a explicação fácil. Ela representa uma série de convites à postura do filósofo, ou da criança questionadora, que estranha até mesmo as coisas mais corriqueiras. Por que certos animais exibem comportamentos semelhantes aos humanos? Por que acontecem coisas estranhas na natureza? Será que, antes de efetivamente buscar as causas dos problemas filosóficos, não seria necessário aprender a questionar, a formular as dúvidas, com o rigor da ciência aristotélica?

É na esteira dessas relações que eu faço minha provocação da paradoxografia, e em especial os *PE*, como uma propedêutica ao filosofar sob os moldes do Liceu. Digo, será que a tradição preservou também uma obra capaz de representar um conjunto de possíveis exercícios de introdução à metodologia dos

¹⁵ *Retórica*, 1371a31–34: καὶ τὸ μανθάνειν καὶ τὸ θαυμάζειν ἡδὺ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ· ἐν μὲν γὰρ τῷ θαυμάζειν τὸ ἐπιθυμεῖν μαθεῖν ἐστίν, ὥστε τὸ θαυμαστὸν ἐπιθυμητόν, ἐν δὲ τῷ μανθάνειν <τὸ> εἰς τὸ κατὰ φύσιν καθίστασθαι.

¹⁶ *Poética*, 1460a17: τὸ δὲ θαυμαστὸν ἡδὺ· σημεῖον δέ, πάντες γὰρ προσπιθέντες ἀπαγγέλλουσιν ὡς χαριζόμενοι.

peripatéticos já iniciados? Interessa pensar se o processo paradoxográfico de consulta, adaptação e compilação de fontes previamente existentes poderia representar, não apenas um entretenimento erudito, mas, também, um treinamento intelectual.

Olhar para os *PE*, portanto, permite trazer à tona a atividade intelectual e as possíveis estratégias metodológicas do Liceu, revelando a possibilidade de que, ao lado da busca rigorosa pela suposta verdade universal, haja espaço para a compilação do singular, para o deleite com o inexplicado e, acima de tudo, para o cultivo sistemático do afeto sem o qual nenhuma filosofia pode começar: o espanto (*thaumázein*).

Considerações finais

Sintetizando os pontos anteriores, temos, de um lado, uma obra, *PE*, produzida no Liceu, que se dedica a catalogar brevemente anomalias empíricas da natureza, sem oferecer explicações causais. De outro lado, temos Aristóteles, o fundador do Liceu, afirmando que o ponto de partida de toda a filosofia é o assombro (*thaumázein*) diante dessas mesmas anomalias. A interseção destes fatos nos permite formular uma hipótese sobre a função dos *PE*: seria a obra uma ferramenta propedêutica ao filosofar peripatético? Segundo essa hipótese, no contexto pedagógico do Liceu, os *PE* não seriam um fim em si mesmos. Eles não representariam o conhecimento filosófico, mas sim a sua antessala, como um exercício de experimentação da curiosidade através das oportunidades de maravilhamento. A brevidade dos relatos e a ausência deliberada de explicações são cruciais para esta função. O texto não entrega a solução; ele apresenta o convite ao problema, o “quebra-cabeça”, a *aporía*.

Ao apresentar ao estudante 178 ocorrências de disrupção dos padrões da *phýsis*, como plantas com propriedades medicinais, cooperações interespecies e comportamento anômalo entre animais, o compilador peripatético estaria, na prática, instigando o maravilhamento (*thaumázein*) de forma controlada. Assim, o catálogo de maravilhas serviria como um repositório de problemas empíricos na prática. E o interlocutor dos *PE*, confrontado com o relato paradoxográfico, como um suposto mito, seria então convidado a superá-lo, a mover-se para a

Filosofia em busca do conhecimento. A explicação ou fundamentação para resolver essas aporias, por sua vez, extrapolaria os *PE*, trazendo à baila os tratados mais científicos do Liceu, como os *Meteorológicos* (onde Aristóteles discute fenômenos atmosféricos).

Assim, os *PE*, longe de representar uma mera nota de rodapé no *corpus* Aristotélico, revelam-se uma peça maravilhosa do quebra-cabeça pedagógico do Liceu. Sua análise através do prisma da paradoxografia permite-nos compreendê-los não como um produto filosófico final, mas como um potencial catalisador, uma ferramenta. A obra exemplifica perfeitamente os vetores formais do gênero paradoxográfico, mas o faz com um viés inconfundivelmente peripatético, alicerçado no profundo interesse da escola pela valorização e investigação da natureza.

A valorização do maravilhamento (*thaumázein*) por Aristóteles como gênese da filosofia fornece o vetor hermenêutico decisivo para interpretar a função da obra. Os *PE* são a materialização didática desse assombro. Ao compilar e difundir maravilhas plurais, o Liceu não estava apenas entretendo, mas sim treinando seus estudantes na habilidade fundamental de se maravilhar, o primeiro e indispensável passo na longa jornada em direção ao conhecimento sistemático da realidade.

A recente retomada do debate internacional sobre a paradoxografia oferece, assim, uma oportunidade valiosa para conhecer os *PE* e, através deles, obter novos vislumbres sobre a prática cotidiana do ensino e da pesquisa na escola de Aristóteles.

Referências

ARISTÓTELES. *História dos animais*. Livros VII-X. Tradução, introdução e notas de Maria de Fátima Sousa e Silva. Lisboa: Imprensa Nacional, 2008.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Tradução por Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução, introdução e notas por Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2015.

ARISTÓTELES. *Retórica*. Prefácio e introdução de Manuel Alexandre Júnior. Tradução e notas de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003.

ARISTÓTELES. Sobre os prodígios escutados. In: ARISTÓTELES. *Sobre as cores e outros tratados pseudoaristotélicos*. Introdução e tradução de Reina Marisol Troca Pereira. Lisboa: Imprensa Nacional, 2018. p. 193-265.

BOLLITO, G. Il paradosso: appunti su un genere letterario. *Mosaico*, s/v, n. 1, p. 60-61, 2014.

DOODS, E. R. *Os Gregos e o irracional*. Tradução de Paulo Domenech Oneto. Rio de Janeiro: Escuta, 1951.

ELEFTHERIOU, D. *Pseudo-Antigono de Carystos: Collection d'Histoires Curieuses*. Vol. II: Commentaire. 2018. Tese (Doutorado em Línguas e Literatura Antigas), Université Paris Nanterre, Nanterre, 2018.

ELEFTHERIOU, D. La biche aux bois: réflexions sur le genre dans le contexte mythographique et paradoxographique. *Polymnia*, s/ v., n. 5, p. 126-149, 2020.

ESPELOSÍN, F. J. G. (org.). *Paradoxógrafos griegos, rarezas y maravillas*. Introducción, traducción y notas de F. Javier Gómez Espelosín. Madrid: Gredos, 1996.

FLASHAR, H. Einleitung. In: ARISTOTELES. *Aristoteles Werke in Deutscher Übersetzung*. Begündet von Ernst Grumach. Herausgegeben von Hellmut Flashar. Band 18, Opuscula. Teil II. Teil III. Berlin: Akademie-Verlag, 1990.

GEUS, K.; KING, C. C. Paradoxography: wonder stories, tall tales, and the limits of reason. In: KEYSER, P; SCARBOROUGH, J. (eds.). *Oxford handbook of science and medicine in the classical world*. Oxford: Oxford University Press, 2018.

GIANNINI, A. (ed.). *Paradoxographorum Graecorum Reliquiae*. Milano: Istituto Editoriale Italiano, 1965.

HADDAD, A. B. Acerca das Refutações Sofísticas, de Aristóteles, capítulos 1 e 16. Clássicos greco-latinos traduzidos por mulheres no Brasil. *Cadernos de Literatura em Tradução*, s/ v., n. 30, 2025.

JACOB, C. De l'art de compiler a la fabrication du merveilleux. Sur la paradoxographie Grecque. *Lalies: Actes des sessions de linguistique et de littérature*, v. 2, n. 24, p. 121-140, 1983.

LEYRA, I. P. *Entre ciencia y maravilla*. El género literario della paradoxografía griega. Colección Monografías de Filología Griega, 21. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2011.

PALÉFATO; HERACLITO; ANONYMUS. ΠΕΡΙ ΑΠΙΣΤΩΝ (Sobre os fenômenos inacreditáveis). Tradução e organização de Reina Marisol Troca Pereira. *Journal of Ancient Philosophy*, v. 10, n. 2, p. 140-302, 2016.

PEREIRA, R. M. T. Poltergeist: Quem Tem Medo de Φαντάσματα? (Phleg. Mir. 1-3 Em Consideração). *Revista de Estudos Clássicos*, 43, p. 211-232, 2016.

SCHEPENS, G.; DELCROIX, K. Ancient Paradoxography: Origin, Evolution, Production and Reception. In: PECERE, O.; STRAMAGLIA, A. (org.). *La letteratura di consumo nel mondo Greco-latino*. Atti del convegno Internazionale. Cassino, 14-17 settembre 1994. Italie: Università Degli Studi Di Cassino, 1996. p. 376-460.

SCHLIESSER, B.; RÜGGEMEIER, J.; KRAUS, T. J.; FREY, J. (ed.). *Alexandria: Hub of the Hellenistic World*. Germany: Mohr Siebeck, 2021.

TRALES, F. *História, Histórias e Paradoxografia: Opera Omnia*. Tradução do grego, introdução e comentário por Reina Marisol Troca Pereira. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2019.

WENSKUS, O. Paradoxographoi. I. Antike. In: CANCIK, H; SCHNEIDER, H. *Der neue Pauly: Enzyklopädie der Antike/hrsg.* Bd. 9. Stuttgart; Weimar: J.B.Metzler, 2000.

ZUCKER, A.; MAYHEW, R.; HELLMAN, O. (Orgs.). *The Aristotelian Mirabilia and Early Peripatetic Natural Science*. Rutgers University Studies in Classical Humanities. Abingdon & New York: Routledge, 2024.

**EIKΩN E ΑΓΑΛΜΑ:
O ESTATUTO ONTOLÓGICO DA IMAGEM
NAS ENÉADAS DE PLOTINO**
*EIKΩN AND ΑΓΑΛΜΑ:
THE ONTOLOGICAL STATUS OF IMAGE
IN PLOTINUS' ENNEADS*

Victória Milanês Alexandria

Mestranda em Filosofia na PUC-Rio

Bolsista da CAPES

<https://orcid.org/0009-0003-7538-6817>

<http://lattes.cnpq.br/4851507638009008>

victoria.milanes4@gmail.com

Resumo: Este artigo é uma investigação inicial acerca do estatuto ontológico da imagem segundo os termos gregos εικὼν e ἄγαλμα nas *Enéadas* de Plotino. Busca-se compreender em que medida a imagem, longe de se reduzir a um simulacro, desempenha uma função epistêmica e mística no percurso da alma. Sua função epistêmica se daria pelo *modus operandi* de conhecimento próprio à alma, que não é exclusivamente discursivo, mas também icônico, permitindo-lhe apreender o real de modo imediato e simbólico. A função mística, por sua vez, manifesta-se na condução e união da alma a uma realidade noética, a saber, o domínio das formas e, em última instância, o Uno. A hipótese central é que a imagem, longe de ser exclusivamente opaca, pode ser compreendida como uma forma de revelação (ἀποκάλυψις), uma transparência de uma realidade superior. Apesar de sua presença significativa no *corpus plotinianum*, esses dois termos não têm recebido a devida atenção por parte das pesquisas recentes.

Palavras-chave: Ontologia da Imagem; Ícone; Mística; Neoplatonismo.

Abstract: This article is an initial investigation into the ontological status of the image according to the Greek terms εικὼν and ἄγαλμα in Plotinus' Enneads. It seeks to understand

the extent to which the image, far from being reduced to a simulacrum, performs an epistemic and mystical function in the journey of the soul. Its epistemic function would occur through the *modus operandi* of knowledge proper to the soul, which is not exclusively discursive, but also iconic, allowing it to grasp reality in an immediate and symbolic way. The mystical function, in turn, manifests itself in the guidance and union of the soul with a noetic reality, namely, the realm of forms and, ultimately, the One. The central hypothesis is that the image, far from being exclusively opaque, can be understood as a form of revelation (*ἀποκάλυψις*), a transparency of a higher reality. Despite their significant presence in Plotinus' corpus, these two terms have not received due attention in recent research.

Keywords: Ontology of Image; Icon; Mysticism; Neoplatonism.

Introdução

Este trabalho tem como objetivo iniciar uma investigação acerca do estatuto ontológico da imagem no pensamento de Plotino, especialmente as distinções conceituais entre os termos gregos *eikōn* (εἰκών) e *ágalma* (ἄγαλμα), ambos traduzidos, geralmente por imagem, tanto nas traduções de língua portuguesa e francesa que foram consultadas. A pesquisa parte da ideia de que, embora a tradição platônica frequentemente associe a imagem à ilusão sensível e à sombra do real, há indícios de que, em Plotino, a imagem exerce um papel revelador e místico. A ambivalência atribuída às imagens é indicada, aparentemente, nestes dois termos, *eikōn* e *ágalma*. De antemão, a mística pode ser abordada de dois modos: primeiro, como contemplação do inteligível e, segundo, como experiência de união com o Uno (Brandão, 2007). É preciso ressaltar que este artigo é o início do desenvolvimento de uma investigação mais ampla — minha dissertação de mestrado, ainda não concluída.

O desenvolvimento da pesquisa parte de uma análise interna ao *corpus* das *Enéadas*, com o objetivo de identificar e comparar as passagens em que aparecem os termos *eikōn* e *ágalma*, observando seus contextos, significados e funções. Essa distinção terminológica parece indicar uma gradação ontológica, bem como uma possível função epistemológica e propedêutica das imagens: algumas

conduzem à verdade, outras a obscurecem. O uso do termo ἄγαλμα para descrever as imagens do mundo inteligível — como ocorre na *Enéada* V, 8 [31] 5. 20-25 — contrasta com o uso de εἰκόν, associado por vezes à ilusão ou à lembrança sensível.

1 Distinção terminológica entre εἰκόν e ἄγαλμα

Na *Enéada* I, 6 [1], Plotino insiste sobre a necessidade de fugir da beleza das imagens pois não podemos julgá-las como o ser verdadeiro:

Avance e adentre quem é capaz, deixando do lado de fora a visão dos olhos e sem mais voltar-se para as antigas fulgências dos corpos. Pois, vendo **as belezas nos corpos**, de modo algum se deve persegui-las, mas... entendendo que são **imagens (εἰκόνες)** e traços e sombras, fugir para aquilo de que estas são imagens. Pois se alguém as persegue, desejando apanhá-las como algo verdadeiro, acontecerá com ele o mesmo que com aquele que quis apanhar sua bela imagem corrente sobre a água (οἷα εἰδῶλου καλοῦ ἐφ' ὕδατος ὀχουμένου) - como me parece enigmatizar um certo mito [...] (*Enéada* I, 6 [1] 8. 1-10, tradução de Júnior Baracat, grifos meus).

Este parece ser um lugar comum não somente em alguns trechos da filosofia plotiniana, mas também dentro do *corpus platonicum*, sobretudo se temos em vista a alegoria da caverna (514a-517b). Ao mesmo tempo, diferentemente de seu mestre Platão¹, na *Enéada* V, 8, o filósofo neoplatônico não rechaça, em absoluto, a beleza sensível: “Se alguém despreza as artes sob o pretexto desta ser uma imitação da natureza, é preciso lhe dizer que as realidades naturais também são meras imitações.” (*En.*V, 8 [31] 1. 30-35).

Em outras passagens, percebe-se uma certa tensão no entendimento do estatuto ontológico da imagem. Por um lado, deve-se fugir da sua beleza, tal como

¹ É importante ter em vista que a tensão entre o desprezo e o valor do sensível também se encontra em Platão. Tomo como exemplo uma discussão sobre a alegoria da linha. É possível interpretá-la a partir da tradicional leitura dualista que separa radicalmente o mundo sensível e o mundo inteligível — a teoria dos dois mundos —, criticada por Gail Fine. Além disso, outra leitura possível, defendida por Renato Matoso, é a dos graus de realidade, que não aborda uma distância dramática entre o sensível e o inteligível, mas destaca uma hierarquia ontológica: o sensível depende do inteligível, assim como a minha sombra depende de mim mesma (Matoso, 2021).

fez Ulisses ao fugir da magia de Circe e de Calipso² (*En.* I, 6 [1], 8. 15-20). Além disso, confere-se uma diferença no texto em grego que designa as imagens que podem remeter às sombras e ao engano, daquelas que de algum modo transmitem o ser verdadeiro: para as primeiras, Plotino normalmente utiliza a palavra “**Εἰκῶν**”, para as segundas, “**Ἄγαλμα**”³.

Apesar desta importante distinção, não constam muitos estudos que de fato façam uma análise exegética e filosófica dos dois conceitos. Dois autores importantes procuraram trazer luz a este tema: Eugénie de Keyser, em um capítulo da obra “*La Signification de l’Art dans les Ennéades*” publicada em 1953 e Jean-Michel Charrue no artigo *Plotin et l’Image*, publicado em 2005, em uma breve parte. Contudo, o modo como Jean-Michel aborda o termo Ἄγαλμα é, em certa medida, uma referência à obra de Eugénie. Além disso, um recente estudo brasileiro (Oliveira, 2019) ressalta ainda diferentes matizes do próprio significado de εἰκῶν: segundo a autora, com base na *Enéada* II, 9 [33] 4, 23-32, é possível compreender o mundo sensível como uma bela imagem (εἰκῶν) do inteligível. Na *Enéada* III, 5 [50] 9, 30-34, como destaca esse estudo, a Alma é repleta de belas imagens (εἰκόνες) do inteligível.

Algumas pesquisas recentes⁴ se desdobraram sobre o estudo da imagem nas *Enéadas* de Plotino, no entanto, não foram encontradas pesquisas que abordaram as diferentes perspectivas ontológicas e filológicas acerca do estatuto da imagem, como fora realizado por Eugénie de Keyser em apenas um capítulo de sua obra publicada em 1953. O próprio Jean-Michel, ao mencionar a aparição do termo ἄγαλμα na *Enéada*, V, 8 [31], 6, 1-9, afirma que não lhe foi dada a devida importância⁵.

² É interessante notar que o nome da ninfa que prendeu Odisseu provém do verbo καλύπτω, que significa velar ou ocultar (Pinheiro, 2011). É quase como se o nome da ninfa fosse uma sugestão a respeito de determinadas realidades que, apesar de serem visíveis, mais escondem do que revelam.

³ Naturalmente, essas nuances são perdidas tanto para a tradução em língua portuguesa, francesa e inglesa que foram consultadas para a elaboração deste trabalho.

⁴ Tenho em mente os seguintes artigos publicados recentemente: 1. *Imagem e self em Plotino e Jung: confluências* (artigo de psicologia, autoria de Rafael Raffaeli); 2. *Un acercamiento a la doctrina de la imago dei de M. Eckhart desde la Filosofía de Plotino* (artigo de filosofia medieval, autoria de Sandro Paredes Díaz); *Metafísica Plotiniana de la luz: Perspectiva teórica en el arte Cristiano escolástico* (artigo de teologia, autoria de Valencia Marín).

⁵ "Todo mundo que fez um estudo sobre Plotino citou essa frase, ou quase todo mundo a saudou de passagem, mas como um elemento anedótico, algo que estaria ali como num canto da obra —

Também é preciso ter em vista que o estudo de Eugenie aborda sobretudo a *Enéada* V, 8. Em uma pesquisa preliminar feita a partir do *Lexicon Plotinianum*, é indicado que a palavra ἀγάμα aparece ao menos 18 vezes⁶ nos tratados, com distintas variações. Enquanto εικῶν, por sua vez aparece cerca 54 vezes nas *Enéadas*.

Em uma passagem muito excepcional, Plotino afirma que a imagem (ἄγαμα) é a verdadeira ciência entre os egípcios (*En.* V, 8 [31] 6. 1-5). Estes não se expressavam mediante um discurso, mas mediante imagens. Ademais, a própria descrição do domínio inteligível é feita a partir de uma oposição entre o discurso e a compreensão a partir de imagens:

Por conseguinte, não é preciso acreditar que lá os deuses e os seres <que estão> lá — os quais são absolutamente felizes — veem os princípios das proposições, mas <ao contrário> cada uma das coisas lá ditas são **belas imagens (καλὰ ἀγάλματα)**, como aquelas que alguém imaginava estar na alma do homem sábio, imagens não desenhadas, mas reais. (*Enéada* V, 8 [31] 5. 20-25).⁷

O mundo inteligível é descrito como belas imagens (καλὰ ἀγάλματα), onde há um esplendor infinito e onde tudo é transparente. Esta experiência contemplativa da beleza inteligível é comparada, na *Enéada* I, 6 [1] 8, à beleza que habita no interior dos templos, sem se expor ao que é profano. No entanto, na *Éneada* VI, 9 [9] 11, o autor torna a falar de um “santuário”, mas desde uma outra perspectiva: aquele que experimentou a união com o Uno deixou as imagens (ἀγάλματα) do templo para trás. Estas não são mais do que uma contemplação propedêutica e secundária, sendo as imagens do templo uma

porém quase ninguém a considerou como importante." (Plotin et l'image, *Les Études Classiques* 73 (2005) p. 53, Jean Michel Charrue).

⁶ *Enéada* I, 6 [1], 9. 8 (*Sobre o Belo*); *Enéada* II, 9 [33], 8. 5; 9. 21 (*Contra os Gnósticos*); *Enéada* III, 2 [47], 14. 26 (*Sobre a Providência*); *Enéada* III, 5 [50] 9. 12 (*Sobre o Amor*); *Enéada* IV, 3 [27], 10. 28; 11. 2 (*Sobre as Dificuldades Relativas à Alma*); *Enéada* IV, 7 [2], 10. 45 (*Sobre a Imortalidade da Alma*); *Enéada* V, 1 [10], 6. 14 (*Sobre as Três Hipóstases*); *Enéada* V, 5 [32], 1. 47 (*Sobre o Intelecto*); *Enéada* V, 8 [31], 1. 9; 4. 42; 5. 22-23; 6. 5-8 (*Sobre a Beleza Inteligível*); *Enéada* VI, 6 [34], 6. 41 (*Sobre os Números*); *Enéada* VI, 7 [38], 2. 5; 22. 30-31; 35. 11 (*Como a Multiplicidade de Ideias se Estabelece*); *Enéada* VI, 9 [9], 11. 19 (*Sobre o Uno*).

⁷ Todas as referências à *Enéada* V, 8 [31] são traduções da Luciana Gabriela E. Soares, com algumas adaptações minhas.

analogia com o mundo inteligível. O verdadeiro *télos* da alma não é o deleite das belezas sensíveis, nem a experiência contemplativa da beleza inteligível, mas a união com o Uno.

É preciso ressaltar que ἀγάλμα é uma palavra polissêmica: pode ser traduzida por “glória”, “honra”, “deleite”, “escultura”, “imagem” e até mesmo “hieróglifo”⁸, como se subentende na *Enéada* V, 8 [31], 6. 5-10, mencionada anteriormente:

Parece-me que também os sábios dos egípcios, compreendendo — ou através de uma **ciência (ἐπιστήμη)** exata ou através de um conhecimento inato — aquelas coisas que eles queriam ilustrar por meio da **sabedoria (σοφία)**, usavam não os caracteres do alfabeto que acompanham as palavras e as proposições, as quais nem mesmo <são capazes de> imitar sons e pronúncias de princípios, mas desenhando **imagens (ἀγάλματα)** e entalhando uma imagem particular para cada coisa nos templos, mostravam a ausência de desenvolvimento discursivo destas imagens. Pois que, de fato, **cada imagem é uma certa ciência e sabedoria (ὡς ἄρα τις καὶ ἐπιστήμη καὶ σοφία ἕκαστόν ἐστιν ἄγαλμα)** [...], e não pensamento discursivo nem deliberação. Em seguida, um **simulacro**⁹ (εἶδωλον) nasce daquela sapiência que é algo de reunido, um simulacro que se desenvolve já em outro e que exprime a si mesmo em uma exposição discursiva e revela as causas através das quais as coisas são assim.

Diferentemente do capítulo 5 do mesmo tratado, em que Plotino descreve uma contemplação mística das imagens (αγαλματα) do inteligível, no capítulo 6, a mesma terminologia é utilizada para designar uma certa função epistêmica das imagens. Quando aprendemos pela linguagem ou pensamento discursivo, é preciso acompanhar o desfecho do silogismo. Pelo contrário, o conhecimento obtido pelas imagens é um conhecimento obtido de “um só golpe”, como o próprio autor argumenta no mesmo capítulo. Frederic M. Schroeder (2001) ao comentar sobre a função da imagem nas *Enéadas*, argumenta que é como se nosso pensamento também tivesse uma natureza icônica e, ao nos tornarmos

⁸ Segundo Eugenie de Keyser (1955), primeiro a dar essa tradução foi Marsilio Ficino, no entanto, aparentemente Plotino seria o único a utilizar ἀγάλμα no sentido de hieróglifo.

⁹ Segundo a tradução de Émile Brehier, “image”. Nesse ponto, a tradução de Gabriela elucidou ainda mais a passagem.

conscientes dela, transcendemos o pensamento discursivo e entramos em união com o *Nous*.

Ainda sobre o mesmo capítulo, Eugénie de Keyser, na tentativa de compreender a passagem citada anteriormente, argumenta que a etapa discursiva e deliberativa do nosso conhecimento é um **ídolo (εἶδωλον)** que nasce após a “manipulação” na alma dessas **imagens (ἀγάλματα)**. Essa manipulação feita pela alma humana é característica de sua fraqueza (*En.* III, 8 [30], 6. 26). A partir disso, o ídolo pode ser compreendido não como uma força substancial, uma entidade em si mesma, mas como uma produção da alma humana. É como se houvesse “três graus” distintos de imagens: εἶδωλον, εἰκὼν e ἀγάλμα.

A tentativa de interpretação de Eugénie dos termos que são o centro desta pesquisa, **apesar de muito esclarecedora, não esgota o assunto**. Em uma outra passagem, ao tentar descrever a experiência mística de união com o Uno, que é o anseio de toda alma, Plotino surpreende por não utilizar o termo ἀγάλμα, como fez na descrição do inteligível, mas sim εἰκόνα, que normalmente é utilizado para as imagens do sensível:

É o que quer dizer a proibição, feita nos mistérios daqui, de não revelar aos não iniciados; é porque o divino não pode ser revelado, e por isso se proíbe mostrá-lo a alguém que não teve a felicidade de o ver. Então, já que não havia duas coisas, mas **aquele que o viu se fez um com o que foi visto**, — como se o que era visto não fosse propriamente visto, mas estivesse **unido** àquele que via —, pode se lembrar daquilo que se tornou quando estava unido a ele <o Uno>, este guardará em si mesmo a **imagem (εἰκόνα)**. (*Enéada* VI, 9 [9], 11, 1-5, tradução e grifos meus a partir da versão francesa de Francesco Fronterotta).

A imagem (εἰκόνα), que normalmente é utilizada para remeter as imagens que são sombras ilusionistas e mágicas, neste momento, em uma tentativa de **descrever o vértice da contemplação noética da alma**, ela é utilizada para designar a memória da sua união e transfiguração¹⁰ com o Uno.

Como mencionado anteriormente, a hipótese central da pesquisa apresentada de modo sucinto neste artigo, é que a imagem pode ser vista de duas formas distintas. Em primeiro lugar, poderíamos falar das “imagens opacas” do

¹⁰ Termo utilizado na nota de rodapé n. 174 da tradução de Francesco Fronterotta.

domínio sensível. Contemplá-las é reter o olhar como Narciso detém o próprio olhar em seu reflexo¹¹. Em segundo lugar, poderíamos falar de “imagens transparentes” que conduzem o olhar da alma para uma realidade não-imanente. Talvez encontremos um bom exemplo desta imagem na *Enéada* VI, 9 [9], 11, 1-5, mencionado anteriormente. Após a experiência mística, a alma guarda em si mesma uma imagem de sua união com o divino. Neste caso a imagem é, na verdade, um ἀποκάλυψις¹², uma revelação ou lembrança de uma realidade verdadeira.

2 Imagem e Mística

Na *Enéada* V, 8 [31], 11. 1-10, Plotino descreve uma experiência mística de união com o divino, em que se contempla uma imagem (εἰκόνα) externa de si mesmo, para em seguida abandoná-la e unir-se ao deus:

Além disso, quem entre nós, ao contrário, é incapaz de ver a si mesmo, quando possuído daquele Deus, traz à visão o objeto visível, leva para o exterior a si mesmo e olha uma imagem (εἰκόνα) de si embelezada; ao contrário, deixando esta imagem — ainda que seja bela — e chegando à unidade consigo mesmo, e não se separando mais, é um e tudo ao mesmo tempo, junto ao Deus que está presente em silêncio e está com ele na medida em que pode e quer. [...] No voltar-se <ao deus> há este ganho: no início, percebe a si mesmo até o momento em que é diverso do deus; mas correndo para o seu próprio interior tem tudo, e, deixando para trás a percepção, por medo de ser diverso dele, é uno com o ser de lá.

Segundo o estudo de Schroeder, esta passagem é comparada a visão que temos de nós mesmos em um sonho, conforme a interpretação de Émile Bréhier. No sonho, o sujeito vê a si mesmo como componente da paisagem onírica. É como se o nosso eu fosse suspenso para ser também um objeto do sonho. Ainda sobre este tema, Schroeder apresenta o comentário de Gurtler, que compara a referida

¹¹ Exemplo utilizado pelo próprio Plotino na *Enéada* I, 6 [1] 8. 1-10, mencionada no início deste texto.

¹² Verbo cuja raiz designa “revelação”, “desvelamento”, “tirar o véu de algo”. É preciso ressaltar que nos trechos mencionados das *Enéadas*, Plotino não utiliza este termo explicitamente.

passagem com a experiência da apreciação da arte bizantina, em que também o *self* é incluído na atmosfera do ícone.

Nesta passagem, o *self*, visto em um estado de consciência que precede a total perda de consciência, é uma imagem bela. Essa perda de consciência é justamente o anulamento da imagem de si mesmo, da consciência de si mesmo, para se unir com o divino. Nessa experiência mística, precedida pela contemplação de uma imagem, perdem-se as próprias noções de sujeito e objeto — noções que também são perdidas segundo a experiência mística que nos é narrada na *En.* VI, 9 [9]. 11. O sujeito é incluído na atmosfera do divino, a ponto de confundir-se com o divino. Não se tem a experiência do deus como um "outro". É uma união.

Outro exemplo muito interessante, está no capítulo 4 da *En.* V, 8 [31], em que o autor descreve o inteligível como uma transparência luminosa, em que todos são tudo em todos. Talvez isso seja uma imagem (ἀγάλα), enquanto revelação de uma realidade noética:

Ali está 'o viver facilmente', pois a verdade é para eles geradora, nutriz, ser e — e vêem todas as coisas, 'não aquelas às quais pertence o vir a ser' mas aquelas às quais pertence o ser e vêem a si mesmos nos outros: pois todas as coisas são transparentes e nada é obscuro nem resistente à luz, mas tudo é manifesto a tudo [...] A vida lá é sabedoria, sabedoria não adquirida com raciocínios, porque é sempre toda inteira e de nada carece. [...] Todas as coisas lá são como imagens (ἀγάλματα) vistas por si mesmas, de maneira que é um espetáculo de espectadores extremamente felizes.

O uso das imagens, em Plotino, não parece ter exclusivamente uma função retórica. Na passagem citada anteriormente, o neoplatônico argumenta que, no domínio do inteligível, não há uma sabedoria propriamente discursiva, dotada de raciocínios. É também por essa razão que Plotino elogia os hieróglifos dos egípcios: trata-se de uma sabedoria apreendida de um só golpe, sem a necessidade da multiplicidade do raciocínio discursivo. Em Plotino, a imagem não serve apenas aos propósitos do pensamento discursivo, mas é um instrumento contemplativo. É como se a imagem possuísse um "valor sacramental", como afirma Schroeder, pois ela conduz a alma à contemplação.

Poderíamos admitir, como foi mencionado no início do artigo, duas místicas distintas em Plotino: a primeira, é a experiência da contemplação das formas inteligíveis ou das imagens (αγαλματα) do inteligível, a segunda, é a experiência de união com o Uno. É com o Uno que a alma encontra o seu repouso e nele ela encontra a verdadeira vida e o verdadeiro bem (*En.* VI, 9 [9], 9.15-25).

Mas quem é capaz de lhe mostrar este bem? Nas linhas 20 a 25 do mesmo tratado e capítulo, Plotino não admite mais a beleza como guia, mas sim o amor que está na natureza da alma. Não o amor vulgar, a Afrodite Pandêmia, mas Eros Celeste. Quem pode viver esta contemplação já foi conduzido para além do belo e, seguindo a analogia de Plotino, adentrou no santuário, deixando as estátuas (ἀγάλματα) do templo para trás. As estátuas não são mais do que uma contemplação secundária, são imagens do mundo inteligível, enquanto o interior do templo é uma imagem do Uno.

Talvez aqui não se trata sequer de uma simples contemplação do Uno, mas de um outro modo de ver, de um êxtase (*En.* VI, 9 [9], 11. 15-20). Não um modo de ver no qual nosso olhar seja simplesmente alterado, **mas a perspectiva do nosso olhar passa a ser a perspectiva do Uno**, pois **se perdem as próprias noções de sujeito e objeto**, como mencionado anteriormente. Mas para isso, é preciso um desprendimento, um esforço (πόνος), para se desprender das próprias imagens. Segundo os estudos de Schroeder (2001, p. 72), a alma precisa viver uma certa solitude, pois, quando o Uno se manifesta, ele não tolera nenhum limite que a alma possa impor. Apesar da união mística com o Uno exigir uma experiência mística anterior com as imagens do inteligível, paradoxalmente, o próprio Uno é um iconoclasta, segundo a interpretação de Schroeder.

Contudo, como já observamos anteriormente, no *Tratado Sobre o Uno*, Plotino descreve que a alma, após sua união com o Uno, sendo incapaz de falar sobre seu êxtase, guarda em si mesma uma imagem. Mas que gênero de imagem? Se o Uno é iconoclasta, como aponta Schroeder, a alma guardaria uma imagem de algo sem forma? Como o Uno poderia ser iconoclasta, dado que é a partir de suas hipóstases que o *Nous* imagético e o próprio cosmos sensível e visível foi gerado? É fato que no mesmo tratado (*En.* VI, 9 [9], 3. 39) o filósofo descreve o Uno como desprovido de figura (ἄμορφον), mesmo de figura inteligível (μορφῆς νοητῆς), enquanto paradoxalmente argumenta, no mesmo capítulo, que o Uno só

pode ser apreendido mediante uma presença. Procurar compreender melhor o que significa essa “presença” que simultaneamente é desprovida de imagens, mas guarda na alma a lembrança de uma imagem, é um dos objetivos para esta pesquisa no futuro.

Considerações finais

Para Eugénie de Keyser¹³ (1955), a utilização, por Plotino, do termo ἄγαλμα serve para designar as imagens que têm um valor epistêmico e noético superior, enquanto εἰκών é utilizado para designar as imagens que são passíveis de engano. Dentro do escopo de seu estudo, que considera, sobretudo, as passagens da *Enéada* V, 8, o estudo aparenta ser muito razoável. Todavia, em um estudo mais recente (Oliveira, 2019), εἰκών é abordado com uma outra nuance: é a imagem capaz de conduzir a alma para a contemplação do inteligível.

Contudo, é muito importante continuar a investigação sobre o significado de ambas as palavras no *corpus* plotiniano para verificar se de fato as distinções semânticas se confirmam, sobretudo se temos em vista que o estudo de Eugénie é da década que cinquenta, e as últimas edições críticas das *Enéadas* foram publicadas em 1977 — incluindo a *Enéada* V, 8 — e em 1982 por Paul Henry e Hans Rudolf Schwyzer. Além disso, o estudo de Oliveira também traz importantes contribuições para a compreensão da imagem (εἰκών) com uma nuance mais positiva, embora não contraponha com o significado do termo ἄγαλμα, que é pujante nas *Enéadas*.

A distinção entre εἰκών e ἄγαλμα aparentemente permite entrever em Plotino uma verdadeira ontologia da imagem, ao menos nas breves passagens que foram analisadas. A imagem não é apenas uma sombra do ser, mas uma de suas manifestações graduais. Há imagens que velam e imagens que revelam. Ambas pertencem à economia do retorno da alma ao Uno, tema muito pujante nas *Enéadas*. As primeiras parecem dizer respeito ao domínio sensível, as segundas, ao inteligível. Este artigo procurou apenas delinear os contornos dessa ontologia da imagem. As etapas seguintes da pesquisa visam aprofundar a análise filológica

¹³ La Signification de l'Art dans les Ennéades de Plotin, p. 51-65.

e hermenêutica dos termos no *corpus plotinianum*, bem como suas possíveis ressonâncias na tradição neoplatônica posterior.

Referências

APHRODITE, A. M. "Neoplatonic Influences on Eastern Iconography". In: *Neoplatonism and Western Aesthetics*. State University of New York Press, 2001, p. 74-87.

BARACAT, J. C. *Plotino, Enéadas I, II e III; Porfírio, Vida de Plotino: Introdução, Tradução e Notas*. Orientador: Trajano Augusto R. Vieira. 700f. Tese (doutorado em Letras) Faculdade de Letras, Universidade Estadual de Campinas. São Paulo, 2006.

BRANDÃO, B. G. S. L. Só em direção ao só: considerações sobre a mística de Plotino. *HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, Belo Horizonte, v. 6, n. 11, p. 151-158, 2007. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/horizonte/article/view/401>. Acesso em: 31 dez. 2025.

CHARRUE, J.-M. Plotin et l'image. *Les Études Classiques*, v. 73, p. 39-66, 2005. Disponível em: <https://lesetudesclassiques.be/index.php/lec/article/view/139/133>. Acesso em 4 de jul. 2025.

DE KEYSER, É. *La signification de l'art dans les Ennéades de Plotin: l'aspect magique et l'aspect symbolique des arts plastiques*. Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1955. p. 51-65.

HERMOSO, M. "La filosofía de Plotino: una metafísica de la imagen". In: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, v. 31, n. 1, p. 11-27, 2014. Disponível em: https://doi.org/10.5209/rev_ASHF.2014.v31.n1.45609 . Acesso em: 4 jul. 2025.

MATOSO, R. Cognition, Objects, and Proportions in the Divided Line. *Plato Journal*, vol. 22, p. 19-26, 2021. https://doi.org/10.14195/2183-4105_22_2 Acesso em 28 de out. 2025.

OLIVEIRA, L. "Fujamos então para a pátria querida": Plotino e a ascensão da alma humana. In: Manuel Curado (org). *Medicina e Psicologia na Antiguidade: Estudos de pensamento antigo*. Ribeirão: Edições Húmus, 2019. p. 305-320.

PAREDES DÍAZ, S. Un acercamiento a la doctrina de la imago Dei de M. Eckhart desde la filosofía de Plotino. *Scripta Mediaevalia: Revista de pensamiento medieval*, v. 16, n. 1, p. 97-137, 2023. Disponível em: <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/scripta/article/view/6998/5710>. Acesso em: 4 jul. 2025.

PINHEIRO, M. R. Plotino entre Narciso e Odisseu: Jogos de espelhos e a Nostalgia da casa. In: BEZERRA, C. C; BAUCHWITZ, F. (Org.). *Neoplatonismo: tradição e contemporaneidade*. São Paulo: Hedra, 2012, p. 11-30. Disponível em: https://www.academia.edu/5403579/Plotino_entre_Narciso_e_Odisseu_Jogos_de_espelhos_e_a_Nostalgia_da_casa . Acesso em 4 de jul. 2025.

PLOTIN. *Sur le Beau*. Ennéade I, 6 [1]. Tradução de Jérôme Laurent. Paris: Flammarion, 2002.

PLOTIN. *Contre les Gnostiques*. Ennéade II, 9 [33]. Tradução de Richard Dufour. Paris: Flammarion, 2006.

PLOTIN. *Sur le Bien ou l'Un*. Ennéade VI, 9 [9]. Tradução de Francesco Fronterotta. Paris: Flammarion, 2006.

PLOTIN. *Sur l'Amour*. Ennéade III, 5 [50]. Tradução de Jean-Marie Flamand. Paris: Flammarion, 2009.

PLOTINI. *Opera: Tomus I, Enneades I-III*, V. ed. by Henry, P. as Schwyzer H.-R. Great Britain. Oxford University Press, 1951.

PLOTINI. *Opera: Tomus II, Enneades IV-V*. ed. by Henry, P. as Schwyzer H.-R. Great Britain. Oxford University Press, 1977.

PLOTINI. *Opera: Tomus III, Enneades VII*, V. ed. by Henry, P. as Schwyzer H.-R. Great Britain. Oxford University Press, 1982.

PLOTINO. Sobre a Beleza Inteligível. Enéada V,8 [31]. Tradução de Luciana Gabriela E. C. Soares. *Revista Kriterion*, n. 107, p. 110-135, 2003. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/kr/a/qZm9M7ShydnsTfnp3rnpvhB>. Acesso em: 4 de jul. 2025.

RAFFAELLI, R. Imagem e self em Plotino e Jung: confluências. *Revista Estudos de Psicologia*, PUC-Campinas, v. 19, n. 1, p. 23-36, jan./abr. 2002. Disponível em: <https://periodicos.puc-campinas.edu.br/estpsi/article/view/6631/4275>. Acesso em 4 de jul. 2025.

SCHROEDER, F. M. "The Vigil of the One and Plotinian Iconoclasm". In: APHRODITE, Alexandrakis (org.). *Neoplatonism and Western Aesthetics*. State University of New York Press, 2001, p. 61-74.

SLEEMAN, J. H; POLLET, G. *Lexicon Plotinianum*. Louvain: Leuven University Press; Leiden: Brill, 1980.

VALENCIA MARÍN, E. E. Metafísica plotiniana de la luz: perspectiva teórica en el arte cristiano escolástico. *Cuestiones Teológicas*, Medellín, v. 45, n. 104, p. 463-488. Disponível em: <https://philpapers.org/archive/VALMPD.pdf>. Acesso em 4 de jul. 2025.

AGOSTINHO E A OPINIÃO DOS GRAECULI
ACERCA DOS MOVIMENTOS DA ALMA
AUGUSTINE AND THE OPINION OF THE GRAECULI
CONCERNING THE MOVEMENTS OF THE SOUL

Julia Maia

Doutoranda em Filosofia na USP

Bolsista da CAPES

<https://orcid.org/0009-0004-8720-4934>

<http://lattes.cnpq.br/2411597391192156>

juliamaiapc@gmail.com

Resumo: Este artigo propõe uma análise de um breve tratado sobre as paixões inserido entre os capítulos IV e V do *Livro IX* da *Cidade de Deus*, não por sua originalidade, mas pelo deslocamento conceitual que introduz, revelando uma posição propriamente agostiniana acerca dos movimentos da alma. O ponto de partida é uma provocação retórica: citando Cícero, Agostinho chama os peripatéticos, platônicos e estoicos de “greguinhos” mais ávidos pela disputa do que pela verdade, aproximando assim suas posições para em seguida deslocar o problema. O percurso argumentativo examina, primeiramente, as traduções latinas do termo grego πάθη e, em seguida, as posições atribuídas aos peripatéticos, aos platônicos e aos estoicos que, na verdade, se reduzem a duas. A partir da reconstrução da controvérsia sobre a impassibilidade do sábio, relatada por Aulo Gélvio, Agostinho conclui que as divergências entre essas escolas são essencialmente terminológicas. Essa concordância de fundo permite-lhe transferir o debate da mera presença ou ausência das paixões na alma para a questão da ordenação moral das paixões. Conclui-se que, embora sua reconstrução seja retoricamente orientada e baseada em fontes indiretas, o interesse de Agostinho recai menos sobre a suscetibilidade do sábio às paixões do que sobre o princípio que as ordena. É nesse ponto que emerge a noção de *misericórdia*, elemento decisivo na reelaboração cristã da vida afetiva.

Palavras-chave: Movimentos da alma; Paixões; Agostinho; Filosofia Antiga; Misericórdia.

Abstract: This article proposes an analysis of a brief treatise on the passions inserted between chapters IV and V of Book IX of *The City of God*, not so much for its originality, but for the conceptual shift it introduces, revealing a distinctly Augustinian position regarding the movements of the soul. The starting point

is a rhetorical provocation: quoting Cicero, Augustine calls the Peripatetics, Platonists, and Stoics “little Greeks,” more eager for dispute than for truth, thereby bringing their positions closer together and reducing them, only to subsequently shift the problem. The argumentative path first examines the Latin translations of the Greek term *πάθη* and then the positions attributed to the Peripatetics, the Platonists, and the Stoics, which, in fact, can be reduced to two. From the reconstruction of the controversy on the impassibility of the sage, reported by Aulus Gellius, Augustine concludes that the divergences among these schools are essentially terminological. This underlying agreement allows him to move the debate from the mere presence or absence of passions in the soul to the question of their moral ordering. Altogether, this shows that, although his reconstruction is rhetorically oriented and based on indirect sources, Augustine’s interest lies less in the sage’s susceptibility to passions than in the principle that orders them. It is at this point that the notion of *mercy* emerges as a decisive element in the Christian reworking of the affective life.

Keywords: Movements of the Soul; Passions; Augustine; Ancient Philosophy; Mercy.

Introdução

O que chamamos de “breve tratado sobre as paixões” não constitui propriamente um tratado, mas uma argumentação inserida em uma discussão mais ampla do Livro IX da *Cidade de Deus*. Dando continuidade a um debate iniciado no livro anterior, Agostinho critica a doutrina platônica que concebe os demônios como mediadores entre deuses e homens. Embora essa crítica não seja o foco deste artigo, ela é relevante, pois é nesse contexto que se delineia a reflexão agostiniana sobre as paixões.

Ao tratar dos demônios como supostos seres intermediários, Agostinho os apresenta como falsos mediadores: apesar de possuírem corpos sutis, próximos aos deuses, suas almas permanecem agitadas pelas paixões, o que os torna, em muitos casos, inferiores aos homens sábios, capazes de submeter os impulsos à razão e à justiça. Assim, o valor moral e espiritual não se mede pela natureza do corpo, mas pela ordenação da alma segundo a virtude. A posição platônica é representada por Apuleio, cuja obra *Sobre o Deus de Sócrates* afirma que os demônios (*daemones*) estão sujeitos às paixões. Segundo Agostinho, eles se assemelham aos homens ímpios não quanto ao corpo, mas quanto aos costumes,

pois “flutuam à mercê das agitações do espírito, sem que qualquer parte da alma encontre apoio na verdade e na justiça”. Essa incapacidade de dominar as paixões os torna indignos de uma posição intermediária e, por vezes, são inferiores aos próprios homens. Agostinho reconstrói a posição de Apuleio já reinterpretando-a retoricamente, com o objetivo de demonstrar, ao final do Livro IX, que apenas Cristo é o verdadeiro mediador. Ele chega ao ponto de propor a imagem dos demônios virando-os “de cabeça para baixo”, a fim de sintetizar criticamente a opinião de Apuleio e expor sua contradição central: como poderiam ser mediadores seres que se encontram invertidos, que, pela alma – superior mas viciosa – se assemelham aos humanos ímpios, e, pelo corpo – inferior mas aéreo – se aproximam dos deuses? A partir dessa descrição da alma inquieta e tempestuosa dos demônios, Agostinho introduz um novo passo argumentativo para discutir, de modo mais geral, o que são esses movimentos da alma, que os gregos chamam πάθη, e os latinos perturbações, afetos ou paixões, e se os sábios estão ou não suscetíveis a eles. Para isso, Agostinho examina as posições dos platônicos, peripatéticos e estoicos, que, embora aparentemente distintas, revelam afinidades de fundo. Com ironia, observa que “há muito tempo a controvérsia de palavras atormenta esses pequenos gregos, mais ávidos de disputa do que da verdade” (*Cidade de Deus*, IX, 4; Agostinho, 1993, p. 832). Seu objetivo, contudo, não é acentuar as divergências, mas aproximá-las, preparando o terreno para a formulação de sua própria visão sobre as paixões.

Dito isso, concentraremos nossa análise nos capítulos IV e V, nos quais Agostinho examina as opiniões de filósofos gregos sobre os movimentos da alma. Na primeira seção, apresentaremos a terminologia latina utilizada para traduzir o termo grego *pathé*. Na segunda, reconstruiremos, por um lado, a posição dos discípulos de Platão e Aristóteles, segundo a qual as paixões atingem até mesmo os sábios, embora de forma moderada; e, por outro, a dos estoicos, que afirmam que o sábio é imune às paixões. Para Agostinho, ambas partem de uma visão negativa do mundo corpóreo, de modo que a diferença não passa de terminológica: “a meu ver, o sentimento dos estoicos é idêntico ao dos platônicos e dos aristotélicos, se não quanto ao som das palavras, ao menos quanto ao fundo das coisas” (Agostinho, 1993, IX, 4, p. 828). O argumento decisivo é ilustrado pela célebre narrativa de Aulo Gélcio, nas *Noites Áticas*, sobre uma viagem marítima

realizada com um renomado filósofo estoico. Na terceira seção, após reduzir as duas posições a uma só, mostraremos como Agostinho desloca a questão: apresentando uma concepção das paixões coerente com o saber cristão, fundamentada nas Escrituras, que, embora não profundamente sistematizada, aponta para uma abordagem inédita do problema.

1 As traduções latinas de πάθη

No primeiro parágrafo do capítulo IV, Agostinho examina a terminologia adotada por autores latinos para traduzir o termo grego πάθη, preparando, assim, o terreno para a crítica que dirigirá tanto às concepções dos discípulos de Platão e Aristóteles quanto à dos estoicos acerca desses movimentos da alma.

São duas as opiniões dos filósofos acerca dos movimentos da alma a que os Gregos chamam πάθη e, alguns dos nossos, como Cícero, chamam “perturbações”; outros chamam-lhe “afecções” ou “afetos”, e ainda outros, como Apuleio, “paixões” – termo que melhor traduz a palavra grega (Agostinho, 1996, p. 827, tradução modificada).¹

De início, observa-se que são duas, e não três, posições, pois os platônicos e os peripatéticos, segundo Agostinho, representam, de acordo com uma opinião antiga, uma mesma escola. Antes de abordarmos as duas posições que serão objeto da crítica agostiniana, convém examinar brevemente como Cícero, Quintiliano e Lactâncio – a quem Agostinho provavelmente alude ao empregar os termos *affectiones* e *affectus* –² e Apuleio traduzem o termo grego πάθη, bem como os ganhos conceituais implicados em cada escolha. Importa também considerar a oscilação desses vocábulos e os sentidos que assumem nos diferentes contextos da obra agostiniana.

¹ Optamos por traduzir *affectiones* como “afecções”, em lugar de “disposições”, por considerarmos essa opção mais literal e tecnicamente precisa.

² Nesse ponto, partimos da hipótese de Anne de Saxcé, que identifica os termos *affectiones* e *affectus* como usados, respectivamente, por Quintiliano (*Institutio oratoria*, VI, ii, 20) e por Lactâncio (*Divinae institutiones*, VI, 14-19), observando que, no caso de Agostinho, ambas as traduções aparecem predominantemente na *Cidade de Deus*. Cf. de Saxcé (2024, p. 17).

Os livros III e IV das *Tusculanas* formam, em conjunto, um tratado sobre a natureza e o domínio das perturbações da alma.³ Cícero analisa primeiro o sofrimento em sentido amplo e, em seguida, as paixões em sua diversidade, reunindo ensinamentos da tradição grega tanto pelo debate filosófico quanto pela experiência prática, algo próximo a uma forma antiga de “psicoterapia”. Embora vinculado à “Nova Academia”, apoia-se sobretudo na doutrina estoica,⁴ que admira por coerência e rigor, confrontando-a ainda com posições peripatéticas e epicuristas em um diálogo sistemático entre as escolas. A tradução do termo grego *πάθη* por *perturbationes*, ponto central para nosso estudo, surge no início do livro III, quando se formula a questão daquele dia: estaria o sábio sujeito ao sofrimento (*aegritudo*)?⁵ Para responder – e, por consequência, avaliar sua exposição às demais perturbações da alma – Cícero justifica a escolha terminológica, rejeitando desde o início traduzir *πάθη* por “doenças” (*morbos*), mas comparando as perturbações da alma às doenças do corpo, como se lê na passagem seguinte:

Porque a palavra “insânia” (*insania*) se refere a uma enfermidade ou doença da mente (*mentis aegrotationem et morbum*), e

³ Não há dúvida sobre a influência dos *Libri Tusculanarum disputationum* de Cícero no pensamento de Agostinho. Brachtendorf defende que tal influência “pode ser rastreada até os escritos mais antigos de Agostinho, e pode-se argumentar que até mesmo a autodescrição de Agostinho no livro central VIII das *Confissões* é influenciada pela caracterização de Alcibíades feita por Cícero. Contudo, a discussão mais explícita sobre os ensinamentos de Cícero a respeito das paixões encontra-se nos livros IX e XIV da *Cidade de Deus*” (Brachtendorf, 1997, p. 295).

⁴ Como explica Margaret Graver, “Cícero não é, ele mesmo, um estoico: professa adesão ao que chama de ‘Nova Academia’, uma postura cética que exige apenas o estudo das opiniões alheias e a aceitação daquelas que pareçam mais plausíveis. A posição estoica lhe parece extrema, à primeira vista quase desumana. Ele sabe bem que alguns de seus leitores se sentirão mais atraídos por visões concorrentes, talvez pela dos peripatéticos, que defendem que as emoções são naturais e têm uma função útil, ou mesmo pela de Epicuro, que formula todas as questões de valor em termos de prazer e dor. Ainda assim, é a posição estoica que ele recomenda a seus leitores nesses livros, por considerá-la a mais bem fundamentada, a mais adequada para os estadistas e a única capaz de conferir verdadeira felicidade aos que a seguem” (Graver, 2002, p. xii).

⁵ Seguimos mais uma vez Margaret Graver na tradução de *aegritudo* por “sofrimento”, entendendo-o aqui especificamente como sofrimento da alma, conforme propõe e explica em sua tradução dos livros III e IV das *Tusculanas* para o inglês. “No livro III, o termo [*aegritudo*] é usado sobretudo para designar o sofrimento diante da morte de um ente querido, aquilo que em III, 81 é chamado de “aquela forma de sofrimento que é a mais dolorosa de todas”; já no livro IV, contudo, *aegritudo* aparece apenas em seu sentido genérico mais amplo (como em IV,14), sendo o sofrimento especificamente pelo luto denominado *luctus*. Por uma questão de consistência, optamos por traduzir *aegritudo* como “sofrimento” em ambos os livros, ainda que em algumas passagens (III, 27 e III, 61) uma tradução mais específica, como “dor” ou “luto”, pudesse se adequar melhor ao contexto imediato”. Cf. Graver (2002, p. xxxviii).

negam que algum tolo (*stultum*) esteja livre destas doenças. Mas os que estão doentes, não são sadios; e as almas de todos os tolos estão doentes. Portanto, todos os tolos estão em estado de insânia. Pois ponderavam [os filósofos] que a “saúde/sanidade” (*sanitas*) da alma se fundamenta em certa tranquilidade e constância (*in tranquillitate quandam constantiaque*). Por essas razões chamaram a mente vazia de insânia, porque a sanidade não pode existir em uma alma perturbada assim como não está em um corpo perturbado (Cícero, 2012, p. 309).⁶

De Cícero, Agostinho não herda apenas a tradução do grego *πάθη* por *perturbationes*, mas também uma perspectiva depreciativa, vinculada ao sentido negativo do termo latino, que designa movimentos turbulentos, contrários ao domínio da razão (*motus animi rationi non obtemperantes*).⁷ Como observa Anne de Saxcé, Agostinho emprega *perturbationes* pela primeira vez em *A Verdadeira Religião*, como equivalente de *turbulentae*, *turbines* e *tempestas*.⁸ O termo reaparece em obras posteriores, como *A Trindade* e *Cidade de Deus*, frequentemente associado à ira e, em alguns sermões, à tristeza.⁹ Assim, *perturbatio*, herdado de Cícero, conserva em Agostinho uma conotação negativa, ao menos nesses contextos, tornando necessário investigar outros termos que descrevem os movimentos da alma sob uma perspectiva renovada.

Essa ampliação do vocabulário deve-se, em parte, a Quintiliano e Lactâncio, que em *Instituição oratória*¹⁰ e *Instituições Divinas*,¹¹ propuseram traduzir *πάθη* por *affectiones* ou *affectus*, e a Apuleio, que em *Sobre o Deus de Sócrates* criou o neologismo *passiones*.¹² Como observa Bermon, somando-se a

⁶ Cícero (2012, III, iv, 8-9).

⁷ Cícero, (2012, III, iv, 7).

⁸ O emprego desses termos ocorre no contexto da reflexão sobre os justos perseguidos no interior da própria Igreja. Agostinho recorre à analogia da navegação para descrever sua situação: a intenção desses homens é sempre o retorno à Igreja, comparada à terra firme, mas, enquanto não cessam as tempestades e agitações, permanecem como que à deriva no mar, suportando as provações. *De uer. rel.* 6, 11. Cf. de Saxcé (2024. p. 17).

⁹ *De ciu. Dei.* XV, 25: “pois a ira de Deus não é, como a do homem, uma perturbação da alma (*animi perturbatio*)”. Cf. de Saxcé (2024. p. 17).

¹⁰ O termo empregado por Quintiliano é *adfectum* e não exatamente *affectus*. Cf. Quintiliano (2015, VI, II, 20, p. 452): “*Diuersum est huic quod pathos dicitur quodque nos adfectum proprie uocamus*”.

¹¹ Lactâncio (2007, VI, 14-19).

¹² Apuleio (2022, XII): “*ab omnibus animi passionibus liber*”.

esses termos a frequência de *libido* na obra agostiniana, tem-se o conjunto de equivalentes latinos utilizados por Agostinho para se referir às paixões.¹³ Embora prefira *passiones*¹⁴ – por considerá-lo mais adequado e comum¹⁵ –, ele não se prende a nenhuma tradução de forma definitiva, usando a diversidade terminológica para sustentar seus argumentos e evitar uma condenação uniforme das paixões.¹⁶ Com essa introdução terminológica, retornemos ao trecho citado para acompanhar como Agostinho prossegue na reconstrução das posições filosóficas que pretende criticar em seguida.

2 As opiniões sobre os movimentos da alma: platônicos, peripatéticos e estoicos

Como mencionamos, Agostinho sustenta que platônicos, peripatéticos e estoicos adotam essencialmente duas posições sobre os movimentos da alma, e não três. Nesse sentido, Bermon explica que Agostinho, seguindo uma tradição antiga, considera os platônicos e os peripatéticos como representantes de uma mesma escola.¹⁷ Assim, de um lado, os discípulos de Platão e Aristóteles afirmam que as paixões atingem até mesmo o sábio, embora de forma moderada e submetida à razão (*sed moderatas rationeque subiectas*),¹⁸ cuja autoridade lhes impõe limites. De outro, os estoicos defendem que tais paixões não afetam o sábio (*cadere ullas omnino huiusce modi passiones in sapientem non placet*).¹⁹

¹³ Bermon (2003, p. 174).

¹⁴ Seguindo essa orientação de Agostinho, optamos por designar, de maneira genérica em português, os movimentos da alma como *paixões*, atentando sempre para os casos em que ele emprega outro termo e avaliando se tal variação produz algum efeito conceitual. Anne de Saxcé prefere o termo francês *affects*, enquanto Bermon, Brachtendorf e Bouton-Toubolic utilizam *passion* (em francês e inglês).

¹⁵ “Ora, essas quatro *perturbações*, como as chama Cícero, ou *paixões*, segundo o termo geralmente empregado a partir do grego (*quibus quattuor vel perturbationibus, ut Cícero appellat, vel passionibus, ut plerique verbum e verbo Graeco exprimunt*)”. *De ciu. Dei.*, XIV, 5.

¹⁶ Bouton-Toubolic (2016, p. 486).

¹⁷ Cf. Bermon (2003, p. 173).

¹⁸ *De ciu. Dei.*, IX, iv, 1. (Agostinho, 1993, IX, 4, p. 828).

¹⁹ *De ciu. Dei.*, IX, iv, 1. (Agostinho, 1993, IX, 4, p. 828).

Agostinho reconstrói essas posições e conclui que, em última instância, a distinção entre elas é apenas terminológica:

Também a mim me parece que, quando se pergunta se as paixões do espírito podem afetar o sábio ou se este está delas totalmente livre, a discussão versa mais sobre palavras do que sobre realidades. Parece-me, pois, que o sentimento dos estoicos é idêntico ao dos platônicos e dos aristotélicos, se não quanto à expressão pelo menos quanto ao âmago da questão (Agostinho, 1993, IX, 4, p. 828).²⁰

O argumento decisivo é exemplificado pela célebre narrativa de Aulo Gélío, nas *Noites Áticas*, sobre uma viagem marítima acompanhada de um filósofo estoico:

Esse filósofo, como mais larga e copiosamente refere Aulo Gélío e eu resumo aqui, ao ver o barco sacudido por um céu medonho e um mar perigosíssimo, devido ao medo começou a empalidecer. Isto foi notado pelos presentes, que, apesar da morte vizinha, curiosamente perguntavam se a alma de um filósofo se perturbaria (Agostinho, 1993, IX, 4, p. 828).

Durante a travessia, o filósofo estoico empalidece de medo. Interpelado pelos demais, recorre aos ensinamentos de Epicteto para distinguir entre o movimento involuntário da alma e o assentimento racional. Agostinho evidencia, assim, a diferença entre sábio e insensato: enquanto o insensato cede às paixões e lhes dá assentimento, o sábio, embora as experimente, mantém imperturbável o juízo sobre o que deve ser evitado. Mesmo para os platônicos e aristotélicos, que admitem certa suscetibilidade do sábio, a razão exerce papel regulador; para os estoicos, a imperturbabilidade se manifesta na autonomia completa do juízo racional frente às perturbações da alma. Agostinho utiliza o episódio de Gélío para fundamentar sua concepção das paixões: elas são inevitáveis, resultam das *phantasiae* que afetam a alma independentemente do consentimento da razão. O que distingue o sábio do tolo é o controle do assentimento, que impede que as paixões perturbem a razão e comprometam a vida moral.

²⁰ *De ciu. Dei.*, IX, iv, 1. (Agostinho, 1993, IX, 4, p. 828).

Diferentemente de Cícero, que vincula as *perturbationes* à atividade racional, Agostinho entende que elas precedem qualquer raciocínio, configurando impactos imediatos das *phantasiae*, próximos de um esquema fisiológico de estímulo e resposta. Como o surgimento das paixões escapa ao controle da alma, não podem ser extintas; tornam-se pecaminosas apenas quando recebem o assentimento da razão. São males naturais que desafiam a razão e ameaçam a tranquilidade, mantida apenas enquanto o assentimento lhes for negado. Retendo do legado peripatético apenas a inevitabilidade das paixões, Agostinho ainda mostra que, se até mesmo os estoicos reconhecem essa inevitabilidade, não podem negar a necessidade da salvação e da vida futura, inclusive para o sábio.

3 O deslocamento do problema e a reordenação dos afetos

Até aqui, podemos afirmar que Agostinho identifica, entre as opiniões examinadas, um ponto comum: a alma que resente não necessariamente consente. Em outras palavras, nas regiões inferiores da alma podem surgir movimentos afetivos involuntários, mas o assentimento racional, que é o que define a virtude, permanece sob o domínio da vontade reta. Assim, mesmo quando o sábio experimenta uma perturbação, sua razão e sua virtude não são abaladas, pois nelas reside a verdadeira liberdade da alma. Nas palavras de Agostinho:

Na alma do sábio não prevalecem as paixões, mas, ao contrário, reinam a razão e a virtude. Assim, a mente em que esta convicção está alicerçada não permite que em si possa prevalecer perturbação alguma contra a razão, mesmo que essa perturbação se verifique nas regiões inferiores da alma; mais ainda: a razão exerce sobre elas o seu domínio, e, nelas não consentindo, mas, pelo contrário, resistindo-lhes, faz com que reine a virtude (Agostinho, 1993, IX, 4, p. 830).

Essa passagem retoma, de forma explícita, a distinção entre o movimento afetivo involuntário e o assentimento racional, presente tanto na tradição estoica quanto na leitura ciceroniana das paixões. No entanto, Agostinho opera aqui uma inflexão decisiva: a questão das paixões deixa de ser apenas uma investigação

sobre a natureza e o domínio dos movimentos da alma e passa a situar-se no campo moral e teológico. Com efeito, para Agostinho, não se trata de erradicar toda paixão, como queriam certos estoicos, mas de discernir o modo como a alma reage e se orienta em meio a esses movimentos. O problema não está, portanto, na afecção em si, mas no uso que dela se faz. Como observa Bermon (2003), a crítica agostiniana à impassibilidade não implica uma defesa das paixões, mas a recusa de qualquer moral fundada na sua supressão completa. O movimento da alma é inevitável, faz parte da condição humana e, nesse sentido, não é em si mesmo um vício. O que determina seu valor moral é a direção que assume: se conduzido pela razão e pela caridade, pode tornar-se ocasião de virtude; se, ao contrário, resulta de um desvio da vontade, converte-se em desordem e pecado. Essa direção não é apenas uma finalidade externa que se acrescenta às paixões depois que elas surgem: ela descreve o eixo propriamente moral da antropologia agostiniana, isto é, a ordenação da vontade. A reordenação dos afetos deve ser compreendida, portanto, como ordenação do querer e dos amores segundo uma hierarquia de bens: amar o que deve ser amado e na medida em que deve ser amado. É nesse sentido que a reorientação dos movimentos da alma delimita o campo ético-moral: não se trata de eliminar os afetos, mas de educar a vontade para que ela não se fixe desordenadamente nos bens mutáveis, subordinando-os ao bem supremo. Esse ponto ganha sua formulação mais estrutural em *De libero arbitrio*: é a vontade (*voluntas*) que responde moralmente pela vida afetiva, porque é ela que consente, recusa, prefere e estabelece o lugar dos bens na vida humana (Agostinho, 1995, II, 7, 21, p. 52). Nessa chave, a “reta razão” não é um instrumento neutro de regulação das paixões, mas a própria forma virtuosa de uma vontade ordenada; daí a equivalência entre razão reta e virtude (*recta ratio est ipsa virtus*). É essa reorientação que se torna patente na célebre passagem do mesmo livro IX:

Em suma, na nossa doutrina não se pergunta à alma piedosa se ela se encoleriza, mas por que; não se pergunta se está triste, mas de onde lhe vem a tristeza; nem se sente medo, mas por que teme. De resto, irritar-se contra um pecador para corrigi-lo, entristecer-se com um aflito para consolá-lo, ou horrorizar-se ao ver alguém em perigo para impedi-lo de perecer — refletindo bem, não vejo que haja nisso algo repreensível (Agostinho, 1993, IX, 5, p. 831).

Agostinho introduz, aqui, uma nova medida do valor moral das paixões: o motivo e a finalidade que as orientam. A questão deixa de ser “se” o sábio se perturba e passa a ser “por que” e “em vista de que” ele se perturba. No horizonte cristão, o critério moral supremo já não é a imperturbabilidade, mas a retidão do amor. O próprio movimento afetivo pode, assim, tornar-se expressão da caridade, desde que permaneça ordenado ao bem. Nesse sentido, a tristeza pode ser justa, quando nasce da compaixão; a ira pode ser santa, quando visa corrigir o pecador; e o medo pode ser salutar, quando preserva o homem do pecado. As paixões, portanto, não são erradicadas, mas redimidas pela caridade, que lhes confere uma nova significação. Agostinho preserva, assim, a distinção entre o movimento involuntário da alma e o assentimento da vontade, mas insere essa distinção em um quadro teológico: a virtude não consiste mais em suprimir as paixões, mas em orientá-las conforme o amor de Deus. Essa dimensão de ordem não é apenas normativa; ela tem também um aspecto de reconstituição da unidade da alma. Em *De ordine*, Agostinho descreve a interioridade entregue à multiplicidade de sentidos, impressões e sentimentos como exposta ao erro e ao engano: dispersa, ela se afasta da Sabedoria. O contrário disso, “afastar-se dos sentidos, refletir em si mesmo e manter-se em si mesmo” (Agostinho, 2008, I, 1, 3, p. 98). A reordenação dos afetos pode então ser lida como um movimento de recolhimento e unificação, em que a alma reencontra um centro capaz de orientar seus movimentos afetivos para a verdade e para o bem.

Em suma, Agostinho não nega a presença das paixões no homem justo; pelo contrário, reconhece sua inevitabilidade e até sua necessidade enquanto expressão de uma alma que ama. O que distingue o sábio cristão do sábio pagão é que, para aquele, a serenidade não decorre da autossuficiência racional, mas da confiança em Deus. Assim, a verdadeira *tranquillitas animi* não é a apatia estoica, mas a paz da alma reconciliada pela caridade, a paz que só se realiza plenamente quando o amor está ordenado ao seu fim último, que é o próprio Deus.

Considerações finais

O exame do breve tratado sobre as paixões, inserido entre os capítulos IV e V do *Livro IX da Cidade de Deus*, revela que o interesse de Agostinho não está

na simples classificação dos afetos segundo as doutrinas antigas, mas no sentido que esses movimentos assumem quando reinterpretados à luz da fé cristã. Partindo da controvérsia sobre a impassibilidade do sábio, ele mostra que, sob diferentes formulações terminológicas, as escolas convergem quanto ao essencial, a distinção entre o movimento involuntário da alma e o assentimento racional, o que lhe permite deslocar o debate do plano psicológico ao moral. Ao reinterpretar o episódio relatado por Aulo Gélío, Agostinho demonstra que o surgimento das paixões é inevitável e natural, mas que sua significação ética depende do uso que delas se faz: o sábio cristão não se define pela ausência de emoção, e sim pela orientação reta da vontade, que submete os movimentos da alma à razão e à caridade. Assim, a antiga exigência de imperturbabilidade cede lugar à busca de uma ordem interior fundada no amor (*ordo amoris*), em que as paixões não são extintas, mas integradas à vida moral. Em termos conceituais, trata-se de uma ordenação da vontade (Agostinho, 1995, III, 11, 27, p. 57) e de uma unificação da interioridade frente à dispersão do sensível em que as paixões não são extintas, mas integradas à vida moral. A redução retórica das posições platônica, peripatética e estoica a uma unidade serve, enfim, a um propósito maior: abrir espaço para uma nova compreensão da vida afetiva, na qual o critério moral não é a neutralidade da alma, mas a sua disposição amorosa diante de Deus e do próximo, sendo a misericórdia a expressão mais alta dessa reconciliação entre razão e sentimento sob a primazia do amor.

Referências

AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. Vol. II. Tradução de J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

AGOSTINHO. *O livre-arbítrio*. Tradução, organização, introdução e notas de Ir. Nair de Assis Oliveira; revisão de Honório Dalbosco. São Paulo: Paulus, 1995.

AGOSTINHO. *Contra os acadêmicos, A ordem, A grandeza da alma, O mestre*. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008.

APULEIO. *Opusculas philosophiques. Fragments: Du Dieu de Socrate – Platon et sa doctrine – Du monde*. Tradução de Jean Beaujeu. Paris: Les Belles Lettres, 2022.

AULO GÉLIO. *Noites Áticas*. Tradução de José R. Seabra F. Londrina: Eduel, 2010.

BERMON, E. La théorie des passions chez saint Augustin. In: BESNIER, B.; MOREAU, P.-F.; RENAULT, L. (orgs.) *Les passions antiques et médiévales*. Paris: PUF, 2003. p. 173-197.

BOUTON-TOUBOULIC, A.-I. Affectus sunt, amores sunt: saint Augustin ou les passions revisitées. In: BOEHM, I.; FERRARY, J.; FRANCHET D'ESPÈREY, S. (orgs.). *L'Homme et ses passions. Actes du XVIIe Congrès international de l'Association Guillaume Budé organisé à Lyon du 26 au 29 août 2013*. Paris: Les Belles Lettres, 2016, p. 483-498.

BRACHTENDORF, J. Cicero and Augustin on the Passions. *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques*, Paris, p. 289-308, 1997.

BROWN, P. *Santo Agostinho, uma biografia*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Record, 2012.

CÍCERO, M. T. *Discussões tusculanas*. Tradução de Bruno Fregni Bassetto. Uberlândia: EDUFU, 2012.

CÍCERO, M. T. *Os limites dos bens e dos males*. Tradução de Bruno Fregni Bassetto. Uberlândia: EDUFU, 2018.

LACTÂNCIO. *Institutions divines, Livre VI*. Tradução para o francês de Christiane Ingremeau. Paris: Éditions du CERF, 2007.

QUINTILIANO, M. F. *Instituição Oratória*. Tomo II. Tradução de Bruno Fregni Bassetto. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2015.

SAXCÉ, A. *Saint Augustin et la langue des affects*. Paris: Vrin, 2024.

VIRGÍLIO. *Eneida*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Editora 34, 2014.

INTRODUÇÃO AO PROBLEMA DOS UNIVERSAIS
EM JOÃO DE SANTO TOMÁS
INTRODUCTION TO THE PROBLEM OF THE UNIVERSALS
IN JOHN OF SAINT THOMAS

Alfredo Venceslau Figueredo Morán

Mestrando em Filosofia na UFF

Bolsista da CAPES

<https://orcid.org/0009-0008-0099-8460>

<http://lattes.cnpq.br/1345568271806754>

alfredo_moran@id.uff.br

Resumo: Nos dois primeiros artigos da terceira questão da segunda parte da *Ars Logicae*, integrante do *Cursus Philosophicus Thomisticus (CPT)*, João de Santo Tomás (João Poinot, 1589-1644), filósofo da Segunda Escolástica, herdeiro da tradição tomista, influenciado pelo Cardeal Caetano (1469-1534), evidencia a relevância do problema dos universais para a metafísica, a lógica e a epistemologia tomistas. Considerando tais artigos, propõe-se aqui examinar a exposição do filósofo de Lisboa acerca da solução proposta por Tomás de Aquino (1225-1274) ao problema dos universais. Inicialmente, conforme o primeiro artigo, serão analisadas as diversas acepções de “universal” e a sua definição. Em seguida, no segundo artigo, será discutido se o universal pode ser considerado materialmente e como sujeito à parte da coisa. Por fim, busca-se destacar a originalidade com que João de Santo Tomás defende a doutrina tomista diante das críticas das diferentes escolas filosóficas vigentes em seu tempo.

Palavras-chave: Universais; João de Santo Tomás; Tomismo; Metafísica; Lógica.

Abstract: In the first two articles of the third question of the second part of the *Ars Logicae*, which forms part of the *Cursus Philosophicus Thomisticus*, John of St. Thomas (John Poinot, 1589–1644), philosopher of the Second Scholasticism, heir to the thomistic tradition, influenced by Cardinal Cajetan (1469-1534), highlights the relevance of the problem of universals for

thomistic metaphysics, logic, and epistemology. Considering these articles, this study proposes to examine the exposition of the Lisbon philosopher concerning the solution proposed by Thomas Aquinas (1225-1274) to the problem of universals. Initially, following the first article, the various meanings of the term “universal” and its definition will be analyzed. Next, in the second article, the discussion will address whether the universal can be considered materially and as a subject apart from the thing. Finally, the aim is to emphasize the originality with which John of St. Thomas defends the Thomistic doctrine against the criticisms advanced by the different philosophical schools of his time.

Keywords: Universals; John of St. Thomas; Thomism; Metaphysics; Logic.

Introdução

Tradicionalmente, temos como marco inicial do problema dos universais a indagação feita por Porfírio de Tiro (234-304/309) na introdução de sua *Isagogé*, que tinha por objetivo responder a algumas dúvidas sobre a obra *Categorias* de Aristóteles (384-322 a.C.). Reconstruindo brevemente a questão, Porfírio se pergunta se os gêneros e as espécies seriam realidades subsistentes em si mesmas, corpóreas ou incorpóreas, separadas ou nas coisas sensíveis ou, simplesmente, conceitos mentais, portanto, sem qualquer relação direta com a realidade sensível (cf. *Isagogé*, §2). Após a proposição das questões, Porfírio revela que não pretende respondê-las naquela obra, mas em outro estudo mais aprofundado. Talvez poderíamos dizer que Porfírio responde a tais questões em uma obra menos conhecida, mas muito importante para compreender sua doutrina sobre as categorias: *Comentário às Categorias de Aristóteles em forma de perguntas e respostas*.¹

Contudo, cabe considerar que esse questionamento sobre o estatuto ontológico dos universais é quase concomitante à exposição da doutrina aristotélica (De Libera, 2015, p. 51). Ainda que didaticamente tenhamos elegido

¹ Para um estudo aprofundado dessa obra: cf. Porphyry. *On Aristotle Categories*. Tradução de Steven K. Strange. Reino Unido: Gerald Duckworth & Co. Ltd, 1992.

Porfírio como o criador do problema, não é difícil observá-lo em Platão (428-348 a.C.) e em Aristóteles, como veremos abaixo. De qualquer modo, esse problema provocou um movimento de investigação filosófica notável na Antiguidade Clássica e, sobretudo, na Idade Média.² Na Antiguidade Clássica, podemos observá-lo, por exemplo, nos diversos comentários neoplatônicos à obra *Categorias*,³ próximos da época de Porfírio. Em sua grande maioria, esses comentários tentam uma aproximação de Aristóteles a Platão ou o abandono completo da doutrina aristotélica das categorias, como no caso de Plotino (205-270).

Na Idade Média, principalmente no início da Escolástica, temos um grande aprofundamento, com soluções diversas, a partir do trabalho de Roscelino (1050-1121), Guilherme de Champeaux (1070-1121) e Pedro Abelardo (1079-1142). Entretanto, o auge das discussões medievais ocorre após o século XIII, a partir de Duns Scotus (1266-1308) e Guilherme de Ockham (1285-1347), com soluções concorrentes ao que fora proposto por Tomás de Aquino anteriormente. De algum modo, as diferentes soluções, em muitos casos contraditórias, fomentaram o surgimento de muitas escolas filosóficas nos séculos seguintes.

A partir do século XVI, com o marco histórico da Reforma Protestante, temos o que se entende por Segunda Escolástica. Esse período é caracterizado como um continuador das discussões promovidas na Idade Média, com as escolas filosóficas tomistas, scotistas, suaristas, ockhamistas e outras. Também é permeado pela revolução causada pelo descobrimento das Américas, o chamado movimento humanista de Salamanca, arraigado nas mais variadas discussões

² Inclusive, poderíamos mencionar uma influência contemporânea do problema dos universais nos crescentes trabalhos sobre a teoria das propriedades. Cf. Fisher, A., Maurin A.-S. (eds.). *The Routledge Handbook of Properties*. Londres: Routledge, 2024; Loux, M., Crisp, T. *Metaphysics*. A Contemporary Introduction. Nova Iorque: Routledge, 2017.

³ Como, por exemplo, Dexipo (210-273), Bóecio (480-524), Amônio (435/450-517), Filopono (490-570), Olimpiodoro (495-570), Simplício (490-560), Pseudo-Elias ou David (c. 600) e Pseudo-Arquitas. Atualmente, quase todos esses autores, com exceção de Boécio, possuem uma edição crítica e tradução dos seus comentários, sobretudo, pelo projeto britânico *Ancient Commentators on Aristotle*.

filosóficas.⁴ Da escola tomista, destaca-se João de Poinso,⁵ mais conhecido como João de Santo Tomás, autor do *Cursus Philosophicus Thomisticus*⁶ e do *Cursus Theologicus Thomisticus*, dois grandes compêndios da doutrina tomista.

Objetivamente, mesmo com a vasta produção bibliográfica sobre o problema dos universais na Idade Média, sobretudo sobre os séculos XIII e XIV, percebemos que não há muitos estudos sobre esse tema na Segunda Escolástica (cf. Hieder, 2014, p. 18). Algo que, por um lado, nos motiva a realizar este trabalho, ainda que não de maneira exaustiva e, muito menos, esgotando o tema, dado o espaço para tal. Propomos, então, uma breve introdução com referência direta ao texto de João de Santo Tomás,⁷ a fim de fornecer um arcabouço mínimo ao estudo sobre o problema dos universais, destacando a sua importância não só para a História da Filosofia Medieval, mas também a imprescindibilidade para a metafísica aristotélico-tomista.

1 Artigo 1 da Questão 3 da Segunda Parte da *Ars Logicae* do CPT

A abertura da questão 3 nos fornece uma explicação geral que, todavia, já direciona ao tratamento dado ao tema por João de Santo Tomás:

A explicação do ente de razão em comum exige recorrer às explicações das intenções lógicas, que servirão para conhecer e ordenar os predicamentos, ou seja, os próprios universais e os predicáveis. E, primeiro, é preciso considerar a noção de

⁴ Principalmente, para o desenvolvimento do que conhecemos hoje como direito internacional e direitos humanos. Com destaque para as discussões de Bartolomeu de Las Casas (1484-1566), Juan Sepúlveda (1489-1573), Francisco de Victória (1483-1546) e Domingo de Soto (1494-1560).

⁵ Não pretendemos aqui, dada brevidade de espaço, desenvolver uma exposição biográfica de João de Santo Tomás. Aos que interessarem, cf. Gomes, P. *João de Santo Tomás na Filosofia do Séc. XVII*, Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1985; Gomes, P. *João de Santo Tomás, Antologia de textos*, Lisboa: Instituto Amaro da Costa, 1985.

⁶ Em seu *Cursus Philosophicus Thomisticus (CPT)*, temos a abordagem de duas grandes áreas: *Logica* e *Philosophia Naturalis*; sendo a segunda parte da *Artis Logicae* a que nos interessa. Embora não explícito, a metafísica tomista e suas discussões principais se encontram em todo o *CPT*.

⁷ Em sua maioria, nas citações ao texto de João de Santo Tomás, utilizaremos as traduções feitas por Paulo Faitanin, publicadas na *Revista Aquinate*, referenciadas ao final deste trabalho.

universalidade em si e em comum; depois, a noção de cada um dos predicáveis em particular⁸ (CPT, 313a 23-32).

Para tal, a própria noção de universal em si exige que se exponha, em primeiro lugar, sobre a consideração comum da natureza ou essência, que, como veremos abaixo, é o que é denominado universal. Em segundo lugar, sobre o fundamento da universalidade, ou seja, aquilo que materialmente falando possibilita que o universal seja abstraído de muitos e dito de muitos (CPT, 313a 40-47). Respectivamente, esses são os assuntos abordados nos dois primeiros artigos da questão 3 “sobre o universal em si”.

Desse modo, o início do artigo 1 nos apresenta as três acepções sobre os universais, que reduzem todas as demais acepções: o universal no significado (*universale in significando*), o universal como causa (*universale in causando*) e o universal como ente ou predicado (*universale in essendo seu predicando*).

Essas três acepções são modos ligeiramente diferentes daquilo que fora proposto por Tomás de Aquino, como, respectivamente ao exposto por João de Santo Tomás, universal depois da coisa (*universale post rem*), universal antes da coisa (*universale ante rem*) e o universal na coisa (*universale in re*) (cf. *Super Sent.*, II, d. 3, q. 3, a. 2, ad 1). Essa doutrina parece ter sido herdada por Tomás de Aquino pela tradição neoplatônica, como atesta De Libera (2015, p. 292).

O universal no significado tem a acepção mais voltada ao nome ou sinal utilizado para significar muitas coisas em comum, sem necessariamente considerar a natureza ou essência das coisas (CPT, 313b 21-27). Nesse aspecto, poderíamos incluir os casos de equívoco, por exemplo, quando dizemos o nome ou o termo “cão” tanto ao animal quanto ao homem ou à constelação. O universal como causa é o mais profundo e com aspecto mais metafísico, pois considera a causa das coisas como princípio da noção comum, sem que a causa dependa de algo dos seus efeitos⁹ (CPT, 313b 28-35). Assim,

⁸ Semelhante ao modo de referenciar às obras de Aristóteles, em que sua a edição crítica de Immanuel Bekker como referência, aqui fazemos referência à edição crítica do texto de João de Santo Tomás feita pelo Beato Reiser, referenciado ao final deste trabalho.

⁹ Nesse aspecto, está muito presente a noção de participação da metafísica aristotélico-tomista, muito importante, por exemplo, para a formulação das *cinco vias* (cf. *STh.*, I, q. 2) ou também a noção de natureza enquanto princípio da geração (cf. *In Met.*, V, l. 6).

nota-se que a universalidade causa o mesmo em seus efeitos, pois não atinge neles só as noções, ou predicados universais e comuns, mas também cada um dos particulares. E, quanto maior for a sua virtude como causa, tanto mais profundamente penetra no efeito e atinge as *noções de todos* os particulares e causa neles isto que faz com que todos participem daquela noção comum e, assim, a virtude que pode estender-se sobre toda aquela noção, conseqüentemente pode estender-se sobre todos que dela participam. Assim como o céu, que é causa universal de todos estes corpos, atinge todas as noções corpóreas, inclusive as diferenças individuais; também Deus, que é causa universalíssima do ente, enquanto ente, causa toda a natureza que, de algum modo, participa da entidade (CPT, 313b 32-314a 3).

E, então, o universal como ente ou predicado, também de aspecto metafísico, considerando a natureza comum das coisas. Comparando-o ao universal no significado, podemos dizer que o nome “homem” só tem predicação enquanto tal por efeito do universal como ente ou predicado. “Entendido como aquilo que se refere a muitos nos quais há ser e dos quais se predica, como animal se encontra em todos os animais e homem em todos os homens”¹⁰ (CPT, 314a 13-17). A partir desse aspecto, decorre a definição de universal:

Mas define-se o universal, aceito neste último modo: *universal é um em muitos e de muitos*. Ou como Aristóteles define na *Metafísica*, VII, texto 14¹¹: *O universal é o que é apto por natureza a existir em muitos*. Por isso, nota S. Tomás na Lição 13 que o Filósofo não disse existir o universal, enquanto exista em muitos, mas enquanto é apto a existir em muitos, porque há muitos universais que de fato não existem, exceto num singular, como o Sol e a Lua¹² (CPT, 314a 17-29, grifo do tradutor).

Em seguida, explica a primeira definição de universal dada, separando cada um de seus elementos e identificando nela o sujeito, o fundamento, a relação

¹⁰ Embora possa parecer, essa passagem não é contraditória ao exposto por Aristóteles em *Categorias*, 2b20. Lá, afirma-se que o acidente está na substância como parte inseparável, mas não se nega a possibilidade de que a natureza de algo, um todo predicável, não esteja na coisa da qual é natureza de modo individuado.

¹¹ Cf. *Metafísica*, VII, 1038b 10-12.

¹² Isso porque considerando que os universais são tomados a partir dos particulares, ou seja, considerando a sua natureza, ainda que exista o universal Sol, na realidade concreta só existe um Sol. Deve-se lembrar que aqui o Sol faz referência à relação com a Terra, não se deve confundir com a noção atual do Sol enquanto estrela, pois ainda tenhamos várias estrelas no universo, somente uma desempenha o papel de Sol em relação a nós.

com o termo e a própria paixão¹³ (*CPT*, 314a 30-35), comparando-a com a segunda definição dada a partir de Aristóteles. Afirma que o sujeito e o fundamento são expressos pelo “um” e estão diretamente ligados ao “que é apto a existir em muitos”, uma vez que o que é um é real e, portanto, um sujeito, também capaz de ser abstraído pelo intelecto, que é o fundamento da relação do universal (*CPT*, 314a 45).

A relação com o termo se expressa a partir da universalidade formal, ou seja, da relação do universal com os seus inferiores, os singulares; o que se expressa pelo “em muitos”. Bem como, também expressa a sua identidade, no sentido do que há de comum, com os seus singulares (*CPT*, 314b 5-12). Decorrendo, então, da identidade do universal com os singulares, o que justifica a predicabilidade, a paixão do universal. Após a comparação das duas definições, a noção real, e das acepções do universal, a noção nominal, faz-se necessário duas coisas: a primeira é distinguir a dimensão e atuação do metafísico e do lógico; a segunda é distinguir as noções do estado da natureza considerada ao universal, ao singular e capaz de ambos.

Dessa maneira, o metafísico considera a realidade da natureza das coisas que são abstraídas por ação do intelecto – o que se entende por primeira intenção –, produzindo assim o universal metafísico. Por conseguinte, o lógico não depende necessariamente da natureza das coisas, mas a pressupõe, pois considera a relação do que está na mente com a razão – o que se entende por segunda intenção –, relacionando-o ao universal lógico. Em outras palavras, um produz o conceito a partir da realidade e o outro o relaciona internamente com a razão; o universal lógico pressupõe o universal metafísico como fundamento (*CPT*, 314b 18 - 315a 3). Como nos diz Beuchot,

O universal metafísico – isto é, o universal que corresponde aos objetos reais, segundo a intenção primeira e direta da metafísica – é a mesma natureza, a que João de São Tomás chama de "sujeito abstrato", porque recebeu a elaboração abstrativa da mente a partir dos indivíduos; nele se considera direta e principalmente a natureza, e a abstração ou universalidade se considera como condição. Em contraste, o universal lógico se considera principalmente a intenção ou forma pela qual algo é

¹³ No sentido de potência própria do universal.

chamado de universal, que é uma intenção segunda da mente, a saber, uma relação de razão (entre o universal e seus inferiores). Assim, o metafísico e o lógico atentam para o mesmo, mas de maneiras diferentes: o metafísico para a natureza que subjaz ou serve de fundamento ao universal, e o lógico para a intenção da universalidade (que é se predicar de inferiores)¹⁴ (Beuchot, 1999, p. 75).

A segunda distinção, que fizemos menção anteriormente, corresponde à doutrina expressa por Tomás de Aquino no capítulo quarto do *De ente et essentia*,¹⁵ e é mais elaborada por Cardeal Caetano em seu comentário a essa mesma obra, sobre a natureza absolutamente considerada. Essa doutrina foi adquirida da distinção feita por Avicena entre a essência absoluta no singular e na mente (cf. Avicena, *Met.*, V, I & 2, f. 86v a-87vb). Considera-se três estados em qualquer natureza: o estado da natureza em si; o estado segundo o ser que tem nos singulares e o estado segundo o ser que se tem na abstração do intelecto.

Em primeiro, o estado da natureza em si é a consideração absoluta da natureza, abstraída de todo ser, destacando somente o essencial ou quiditativo. Portanto, não incluindo nem excluindo nenhum acidente, universalidade ou singularidade, pois é capaz de ambos. Por essa razão, é chamada de estado de indiferença ou estado de privação, como também negação comum.¹⁶ Logo, absolutamente não está em nenhum ser, mas é capaz de estar, de modo relativo, em todo ser, no singular enquanto particular individuado, ou na mente enquanto universal abstraído (*CPT*, 315a 13-24).

Em segundo, o estado de singularidade, que, como já mencionamos, refere-se à natureza individuada no singular. Em terceiro, o estado segundo o ser

¹⁴ “El universal metafísico -i.e. el universal que corresponde a los objetos reales, según la intención primera y directa de la metafísica- es la misma naturaleza, a la que Juan de Santo Tomás denomina "sujeto abstracto", porque ha recibido la elaboración abstractiva de la mente a partir de los individuos; en él se mira directa y principalmente la naturaleza, y la abstracción o universalidad se mira como condición. En cambio, en el universal lógico se mira principalmente la intención o forma por la cual algo se llama universal, la cual es una intención segunda de la mente, a saber, una relación de razón (entre el universal y sus inferiores). Así, el metafísico y el lógico atienden a lo mismo, pero de diferente manera; el metafísico a la naturaleza que subyace o sirve de fundamento a lo universal, y el lógico a la intención de universalidad (que es predicarse de los inferiores)”.

¹⁵ A edição e tradução aqui considerada foi feita por Odilão Moura, referenciado ao final do trabalho.

¹⁶ De modo semelhante, ocorre com o gênero em relação à espécie. Tudo o que está na espécie, está de modo não determinado no gênero, cf. Tomás de Aquino. *De ente et essentia*, c.4).

que se tem na mente, abstraído da realidade concreta. Também é chamado de estado de privação por desconsiderar aquilo que individua a natureza nos singulares, ou seja, a materialidade. Esses dois estados, singularidade e na mente, não convém ao primeiro estado de nenhum modo, pois nenhum é predicado essencial da natureza¹⁷ (*CPT*, 315a 25-35). Por isso,

se a natureza considerada em si mesma fosse universal, ela nunca poderia ser singular, ou se a natureza considerada em si mesma fosse singular, ela nunca poderia ser universal. E isto porque no estado da natureza considerada em si mesma, todos que não são predicados quiditativos dela, ser-lhe-iam negados (*CPT*, 315a 38-44).

Logo, aquilo que se predica de qualquer ser humano é a natureza absolutamente considerada, ainda que o nome utilizado para tal também corresponda à espécie, que é universal na mente. Ainda assim, não afirmo que algum ser humano seja a sua espécie ou, em outras palavras, não predico que algum ser humano seja um universal, literalmente, como por participação platônica (cf. *In De anima*, II, 12). Assim, afirma Tomás de Aquino:

E porque convém à natureza humana, segundo a sua absoluta consideração, se predicar de Sócrates, e porque a noção de espécie não lhe convém segundo a sua absoluta consideração, mas ela é um dos acidentes que acompanham a natureza no ser que ela tem na inteligência, por esse motivo, o termo espécie não se predica de Sócrates, para que se diga: Sócrates é espécie. Tal, porém, aconteceria necessariamente, se a noção de espécie conviesse a homem segundo o ser que tem em Sócrates, ou segundo a sua absoluta consideração, isto é, enquanto homem, pois tudo que convém a homem enquanto homem, se predica de Sócrates (*De ente et essentia*, c.4, §41).

Desse modo, Tomás de Aquino afirma que quando se diz de algum ser humano algo que lhe é absolutamente conveniente, tal não se faz mediante o ser que se tem na mente ou nos singulares (cf. *In De anima*, II, 12, §8). A afirmação considera o que absolutamente é conveniente ao homem enquanto homem e, por isso, é predicável de qualquer homem. Isso se dá porque ainda que o nome

¹⁷ O homem enquanto homem não é Pedro, Paulo ou José e, muito menos, o universal que tenho em minha mente particularmente.

“homem” seja uma espécie – isto é, enquanto acidente na mente –, quer significar a natureza comum – e não a intencionalidade universal própria da espécie –, que é aquilo que é absolutamente conveniente a qualquer homem (cf. *In De ente et essentia*, c.4, §63).

Após expor as diferentes acepções sobre o universal e sua definição com base na filosofia aristotélica, João de Santo Tomás se propõe a contrastar a noção de universal a partir de doutrinas contrárias. Assim, construirá um entendimento sobre como poderia se dar o universal na realidade concreta – materialmente –, sem a intenção universal formal, própria do intelecto.

2 Artigo 2 da Questão 3 da Segunda Parte da *Ars Logicae* do CPT

Com o propósito de investigar sobre a materialidade do universal, o artigo 2 começa por considerar alguns elementos da filosofia antiga e platônica, donde procedem duas posições extremas: os nominalistas e os platônicos (atualmente, realismo radical). O relato de Aristóteles na *Metafísica* (I, c. 6, 987a 30-35) afirma que Heráclito (500 a.C. - 450 a.C) e seu discípulo Crátilo (500 a.C.) diziam não ser possível ter conhecimento algum dos sensíveis, porque todos esses seres estariam em contínuo fluxo e movimento. Razão pela qual Platão foi forçado a considerar que, para que haja ciência de algo, ainda que não dos sensíveis, haveria necessidade de algo em ato e imóvel; por isso, então, postulou as naturezas separadas, chamadas ‘Ideias’ (CPT, 315b 36 - 316a 19).

Em seguida, afirma-se o ponto em comum dos nominalistas e platônicos, de que, mesmo que por razões completamente distintas, não consideram ser possível ter ciência dos singulares. Das duas doutrinas opostas, a mais favorável aos universais é a posição dos platônicos (CPT, 316a 20-30), ainda que não compatível em sua totalidade com a doutrina aristotélica. Por força de autoridade, João de Santo Tomás cita diretamente uma passagem de Anselmo de Cantuária (1093-1109) do tratado *Sobre a Encarnação do Verbo*, em que diz que se deve ter muita atenção com a “dialética dos heréticos” que não afirmam ser os universais substâncias, mas *flatus vocis* (CPT, 316a 33-39).

Disso decorrem dois postulados. O primeiro postulado, de caráter epistemológico, afirma que os conceitos universais têm obrigatoriamente alguma

relação com a realidade concreta da qual é abstraída a universalidade por meio do ato do intelecto. Podemos fazer um paralelo dessa doutrina com a noção de verdade como adequação em Tomás de Aquino; a adequação entre o que é pensado na mente e a coisa na realidade. Pois, se a coisa na realidade fosse absolutamente assimilada pelo intelecto, deveria deixar de existir na concretude (Cf. *STh.*, I, q. 16, a. 1). Assim, afirma que:

Os nomes e os conceitos universais, verdadeira e absolutamente, correspondem a algum objeto, uma entidade ou natureza, que é denominada universal: não, pois, que exista à parte da coisa, sob aquele estado de universalidade e de abstração, mas que pela própria abstração do intelecto, atinja tal natureza no objeto, mas não atinge a singularidade; ou atinge os predicados superiores, mas não os inferiores (*CPT*, 316a 40 - 316b 7).

Desse modo, não há falsidade por parte do intelecto por não considerar a singularidade da coisa, assim como não há falsidade do sentido da visão por sentir a cor e não o gosto ou textura da maçã. O intelecto, por sua natureza imaterial e pela potência da razão, separa mentalmente aquilo que está unido e concomitante na realidade concreta (*CPT*, 316b 8-17). Para reforçar o argumento, cita a autoridade de Tomás de Aquino na lição décima do comentário ao livro primeiro da *Metafísica* de Aristóteles, considera-o cabal para refutar tanto os nominalistas quanto os platônicos:

Ora, ao examinar atentamente as razões de Platão, fica claro que ele errou em sua opinião, por crer que o modo de entender a coisa no seu ser é o mesmo modo como ela mesma existe no real. E isso porque descobriu que o nosso intelecto entende por duas abstrações: por uma, entendemos os universais abstraídos dos singulares; por outra, entendemos os entes matemáticos abstraídos dos sensíveis. E alegou que cada abstração do intelecto se refere à abstração nas essências das coisas. Daí sustentar que existem separadas a matemática e as espécies. Mas isso não é necessário. Pois o intelecto entende a coisa por abstração, e a torna símile a si pela espécie inteligível, que a coloca em ato, e não é preciso que aquilo seja aquela espécie inteligida no real, pois tudo que existe em algo é pelo modo desse em que existe. Por isso, pela natureza do intelecto, que é outra natureza da coisa inteligida, é necessário que um seja o modo de entender, pelo qual o intelecto entende e outro seja o modo de ser, pelo qual a coisa exista. Apesar de existir no real, é preciso que o intelecto a entenda de outro modo. Por isso, o intelecto entende a matemática sem entender os sensíveis, e os universais

sem os particulares, mas não é necessário que a matemática exista além dos particulares. De fato, vemos que a visão também percebe a cor sem o sabor, porém o sabor e a cor simultaneamente existem nos sensíveis (*In Met.*, I, l. 10, §8).

Por isso, João de Santo Tomás afirma que é possível refutar a opinião de Platão e dos nominalistas porque esses não distinguiram entre o modo de conhecer do intelecto e o modo de ser da coisa conhecida. Pois, de nenhum modo a coisa conhecida a partir da abstração pode existir à parte do real, uma vez que ou se confundiria com Deus, ser singularíssimo, ou não seria nada (*CPT*, 317a 13-33). A opinião dos nominalistas também seria fortemente refutada, pois aquilo que é afirmado na definição do intelecto só pode ser algo sobre a própria coisa no real, ainda que não de modo singular e à parte da realidade:

E isto fica mais manifesto na própria composição e definição feita pelo intelecto, pois, quando afirmo algo do sujeito que lhe convém, não se afirma senão algo que lhe esteja unido, como quando digo ‘homem é animal’, não se afirma que é ‘corpo’, ou que ‘Deus é misericordioso’, que ‘o fruto é colorido’ e etc., tal afirmação ou é falsa ou é verdadeira, mas não pode ser falsa, se é afirmado algo que não lhe contradiz, mas lhe convém; ora, se for verdadeira, então algo corresponderia àquele conceito obtido por parte da coisa; se, pois, isto em nada correspondesse, a afirmação, de fato, não poderia ser verdadeira (*CPT*, 317b 10-25).

Depois, propõe um segundo argumento nominalista a ser refutado, a saber, sobre o conceito de universal não ser uno, mas coletivo, e portanto, não existente, pois não existe algo uno e coletivo na realidade concreta. Assim, afirma que o nome “universal” não pode ser coletivo, pois significa algo uno abstraído da unidade dos singulares e de modo semelhante ao ente, não significa uma agregação de todos os inferiores, mas os inclui de modo implícito, mesmo que confusamente (*CPT*, 318a 28-45).

Então, temos o segundo postulado, que afirma que o universal enquanto material pode ser algo real, como uma natureza dada à parte da coisa. Contudo, não como algo em ato nos singulares ou na mente, formalmente universal e abstraído. Para reforçar esse argumento, cita a autoridade de Aristóteles na *Categorias* (2b 5-9), em que afirma que os gêneros e espécies são substâncias segundas, inclusive sendo sujeitos de predicados. Entretanto, para não incorrer

em erro, também cita Tomás de Aquino na lição 13 do comentário ao livro sétimo da *Metafísica* de Aristóteles, em que, embora o Estagirita afirme que os universais não possam ser substâncias, ele o faz em relação aos platônicos e não da natureza nas coisas. De tal modo,

o universal pode ser considerado em dois sentidos. Primeiro, considera-se o universal como a própria natureza, à qual o intelecto atribui a intenção de universalidade. E, assim, universais, gêneros e espécies significam as substâncias das coisas, enquanto são predicados na quiddidade. De fato, 'animal' significa a substância da coisa, da qual se predica também e de modo semelhante 'homem'. Segundo, pode-se considerar universal enquanto universal, e em relação à referida natureza sob a intenção de universalidade, isto é, enquanto se considera 'animal' e 'homem' como um em muitos. E, assim, os platônicos afirmaram que 'animal' e 'homem' em sua universalidade são substâncias (*In Met.*, VII, l. 13, §5).

Novamente, faz-se presente a distinção inicial entre o universal na coisa ou universal no predicado, referente à predicação da natureza absolutamente considerada, e o universal depois da coisa ou universal no significado, em que já se atribuiu a universalidade formal após a abstração do intelecto. Esse último que os platônicos quiseram afirmar universalidade formalmente separada do real. Afirma, João de Santo Tomás, que

demonstra isto S. Tomás com vários argumentos, e diz que a universalidade não é substância ou algo real, mas acidente da razão, que convém ao estado da própria coisa conhecida, que se adquire disto que se conhece com certa precisão, abstraindo da individuação. Disto, pois, a natureza que não existe no real sem condição individuante, subsiste no conhecimento do intelecto abstraída dela. E isto convém ao estado da natureza no conhecimento, porque a mesma natureza, fora do conhecimento, posta no real, admite aquele modo de ser universal, retendo a quiddidade da natureza (*CPT*, 318b 30-45).

Por fim, o artigo 2 traz três soluções para três argumentos: o primeiro sobre a opinião de Platão; o segundo sobre suposta opinião de Scotus e o terceiro sobre a opinião dos nominalistas. No primeiro argumento, o argumento platônico recorre à impossibilidade de as verdades eternas e perpétuas se fundarem sobre os singulares, pois esses são corruptíveis e contingentes. Logo, tais verdades

teriam de existir fora da realidade do singular, como ideia do qual o singular participaria. A solução original de João de Santo Tomás atesta que aquilo que é verdadeiro e eterno do conhecimento dos singulares, não é assim chamado em virtude de uma existência eterna, mas sim, porque qualquer intelecto, em qualquer época é apto de conceber tais verdades, por meio das conexões das verdades essenciais dos objetos. Já a participação se daria não por naturezas criadas a parte do real, mas como participação das ideias divinas causadoras dessas naturezas nos singulares; novamente, recorre-se a noção de universal antes da coisa ou universal como causa (*CPT*, 319a 4-48).

No segundo argumento,¹⁸ temos a opinião de Scotus que afirma haver distinção de graus metafísicos na natureza da coisa, antes da abstração da natureza pelo intelecto. Como se pudesse dizer que a natureza já existisse formalmente à parte da coisa e sem incluí-la enquanto grau inferior. A solução proposta para esse argumento não é completa e propõe, simplesmente, em relevar um distanciamento da opinião de Scotus da opinião de Platão. Assim, Scotus não teria afirmado um universal separado da realidade formalmente, como fizera Platão, mas de que na distinção das naturezas formais dos graus superiores e inferiores, a natureza que se toma à parte da coisa e antes da operação do intelecto, não inclui nele a formalidade essencial do conceito que se deixou pelo grau inferior (*CPT*, 319b 1-31).

No terceiro e último argumento, temos novamente a posição dos nominalistas¹⁹ sobre a coletividade e agregação do conceito objetivo de universal. Por um lado, se o conceito universal for de muitos, não poderá ser uno e será por agregação. Por outro lado, se for de um, enquanto é uno, não poderá ser real, pois não será de outro. Disso decorreria três inconvenientes: no primeiro, os indivíduos possuiriam identidade com o universal abstraído deles; no segundo, a natureza universal teria de descer de modo idêntico total ou em parte a todos os singulares; no terceiro, o homem enquanto universal deve ser corruptível ou não.

¹⁸ Esse argumento exige uma sutileza mais profunda; tanto que será abordado individualmente por João de Santo Tomás no artigo 3 e artigo 6 desta mesma questão 3.

¹⁹ De fato, não nos foi possível identificar a qual autor caberia esse argumento nominalista.

Ao primeiro, responde que a unidade do conceito universal não é real, embora seja uma unidade real enquanto não é formalmente universal no intelecto, mas materialmente, sob outro estado de natureza, na coisa. Ainda assim, sua unidade formal se dá por abstração, com unidade de similitude e conveniência. Ao segundo, responde que a comunicação da natureza universal não é uma identidade da comunicação de um todo integral com as suas partes integrantes, mas do todo predicável com as partes subjetivas, na qual há diversidade de naturezas por razão da individuação pela matéria. Ao terceiro, responde dizendo que o homem em comum é corruptível, porque é conveniente ao homem enquanto homem ser corruptível, mas não em ato. A corruptibilidade só se realiza em ato nos indivíduos, pois, as paixões próprias estão ligadas e convenientes à natureza comum, mas só se realizam em ato nos indivíduos (CPT, 319b 32 - 321a 11).

Considerações finais

Em suma, propomos que o desenvolvimento do problema dos universais parece destacar a dificuldade com que descrevemos o modo de conhecer as coisas. Mais profundamente, não se reduzindo simplesmente a um problema lógico ou epistemológico, mas, sobretudo, psicológico. Essa dificuldade pode ser sintetizada na antiga relação entre aquilo que existe e aquilo que é pensado, como foi expressa por Platão no *Crátilo* (440a - 440e). Em outras palavras: pergunta-se sobre o lastro veritativo daquilo que é pensado e se esse pode ser comunicado a outro. A proposta de João de Santo Tomás merece destaque pelo cuidado com que aborda essa dificuldade.

Em princípio, ressaltamos não só as distinções das diferentes acepções de universal, mas quais dessas mais se orientavam à definição aristotélica, para então distinguirmos a intenção lógica do universal da intenção metafísica, ainda que a lógica se fundamente pela metafísica e a metafísica se utilize da lógica. Assim, destacou-se os três estados da natureza considerada: absoluta, singular e abstraída.

Essas distinções são essenciais para as soluções expostas pelo filósofo de Lisboa aos argumentos platônicos e nominalistas, pois defendem a

fundamentação material do universal na realidade, mas com a sua formalidade resguardada pela abstração do intelecto. Objeta, portanto, a proposta de um universal formalmente separado das coisas – como se fosse seu fundamento. Considera, ao cabo, que o universal enquanto abstraído é um ente de razão, um acidente cujo fundamento está na realidade sob condição de singular, isto é, natureza individuada pela matéria.

Por fim, observamos a posição conciliadora – dentre dois extremos, uma solução – de João de Santo Tomás para defesa e aprimoramento da doutrina aristotélico-tomista acerca do entendimento sobre os universais. Ele apresenta um modo perspicaz e elegante de se manter fiel a cada ensinamento de Tomás de Aquino, mesmo que para isso precise apelar para soluções, por vezes, muito granuladas e de difícil compreensão num primeiro momento.

Referências

ARISTÓTELES. *Órganon*. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. 2. ed. Bauru: EDIPRO, 2010.

ARISTÓTELES. *Tratados de Lógica (Órganon)*. Vol. I. Introdução, tradução e notas de Miguel Cadel Sanmartín. Madrid: Gredos, 1982.

BEUCHOT, Mauricio. *Semiótica, filosofía del lenguaje y argumentación en Juan de Santo Tomás*. Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie de Filosofía Española, n. 11. Navarra: EUROGRAF NAVARRA, S.L., 1999.

BONDI, Eugene. “*Predication: A Study Based in the ‘Ars Logica’ of John of St Thomas*”. In: *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*, v. 30, n. 3, 1966, p. 260-294.

DE LIBERA, Alain. *La cuestión de los universales: de Platón a fines de la Edad Media*. Tradução de Marité Miccio. Buenos Aires: Universidad Católica Argentina, 2015.

FAITANIN, Paulo. Curso Filosófico tomístico, Quinto tratado, segunda parte da primeira parte, questão 3, artigo 1, de João de S. Tomás. *Revista Aquinate*, n. 18, p. 87-92, 2012.

FAITANIN, Paulo. Curso Filosófico tomístico, Quinto tratado, segunda parte da primeira parte, questão 3, artigo 2, de João de S. Tomás. *Revista Aquinate*, n. 18, p. 93-102, 2012.

HEIDER, Daniel. *Universals in second scholasticism. A comparative study with focus on the theories of Francisco Suárez S. J. (1548-1617), João Poinso O. P.*

(1589-1644), and Bartolomeo Mastri da Meldola O.f., Conv. (1602-1673). Bonaventura Belluto O.f.M. Conv. (1600-1676). Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2014.

IOANNIS A SANCTO THOMA. *Cursus Philosophicus Thomisticus*. Secundum exactam, veram, genuinam Aristotelis et Doctoris Angelici mentem. Taurini: Marietti, 1929.

PORFÍRIO DE TIRO. *Isagoge*. Introdução às *Categorias* de Aristóteles. Tradução de Bento Silva Santos. São Paulo: Attar, 2015.

SIMON, Yves R. Foreword. *The Material Logic of John of St. Thomas*. Basic Treatises, Chicago: University of Chicago Press, 1955.

TOMÁS DE AQUINO. *O ente e a essência*. Tradução de Odilão Moura. Rio de Janeiro: Presença, 1981.

TOMÁS DE AQUINO. *Comentário à Metafísica de Aristóteles I-IV*. Volume 1. Tradução, Edição e notas de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Campinas: Vide Editorial, 2016.

TOMÁS DE AQUINO. *Comentário à Metafísica de Aristóteles V-VIII*. Volume 2. Tradução, Edição e notas de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Campinas: Vide Editorial, 2017.

TOMÁS DE AQUINO. *Comentário ao Sobre a alma de Aristóteles*. Tradução, Edição e notas de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Campinas: Vide Editorial, 2024.

THOMAE DE VIO CAJETANI. *In: De Ente et Essentia D. Thomae Aquinatis commentaria*. Cura et studio PMH Laurent. Torino: Marietti, 1934.

**ALGUMAS BREVES CONSIDERAÇÕES SOBRE O PAPEL
DA ARTE NA CULTURA, SEGUNDO O JOVEM NIETZSCHE**
*SOME BRIEF CONSIDERATIONS ON THE ROLE OF ART
IN CULTURE, ACCORDING TO THE YOUNG NIETZSCHE*

Larissa da Silva Medeiros

Doutoranda em Filosofia no PPGF da UFRJ

Bolsista da CAPES

<https://orcid.org/0009-0000-3780-3147>

<http://lattes.cnpq.br/1993537004365364>

medeiroslarissa@ufrj.com

Resumo: O artigo investiga a importância da arte na renovação da cultura moderna alemã, a partir do pensamento de Friedrich Nietzsche em sua juventude. Para tanto, se baseia em obras como *O Nascimento da Tragédia* (1872), *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino* (1872), *David Strauss: o confessor e o escritor* (1873) e *Schopenhauer como educador* (1874). Nietzsche critica o sistema educacional alemão do século XIX, influenciado pelos jornalistas e eruditos, defendendo que a arte pode restaurar a cultura popular alemã. Inspirado nos valores culturais da Grécia antiga, o filósofo vê na arte uma forma de afirmar a vida e resgatar as origens do povo. Desse modo, Nietzsche elabora uma crítica à cultura moderna na Alemanha e propõe um resgate do passado mítico do povo, através da música dionisíaca. Para ele, a renovação cultural dependeria do engajamento dos indivíduos na preparação de um solo cultural adequado para a chegada do gênio metafísico – a meta da cultura.

Palavras-chave: Cultura popular; Estética; Jovem Nietzsche; Gênio artístico.

Abstract: The article investigates the importance of art in the renewal of modern German culture, based on Friedrich Nietzsche's early thought. It draws on works such as *The Birth of Tragedy* (1872), *On the Future of Our Educational Institutions* (1872), *David Strauss: The Confessor and the Writer* (1873), and *Schopenhauer as Educator* (1874). Nietzsche criticizes the 19th-century German educational system, influenced by journalists and scholars, arguing that art can restore German popular culture. Inspired by the cultural values of ancient Greece, the philosopher sees in art a way to affirm life and recover the people's origins. Thus, Nietzsche develops a critique of modern German culture and proposes a recovery of the people's mythical past through Dionysian music. For him, cultural renewal would depend on the engagement of individuals in preparing a proper

cultural ground for the arrival of the metaphysical genius – the ultimate goal of culture.

Keywords: Popular culture; Aesthetics; Young Nietzsche; Artistic genius.

Introdução

O objetivo do artigo será a investigação da importância da arte para a renovação da cultura moderna na Alemanha, segundo o período de juventude de Friedrich Nietzsche. Para tal, partiremos de um recorte específico da obra de Nietzsche, como *O Nascimento da Tragédia* (1872), das conferências *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino* (1872), *David Strauss: o confessor e o escritor* (1873) e *Schopenhauer como educador* (1874). Nietzsche identifica problemas na cultura e na educação, que se manifestam nas instituições de ensino do século XIX na Alemanha. Tais instituições se encontravam sob influência dos interesses da elite intelectual alemã, contrária ao crescimento da cultura popular.

Acompanhando os principais argumentos de Nietzsche, é importante destacar que ele encontra no povo grego a referência de uma cultura nutrida pela arte. Os gregos são apresentados como um forte alicerce para pensar a renovação da cultura alemã através da música, um instrumento de resgate das origens do povo e dos aspectos trágicos na cultura do século XIX. No seu projeto estético, Nietzsche revela preocupação com os rumos da cultura popular e realiza uma crítica à civilização que desencadeia numa ampla discussão, buscando rever os valores da cultura moderna através da arte helênica, a saber: na cultura dos gregos, a arte se apresenta como a afirmação da vida, uma justificativa estética para a existência que se dá na união entre os impulsos naturais de criação apolíneo e dionisíaco. A tragédia seria uma expressão máxima da arte grega, que nasce a partir do conflito entre tais impulsos de criação. Por um lado, o impulso apolíneo representa a harmonia e, de outro, o dionisíaco corresponde à desmedida. Recorrendo aos valores trágicos, Nietzsche encontra a importância do mito para o fortalecimento e a formação da cultura, assim como uma busca pelas origens do povo.

A melodia ocupa uma posição de destaque na formação da tragédia grega, em combinação com o canto, a encenação e a poesia lírica. Segundo Nietzsche, a melodia é o fundo a partir do qual as palavras ganham vida e compõem o espetáculo trágico. Sua leitura acerca da cultura grega, e a tentativa de uma reapropriação na modernidade, evidencia a tentativa de pensar uma renovação estética baseada nos valores e na música grega. Na tragédia grega, a música representa uma forma de expressão artística primordial, destacando-se especialmente por meio do coro, elemento central da encenação, que ressalta sua importância para a construção do drama trágico. É importante notar que Nietzsche aponta os gregos como os guias para uma possível renovação da cultura alemã, a partir dos seus valores. Além disso, na seção 23 de *O Nascimento da Tragédia* ele destaca o entrelaçamento entre: “[...] a arte e o povo, o mito e o costume, a tragédia e o Estado” (NT 23, p. 135), como uma base para o caráter do povo grego e em espelhamento, para a cultura do povo alemão. Desse modo, seria possível o renascimento do espírito alemão através da música, o povo seria conduzido pelo cortejo de “entusiastas dionisiacos” (NT, 23, p. 134).

Uma das questões que chama a nossa atenção em *O Nascimento da Tragédia* é a posição que o artista ocupa no projeto metafísico de Nietzsche, a justificação da existência se dá enquanto um fenômeno estético (NT 24, p. 139). Nesse projeto, fica evidente uma crítica à cultura e à educação no século XIX. A discussão no projeto de metafísica de artista gira em torno da crítica a diversos aspectos da cultura alemã. Percebemos que Nietzsche se ocupa das mesmas questões que outros intelectuais de sua época: a preocupação com o declínio da cultura popular. Uma geração de pesquisadores acreditava que a memória popular estava em um processo contínuo de desaparecimento, juntamente com a identidade nacional. Tal questão levou Nietzsche a pensar o que seria uma cultura popular renovada através dos seus mitos e da música, uma cultura com unidade de estilo.

Nesse ponto, podemos dizer que a crítica de Nietzsche à formação dos homens e mulheres na Alemanha moderna busca pensar o resgate das bases da cultura alemã por meio de uma releitura da cultura grega, tomada como referência para a elaboração de um ideal de formação da humanidade. Ele destaca o “renascimento da Antiguidade grega” (NT 20, p. 120) através da música

dionisíaca, que seria uma grande aliada contra o aniquilamento da cultura popular, na medida em que a arte possui condições de possibilidade de restaurar as forças do espírito alemão. Na seção 19 de *O Nascimento da Tragédia*, Nietzsche apresenta Dionísio como um transformador da cultura: “[...] tudo o que chamamos agora de cultura, educação, civilização terá algum dia de comparecer perante o infalível juiz Dionísio” (NT 19, p. 117).

Vale ressaltar que a seção 20 de *O Nascimento da Tragédia* também é de fundamental importância para as nossas análises. Ao teorizar sobre o enfraquecimento das instituições de ensino alemãs, repletas de professores adaptados ao estilo jornalístico, Nietzsche aponta que o jornalista, “a mariposa serenojovial e culta”, contribuiu para a inviabilização do renascimento da cultura helênica na Alemanha. Nota-se que, posteriormente, em *Sobre o Futuro dos nossos Estabelecimentos de Ensino*, Nietzsche manifesta novamente o seu interesse especial na crítica contra o papel dos jornalistas e da imprensa nas instituições de ensino da época. A influência do jornalismo estabeleceu a criação de uma “pseudocultura”, contrária aos valores helênicos.

1 A crítica à cultura moderna na Alemanha

A essa altura, consideremos o que Nietzsche diz sobre a cultura moderna na Alemanha: “Não há nenhum outro período artístico em que a assim chamada cultura e a genuína arte tenham sido tão alienadas e distanciadas, uma em relação à outra, como o que vemos com os nossos próprios olhos no presente” (NT 20, p. 119). Em seguida, ele argumenta que a cultura moderna e os falsos educadores temem a verdadeira arte pois ela representa o seu declínio. Um dos primeiros sintomas que ele aponta neste texto é a renúncia dos ideais helênicos – como o ensino e o cultivo da língua materna, por exemplo – nas instituições superiores de ensino alemãs, o distanciamento dos valores culturais gregos que operou uma inversão nos propósitos do ensino sobre a antiguidade. O estilo dos jornalistas, adotado pelos professores das instituições de ensino alemãs, aniquilou as últimas esperanças de um renascimento dos ideais helênicos no ensino universitário. Podemos dizer que, a partir desse exemplo, Nietzsche lança uma crítica ao estilo

da figura do jornalista, o “escravo de papel do dia” (NT 20, p. 119), como sintoma da decadência da cultura.

Em *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino*, essa discussão ganhará novas nuances. Como, por exemplo, as análises sobre a deterioração do ensino nos ginásios, que reflete nas universidades, provocada pelos interesses econômicos em torno da educação. Como argumenta Nietzsche: “O ginásio, de acordo com a sua formação primitiva, forma não para a cultura, mas unicamente para a erudição e, em seguida, que, nos últimos tempos, ele toma como tarefa não mais formar sequer para a erudição [...]” (EE 2, p. 70). Ele pensa uma crítica significativa à educação submetida à ideologia do Estado, buscando o caminho da libertação do ensino das amarras dos interesses econômicos, uma cultura livre da influência dos eruditos. A formação ideal seria aquela que busca despertar a criatividade, contrária aos interesses burgueses que visavam o lucro. A arte é abandonada e substituída pela visão cientificista, comprometendo a formação de uma cultura genuína e ligada às manifestações tradicionais do povo. Chama a nossa atenção a forma como Nietzsche conduz sua crítica à cultura nas conferências, por meio de duas correntes distintas:

Eis aqui minha tese: duas correntes aparentemente opostas, ambas nefastas nos seus efeitos e finalmente unidas nos seus resultados, dominam hoje os nossos estabelecimentos de ensino, originalmente fundadas em bases totalmente diferentes: por um lado, a tendência de estender tanto quanto possível a cultura, por outro lado, a tendência de reduzi-la e enfraquecê-la. (EE, 1 Prefácio p. 44).

Nota-se que na primeira delas, a cultura deve ser propagada em círculos sociais amplos e massificada, ainda que esvaziada de conteúdo. Enquanto a segunda corrente corresponde à cultura popular, enfraquecida e submetida aos interesses do Estado. Podemos dizer que a cultura popular, genuína e soberana, seria reduzida aos valores burgueses, que buscam o lucro e a produção cultural voltada ao consumo em massa, sem prezar pela qualidade e a profundidade de seu conteúdo. Essas duas tendências são contrárias aos desígnios da natureza (EE, 1 Prefácio p. 44) e fundam aquilo que seria chamado de uma cultura mentirosa, disseminada entre o maior número possível de indivíduos.

Vejam agora como aparece a noção de cultura em um trecho de *David Strauss, o confessor e o escritor*, que fornece indícios para pensar o que o jovem Nietzsche entende por cultura. Antes de tudo, Nietzsche critica abertamente o filisteu, a figura burguesa do homem da cultura (DS 2, p. 11) que encontrava-se nos meios universitários em meados do século XIX. O filisteu era dotado de interesses supérfluos, encontrava na educação uma ferramenta para estimular o acúmulo de bens materiais. Ao longo do texto, nota-se que Nietzsche aponta que esses homens possuíam uma rasa formação artística e nenhuma relação com autores clássicos da literatura alemã (Paschoal, p. X/10). David Strauss seria um típico filisteu de sua época: o fruto de uma formação que expressa a mais completa decadência da cultura alemã. Em sua crítica, Nietzsche apresenta sua concepção de cultura (*Kultur*) como uma unidade de estilo artístico:

Cultura (*Kultur*) é, antes de tudo, unidade de estilo artístico em todas as expressões de vida de um povo. Saber muitas coisas e ter muitas qualificações não é, por conseguinte, um meio necessário da cultura, tampouco um sinal dela, e combina muito mais, em caso de necessidade, com o contrário da cultura, com a barbárie, ou seja: com a ausência de estilo ou com a caótica confusão de todos os estilos. (DS 1, p. 9).

Nesse trecho, Nietzsche aponta como a cultura é delimitada pelas experiências coletivas de um povo. Outro ponto de destaque é a denúncia da ausência de estilo na cultura alemã moderna, que enfrentava uma confusão de todos os estilos. Para Nietzsche, o acúmulo de referências variadas e distintas compõe a cultura alemã daquele período, marcada pelos excessos. Havia um problema de formação (*bildung*) que atravessava as instituições de ensino da época, prezando pela importância do conhecimento científico, amplamente baseado na racionalidade.

Em “*Educar os educadores!*” Nietzsche e o problema da educação, Scarlett Marton (2022, p. 18) observa: “Antes, a cultura não devia ter nenhum intuito utilitário; agora, ela está atrelada às exigências do momento, aos caprichos da moda, aos ditames da opinião pública.” A concepção de cultura que Nietzsche critica era aliada à burguesia alemã e aos interesses do Estado, submetida ao maior número possível de pessoas. Desse modo, o consumo de cultura estava

voltado ao trabalho, deveria visar a capacitação técnica e rápida, tendo como objetivo preparar indivíduos para atender as demandas profissionalizantes. Além disso, essa atmosfera cultural foi propícia à uma forte massificação da cultura pelo Estado, que distorce os propósitos de uma cultura amplamente popular. Nas conferências e extemporâneas, pode-se dizer que a cultura, segundo Nietzsche, deveria seguir o modelo de uma unidade de estilo, concebida a partir das múltiplas vivências de um povo e alicerçada em sua expressão artística. Nessa altura do nosso artigo, é preciso destacar que, nessa fase, o termo que Nietzsche entende por “cultura” era corrente no século XIX, uma perspectiva que reflete o enobrecimento do caráter (Marton, 2022, p. 20) e aperfeiçoamento humano, acima de todos os aspectos ordinários da vida.

Dentre as extemporâneas, temos *Schopenhauer como educador*, que serve como um forte referencial teórico para o tema do nosso artigo. Além de ser um texto significativo para discutir o problema da formação no jovem Nietzsche, uma vez que apresenta investigações acerca da educação e da arte. Podemos dizer que Nietzsche encontra no filósofo alemão Arthur Schopenhauer um mestre e arauto da cultura trágica entre os modernos. Schopenhauer seria capaz de libertar a cultura moderna das amarras da filosofia universitária, conduzida pelos filisteus da cultura e pelos filósofos submetidos aos interesses do Estado. Em linhas gerais, ele é um crítico dos seus contemporâneos, da decadência da cultura alemã, o completo desenraizamento da cultura (SE 4, p. 48). Schopenhauer representa o educador capaz de apontar os principais problemas e deficiências de seu tempo “[...] todos nós podemos nos educar, por intermédio de Schopenhauer, contra o nosso tempo – pois, por seu intermédio, temos a vantagem de efetivamente conhecer esse tempo.” (SE 4, p. 37).

No mesmo livro, Nietzsche propõe uma noção de educação que favorece a formação de indivíduos livres, num percurso educacional autêntico, seguindo a vocação de cada indivíduo e sua própria trajetória de vida (Peixoto, 2023, p. 165). De acordo com esse ideal, os indivíduos devem ser estimulados a buscar o seu próprio caminho, assumindo responsabilidade pela sua existência genuína (SE, 1, p. 15). É como se todos os seres humanos estivessem em uma busca constante de reencontrar a si mesmos. Nota-se que, para Nietzsche, apenas o próprio indivíduo é capaz de buscar suas motivações e singularidades. O verdadeiro

educador, nesse percurso de formação, reforça e orienta a busca pelas suas inclinações, de modo que não siga um padrão pré-estabelecido: “Seus educadores não podem ser mais que seus libertadores. E esse é o segredo de toda formação (*bildung*): ela não provê membros artificiais, narizes de cera, ou lentes para os olhos [...]” (SE, 1 p. 17).

2 A chegada do gênio metafísico

Na primeira seção de *Schopenhauer como educador*, Nietzsche chama a atenção do leitor para a indisposição dos homens e mulheres de seu tempo, acomodados e conformados com os rumos da massa. Nessa posição, os indivíduos traem a si mesmos e temem reconhecer suas próprias inclinações, aquelas que fazem de cada ser humano um “milagre único”. Para se libertar dessa posição, cabe a cada indivíduo seguir a sua própria consciência, buscar viver de forma mais autêntica. Assim, Nietzsche aconselha: “O homem que não quiser pertencer à massa precisa apenas deixar de ser condescendente consigo mesmo; que ele siga, então, sua consciência, que lhe exorta: ‘Seja você mesmo! Tudo isto não é você, o que você agora faz, pensa, deseja’” (SE 1, p. 14). Nesse sentido, pode-se dizer que o indivíduo aprisionado necessita exercitar o autoconhecimento para conduzir a sua vida, despertar das amarras de sua época. Na continuação do texto, ele declara: “Não há na natureza nenhuma criatura mais desolada e repugnante do que o homem que, após se afastar de seu gênio, espreita à direita e à esquerda, adiante e a toda parte” (SE 1, p. 14). Nesse trecho, nos interessa particularmente o uso do termo “gênio”, que indica a herança da noção de caráter adquirido de Schopenhauer. Cada indivíduo possui um caráter único a ser conhecido ao longo da vida, revelado gradativamente no decorrer das mais variadas experiências.

Vejamos agora o que Schopenhauer entende por caráter adquirido. O caráter inteligível seria uma objetivação imutável da vontade, presente em cada ser humano, que se torna conhecido no tempo e espaço através das manifestações do caráter empírico (Debona, 2016, p. 84). Apesar dessas manifestações, o caráter inteligível não se mostra totalmente nas aparições fenomênicas. Assim, o caráter empírico se dá nas aparições no tempo, espelhando o caráter inteligível. Tais aparições são estabelecidas por meio dos motivos, orientando as ações dos

indivíduos no mundo e expressando o seu caráter. Por outro lado, o caráter adquirido se refere ao caráter do indivíduo, em relação aos outros seres humanos. Dessa maneira, o caráter adquirido se desdobra nas experiências do indivíduo no mundo, ou mais precisamente, em sociedade. O conhecimento adquirido por meio das ações e dos motivos conduz o indivíduo ao reconhecimento do seu caráter, buscando viver de acordo com aquilo que é adequado às suas especificidades. Assim, a experiência conduz o indivíduo ao conhecimento da vontade e das suas necessidades genuínas. Ele não mais buscará satisfação em escolhas equivocadas e contrárias aos seus dons, reconhecendo seus pontos fortes e fracos (MVR S 55, 2015, p. 354). Schopenhauer mostra que o indivíduo buscará agir de acordo com a sua natureza individual, a experiência ensina o que cada um quer ou pode fazer, reconhecendo as qualidades do próprio caráter em tudo que faz, dessa maneira, ele argumenta: “Este nada mais é senão o conhecimento mais acabado possível da própria individualidade: logo trata-se do saber dos pontos fortes e fracos da nossa individualidade” (MVR S 55, 2015, p. 353). Dessa forma, cada pessoa poderia orientar com mais clareza suas escolhas na vida, conhecendo suas próprias fraquezas e aptidões, evitando ser conduzido por disposições contrárias à sua natureza, que poderiam causar dor e desprazer.

Seguindo essa perspectiva, Nietzsche critica seu tempo e incentiva cada indivíduo a conhecer seu próprio caráter individual, numa época repleta de homens e mulheres preocupados com a opinião pública, que se distanciam gradativamente do conhecimento de si mesmos. Cada indivíduo deveria se ocupar em viver de acordo com a sua “própria medida” (SE 1, p. 15), de acordo com o seu caráter. Podemos dizer que o caminho para a libertação e o autoconhecimento é dado unicamente ao indivíduo que ousa se responsabilizar pela própria vida, desprezando aquilo que é dito pelos outros. A essa altura, cabe perguntar de que maneira o indivíduo poderia alcançar as condições favoráveis à sua própria formação. Nietzsche apresenta a figura do educador como alguém que faz o papel de orientação nesse caminho de libertação e conhecimento de si. O educador é aquele que serve de exemplo, capaz de inspirar os indivíduos a romper com o comodismo e buscar uma formação autônoma (Peixoto, 2023, p. 186). No entanto, homens e mulheres vivem uma “confusão na alma moderna” que impede o florescimento das individualidades.

Ainda em *Schopenhauer como Educador*, Nietzsche pensa o trabalho da cultura como o engendramento de “grandes homens singulares” e a formação do gênio. Nesse ponto, nos interessa o modo como Nietzsche se empenha na tarefa de libertar os indivíduos de uma cultura moldada segundo os interesses do Estado, visando o florescimento de uma verdadeira cultura, guiada pela natureza ingênua em si mesma. A cultura deve se apresentar como uma expressão da natureza, tomá-la como um modelo para os seus fins (Kofman, 1985 p. 88). Tais fins dizem respeito à produção de grandes exemplares, como o filósofo, o artista e o santo. Por sua vez, a natureza encontra na cultura uma extensão, que complementa tudo aquilo que ela tem de mais perfeito. Nas palavras de Nietzsche, a formação (*bildung*):

Ela é, na verdade, libertação, extirpação de todas as ervas daninhas, detritos e vermes que querem lesar o tenro germe das plantas, ela é emanção de luz e calor, o sussurrar afetuoso da chuva noturna, a imitação e culto da natureza sempre que esta se faz maternal e piedosa, ela é o arremate da natureza, o momento em que esta abdica de seus ataques cruéis e impiedosos e volta-se para o bem, o momento em que cobre com um véu as expressões de seu temperamento madraço e de sua triste falta de compreensão. (SE 1, 18).

Esse trecho elucidado de que modo a cultura imita a natureza e lança sobre ela um véu, dando acabamento e expulsando os elementos que atrofiam a formação dos indivíduos. Nietzsche reconhece que, para o surgimento do gênio, torna-se necessário o cultivo de um solo fértil, propício ao florescimento das grandes individualidades. A formação desses indivíduos alimenta a cultura, sendo indispensável para sua sustentação e para a preservação de uma unidade de estilo – capaz de neutralizar a confusão e os excessos de uma época marcada pelo adoecimento. Seria possível dizer que os critérios estéticos e culturais de Nietzsche em *Schopenhauer como educador* envolvem tudo aquilo que possibilita a educação e a transformação de si.

Cabe destacar que a concepção de cultura apresentada em *Schopenhauer como educador*, marcada por uma tese metafísica, contrasta com a concepção de cultura popular, tal como Nietzsche a apresenta em *O Nascimento da Tragédia*. Nota-se que o enaltecimento da criação de indivíduos excepcionais como meta da

natureza estabelece uma tensão com a visão valorizada anteriormente por Nietzsche, na qual a tragédia grega é pensada como uma manifestação artística de origem popular, expressão do povo. A ideia de formação de um sentido de unidade para a cultura alemã está associada, assim, à necessidade de estabelecer as bases para a formação de indivíduos inseridos em uma cultura popular, nutrida pela profunda relação do povo com os seus mitos e origens, elementos de grande importância para a compreensão da força natural da cultura (NT 23, p. 133), que se mostra através da busca pelas raízes populares.

Nietzsche critica a barbárie cultural representada pelo acúmulo excessivo de referências, que impede a formação de um sentido de unidade. Nesse aspecto, para Nietzsche o erudito seria o “inimigo da cultura, pois quer negar a doença generalizada, e se torna um empecilho aos médicos. Esses pobres bufões desvigorados se tornam amargos quando alguém fala de suas fraquezas e se opõe ao seu espírito nocivo e mendaz” (SE 4, p. 48). Ele representa uma formação cultural repleta de excessos, possui um “caráter informe” (SE 6, p.81), instruído pelos interesses econômicos e o acúmulo de conhecimento. Em contraste com esses valores decadentes, uma cultura saudável exige o cultivo do conhecimento artístico, o aprendizado da fala e o desenvolvimento de uma relação profunda com a escrita. Nesse sentido, Nietzsche se opõe à formação de uma cultura meramente conteudista, fragmentada em múltiplos estilos e interesses volúveis, moldados conforme o Estado. Esse modelo de cultura que Nietzsche critica é destituído de cultivo no seu interior, um instrumento de autoengano. Kofman (1985, p. 94) comenta: “É substituir uma cultura bárbara desprovida de estilo, mistura de todos os estilos, por uma cultura de grande estilo no qual os instintos deixam de estar em guerra uns com os outros, pois são disciplinados pela unidade de um mesmo querer”. Dito isso, para Nietzsche, a verdadeira cultura é uma prioridade, na medida em que propicia o desenvolvimento da sensibilidade necessária ao reconhecimento das necessidades individuais de cada ser humano.

É preciso acrescentar, ainda, que a predominância dos eruditos impede a realização da meta da cultura: a criação do gênio. Nas palavras de Nietzsche: “Pois suspeitamos que tais homens, com todo seu engenho, não apenas deixam de promover, como até mesmo entravam uma cultura em formação e a produção do

gênio – ou seja, a meta de toda cultura” (SE 3, p. 38). O florescimento do gênio é o resultado de um solo cultural fértil e de uma formação fecunda, que estimula a libertação e as inclinações dos indivíduos.

Podemos notar que Schopenhauer é tomado como um exemplo de educador e grande conhecedor de seu tempo, capaz de pensar uma formação filosófica individual. Nietzsche enuncia: “Mas eu havia prometido apresentar Schopenhauer, segundo minhas próprias experiências, como educador [...]” (SE 5, p. 61). Em suas criações, Schopenhauer preza profundamente pela originalidade, se destacando como um pensador excepcional e crítico de uma época. Conforme argumenta James Conant, para Nietzsche, Schopenhauer se destaca como um educador, destituído de grandes virtudes. Assim, ele pode ser considerado um exemplo pelas suas características humanas, que refletem aspectos comuns em todos nós, segundo Conant: “O retrato que Nietzsche faz de Schopenhauer deve mostrá-lo como humano; tanto suas forças quanto suas falhas devem se apresentar como conquistas e fracassos que refletem (e, portanto, educam) nossas próprias capacidades” (Conant, 2001, p. 213. Tradução nossa). O desenvolvimento da identificação com a figura humanizada de Schopenhauer inspira o engajamento dos indivíduos na produção do gênio, reconhecendo nele um “companheiro sofredor”, alguém que possui todas as imperfeições humanas. Schopenhauer se apresenta como um educador destituído de privilégios, que orienta a preparação de um solo cultural fértil, encarnando um modelo do que outros seres humanos poderiam ser - embora poucos, de fato, sejam. Assim sendo, os indivíduos comuns reconhecem a importância do seu próprio papel na produção do gênio, pois ele seria um acontecimento digno de culto e admiração coletiva.

Ainda na seção 3, Nietzsche também revela que a raiz de toda cultura – a verdadeira aspiração de todos os indivíduos – deve ser o renascimento como gênio ou santo. (SE 3, p. 38) Percebe-se que o gênio é retratado como um indivíduo singular, marcado por sua originalidade e pela capacidade de compreender o todo. Ele se eleva acima das convenções sociais de sua época, recusando-se a seguir regras - uma postura essencial para a realização de criações autênticas e únicas. Nietzsche cita o compositor alemão Richard Wagner como

um exemplo do gênio de sua época, pois Wagner teria trazido à tona a verdade superior que vive nele (SE 3, p. 30). Esses tipos geniais são figuras excepcionais em suas épocas e alcançam a liberdade de espírito levando uma vida autêntica, destacando-se dos demais por sua singularidade.

Na sexta seção de *Schopenhauer como educador*, percebemos que Nietzsche parte do pressuposto que a humanidade deve trabalhar para o engendramento dos grandes indivíduos da cultura. Trata-se de uma tese metafísica que será posteriormente abandonada por Nietzsche a partir de *Humano demasiado humano* (1878), embora ele continue a defender a importância de a cultura proporcionar condições adequadas para o surgimento de indivíduos singulares. No entanto, neste artigo nos dedicamos exclusivamente à tese metafísica presente em *Schopenhauer como educador*. Nietzsche sugere que o trabalho e função da humanidade não consiste em alimentar os interesses do Estado, tão pouco acreditar no desenvolvimento da massa e no seu bem-estar; a meta da humanidade é produzir condições favoráveis para o surgimento do gênio (SE 6, p. 71). O engendramento do gênio seria a resposta ao desejo mais íntimo que cada indivíduo carrega no seu interior, esse anseio por uma humanidade mais saudável. De modo que Nietzsche não dirige sua crítica ao ser humano comum, desprovido de certos dons, mas àquele que renunciou ao desenvolvimento do seu próprio gênio. De acordo com Nietzsche, os jovens poderiam ser educados para se reconhecerem como uma obra da natureza e leais à realização dos seus fins, ao mesmo tempo em que reconhecem as limitações de cada indivíduo e de si. Podemos observar que um indivíduo torna-se integrante da cultura quando admite a existência de tipos mais elevados que si mesmo, para os quais ele precisa se dedicar com compaixão e admiração (SE 6, p. 47).

Considerações finais

Em conclusão, neste artigo levantamos as questões centrais da investigação: o que Nietzsche entende por cultura? De que maneira a arte seria capaz de promover a renovação da cultura alemã? Estabelecido esse ponto de partida, realizamos uma breve análise do conceito de cultura (*Kultur*) no período

de juventude da obra de Nietzsche, com o objetivo de analisar detalhadamente o sentido amplo de seu uso, no modo como foi apresentada nas discussões acerca da cultura.

Vimos que Nietzsche se empenha em pensar de que modo seria possível realizar o resgate da cultura alemã por meio do espelhamento dos valores artísticos da Grécia antiga, que orientam seu pensamento como referência cultural. Em *O Nascimento da tragédia*, ele sustenta que a arte teria o poder de recuperar o espírito alemão. Por sua vez, Dionísio seria o guia para essa mudança significativa na cultura, uma vez que Nietzsche considera a música dionisíaca a expressão artística adequada para indicar o caminho pelo qual o povo alemão poderia reencontrar os seus mitos. Essa tentativa de reaproximação da cultura moderna com o núcleo metafísico da existência depende da reconexão do povo com as suas origens, possibilitada pelo renascimento dos mitos. Assim, ao espelhar a cultura moderna na Alemanha com os caracteres da antiguidade, Nietzsche identifica, no transbordamento de vida que se dá na arte trágica, um caminho para pensar as bases de um solo cultural renovado.

Nesse sentido, para pensar a possibilidade dessa renovação cultural, destacamos a crítica de Nietzsche às instituições de ensino de sua época e ao chamado ensino jornalístico, em oposição aos valores helênicos. Parte dessa crítica de Nietzsche se dá graças ao enfraquecimento da relação entre os estudantes do ginásio e do ensino superior com a língua materna – o alemão. Ele argumenta: “[...] enquanto tratarem a língua materna como se ela fosse um mal necessário ou um corpo morto, eu não poderei incluir estes estabelecimentos de ensino entre as instituições consagradas à verdadeira cultura” (EE 2, p. 87). Nas conferências *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino*, Nietzsche evidencia ainda o modo como a figura do jornalista contribui para o declínio da escrita e a ausência de estilo. Portanto, a renovação da cultura exigiria também uma transformação nos moldes do ensino no ginásio e nas universidades, responsáveis pela formação de indivíduos para a cultura.

À luz do que foi exposto ao longo deste artigo, fica evidente que a perspectiva de Nietzsche acerca da concepção de cultura assume uma tese metafísica, na qual o engajamento coletivo representa uma condição

indispensável para a chegada do gênio – aquele que, nutrido pelo próprio povo, será o seu guia para a eternidade. Desse modo, preparar o solo cultural adequado para a sua chegada não é uma tarefa secundária, mas uma necessidade fundamental, pois é no seio da cultura que ele cresce e se forma (EE, 3 p. 106). Por fim, podemos dizer que a cultura colabora na realização da meta da natureza.

Referências

- DEBONA, Vilmar. Caráter adquirido, sociabilidade e a moral do "como se" (Als-Ob) em Schopenhauer. *Revista Trágica*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 1, p. 84-102, 2016.
- MARTON, Scarlett. “Educar os educadores!” Nietzsche e o problema da educação. *Cadernos Nietzsche*, Guarulhos; Porto Seguro, n. 43, p. 11-28, 2022.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Escritos sobre educação*. Tradução, apresentação e notas de Noéli Correia de Melo Sobrinho. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*. Tradução, notas e posfácio de J. Guinsbourg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Schopenhauer como educador*. Tradução de Giovane Rodrigues e Tiago Tranjan. São Paulo: Editora Mundaréu, 2018.
- NIETZSCHE, Friedrich. *David Strauss, o confessor e o escritor*. Tradução, apresentação e notas de Antônio Edmilson Paschoal. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2020.
- PEIXOTO, Enoch. Schopenhauer como educador: modelo de uma formação intempestiva. *Filosofia e Educação*, Campinas, v. 14, n. 3, p. 162-189, 2023.
- SCHACHT, Richard. *Nietzsche's Postmoralism: essays on Nietzsche's prelude to philosophy's future*. New York: Cambridge University Press, 2001.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo como Vontade e como Representação*. Tradução, apresentação, notas e índice de Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

Nenhuma parte deste material pode ser utilizada ou reproduzida – em qualquer meio ou forma, seja digital, fotocópia, gravação etc. – nem apropriada ou estocada em banco de dados, sem a autorização dos autores e editores desta publicação.