

REVISTA DE ESTUDOS FILOSÓFICOS E HISTÓRICOS DA ANTIGUIDADE

BOLETIM DO CPA/UNICAMP

**Ano XX nº 29 Janeiro de 2015/Dezembro de 2015
ISSN: 2177-5850**

**CPA (CENTRO DE ESTUDOS E DOCUMENTAÇÃO SOBRE O PENSAMENTO ANTIGO
CLÁSSICO, HELENÍSTICO E SUA POSTERIDADE HISTÓRICA) – IFCH – UNICAMP**

Revista de Estudos Filosóficos e Históricos da ANTIGUIDADE
Boletim do Centro de Pensamento Antigo (UNICAMP)

www.antiguidadeonline.org

Publicação do *Centro de Estudos e Documentação sobre o Pensamento Antigo Clássico, Helenístico e sua Posteridade Histórica* do IFCH–UNICAMP

ISSN: 2177-5850

Diretor do IFCH: Prof. Dr. Jorge Coli

Diretor associado do IFCH: Prof. Dr. Jesus José Ranieri

Presidente de honra do CPA: José Cavalcante de Souza

Diretora do CPA: Patrícia Prata (IEL/UNICAMP)

Diretor-Adjunto do CPA: Hector Benoit

Editorial Responsável: Hector Benoit (UNICAMP)

Editor-Executivo: Dennys Garcia Xavier (UFU)

Comissão Editorial

Flavio Ribeiro de Oliveira (UNICAMP)

Gabriele Cornelli (UnB)

Glaydson José da Silva (UNIFESP)

Pedro Paulo Abreu Funari (UNICAMP)

Patrícia Prata (UNICAMP)

Isabella Tardin Cardoso (UNICAMP)

Conselho Editorial

André Leonardo Chevitarese, UFRJ, Brasil

Cláudio Carlan

Fernando Muniz, UFF, Brasil

Francisco Benjamin Souza Netto, Unicamp, Brasil

Francisco Bravo, Universidade de Caracas, Venezuela

Franco Trabattoni, Università degli Studi di Milano, Itália

Humberto Zanardo Petrelli, Unicamp, Brasil
José Antonio Alves Torrano, USP, Brasil
José Remesal, Universidade de Barcelona, Espanha
Julio Cesar Magalhães de Oliveira, USP, Brasil
Luciane Munhoz Omena, Universidade Federal de Goiás, Brasil
Lygia Araújo Watanabe, USP, Brasil
Maria Carolina Alves Santos, Faculdade São Bento de Filosofia
Unesp - Campus Marília, Brasil
Maura Iglesias, PUC- RJ, Brasil
Noberto Luiz Guarinello, USP, Brasil
Renata Senna Garraffoni, UFPR, Brasil
Richard Hingley, Universidade de Durham, Reino Unido
Samuel Scolnikov, Universidade Hebraica de Jerusalém, Israel

Comissão Técnica

Alexandre Prudente Piccolo, Unicamp, Brasil
Alexandre Marchioni Leite de Almeida, Unicamp, Brasil
Filipe N. Silva, Unicamp, Brasil
Jefferson Ramalho, Unicamp, Brasil
Natália Ferreira Campos, Unicamp, Brasil
Nayara Dias Scrimim, Unicamp, Brasil
Osvaldo Cunha Neto, IEL - Unicamp, Brasil
Robson Gabioneta, Unicamp, Brasil
Victor Henrique Silva Menezes, Brasil

Projeto Gráfico: Renata Carla Atilano

Editoração: Maria Cimélia, Filipe N. Silva e Eugênia Pereira

Editoração Eletrônica: José Cavalcante de Souza

Imagens, Finalização de Capa e Miolo e Divulgação: Setor de Publicações do IFCH

Impressão: Gráfica do IFCH–UNICAMP

SUMÁRIO

Apresentação

A História em sua integridade, o Centro de Pensamento Antigo e a Base Nacional Comum Curricular

Pedro Paulo A. FUNARI 7

Nietzsche e o debate sobre a *Aletheia* grega

Dagmar MANIERI 13

Idealismo e Metafísica Platônica - uma releitura a partir de Hegel

André CRESSONI 37

Usos do passado em Tito Lívio: a construção de uma memória romana à época de Augusto (Século I A.C.)

Suiany Bueno SILVA 89

Muito além do prazer. As moedas romanas e as posições sexuais: relações de poder

Flávia Regina MARQUETTI, Cláudio Umpierre CARLAN e Pedro Paulo A. FUNARI 115

O reordenamento dos afetos pelo restabelecimento da *Ordo Amoris* em Santo Agostinho

Walterson José VARGAS 147

Resenha

FUNARI, P.P.A; GRILLO, J.G.C. “Arqueologia Clássica. O cotidiano de Gregos e Romanos”. Curitiba: Editora Prismas, 2015.

Douglas Cerdeira BONFÁ 187

Tradução

Lamento e dor: tradução do Epitáfio de Lúcio Trébio Divo (Séc. III-IV D.C.)

Luciane Munhoz de OMENA e Pedro Paulo A. FUNARI 195

A HISTÓRIA EM SUA INTEGRIDADE, O CENTRO DE PENSAMENTO ANTIGO E A BASE NACIONAL COMUM CURRICULAR

It's all now you see. Yesterday won't be over
until to morrow and tomorrow began ten thousand years ago.

Tudo está no presente, entenda isso. Ontem
só acabará amanhã e amanhã começou há dez mil anos.

(tradução de Pedro Paulo A. Funari)

William Faulkner (1897-1962), *Intruder in the dust*. (O intruso, 1948)

Pedro Paulo A. Funari

O Centro de Pensamento Antigo (IFCH/IEL/Unicamp) tem se dedicado, desde a década de 1990, ao estudo e à reflexão interdisciplinar sobre a Antiguidade e sua posteridade. Congregam-se filósofos, historiadores, latinistas, helenistas, arqueólogos, antropólogos, entre outros, que participam de colóquios e desta Revista ligada ao Centro, publicada também há tempo. Este número da Revista dá-se em meio à discussão de uma proposta de Base Nacional Comum Curricular. Houve preocupação de muitos, quanto

à ausência de referências culturais para além do estado nacional e, por isso, este número da Revista começa com uma ponderação sobre o tema e procura mostrar como esta edição contempla essa preocupação com um conhecimento universalista e crítico, não restrito ao estado nacional.

O ensino da História, tanto para a formação do professor, como, ainda mais, do cidadão, deve visar ao conhecimento crítico do presente, para poder contribuir para um futuro melhor. Por isso, a profundidade temporal e espacial deve ser a mais ampla e abrangente. Não se pode entender o ser humano sem conhecer os hominídeos, cuja antiguidade ultrapassa, em muito, os dez mil anos de William Faulkner. Isto já o ressaltava Darwin, em meados do século XIX e, mais ainda, os estudos recentes nas áreas mais variadas, da Biologia à Arqueologia. Tampouco convém limitar a abrangência geográfica, pois desde os hominídeos e, mais ainda, nos últimos milhares de anos, houve conexão constante entre as áreas mais afastadas do globo. Portanto, uma História focada na nação, embora possa ser bem intencionada, nunca poderá possuir a devida conexão no tempo e no espaço. Os países que o têm feito, como no caso notável dos Estados Unidos da América, têm produzido um fosso profundo entre uma população que desconhece a História e a Geografia do mundo e uma elite que, esta sim, produz conhecimento profundo e bem fundamentado dos mais variados aspectos do passado, nas diversas partes do mundo. Um currículo escolar baseado nesse modelo tenderá a aprofundar o fosso entre as pessoas comuns, desconhecedoras do mundo, e os poucos que terão sempre acesso ao conhecimento universal e que estarão destinados à devida inserção no mundo.

Trata-se, ainda, do imperativo ético do fornecimento de um repertório cultural que não deve ser apanágio de poucos, se estivermos preocupados

com a igualdade de acesso ao conhecimento e às oportunidades. A História universal, assim, está no centro do ensino primário e secundário em países com as menores disparidades sociais, como a França, a Alemanha, ou a Suécia, pelo princípio de permitir a todos conhecer o passado, próximo ou distante, para que todas as pessoas tenham as mesmas oportunidades. O repertório é cultural e se refere tanto àquilo que é mais recorrente em uma tradição, quanto ao que lhe é estranho. Assim, na China e na Índia, há estudo de obras com milhares de anos, algumas de caráter religioso, mas que constituem fundamentos dessas civilizações. Este é o caso de Confúcio na China, mas também as obras budistas, oriundas de outra civilização, a indiana. Não se trata, pois, de história do estado nacional. Ao contrário, o conhecimento das tradições, do repertório, é a única maneira de produzir um conhecimento crítico, não servil, sobre os usos do passado.

A sociedade brasileira tem sido caracterizada, em termos seculares, pela desigualdade. Um currículo centrado no estado nacional tenderá a aprofundar o fosso entre os poucos que conhecem o mundo para além do local e a maioria que terá ainda menos recursos cognitivos para lutar para diminuir as desigualdades. Isto foi reconhecido pelos educadores brasileiros e políticas de estado foram implementadas para o desenvolvimento de conhecimento de primeira mão sobre o passado, em geral, e, em particular aquele relativo ao repertório cultural da tradição. Assim, a Capes tem apoiado pesquisas no Brasil e no estrangeiro sobre a Antiguidade, a Idade Média, mas também sobre os povos ameríndios, como os maias e os incas, sobre a África, do Egito antigo às civilizações subsaarianas anteriores e posteriores ao islamismo. Portanto, tem-se incentivado o estudo das culturas da tradição brasileira (América, Mediterrâneo, África), mas também as outras e diferentes,

que tanto nos ensinam por isso mesmo, pelo inventário das diferenças. O próprio programa Ciência sem Fronteira também se insere nessa perspectiva de inserção no mundo.

Por tudo isso, um currículo centrado no estado nacional tenderá a aprofundar as desigualdades sociais e a distanciar o país do objetivo compartilhado de inserção no mundo contemporâneo. Enquanto na China milhões de pessoas, mais do que em qualquer outro país do mundo, estudam e tocam Mozart, voltar as costas ao repertório só poderá ter efeitos deletérios para a grande maioria das pessoas. Ainda na mesma China, Heráclito e Lao Tse são estudados, pois sem eles não haveria Mao. Os chineses, preocupados com a igualdade de oportunidade de conhecimento, não abandonam um conhecimento universal, até mesmo por saberem dos efeitos iníquos de uma formação centrada no estado nacional.

Isto tudo está a indicar que um currículo de História deveria incorporar maior profundidade temporal e espacial. Ao lado do repertório tradicional que permite um conhecimento crítico da nossa sociedade – Antiguidade, Idade Média, Modernidade, Contemporaneidade – deve não restringir-se ao estado nacional, mas ampliar para incluir os hominídeos e a Pré-História humana, as antigas civilizações asiáticas, mas também aspectos essenciais, mas pouco conhecidos de outros períodos históricos, como as civilizações islâmicas. Portanto, um currículo que almeje formar cidadãos bem informados não pode prescindir de um referencial universal que extrapole o estado nacional. Não se trata, em um parecer curto, de entrar em detalhes sobre o conteúdo da Base Nacional Comum Curricular, mas, na essência, as páginas dedicadas à História abandonam o objetivo de formar cidadãos com um conhecimento universal e, de forma tácita, consagram uma formação superficial para a imensa maioria, deixando aos poucos a oportunidade de um conhecimento

de significado integrado ao mundo. Apenas a inclusão de uma perspectiva universal, que dê conta do repertório da tradição e inclua um inventário de diversidades, poderá resultar em uma educação menos excludente. Tal como está, contraria as políticas de estado de inclusão social e de inserção mundial, praticadas há tempo, e aprofundará as desigualdades. Sua reformulação deve, portanto, incluir, de forma explícita e detalhada, os conteúdos essenciais do repertório universal, dentre os quais, em particular: A antiguidade oriental e o surgimento das antigas civilizações letradas (Egito, Mesopotâmia, Vale do Indo, Vale do Rio Amarelo); as civilizações Mediterrâneas antigas (Fenícios, Hebreus e outros povos semitas antigos; persas, gregos e romanos); A antiguidade tardia Ocidental e Oriental (desintegração do império romano no Ocidente, reinos germânicos no Ocidente, Bizâncio, crescimento do Islã e sua expansão); a Idade Média (alta e baixa Idade Média no Ocidente, Império Bizantino, Islã e expansão turca; a rota da Seda); o declínio da Idade Média, o renascimento e a emergência da modernidade, das nacionalidades e a expansão europeia a ocidente (Portugal, Espanha) e a oriente (Rússia); A modernidade, os conflitos religiosos na Europa e o pensamento político e científico; O iluminismo, o nacionalismo, as revoluções burguesas e os germes do imperialismo; a revolução industrial, o imperialismo e a conquista do mundo pelo capital; o conflito imperialista, as guerras imperialistas (século XIX e primeira e segunda guerra mundiais); o mundo da guerra fria (1947-1989) no cenário mundial; o mundo multipolar (1989 em diante). Estes temas todos são essenciais, ainda que não seja uma lista exaustiva, para que um jovem brasileiro possa entender aspectos essenciais da sociedade brasileira, como os referencias judaico-cristãos e clássicos, suas releituras e reelaborações posteriores, assim como a conexão em acontecimentos locais e o que se passava no mundo. Um único exemplo bastará: não se

pode explicar a ditadura militar (1964-1985) sem referência à Guerra Fria. Além disso, pelo princípio da diferença, será importante constar do currículo aquilo que é diverso, mas que, hoje, no século XXI, está em relação, como: a história e cultura chinesa, tanto por seu valor em si, como pelo papel da China hoje; o mesmo vale para a Índia, com sua imensa riqueza histórica e cultural, mitológica e ritual; assim, também, as civilizações ameríndias e africanas pré-históricas, pois estão na gênese de parte significativa das concepções de mundo e cultura no Brasil e são pouco conhecidas. O mais importante, deve ressaltar-se, é que tais conteúdos devem estar explicitados e detalhados em um currículo, como é o caso em outros países que se preocupam com a inclusão social, de modo que esse conhecimento universal não fique restrito a poucos.

Este volume da Revista mostra bem a relevância do repertório, ao incluir reflexões sobre Nietzsche, o conceito de verdade (*aletheia*), Hegel, idealismo e metafísica em Platão, os usos do passado, Tito Lívio, Augusto e a construção da memória, relações de gênero, numismática, relações de poder, Agostinho de Hipona e Arqueologia Clássica, entre outros temas. Apenas um conhecimento de primeira mão do passado permite entender o presente e forjar um futuro mais justo. Isto já estava nas palavras de Sócrates, reportadas por Platão na Apologia (Plat. Apol. 38^a), ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπων, “a vida sem reflexão não vale a pena”.

NIETZSCHE E O DEBATE SOBRE A ALETHEIA GREGA

NIETZSCHE AND THE DEBATE ON THE GREEK ALETHEIA

Dagmar Manieri ¹

RESUMO

Este artigo tem como objetivo um estudo dos embates interpretativos sobre a *aletheia* na Grécia antiga. Utilizamos as teorizações de Nietzsche, Heidegger e Detienne que trazem os conceitos de transvaloração, apropriação e secularização, respectivamente. Neste campo de confronto, *mythos*, *lógos* e *veritas* surgem como termos que disputam o valor de verdade. Segundo o historiador Marcel Detienne, a *aletheia* sofre um processo de transformação de sentido no contexto histórico da formação da *pólis* grega, onde o poeta é substituído pelo filósofo como agente portador do discurso de verdade. O pensamento de Nietzsche parece concordar, em parte, com esse argumento da secularização; já Heidegger situa a transformação do conteúdo da *aletheia* no *Imperium* romano.

Palavras-chave: *Aletheia*; *mythos*; filosofia; transvaloração; valor de verdade.

¹ Graduado em História pela Universidade de São Paulo (USP). Mestre e Doutor em Ciências Sociais pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Professor Adjunto III do Colegiado de História (Araguaína) da Universidade Federal do Tocantins (UFT). Membro do Mestrado Profissional em Ensino de História da UFRJ (PROFHISTÓRIA), na Instituição Núcleo da Universidade Federal do Tocantins (UFT). Membro do Programa de Pós-Graduação “Estudos de Cultura e Território” da Universidade Federal do Tocantins (UFT). E-mail: dagmarmanieri@bol.com.br.

ABSTRACT

This article aims a study on the interpretative clashes on *aletheia* in ancient Greece. We use the theories of Nietzsche, Heidegger and Detienne that bring the concepts of revaluation, appropriation and secularization, respectively. In this confrontation field, *mythos*, *logos* and *veritas* appear as terms vying for the true value. According to historian Marcel Detienne, the *aletheia* undergoes a sense transformation process in the historical context of the formation of the Greek *pólis*, where the poet is replaced by the philosopher like real speech carrier agent. The thought of Nietzsche seem to agree in part with this argument of secularization; Heidegger already located the transformation of *aletheia* content in the roman *Imperium*.

Key-words: *Aletheia*; *mythos*; philosophy; revaluation; real value.

INTRODUÇÃO

Mas Heidegger insiste em equiparar a história com a história da metafísica, bem como em rejeitar a moderna substituição da metafísica pela antropologia. Protágoras, Descartes e Nietzsche são exemplos de um de pensamento que toma “o homem agora pela medida de todas as coisas, de distingui-lo como o ponto central de todo ente e de colocá-lo como o senhor de todas as coisas” (HEIDEGGER, 2014, p. 549). Na conversão objetivista promovida por Heidegger a metafísica não é desterrada. Se ela “é a verdade sobre o ente na totalidade, então o homem também pertence certamente ao ente na totalidade” (Idem). Isto explica a utilização frequente por Heidegger da expressão “a metafísica da vontade de poder em Nietzsche”.

O jovem Nietzsche, pensador entusiasta do mito trágico grego, não se interessa pela *aletheia* grega. Isto explica a ausência do termo em seus escritos desta fase. O período da Grécia arcaica é representado por Nietzsche como uma fase marcada pelo mito. O grego desta época vivia sob o influxo dos princípios apolíneo e dionisíaco. Se Apolo referia-se ao *principium individuationis*, já Dioniso repousava “no jogo com a embriaguez,

com o arrebatamento” (NIETZSCHE, 2005c, p. 8). O jovem Nietzsche de *A visão dionisiaca do mundo* e de *O nascimento da tragédia* olhava para este período e se entusiasmava com a profundidade da visão de mundo que comportava esta perspectiva. O trágico, através do mito e da música, conduzia o grego a uma postura, assim descrita pelo pensador alemão: “Na consciência do despertar da embriaguez ele vê por toda parte o horrível ou absurdo do ser humano (...)” (Ibid., p. 25). O modelo ideal para Nietzsche é o homem dionisíaco, o ator que representa o “poeta-cantor-dançarino”. Ele ultrapassa a beleza, mas não quer chegar à verdade: “Fica pairando no intermédio de ambos. Não aspira à bela aparência, mas à aparência; não à verdade, mas à verossimilhança” (Ibid., p. 26).

Este período arcaico grego onde o mito representa a própria essência da vida pode ser revivido? A aproximação de Nietzsche com relação a Wagner e sua música mostrava que o pensador ansiava por uma retomada de uma música poderosa, profunda, rigorosa. Mas este primeiro momento findou-se por volta de 1876. Safranski comenta sobre o “desengano” em Nietzsche; em 1875, este último lamenta-se por ter-se enganado com um “delírio consciente” (Wagner, no caso), com enormes prejuízos para sua honradez intelectual. Desta data em diante, o ceticismo toma conta do pensamento de Nietzsche, fazendo-o crer que nesta fase precoce de seus estudos havia uma “metafísica artística” (nas palavras de Safranski).

No Nietzsche maduro, niilismo e vontade de poder representam os conceitos-chave. Em seus fragmentos póstumos, compilados em *Sabedoria para depois de amanhã*, há uma anotação correspondente aos anos 1885 e 1886. Aqui, o pensador enfatiza que o “valor do mundo está na nossa interpretação”; tais interpretações são “avaliações de perspectiva, em virtude das quais nos conservamos na vida, ou seja, na vontade de poder,

de crescimento de poder; (...)" (2005d, p. 223). O mundo dado ao homem é um mundo falso, já que ele "não é um estado de coisas, mas o resultado da invenção e do arredondamento de uma escassa soma de observações; (...)" (Ibid., p. 223, 224). Por trás deste "mundo" há uma realidade que "se encontra "no fluxo" como algo que se transforma". Tal realidade "nunca se aproxima da verdade: pois não existe "verdade" alguma" (Ibid., p. 224). Nesta passagem fica evidente a forma como Nietzsche concebe a "verdade": ela está configurada no campo interpretativo, fundamentada pela vontade de poder.

TRANSVALORAÇÃO E APROPRIAÇÃO: NIETZSCHE E HEIDEGGER

O jovem Nietzsche de *Considerações intempestivas II - Sobre a utilidade e os inconvenientes da história para a vida* ainda não havia desenvolvido sua ideia sobre uma forma de história que apreendesse o "verdadeiro" sentido das coisas. Em outra obra da juventude, *O nascimento da tragédia*, o filósofo enaltece uma forma de viver sob o poder do mito. Foi, segundo ele, o "espírito histórico-crítico" que matou essa "força natural sadia e criadora". O mito, para Nietzsche, comporta imagens:

[que são os onipresentes e despercebidos] guardiões demoníacos, sob cuja custódia cresce a alma jovem e com cujos signos o homem dá a si mesmo uma interpretação de sua vida e de suas lutas: e nem sequer o Estado conhece uma lei não escrita mais poderosa do que o fundamento mítico, que lhe garante a conexão com a religião, o seu crescer a partir de representações míticas (NIETZSCHE, 2007, p. 133).

Desde essa decadência do mito, valoriza-se o "homem teórico". Aquele ser que trabalha a serviço da ciência e que tem em Sócrates seu ancestral.

Desde então, esse “homem teórico” criou seu próprio deus, o das “máquinas e crises, vale dizer, as forças dos espíritos naturais conhecidas e empregadas a serviço do egoísmo superior; (...)” (Ibid., p. 105).

Mas foi só na *Genealogia da moral* que o pensador alemão desenvolveu a tese de uma história genealógica. Nesta obra, seu intento é estudar a moral de uma nova perspectiva. No Prólogo, há todo o cuidado na constituição desse campo de estudos. Isto ocorre porque o objeto – a moral – aparentemente está situado em um terreno que Nietzsche qualifica de “campo religioso”. As tradicionais obras sobre a origem da moral são de ordem teológica: Nietzsche as denomina de “preconceitos teológicos do moral”. Assim, esse falso campo de estudo, no entender do pensador, refere-se na verdade a uma forma de metafísica. Foucault em *Nietzsche, a genealogia e a história* explica que estudar a origem (*Ursprung*) de algo é uma tarefa metafísica; implica em crer em uma “identidade primeira”. As coisas, de fato, não possuem origem, nem essência. Elas são construídas “peça por peça a partir de figuras que lhe eram estranhas” (FOUCAULT, 1979, p. 18).

Rejeitado o falso campo da teologia, Nietzsche procura um campo mais concreto. O início dessa inquirição é encarar a moral como um valor. Os valores morais apresentam como fundamento a ideia de que o valor é algo produzido pelo homem. Nasce, desse modo, novas interrogações e uma nova perspectiva. Nietzsche comenta que isto é “descobrir” uma região. O filósofo anseia por uma “efetiva história moral”, ao configurar esse objeto em um campo tão particular.

Radicalidade epistemológica de Nietzsche. No exemplo deste último, a moral é objeto de seu estudo crítico no sentido de se verificar como o valor foi produzido. Isto surge na Primeira Dissertação da *Genealogia da moral*, onde o valor aristocrático em declínio é suplantado pelo que Nietzsche qualifica

de “plebeísmo”, “instinto de rebanho”, “visão sacerdotal”. Se na valoração aristocrática havia uma marca de superioridade e um dirigir-se à vida, na valoração sacerdotal ocorre uma reação, um ressentimento:

(...) a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e externo para poder agir em absoluto – sua ação é no fundo reação. O contrário sucede-se no modo de valoração nobre: ele age e cresce espontaneamente, busca seu oposto apenas para dizer Sim a si mesmo com ainda maior júbilo e gratidão – seu conceito negativo, o “baixo”, “comum”, “ruim”, é apenas uma imagem de contraste, pálida e posterior em relação ao conceito básico, positivo, inteiramente perpassado de vida e paixão, “nós, os nobres, nós, os bons, os belos, os felizes!” (NIETZSCHE, 2005a, p. 29).

Nietzsche localiza na passagem da era aristocrática ao período de predomínio da mentalidade judaico-cristã uma transformação no valor da moral. A *arete* (virtude, excelência) nobre é suplantada por uma “moral” que o pensador denomina de “preconceito”. Como afirma em *O anti-Cristo*:

A moral não é já a expressão das condições de vida e de desenvolvimento de um povo, não é já o seu mais singelo instinto vital, senão que se tornou abstrata, contrária à vida: a moral, como perversão sistemática da imaginação, como o “mau olhar” para todas as coisas (NIETZSCHE, 1978, p. 44).

Na Segunda Dissertação da *Genealogia da moral*, encontra-se uma passagem importante com relação à transvaloração. Para Lawrence Hatav, na Segunda Dissertação há uma reflexão de Nietzsche que indica que com relação aos valores não há uma simples “mudança”, mas uma “estrutura agonística”. Nesse confronto, há “uma luta entre as forças vitais ascendentes e descendentes” (HATAV, 2010, p. 111).

Para Nietzsche, ao constataremos os “fins” ou a “utilidade” de algum objeto, temos que ter em mente que tudo são “indícios de que uma vontade de poder se assenhoreou de algo menos poderoso e lhe imprimiu o sentido de uma função” (NIETZSCHE, 2005a, p. 66). Por isso, toda a história de uma “coisa” se resume, assim:

(...) [É] uma ininterrupta cadeia de signos de sempre novas interpretações e ajustes, cujas causas sem precisam estar relacionadas entre si, antes podendo se suceder e substituir de maneira meramente casual (Ibid., p. 66).

Não há progresso nessa história genealógica. Há uma “sucessão de processos de subjugamento”, que podem dar margem para a reação e a contrarreação. Constata-se, nesse pensamento nietzschiano a abertura para a contingência. Além do mais, tal estudo é complexo na medida em que no transcurso desse “processo”, ocorreu uma síntese de sentidos. No exemplo do estudo do castigo, Nietzsche enfatiza que seu sentido “cristaliza-se afinal em uma espécie de unidade que dificilmente se pode dissociar, que é dificilmente analisável, (...)” (Ibid., p. 68).

Essa dificuldade ocorre, pois em cada caso singular, “os elementos da síntese mudam a sua valência e, portanto, se reordenam, de modo que ora esse, ora aquele elemento se destaca e predomina às expensas dos outros” (Ibid., p. 68). História minuciosa, cuidadosa, sutil, sondando os momentos onde valores, representações e significados são deslocados, inferiorizados ou ascendem como superiores. Michel Foucault destaca que nessa forma de estudo histórico o acontecimento se traduz como “uma relação de forças que se inverte, um poder confiscado, um vocabulário retomado e voltado contra seus utilizadores, uma dominação que se enfraquece, se distende, se envenena e uma que faz sua entrada, mascarada” (FOUCAULT, 1979, p. 28).

Transvaloração que representa um acontecimento para a história genealógica. Mas um acontecimento de difícil apreensão, pois é algo complexo na medida em que expressa formas de luta que se apagaram, vitórias e derrotas silenciadas por valores. Uma realidade histórica complexa porque composta de minúsculas batalhas. Uma realidade, portanto, eternamente movente e maximamente diferenciada (Cf. MARQUES, 2003, p. 77).

Em Heidegger, ocorreu um apagamento do “significado fundamental” da *aletheia*. Em sua forma originária, tal “significado fundamental” da *aletheia* corresponde ao “encobrimento e a luta com este, [que] permanece decisivo para esta essência” (HEIDEGGER, 2008, p. 42). Após a “remodelação”, o *alethes* é compreendido como *verum, certum* (como verdadeiro, certo). Heidegger situa esta transformação no período histórico do *Imperium* romano. Em linhas gerais, a postura ante a verdade é de dominação:

Nenhum deus dos gregos é um deus comandante, mas um deus que dá sinais, acena. Os deuses romanos, ao contrário, são designados pela palavra latina “*numem*”, que significa “ordem”, “vontade” e têm um caráter de comando (Ibid., p. 66).

Nesta remodelação da *aletheia*, o próprio significado de *pseudos* sofre uma modificação. Como Heidegger enfatiza, “o *pseudos* grego como o que dissimula, e a partir daí também “engana”, não é mais experimentado e interpretado a partir do ocultar, mas do enganar” (Ibid., p. 68). Nesta transformação, perde-se a experiência grega primordial do *pseudos*.

Diante deste quadro pessimista, Heidegger comenta que a *aletheia* parece ter se retraído da história da humanidade. Sobre a *aletheia* não há simplesmente um “entulho”; encontra-se “um enorme bastião da essência da verdade” determinado ao sentido romano:

Além disso, o bastião consolidado – a essência da verdade como *veritas*, *rectitudo* e *iustitia* – não se lançou ante a *aletheia*, mas nas paredes desse bastião a própria *aletheia* está encaixada, depois de primeiramente ter sido reinterpretada como uma das pedras de construção corretamente esculpidas para isso (Ibid., p. 84).

Esse apagamento da *aletheia* faz Heidegger interrogar se ainda há possibilidade de se experimentar a essência primordial da *aletheia*. Com isso, percebe-se um profundo pessimismo do pensador alemão. A latinização da cultura grega não foi só uma “apropriação”, mas uma “remodelação” da *aletheia*. Assim, não ocorre um trabalho de tradução relativamente eficiente. São dois mundos distintos; nas palavras de Heidegger, “a experiência, o pensamento, a organização e expansão, a construção e o trabalho romanos não se movimentam jamais, desde o seu início essencial, no âmbito da *aletheia* e do *pseudos*” (Ibid., p. 68).

A ALETHEIA NO PENSAMENTO MÍTICO

No *Parmênides* de Martin Heidegger podemos constatar a força de verdade que comportava o *mythos* nos tempos arcaicos. Embora Heidegger minimize a ruptura empreendida pelos filósofos, apreende com exatidão a força de verdade do *mythos* na era arcaica.

Período histórico onde a Cidade (*pólis*) ainda não se constituía como comunidade política, os tempos heroicos era, socialmente, composto por tribos e centralizado na figura do rei. Em *O mundo de Ulisses*, Finley incursionou por esse período. Aqui, o *oikos* paterno é uma entidade importante na preservação da coesão social: “Por ocasião de atos criminosos, era a família e não a classe social ou comunidade como um todo que era encarregada de fazer respeitar

as normas de conduta e de punir toda a infração” (FINLEY, 1982, p. 73). Era a prática da *themis*, um misto de tradição religiosa e força coativa. Como afirma Finley, ser um Senhor (*anassein*) é sinônimo de “governar” (Ibid., p. 79).

O *mythos* representava uma forma de epifania (*enárgeia*). Por isso, “Homero [ao expressar essas manifestações divinas] utiliza a palavra *enargés*: em plena luz, verdadeiramente” (HARTOG, 2003, p. 44). Heidegger realiza no *Parmênides* uma justa apreensão da importância do *mythos*. Em sua interpretação:

A essência do próprio *mythos* é determinada com base na *aletheia*. *Mythos* é o que revela, descobre e deixa ser visto; especialmente, ele deixa aparecer o que se mostra a si mesmo, previamente e em todas as coisas, como o que está presente em toda “presença” (HEIDEGGER, 2008, p. 92).

Em sua hermenêutica, Heidegger descreve o *mythos* como uma saga, uma “fala essencialmente primordial”. Aqui, estamos em um período pré-filosófico, onde a “essência do encobrimento e do desencobrimento foi vivida de modo tão essencial, (...)” (Ibid., p. 94). Heidegger procura nos convencer de que a experiência grega da *aletheia* é de difícil apreensão, algo quase impossível.

Observar, neste caso, a importância do *mythos* na experiência da verdade (*aletheia*) grega. O *mythos* é esse espaço onde se sente a presença do divino. Heidegger acrescenta: “Por isso o divino, como a ação de aparecer, e como o que é percebido no aparecer, é o que há que ser dito e o que é dito na saga. Por isso o divino é o “mítico” ” (Ibid., p. 162). O *mythos* faz aparecer o *daimonion*. Na hermenêutica de Heidegger este último termo é interpretado como o caráter essencial do *theon* (divino). O *daimonion* nos permite, “olhando para o ordinário”, ver a partir do interior. É um ver a partir

do ser. Como afirma Heidegger, essa “exigência do divino, fundada no próprio ser é acolhida pelo próprio homem no dito e na saga, (...)” (Ibid., 165).

Em os *Mestres da verdade na Grécia arcaica*, Marcel Detienne descreve com exatidão o momento em que o pensamento mítico comporta a *aletheia*. Nesse universo social palaciano, três figuras sociais se destacam: o adivinho, o poeta e o rei justiceiro. Os termos que Detienne utiliza para caracterizar essa fase são: “mundo simbólico-religioso” e “discurso mágico-religioso”. É em Hesíodo que o helenista francês estuda essa forma de pensamento:

No entanto, teríamos na pessoa de Hesíodo o único e o último testemunho de uma palavra cantada destinada ao louvor da personagem régia, numa sociedade centrada na realeza, cujo exemplo parece ser-nos oferecido pela civilização micênica (DETIENNE, 2013, p. 18).

Em Hesíodo há uma representação de uma *aletheia* poética e religiosa. São as Musas que “reivindicam orgulhosamente o privilégio de “dizer a verdade (*alethea gerýsasthai*)” (...); de fato, as Musas são aquelas que “dizem o que é, o que será, o que foi”, são as palavras da Memória” (Ibid., p. 19). O jogo que se forma está em torno de Mnemosýne e Lethe, de memória e esquecimento. Como ressalta Detienne, “Aletheia não tem função diferente da Memória” (Ibid., p. 25).

No universo camponês de *Os trabalhos e os dias* o poeta é esse ser inspirado pelas Musas. Seu canto é uma memória, que expressa “a rigorosa observância das datas, a distribuição dos dias de trabalho e dos dias interditos”, denominados “por Hesíodo explicitamente de Aletheia” (Ibid., p. 27).

Também na *Teogonia* de Hesíodo a *aletheia* está presente, principalmente no Velho do Mar. Além de seu poder mântico, também há o

poder de “nunca esquecer a equidade” e de “só ter pensamentos justos e benignos” (Ibid., p. 35). O que Detienne destaca na análise da *Teogonia* é a conjunção de *aletheia* e justiça (*dike*). Neste horizonte, a *aletheia* é o que há de mais justo em todas as coisas. É em torno do rei que esse ato de justiça é pensado. O rei é esse ser que observa a justiça. É o próprio Minos, rei de Creta, que é evocado como “personagem histórico”. Zeus, rei justiceiro: eis a entidade de poder. Detienne evoca o termo *épios* que designa o “pai de família”, como a encarnação do princípio de autoridade. Ele é “brando”, “benevolente” e, ao mesmo tempo, apresenta o poder de chefe. Daí *epýein* na “língua grega conota a vibração da voz, a autoridade que emana de um chefe” (Ibid., p. 43).

A *Aletheia* do Velho do Mar é equiparada à *Mnemosýne* (memória). Como potência mântica, a *Aletheia* é assim descrita:

(...) é um dom de vidência; é uma onisciência, como a Memória, que engloba passado, presente e futuro: as visões noturnas dos Sonhos, chamadas de *Alethosýne*, abrangem “o passado, o presente, tudo o que deve ser para numerosos mortais, durante seu sono obscuro”, e a *Aletheia* do Velho do Mar é conhecimento de “todas as coisas divinas, do presente e do futuro” (Ibid., 51).

É nesse sentido que além do poeta e do adivinho, o rei justiceiro, em nome dos deuses, “diz a verdade”, proclama a “verdade” como justiça. Detienne nos remete até ao mundo social da Grécia arcaica para justificar essas representações míticas (da *aletheia*): elas correspondem a funções sociais. São certos tipos de homens que apresentam como função, revelar e aplicar a *aletheia*.

Como enfatizou Heidegger no *Parmênides*, para a experiência grega dos tempos arcaicos, encobrimento e desencobrimento são formas vividas

de modo essencial. O verdadeiro como *aletheia* não é pensado como nos modernos, ou seja, como “dominação”. Em Descartes, acentua Heidegger, *veritas* se transforma em *certitudo*: “A questão acerca do verdadeiro se torna a questão acerca do uso seguro, assegurado e auto-assegurador da *ratio*” (HEIDEGGER, 2008, p. 81). Já para a experiência primordial dos gregos, *aletheia* está sempre conjugada com o *pseudos* (falso, dissimulado). Para Heidegger, foi na própria tradução de *pseudos* para o latim que se perdeu o essencial da experiência grega:

O que aconteceu, quando o *pseudos* grego é pensado no sentido de *falsum* latino? O *pseudos* grego como o que dissimula, e a partir daí também “engana”, não é mais experimentado e interpretado a partir do ocultar, mas do enganar. O *pseudos* grego é transposto por meio da tradução para o *falsum* latino, para dentro do âmbito latino-imperial do “levar à ruína”. O *pseudos* dissimulação e encobrimento se torna agora o que faz cair, o *falsum* (Ibid., p. 68).

Portanto, na análise de Heidegger de *pseudos*, não há só o “encobrir”, mas também o “desvelar”: “A essência de *pseudos* encontra sua determinação a partir do domínio de encobrir, desvelar e deixar aparecer” (Ibid., p. 61). Se *pseudos* em Homero, segundo Heidegger, é um atributo dos sinais de Zeus, isto implica em dizer que os sinais (divinos) mostram e dissimulam, são *pseudos*. Não é um caráter enganoso em si, mas um “evento objetivo” que ocorre “no âmbito dos entes” (Ibid., p. 55).

Marcel Detienne também mostrou que em Píndaro, *Aletheia* além da conjugação com Memória e Esquecimento, também está associada à Dike, Pistis e Peitho. Proferir um discurso verdadeiro é ser justo (Dike); também é gerar confiança (Pistis) e fé em um discurso mágico-religioso. Além

dessas duas potências, o discurso verdadeiro também apresenta um poder de convencimento (Peitho). Detienne confirma a análise de Heidegger ao comentar que há sempre uma ambivalência nessas potências evocadas pelo discurso da verdade. Há forças benéficas e maléficas (Ate). Em Teógnides, por exemplo, “a malvada Peitho é inseparável das “palavras aliciantes (*haimýlioi lógoi*)”, que são os instrumentos do engodo, as ciladas de Apáte” (DETIENNE, 2013, p. 69).

Não há uma positividade da “verdade”, isolada das formas negativas do engodo, falsidade. Detienne, assim como Heidegger, afirma que a “Aletheia está sempre margeada de Lethe, guarnecida de Apáte” (Ibid., p. 78). Os “Mestres da Verdade”, como o rei justiceiro que aparece na *Teogonia* (Hesíodo), além de proferirem “a justiça em sentenças retas”, também possuem o dom de “encantar, seduzir como o poeta”. Detienne volta a afirmar a ambiguidade, implícita nesta prática, pois o “Mestre da “verdade” também conhece a arte de enganar” (Ibid., p. 79).

LÓGOS FILOSÓFICO E VALOR DE VERDADE

A transformação na *aletheia* ocorrera em uma fase anterior à “romanização” (como na interpretação de Martin Heidegger). Se utilizarmos o referencial teórico da genealogia de Nietzsche, percebe-se que uma nova potência se apodera da *aletheia* dos tempos arcaicos, deslocando o *mythos* para uma posição inferior.

Quando Werner Jaeger na *Paideia* comenta sobre a postura de Platão ante os poetas, salienta que o confronto entre filosofia e poesia “tem necessariamente de recrudescer” no exato momento em que a filosofia “ganha consciência de si própria como *paideia* (educação)” (JAEGER, 2011,

p. 980). O deslocamento do *mythos* é identificado por Jaeger; o poeta agora é um homem que cria um mundo de aparência. No ataque da filosofia ao pensamento mítico, fica evidente que o poeta é um criador de ídolos.

A filosofia nascente procura uma explicação racional para a origem (*arché*) das coisas. Como no exemplo de Anaximandro, que em sua expressão teórico-conceitual da *arché* inventa o termo *apeiron* (ilimitado). Como ressalta Spinelli:

Toda a filosofia se construiu de um ponto de vista crítico. Em vez de aceitar acriticamente a tradição do saber como algo inalterável, os sábios filósofos passaram a contestá-la, começaram a discutir todo tipo de explicação (da religião, do mito e das ciências disponíveis) e saíram em busca de novos modelos ou padrões de explicação (SPINELLI, 2006, p. 97).

Na crítica que Gilles Deleuze empreende a Platão, evidencia-se a atitude de selecionar, filtrar, de sua filosofia. O *lógos* filosófico em Platão deseja “distinguir a “coisa” mesma e suas imagens, o original e a cópia, o modelo e o simulacro” (DELEUZE, 2009, p. 259). O platonismo como *lógos* filosófico pretende “distinguir o puro e o impuro, o autêntico e o inautêntico”, na expressão de Deleuze.

Para Deleuze, o que Platão exorcizou foi a própria realidade: “Cada coisa, animal ou ser é levado ao estado de simulacro (...)” (DELEUZE, 2006, p. 107). Não conseguimos sair da caverna; além, há outra caverna e sempre outra onde se esconder. Portanto, o pensar através da Ideia-cópia não nos leva à coisa. O simulacro não deve ser entendido como imitação. A ideia de um modelo como posição privilegiada é subvertida pelo simulacro: “O simulacro é a instância que compreende uma diferença em si, como duas séries divergentes (pelo menos) sobre as quais ele atua, toda semelhança

tendo sido abolida, sem que se possa, por conseguinte, indicar a existência de um original e de uma cópia (Ibid., p. 109).

É, nesse sentido, que Deleuze vê em Platão a instauração de uma “visão moral do mundo”. Neste último ainda não temos as “categorias constituídas da representação”, que só aparecem com Aristóteles. Exorcizado o simulacro, a diferença em Platão é subordinada ao mesmo e ao semelhante. Assim, há uma motivação moral em Platão, no desejo de eliminar os simulacros. Em afastar as “diferenças livres oceânicas”, as “distribuições nômade” e as “anarquias coroadas”.

Na genealogia de Nietzsche, temos que procurar a vontade de poder que realiza a transvaloração da *aletheia*. O pensamento racional do filósofo é essa potência. Mas como enfatizaram os historiadores, está em jogo nesta transvaloração da *aletheia* a formação da *pólis* grega. Uma ordenação social onde o campo jurídico (*nómos*) se liberta da tradição religiosa. Assim, que tipo de valor representa o filósofo? Ele se proclama no direito de mostrar uma nova verdade. Na perspectiva de Demócrito, “a *aletheia* também diz respeito ao modo de investigar, a partir do que se mostra, o que se oculta” (SPINELLI, 2006, p. 229). Em Heráclito a *aletheia* se relaciona ao caminho do saber:

Visto que Heráclito reconhece que “longo é o caminho da alma e profundo o *lógos* que ela retém”, conclui que a busca do saber é sem fim, e que, portanto, jamais encontraremos os seus limites (Ibid., p. 230, 231).

O filósofo com seu *lógos* deve “conter ou manifestar” a *aletheia*. Como na interpretação de Spinelli, “[o filósofo deve] fazer ver o que não se vê, mais precisamente o invisível que se oculta para além do que se vê” (Ibid., p. 231). Não mais o *mythos*, mas o *lógos* como a entidade que expressa a verdade.

Não mais a epifania do *mythos*, mas o discurso racional: “Apresentar [em Heráclito] um *lógos* ou um relato de algo é explicá-lo, dizer por que é assim; de modo que um *lógos* frequentemente é uma razão” (Ibid., p. 153).

Com o surgimento da figura do filósofo e sua postura ante a construção de uma *episteme* (ciência), o mito realmente entra em decadência? Sobre essa questão, Mircea Eliade apresenta uma importante argumentação. No ataque racionalista ao pensamento mítico, estava evidente que “um verdadeiro Deus não poderia ser injusto, imoral, ciumento, vingativo, ignorante, etc.” (ELIADE, 2011, p. 131). Assim, o que conta é uma espécie de moralização dos deuses e um questionar sobre a veracidade dos deuses dessa fase arcaica. O que a elite intelectual grega realiza é uma transformação no conteúdo mitológico:

A crítica aos mitos homéricos não implica, necessariamente em racionalismo ou ateísmo. O fato das formas clássicas do pensamento mítico terem sido “comprometidas” pela crítica racionalista não significa que esse pensamento tenha sido definitivamente abolido. As elites intelectuais haviam descoberto outras mitologias capazes de justificar e articular novas concepções religiosas (Ibid., p. 138).

Apreciação correta de Eliade: agora, com a filosofia, o *mythos* é operado por um pensamento racional que não deixa de utilizar o conteúdo mitológico. Outro detalhe importante que ressalta Eliade é que abaixo do nível erudito, havia as “mitologias populares” que sofreram pouca alteração: “Elas não sofreram a erosão das críticas racionalistas e, provavelmente, sobreviveram por muitos séculos à margem da cultura letrada” (Ibid., p. 132). Foi essa corrente da mitologia popular que sobreviveu, como “superstição”, “baixa mitologia” ou “religião popular”. Essas formas de pensamento mítico preponderam no meio rural, sobrevivendo mesmo após as ondas de

cristianização. Eliade, inclusive, indica que no “folclore religioso europeu” há uma preservação da herança mitológica.

Nesse sentido, a tese de Eliade corrobora com a perspectiva da história genealógica na medida em que afirma que o *mythos* não desaparece (como na falsa ideia da criação de um “vácuo religioso”), mas é reinterpretado, ressignificado em uma lógica de dominação operada, agora, pelo pensamento racional. Como bem afirma Nietzsche em *A vontade de poder*:

A vontade de poder interpreta: na formação de um órgão, trata-se de uma interpretação; ele delimita, define graus, diferenças de poder. Meras diferenças de poder ainda não poderiam sentir a si mesmas como tais: há de existir um algo que quer crescer, que interpreta cada outro algo que quer crescer a partir de seu valor. Nisso são iguais – Na verdade, interpretação é um meio próprio de assenhorar-se de algo (NIETZSCHE, 2008, p. 328).

Nesse sentido, nos séculos VII e VI a.C. ocorre uma transvaloração da *aletheia* que implica, também, em uma nova significação para termos como *sophos*, *sophistes*, *physiologos*, *mythologos*. São personagens, figuras do saber que estão envolvidas na disputa em torno da *aletheia*. Como na típica argumentação dos historiadores, J-P. Vernant associa as transformações do *mythos* (ele comenta sobre o surgimento da “positividade”) ao aparecimento de “uma ordem igualitária”. A *pólis* com seu “quadro geométrico” e novas instituições faz nascerem novas “estruturas mentais” (VERNANT, 2008, p. 481).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O *Parmênides* de Heidegger é um bom exemplo da forma como a transvaloração de Nietzsche é aplicada parcialmente, sem o fundamento

da vontade de poder que implica o conflito entre forças históricas, concretamente determinadas. Nesta obra de Heidegger, os momentos em que a modificação da aletheia é apreendida – como, por exemplo, quando anuncia que a “*veritas* romana” ocupa o lugar da *aletheia* grega – transparece na hermenêutica heideggeriana uma espécie de ação do tempo que remodela a essência da *aletheia*. Por isso a afirmação de Heidegger de que “história “é” a transformação da essência da verdade” (2008, p. 85). Como afirma Paulina Weber, Heidegger se inquieta ante a perda da experiência do Ser em proveito de uma postura técnica: “Já não ouvimos mais os deuses, como nos antigos inspirados, (...)” (WEBER, 2004, p. 88). A técnica assinala que há outra representação sobre o homem. Como o próprio Heidegger comenta: “A decisão, no sentido moderno, não está fundada, metafisicamente, na *aletheia*, mas na autocerteza do homem como sujeito, isto é, na subjetividade” (2008, p. 113).

Em outra obra de destaque que tratou do tema da *aletheia*, *Mestres da verdade na Grécia arcaica*, Marcel Detienne assinala o momento histórico da decadência do pensamento mítico. Tal momento situa-se por volta do século VII a. C., onde o espaço social caracterizado pela ordem palaciana (centrado na figura do “rei justiceiro”) cede espaço à formação da *pólis*. Está em curso, nesse processo histórico, um amplo trabalho de secularização de diversas esferas da vida social. Mas embora localize os fundamentos históricos que justificam a alteração do antigo sentido da *aletheia*, Detienne indica que há duas formas de *aletheia*: do poeta e do filósofo. Isto explica que em algumas passagens, o historiador se refira ao “declínio de *aletheia*” (2013, p. 120). Em Detienne está presente, de forma implícita, a noção de processo (como “declínio”, “ascensão”, “desgaste”). Ou seja, o princípio causal da transformação da *aletheia* está no próprio processo histórico (compreendido

como “secularização”), sem uma ênfase no confronto em torno do valor de verdade da *aletheia*. Para a genealogia de Nietzsche, não são duas formas de *aletheia*, mas dois modos de valoração que se confrontam em um único “espaço” da palavra-signo. Uma interpretação que foi vencida, derrotada; outra, que conquistou o direito de impor um valor de verdade através de uma nova interpretação. Tal “valor” é produto de uma luta vitoriosa e não, como muitas vezes transparece em Detienne (ou Vernant), resultado do processo histórico, como um desgaste motivado pelo processo temporal. Assim, a “desvalorização de *aletheia*” (DETIENNE, 2013, p. 114) no historiador implica não a ação do tempo (como uma espécie de desgaste, enfraquecimento), mas o término do confronto entre o poeta e o filósofo.

A nova ordenação do espaço social que se verifica na Grécia antiga após o século VII a. C. presencia uma figura que está ao lado do legislador como ente responsável pela boa organização da *pólis*. O filósofo e o legislador passam a representar essas figuras responsáveis pela ordem saudável da Cidade, representantes do pensamento racional. Secularização da lei, de *temis* (a lei da tradição religiosa) para *nómos*; secularização do conceito de verdade, agora localizada no *lógos* do filósofo. O rei justiceiro e o poeta inspirado já não apresentam o poder de impor a ordem do mundo. Como enfatiza Vernant, “apagou-se a recordação do rei criador da ordem e fazedor do tempo; não se vislumbra mais a relação entre o feito mítico do soberano (...) e a organização dos fenômenos cósmicos” (2008, p. 448).

Mas a relação do filósofo com a *pólis* (no período clássico) não deixa de apresentar novos contornos conflituosos. Como indica o *Protágoras* e o *Sofista* de Platão, o sofista representa, nesse instante histórico da consolidação democrática da *pólis*, o mais novo inimigo do filósofo. O sofista, na perspectiva de Platão, é a própria figura da má ordenação da

pólis. A execução de Sócrates mostrou que entre a ordenação da *pólis* e o pensamento racional (do filósofo) iniciara uma nova etapa de confronto em torno da *aletheia*. Derrotado o pensamento mítico como princípio educativo e fundador do valor de verdade, agora o *lógos* do filósofo se confronta com outra potência: o modo de valoração da sofística. Neste caso, não podemos incorrer no equívoco de Detienne que afirma que são dois *logoi*. O *lógos* do sofista ameaça o valor de verdade da *aletheia* sob a hegemonia do filósofo. Um novo confronto, uma nova luta se avizinha e nessa nova batalha, a *doxa* (opinião) e a *apáte* (ilusão) são elementos linguísticos que ingressam neste jogo conflituoso. Elas irão compor o quadro da nova disputa sobre a *aletheia*: valorizar ou depreciar uma determinada perspectiva de verdade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BRISSON, Luc. *Introdução à filosofia do mito* (I – Salvar os mitos). 2ª Ed. Tradução José C. Baracat Junior. São Paulo: Paulus, 2014.
- BURNETT, Henry. *Para ler “O nascimento da tragédia” de Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2012. (70 p.)
- CASSIRER, Ernst. *Linguagem e mito*. Tradução de J. Guinsburg, Miriam Schnaiderman. São Paulo: Perspectiva, 2009. (127 p.)
- DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. 2ª Ed. Tradução de Luiz Orlandi, Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2006. (437 p.)
- _____. *Lógica do sentido*. 5ª Ed. Tradução de Luiz R. S. Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2009. (342 p.)
- DETIENNE, Marcel. *Mestres da verdade na Grécia arcaica*. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: wmf Martins Fontes, 2013. (174 p.)
- ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. Tradução de Pola Civelli. São Paulo: Perspectiva, 2011. (179 p.)
- FINLEY, Moses I. *Economia e sociedade na Grécia antiga*. 2ª Ed. Tradução de Marylene P. Michael. São Paulo: wmf Martins Fontes, 2013. (366 p.)

- _____. *O mundo de Ulisses*. Tradução de Armando Cerqueira. Lisboa: Editorial Presença, 1982. (143 p.)
- FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. 3ª Ed. Tradução de Luiz F. B. Neves. Rio de Janeiro: Editora Forense-Universitária, 1987. (239 p.)
- _____. *Microfísica do poder*. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979. (296 p.)
- GAZOLLA, Rachel. *Pensar mítico e filosófico: estudos sobre a Grécia antiga*. São Paulo: Edições Loyola, 2011.
- GORDON, Haim; GORDON, Rivca. *Heidegger on truth and myth: a rejection of postmodernism*. New York: Peter Lang Publishing, 2006. (305 p.)
- HAAR, Michel. *Nietzsche et La métaphysique*. Paris: Gallimard, 1993.
- HARTOG, François. *Os antigos, o passado e o presente*. Tradução de Sonia Lacerda, Marcos Veneu, José O. Guimarães. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2003. (205 p.)
- HATAB, Lawrence J. *Genealogia da moral de Nietzsche: uma introdução*. Tradução Nancy Juozapavicius. São Paulo: Madras, 2010. (304 p.)
- HEIDEGGER, Martin. *Parmênides*. Tradução de Sérgio M. Wrublewski. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Editora Vozes, 2008. (238 p.)
- HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. 2ª Ed. Tradução Marco A. Casanova. Forense Universitária, 2014. (817 p.)
- JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: wmf Martins Fontes, 2011. (1413 p.)
- MARQUES, António. *A filosofia perspectivista de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2003. (205 p.)
- NATORP, Paul. *Teoria das ideias de Platão: uma introdução ao idealismo I*. Tradução de Vasilis Politis e John Connolly. São Paulo: Paulus, 2012a. (414 p.)
- NATORP, Paul. *Teoria das ideias de Platão: uma introdução ao idealismo II*. Tradução de Vasilis Politis. São Paulo: Paulus, 2012b. (543 p.)

- NIETZSCHE, Friedrich W. *A vontade de poder*. Tradução de Marcos S. P. Fernandes, Francisco J. D. de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto Editora, 2008. (513 p.)
- _____. *Escritos sobre a História – Fatum e História/ Considerações intempestivas II/ Fragmentos póstumos e aforismos*. Tradução de Noéli C. de M. Sobrinho. Rio de Janeiro: Editora da PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2005b. (360 p.)
- _____. *Genealogia da moral: uma polêmica*. 8ª Ed. Tradução de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005a. (177 p.)
- _____. *O anti-Cristo*. 5ª Ed. Tradução de Carlos J. de Menezes. Rio de Janeiro: Livraria Camões; Lisboa: Guimarães Editores, 1978. (118 p.)
- _____. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Tradução J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. (175 p.)
- _____. *A visão dionisiaca do mundo*. Tradução de Marcos S. P. Fernandes e Maria C. dos S. de Souza. São Paulo: Martins fontes, 2005c. (93 p.)
- _____. *Sabedoria para depois de amanhã*. Tradução de Karina Janini. São Paulo: Martins Fontes, 2005d. (303 p.)
- RUTHVEN, K. K. *O mito*. Tradução de Esther E. Horivitz. São Paulo: Perspectiva, 2010. (120 p)
- SAFRANSKI, Rüdiger. *Nietzsche: biografia de su pensamiento*. Barcelona: Fabula Tusquets Editores, 2004. (408 p.)
- SNELL, Bruno. *A cultura grega e as origens do pensamento europeu*. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- SPINELLI, Miguel. *Questões fundamentais da filosofia grega*. São Paulo: Edições Loyola, 2006. (375 p.)
- VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos*. 2ª Ed. Tradução de Haignanuch Sarian. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 2008. (504 p.)
- ZUBARAN, Luiz C. *A gênese do conceito de verdade na filosofia grega*. Canoas: Editora da ULBRA, 2004. (

WEBER, Paulina R. (et. al.). *Entre hermenêuticas*. México: Facultad de Filosofía y Letras, 2004. (196 p.)

Revistas

FRANCALANCI, Carla. Considerações sobre a *doxa* no Livro III da *República*. *Revista de Filosofia Antiga*. Vol. 4 n.1, 2010. Departamento de Filosofia da USP. (retirado em 01/11/2015 de www.revistas.usp.br/filosofiaantiga).

PEREIRA, Miguel B. O regresso do mito no diálogo entre E. Cassirer e M. Heidegger. *Revista Filosófica de Coimbra*. Vol. 4 n. 7 março de 1995, p. 3-66. (Retirado em 25/10/2015 de www.uc.pt/fluc/dfci/public/publicacoes)

SOARES, Lucas. Esbozo de uma discrepância: Platón y La poesia tradicional. *Kléos – Revista de Filosofia Antiga*. Vol. 7-8 n. 7-8, Julho 2003-Julho 2004, p. 71-93. Programa de Estudos em Filosofia Antiga/Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ. (retirado em 01/11/2015 de www.pragma.ifcs.ufrj.br/kleos).

IDEALISMO E METAFÍSICA PLATÔNICA - UMA RELEITURA A PARTIR DE HEGEL

PLATONIC IDEALISM AND METAPHYSICS – A REREADING OUT OF HEGEL

André Cressoni¹

RESUMO

O mais importante do passado filosófico está em não ser somente história da filosofia, mas participar da formação da filosofia do presente. Se a retomada do passado filosófico é um procedimento comum, a forma que essa retomada adquire resulta de diversas variáveis, dentre elas, a via de entrada a esse passado. Propomos aqui investigar como a retomada da filosofia platônica por Hegel tanto participa da construção de seu idealismo quanto oferece uma via de entrada para uma releitura do próprio idealismo platônico. Veremos como Hegel enfrenta toda a tradição da visão dualista e metafísica de Platão, colocando abaixo também a interpretação kantiana. Com isso, o recurso a Platão é uma abertura para questionar a própria filosofia moderna, representada principalmente por Kant. Ao final, veremos como essa releitura hegeliana de Platão surge sob formas diversas em outras leituras contemporâneas sobre o idealismo platônico.

Palavras-chave: Platão; Hegel; Kant; Idealismo; Metafísica.

¹ Doutor pela Universalidade Estadual de Campinas. Contato: cressoni@gmail.com

ABSTRACT

The most important issue of philosophical past lies in not only being history of philosophy, but in taking part in the formation of present philosophy. If the recovery of philosophical past is a common procedure, the form this recovery acquires results from multiple variables, among which is the entrance route to this past. We propose here to investigate how Hegel's recovery of Platonic philosophy both takes part in the construction of his idealism and offers an entrance route towards a rereading of Platonic idealism itself. We shall see how Hegel challenges the whole tradition of a dualist and metaphysical view of Plato, also putting down the Kantian interpretation. In this way, the appeal to Plato is an opening to question modern philosophy itself, mainly represented by Kant. At the end, we will see how this rereading of Plato emerges in different ways in other contemporary readings on Platonic idealism.

Keywords: Plato; Hegel; Kant; Idealism; Metaphysics.

INTRODUÇÃO

A retomada do pensamento grego é uma empreitada comum não só na atualidade, mas, no mínimo, desde o período medieval, tanto com o aristotelismo de Aquino quanto com o platonismo e neoplatonismo de Ficino. O modo como se adentra o pensamento grego é determinante, entretanto, não só para o objeto que se busca ali, mas também para o modo como essa busca será realizada. A porta de entrada diz muito, portanto, sobre o caráter que se conferirá aos conceitos que se interpreta da filosofia antiga da Grécia. Platão é, certamente, um dos casos mais marcantes da diversidade de caracterizações possíveis na abordagem dos gregos. Dentre todos esses caminhos, comumente se toma a conhecida teoria das ideias de Platão na qualidade de um idealismo metafísico no qual as ideias ou formas são compreendidas enquanto substâncias metafísicas que têm uma existência separada da dimensão sensível. Essa leitura deu origem à conhecida distinção entre mundo sensível e mundo inteligível. Desta forma, Platão

passou a ser conhecido como pai de todas as filosofias da dualidade. No entanto, parece-nos razoável problematizar esses caminhos e nos questionar: seria Platão, de fato, um pensador da dualidade, separando tão rigidamente sensível e inteligível? E ainda mais, seria o platonismo realmente um idealismo metafísico? O que incita esse questionamento consiste justamente na diversidade de portas de entrada para uma leitura da filosofia platônica. Nesse sentido, o que propomos aqui é abordar como Hegel interpreta o idealismo presente nos diálogos de Platão, e como, a partir dessa entrada, se propõe uma releitura dessa tese tão comum sobre a teoria platônica das ideias. Para tanto, primeiro abordaremos como Hegel descarta uma linha metafísica de interpretação de Platão, para então colocar as linhas gerais do que Hegel considera ser o idealismo platônico enquanto evitando cair no dualismo. Depois de analisar este quadro geral, adentraremos os dois temas que Hegel faz uso para comprovar sua posição: o conceito de reminiscência através de um ponto de vista epistemológico, assim como o estatuto da ideia em Platão. Neste percurso, se demonstrará que essa releitura hegeliana de Platão manifesta uma grande familiaridade com o próprio idealismo que Hegel quer propor como superação da metafísica tradicional e do idealismo meramente subjetivo de Kant. Ao fim, abordaremos algumas leituras posteriores a Hegel e que demonstram, assim também, uma inclinação a desmontar a visão metafísica e dualista de Platão. Com isso, Hegel deixa de ser uma voz sozinha nessa empreitada de releitura do idealismo platônico.

O PROBLEMA DA METAFÍSICA

Antes de procedermos à interpretação hegeliana de Platão, parece incontornável se perguntar como é possível que Hegel, considerado talvez o principal idealista metafísico do último período da modernidade, poderia nos

oferecer uma leitura de Platão que confronte a versão metafísica e dualista da teoria das ideias? Não seria natural, para Hegel, encontrar em Platão uma confirmação da veracidade de um idealismo metafísico para reforçar a sua própria tese? Assim parece ser, ao menos à primeira vista, quando inicialmente se avalia o assunto. Entretanto, não seria essa leitura de Hegel também uma versão comum da filosofia hegeliana, e inclusive comum demais? De fato, a segunda metade do século XX e o início de nosso século demonstra uma crescente tendência a realizar uma releitura dessa suposta metafísica operada por Hegel. Se Hartmann e Findlay iniciaram esse movimento, Pippin é, hoje em dia, um dos principais a defenderem uma reavaliação dessa tão comum leitura do idealismo hegeliano. Como aponta Pippin, costumou-se ver Hegel como um metafísico, seja de uma metafísica falha, mas interessante, seja de uma metafísica de grande porte, mas incomum e hostil às tradições filosóficas póstumas (PIPPIN, 1999, p. 04-05). Essa leitura de Hegel que se realiza, em grande parte, como cursos de graduação, esse Hegel de manual, deve-se, argumenta Pippin, em parte ao uso popular do texto *A razão na história*, uma vez que é de mais fácil acesso. Esse texto, porém, “não é representativo do núcleo filosófico da posição de Hegel e pode levar a leituras desastrosas de suas outras obras” (PIPPIN, 1999, p. 261 nota 5). Em parte, também, a leitura de Hegel como um metafísico tradicional e ingênuo deve-se à tendência de filiar Hegel ao romantismo alemão² e a um cristianismo de caráter conservador, vendo nas teses hegelianas uma prova da existência de Deus. A necessidade de romper com essa leitura de manual e romantizada

² Não se pode ignorar diversos fatores que ligam Hegel ao romantismo alemão, não só por este ser um traço que marca seu desenvolvimento intelectual até o fim da fase de Frankfurt, mas também por tendências que ainda se exprimem na maturidade. Acreditamos, porém, que uma análise dessa relação deve cumprir-se com precaução, pois não somente Hegel demonstra claramente realizar um rompimento com o romantismo a partir da fase de lena, mas mesmo os elementos que permanecem são reformulados de uma maneira própria a Hegel.

de Hegel se faz valer exatamente pelo fato de que, a partir dela, induz-se a ver na filosofia hegeliana a teorização de uma substância para além ou mais real que a experiência³.

Se Pippin vê em Hegel uma superação total da metafísica, outros autores vêm na *Ciência da Lógica* de Hegel⁴ uma metafísica reformada (HOULGATE, 1986, p. 123), uma metafísica crítica (LONGUENESSE, 1981, p. 07), que consiste na transformação da metafísica tradicional em lógica⁵. Essa transformação é uma síntese hegeliana entre os ganhos da filosofia transcendental kantiana e a metafísica tradicional ela mesma, e com isso, como aponta Hyppolite, “Hegel não retorna ao dogmatismo anterior, ele prolonga a lógica transcendental em lógica especulativa”. Esse prolongamento resultou em uma lógica que não é formal e vazia, mas concreta e, por isso, viva. Sem abrir mão do conhecimento verdadeiro do real, como fez Kant, e sem postular um ser transcendente, esse “Logos, como vida especulativa, se substitui à metafísica dogmática” (HYPPOLITE, 1991, p. 70). Essa metafísica reformulada enquanto lógica faz-se na qualidade de um Logos vivo que rompe com toda dualidade: “A lógica hegeliana não conhece nem coisa-em-si, nem mundo inteligível”, mas manifesta-se enquanto imanência integral, de modo

³ Como bem aponta Pippin, Hegel disse, em carta a Goethe, que “nós filósofos temos um inimigo comum, a metafísica” (HEGEL apud PIPPIN, op. cit., p. 17).

⁴ HEGEL, G.W.F. *Wissenschaft der Logik*. Georg Lasson (hrsg), Vol. I, Hamburg: Felix Meiner, 1963. De agora em diante citado pela abreviação WdL, seguido do volume da edição de Gerg Lasson e do número da página. Para a tradução, citaremos as versões francesa (citado pela abreviação SL seguido do volume e do número da página) e inglesa (citado pela abreviação HSL seguido do número da página). Todos os trechos aqui citados serão de tradução própria, sendo indicado em conjunto as traduções que foram consultadas como auxílio.

⁵ Hegel nota que já Kant havia operado uma transformação da metafísica em lógica, mas sofre do defeito de ter colocado a coisa-em-si como limite além do qual não há nenhuma cognição possível (cf. WdL, I, p. 32; SL, I, p. 36-37; HSC, p. 51). Nessa transformação da metafísica em lógica, Kant não percebeu, porém, que “a coisa-em-si é ela mesma somente um produto do pensamento, e mais precisamente do pensamento abstrativo somente” (WdL, I, p. 45; SL, I, p. 50; HSL, p. 62).

que “*não há segundo mundo, há portanto um Logos e uma vida especulativa absoluta*” (Ibid., p. 71). A concepção de um Logos distante do mundo real, separado da *Realphilosophie*, não pode ser creditada ao idealismo hegeliano. O absoluto da razão, como absoluta normatividade, é também sua própria absoluta mediação e que, com isso, se faz mundo. Essa é a tese hegeliana segundo a qual a *Realphilosophie* é a aparição deste *logos* enquanto natureza e espírito. Ao buscar superar o abismo kantiano que estabelece uma cognição absolutamente subjetiva oposta a um mundo de total escuridão epistemológica, Hegel não criou, portanto, um novo abismo em que um mundo puramente inteligível faz-se de forma completamente independente e autônomo diante do mundo puramente sensível. O apriorismo da instância lógica que Hegel defende não significa que esta é mais real que o mundo material, mas tão somente que é possível e necessária a realização de uma crítica das categorias lógicas do pensar puro que incontornavelmente estão presentes no momento mesmo que concebemos o real. Assim também, esse pensar puro não deve ser concebido como um conjunto de regras vazias e formais que posteriormente serão aplicadas ao real, pois então permaneceriam como dois lados externos um ao outro e cuja relação é acidental. O caráter de imanência e necessidade da lógica hegeliana surge, assim, como supressão absoluta de todo abismo que separa dois mundos, de um lado o sensível e de outro o inteligível. Essa metafísica reformulada enquanto lógica não consiste, portanto, na concepção tradicional que se tem de metafísica, mas tão somente de uma análise dos conceitos neles mesmos, o que não implica uma instância inteligível nem enquanto substância, nem enquanto separada do mundo real. Na realidade, o que vemos ocorrer na filosofia hegeliana é a constante superação das dualidades em todos os níveis e registros nos quais

ela surge. Superar a dualidade consiste na tarefa de superação da própria modernidade, tão presente no pensamento hegeliano.

Com isso, porém, não estaria Hegel distante da filosofia platônica? Se toda investida hegeliana consiste em superar a separação de dois mundos, não significaria isso a supressão do que forma o núcleo da teoria platônica das ideias, ou seja, justamente aquilo que, com Platão, foi um marco na história da filosofia? Se o *logos* vivo hegeliano consiste não somente no enfrentamento da tese kantiana, mas também dessa dualidade tipicamente metafísica, não implicaria isso um enfrentamento daquele que com seus *Diálogos* é comumente considerado o pai de toda metafísica?

O que percebemos, entretanto, é o oposto. No fechamento de sua crítica da metafísica na primeira divisão do Conceito Preliminar da *Enciclopédia*⁶, intitulada Primeira Posição do Pensamento a Respeito da Objetividade Metafísica, Hegel declara: “Platão não é um metafísico dessa espécie (...) embora habitualmente se acredite no contrário”⁷. Então de que ‘espécie’ de metafísico seria Platão? É de se esperar que a resposta a esta questão estaria, naturalmente, onde Hegel aborda de forma mais detida a filosofia contida nos *Diálogos*, ou seja, em suas *Lições sobre História da Filosofia*⁸

⁶ HEGEL, G. W. F. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, in: Werke. Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel (hrsg). Band 8. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1993. De agora em diante citado pela abreviação E seguido dos volumes de acordo com numerais romanos (I para a Lógica, II para a Filosofia da Natureza, III para a Filosofia do Espírito), do número do parágrafo (§) quando se tratar do caput, seguido ainda, quando for o caso, da abreviação ‘A’, para a Anotação (Anmerkung) e ‘Z’ para o Adendo (Zusatz). Os trechos citados seguirão a tradução para o português de Meneses (HEGEL, G.W.F. Enciclopédia das ciências filosóficas. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995).

⁷ E. I, §36 Z. Não somente Platão, mas também Aristóteles é considerado como não participando dessa metafísica “que persistia na identidade abstrata”, a saber, a chamada metafísica antiga, pré-kantiana.

⁸ HEGEL, G.W.F. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, in: Werke. Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel (hrsg). Band 18-20. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1993. De agora em diante designada pela abreviação VGP, seguido do tomo da edição Suhrkamp e do número da página. A tradução dos trechos citados será feita com auxílio da tradução francesa (HEGEL, G.W.F.

ao abordar Platão. Nessas lições, no entanto, toda referência à mera palavra “metafísica” sempre se refere, na verdade, ou à metafísica wolffiana ao explicar contextos mais modernos de um assunto ou ao criticar a tentativa de Tennemann de tomar a filosofia platônica segundo “nossa antiga metafísica” (VGP, Bd. 19, p. 28; LHP, Tome 3, p. 405) e a tentativa de Mendelssohn de “modernizar e transformar em metafísica wolffiana” (VGP, Bd. 19, p. 67; LHP, Tome 3, p. 438) a filosofia platônica. Em momento algum das suas lições sobre Platão Hegel o acusa de ser um filósofo metafísico.

Sabe-se que a leitura metafísica de Platão consiste em tomar as ideias como modelos ou substratos independentes e autônomos diante do sensível. Para Hegel, esse é o erro do que poderíamos chamar de uma leitura imediatista do texto de Platão, ou seja, tomar as representações que Platão nos oferece como verdadeiras na forma como nos são imediatamente apresentadas. Esse é o erro que Hegel vê na leitura moderna da filosofia de Platão, necessitando-se, ao contrário, distinguir entre o que é representação e o que é conceito, o mítico e o filosófico. Sem esse cuidado, afirma Hegel, “pode-se facilmente vir a pensar essas ideias segundo o modo das modernas categorias do entendimento, como substâncias (...) que existem para além da realidade”. Contra isso, “se se compreende o que é o filosófico, não se para em tais expressões e compreende-se a intenção de Platão” (VGP, Bd. 19, p. 30; LHP, Tome 3, p. 407).

Como compreender, então, o trecho supracitado da *Enciclopédia*? Se olharmos mais detidamente, a tradução do trecho por “dessa espécie” pode induzir o leitor a crer que Hegel queria dizer que Platão é um metafísico, mas não desse tipo de metafísica que acabara de ser criticada, a saber, a

Leçons sur l'histoire de la philosophie. Trad. Pierre Garniron. Paris: Vrin, 1972 – designado pela abreviação LHP, seguido do tomo e da página).

metafísica pré-kantiana. Mas o termo utilizado não é “dessa espécie”, o que no alemão implicaria usar os termos *Art* (espécie) ou *Sorte* (tipo), ou ainda *Gattung* (gênero). O termo utilizado é tão somente *solcher* (*Platon ist kein solcher Metaphysiker*). Diante disso, seria mais prudente traduzir o trecho por “Platão não é tal metafísico”. A diferença é sutil, de fato, mas acreditamos que abre menos espaço para dúvidas, pois se quisermos fazer convergir as *Lições* e a *Enciclopédia*, então parece-nos incontornável admitirmos que aquilo que Hegel nos diz neste trecho da *Enciclopédia* é que Platão não é um metafísico de qualquer espécie. Ao falar do mundo intelectual em Platão, Hegel declara:

Ele não é um além da realidade efetiva (*Wirklichkeit*) no céu, em um outro lugar, mas ele é o mundo efetivo (*wirkliche Welt*); como também para Leucipo: o ideal é aproximado da realidade efetiva, não é metafísico (VGP, Bd. 19, p. 38; LHP, Tome 3, p. 414).

Se assim for, então, segundo a própria leitura hegeliana de Platão, é necessário rompermos com a leitura tradicional dos *Diálogos*. Tal como o reexame atual da metafísica hegeliana implica questionar a leitura de manual de Hegel, trata-se aqui também que questionar a leitura de manual que se faz de Platão e que marcou mais de dois mil anos de história da filosofia. Isso é o que a própria leitura hegeliana de Platão demanda: que se busque para a metafísica um outro pai, pois Platão não o é.

O IDEALISMO OBJETIVO DE PLATÃO

Ao negar caracterizar a filosofia platônica enquanto metafísica ou dualismo, Hegel enfrenta toda a tradição que perdurou até sua própria época e que, com o neoplatonismo e a escolástica, ensinou os *Diálogos* a partir do horizonte de uma realidade cindida em dois mundos, de uma metafísica do

entendimento, e que perdurou também depois de Hegel com Nietzsche e Heidegger até a atualidade (LOLAS, 2009, p. 232). Nessa ruptura com toda uma tradição de leitura dos diálogos platônicos, fica bem claro como Hegel acredita encontrar em Platão um ideal que é próprio à época moderna, a identidade de ideal e real. Assim, no manuscrito de Griesheim⁹, ao falar de Deus como unidade de corpo e alma, declara Hegel em *Lições sobre Platão*:

Essa é uma grande definição de Deus, uma grande ideia que, de resto, não é outra que a definição da época moderna: a identidade da objetividade e da subjetividade, o caráter inseparável do ideal e do real, da alma e do corpo (LP, p. 82-83 e 84-85).

Mas se essa é uma definição da época moderna, não estaria então Platão preso a um ideal de modernidade, justamente a que Hegel busca superar? Na verdade, a modernidade a ser superada é, segundo Hegel, aquela que separa a objetividade e a subjetividade, o ideal e o real. O termo que Hegel usa neste trecho é *die Definition neuerer Zeit*, ou seja, “a definição do novo tempo”. De fato, como Vieillard-Baron aponta em nota à sua tradução, os próprios termos utilizados – *Identität der Objektivität und Subjektivität, Untrennbarkeit des Ideellen und Reellen* – indicam que a referência está voltada para o *Sistema do idealismo transcendental* e *A alma do mundo* (LP, p. 140, nota 39) de Schelling, ou seja, uma filosofia que, mesmo sendo criticada a partir da *Fenomenologia do Espírito*, talvez seja a que está mais presente no interior do idealismo especulativo hegeliano, chegando mesmo a ser defendida por Hegel durante anos, principalmente no período de Jena, pois partilha da busca das filosofias pós-kantianas pelo ideal de unidade entre

⁹ Traduzido e editado por Vieillard-Baron: HEGEL, G.W.F. *Leçons sur Platon*. Traduction Jean-Louis Vieillard-Baron. Paris: Aubier, 1976 – citado de agora em diante pela abreviação LP seguida da página.

os opostos. Com isso, aquilo que Hegel encontra em Platão é exatamente o que Hegel, ele mesmo, buscará como horizonte de sua própria filosofia e que consiste na tarefa da modernidade pós-kantiana, a saber, unir o ideal e o real. Como aponta Vieillard-Baron, “Para Hegel, segundo uma tradição platônica herdeira dos pais gregos, aliar o ideal e o real é ser fiel ao ensinamento de Platão” (VIEILLARD-BARON, 1979, p. 273)¹⁰. De fato, essa unificação do que a modernidade separou – essa cisão cujo abismo entre o inteligível e o sensível constitui-se como herança da filosofia moderna – e, principalmente, a modernidade em sua forma mais bem elaborada em Kant, é uma tarefa que Hegel se pôs desde muito cedo e cuja resolução ele demonstra procurar, já desde então, pela aproximação com Platão¹¹.

Aliar-se a Platão significa, portanto, justamente recusar o dualismo que cerca toda a modernidade e, conseqüentemente, recusar o dualismo que cerca a leitura dos diálogos de Platão. Significa recusar que a ideia da razão está separada do mundo, seja numa instância transcendente, seja numa instância meramente subjetiva do pensar. Como aponta Duso, há uma forte presença de Platão que surge, na *Ciência da Lógica*, no momento mesmo de maior unidade e superação de toda dualidade, a Ideia Absoluta, e não só com o método demonstrando-se enquanto dialética, mas no requerimento de buscar a coisa em si e por si (DUSO, 1969, p. 22-23)¹². No entanto, a presença

¹⁰ Com isso, continua Vieillard-Baron, Hegel mantém a linha dos platonistas de Cambridge: “Como foi o caso antes dele para os platonistas de Cambridge, Henry More e Ralph Cudworth, a interpretação de Platão o interdita de separar o sensível e o real como dois domínios estranhos”.

¹¹ Analisaremos, aqui, a abordagem hegeliana tal como se apresenta em sua maturidade, principalmente nas Lições sobre História da Filosofia. Entretanto, o questionamento dessa suposta dualidade da filosofia platônica já é realizada por Hegel desde seus anos de juventude, enfrentando, por isso, a leitura corrente do Iluminismo e de Kant. Sobre o assunto, cf. nosso artigo Sócrates no período das Luzes – a crítica do jovem Hegel à imagem socrática no espírito do Iluminismo alemão, Revista E. F. e H. da Antiguidade, Campinas, nº 26, Julho 2009/Junho 2013.

¹² Duso acrescenta ainda a referência ao Bem platônico no último momento antes da passagem para a Ideia Absoluta, a saber, a Ideia do Bem. Uma análise dessa referência ao Bem platônico

platônica não está limitada à esfera da Ideia, mas encontra-se espalhada por toda a lógica hegeliana. Tal como a *Fenomenologia do Espírito*, também o pensamento platônico faz-se na qualidade de um trajeto que é expresso no mito da caverna. Há de se questionar, porém, se o caminho da educação que leva à consciência de si se faz no mito da caverna em Platão, não dever-se-ia, portanto, circunscrevê-lo tão somente à formação do espírito, à *Bildungsroman* da *Fenomenologia do Espírito*? Se avaliarmos como as lições de Hegel sobre Platão se desenvolvem, esta segue de perto uma ordem do sistema hegeliano, a saber, primeiro uma introdução aos temas gerais da filosofia platônica, voltados para o tema da educação do espírito. Esta é seguida dos três momentos nos quais Hegel divide seu sistema, a saber, a lógica, ou dialética, a filosofia da natureza e a filosofia do espírito. Diante disso, parece-nos que Hegel ensinou Platão segundo a sua própria ordem: a educação do espírito, ou a *Fenomenologia do Espírito* como introdução ao sistema¹³, e daí a lógica, ou a *Ciência da Lógica*, a Filosofia da Natureza, segundo momento da *Enciclopédia*, e a filosofia do espírito, terceiro momento da *Enciclopédia* e que abarca também a *Filosofia do Direito*.

Entretanto, mesmo que essa correlação das divisões das lições de Platão e a filosofia de Hegel tenham correspondência razoável, acreditamos que seria um erro delimitarmos de modo tão rigoroso todos os temas que nelas surgem. Inclusive devido ao fato que, se analisado de modo mais detido, diversos temas da *Fenomenologia do Espírito* surgem nos momentos posteriores do sistema hegeliano, ainda que de modo mais amplo e profundo.

requereria uma investigação mais detida sobre como Hegel lê a ética e filosofia política de Platão na República e sua relação com a filosofia do espírito hegeliano, o que extrapola o objeto do presente artigo.

¹³ Vieillard-Baron aponta, acertadamente, que essa introdução corresponde a um tipo de fenomenologia da consciência, caminho no qual esta tornar-se consciente de si mesma (VIEILLARD-BARON, 1979, p. 265).

Tendo isso em mente, não seria improvável que o mesmo ocorresse no caso das lições de Platão. No que diz respeito ao trajeto do mito da caverna, Hegel a divide, seguindo Platão, em dois momentos das ciências, o do sensível e o do inteligível. Para evitar dualismos, Hegel aponta que, se “com o sentimento (*Gefühl*) se erige o arbitrário (*Willkür*) como determinação da verdade”, uma vez que este “não é o modo verdadeiro da verdade”, ainda assim “mesmo o conteúdo mais elevado (*der höchste Inhalt*) deve existir no sentimento” (VGP, Bd. 19, p. 56; LHP, Tome 3, p. 429).

Com essa divisão, o momento inteligível é dividido em dois outros momentos, a saber, o pensar enquanto *διάνοια* e o pensar enquanto *νόησις*, que Hegel traduz, respectivamente, por pensar (*Denken*) e pensar puro (*reine Denken*). Se atentarmos em como Platão determina ambas, que é seguido de perto por Hegel em suas lições, veremos que se referem, respectivamente, ao entendimento (*Verstand*) e à razão (*Vernunft*), tal como Hegel as compreende¹⁴. Assim, a *διάνοια* faz uso de imagens do momento anterior, o sensível, e corresponde em geral às ciências matemáticas, enquanto a *νόησις* se desfaz das imagens do sensível e trata do universal em si mesmo, as ideias¹⁵. Em suma, o trajeto no âmbito inteligível da ciência se desenvolve de um momento que opera divisões¹⁶ e parte de representações e hipóteses até um momento em que se deixa passo a passo essas representações e divisões para um conhecimento do princípio não hipotético e que caminha no puro pensar. Ora, não é esse o passo que Hegel constantemente nos

¹⁴ Sobre essas divisões no fim do livro sexto da República, cf. PLATÃO, República 509 A – 511 E. Em sua tradução, Grube traduz *διάνοια* por pensamento (thought) e *νόησις* por entendimento (understanding). Acreditamos que a tradução por entendimento e razão não perde o sentido, tendo ainda o ganho de se tornar mais compreensível para a realização do paralelo com a filosofia hegeliana.

¹⁵ Em suas lições, Hegel cita o trecho 510 B-D da República que trata da diferença entre ambas.

¹⁶ Como aponta Robin, a *διάνοια* traz exatamente esse caráter de divisão, seguindo o prefixo *διá* que tem o sentido de dividir, separar (ROBIN, 1957, p. 16).

oferece em sua *Ciência da Lógica*? Constantemente demonstrando-nos que o entendimento, partindo de hipóteses não demonstradas de fato, opera com divisões e mais divisões, sem nunca oferecer um princípio puramente conceitual e que supera essas divisões. Não são essas ciências do entendimento que tomam as representações como dados que são assumidos enquanto hipóteses na busca do verdadeiro no pensar puro, no inteligível? Não é o entendimento – seja enquanto metafísica, seja enquanto filosofia transcendental ou empirismo – que opera com categorias tomadas como pressupostas e não as investiga de forma crítica¹⁷? Ainda que tomemos precaução em não admitir uma correspondência exata, não nos parece ser algo distante disso o que Platão quer dizer quando afirma, através do personagem Sócrates, sobre as formas de pensamento que os teóricos da *ᾠδία* assumem: “Eles fazem dessas suas hipóteses e não pensam ser necessário dar uma avaliação delas, tanto para eles mesmos como para outros, como se elas fossem claras para todos” (PLATÃO, *República*, 510 C5-7). Essas são exatamente as características que Hegel critica nas filosofias do entendimento e buscou superar em sua dialética especulativa, tal como na *República* se anuncia que só a dialética, enquanto puramente inteligível, pode superar o pensar que opera por divisões e representações.

Sobre a cisão entre essa unidade puramente inteligível da razão e o sensível na tese platônica, pode-se dizer, como aponta Sayre (SAYRE, 1983, p. 4-7)¹⁸, que, se o personagem Sócrates, no livro VII da *República*,

¹⁷ Hegel volta essa crítica para o que ele considera como o proceder do entendimento presente tanto na metafísica tradicional quanto no empirismo e em Kant (E. I §28, assim como WdL, GL, I p. 28; SL, I p. 32; HSL, p. 47.).

¹⁸ Analisando o argumento tradicional da teoria platônica de que as formas, ou ideias, são conhecíveis diretamente, Sayre aponta, sustentando-se no livro VII da *República*: “O sentido no qual as Formas são diretamente conhecíveis, portanto, não exclui a percepção como totalmente irrelevante” (SAYRE, 1983, p. 7).

de fato defende que a finalidade do inteligível consiste em “tentar, através de argumento e aparte de toda percepção sensível, encontrar o ser ele mesmo de cada coisa” (PLATÃO, *República*, 532 A4-6), não obstante, anteriormente afirmou-se que o sensível pode “estimular o pensamento” (PLATÃO, *República*, 524 D3) de modo que “guia a alma e volta-a em direção do estudo daquilo que é” (PLATÃO, *República*, 525 A1-2). Dois pontos devem ser sublinhados aqui quanto a uma possível coerência da leitura hegeliana: em primeiro lugar, a argumentação puramente inteligível, aparte de todo sensível, não implica para Hegel numa metafísica tradicional, já que sua própria lógica consiste nessa argumentação inteligível que não se refere diretamente ao sensível. Em segundo lugar, o que no sensível estimula o pensar neste trecho da *República* é justamente a oposição conflituosa em que se faz necessário buscar o que ali é universal. Deste modo, a busca socrática por aquilo que é, esse universal inteligível, é a resolução de uma oposição ou contradição sensível que, como tal, o reduz a uma relatividade e instabilidade não passível de explicação objetiva. Essa busca é o lema do mito da caverna. Esse é, também, o lado que Hegel aborda quando afirma que o esforço platônico está em determinar o universal, uma vez que o sensível imediato não é verdadeiro devido a sua mudança, devido ao seu caráter relativo. Hegel ainda diz que “ele é assim a contradição e a contradição não resolvida (*unaufgelöste Widerspruch*)” (VGP, Bd. 19, p. 63; LHP, Tome 3, p. 435). Se a *Ciência da Lógica* desdobra a resolução das contradições puramente inteligíveis, por outro lado, é na *Fenomenologia do Espírito* que as contradições sensíveis são resolvidas rumo à consciência de si, ao universal que jaz no espírito e que se faz enquanto reminiscência, enquanto interiorização do espírito em si mesmo. É esse caminho espiritual de busca do universal como resolução das oposições exteriores, originadas nas particularidades e acidentes da

experiência sensível em sua imediatez, que se deflagra a experiência da consciência tal como se apresenta na *Fenomenologia do Espírito* e que evoca, para Hegel, o lema do mito da caverna.

UMA LEITURA EPISTEMOLÓGICA DA REMINISCÊNCIA

Todo esse trajeto que define o mito da caverna, desde o momento mais imediato do sensível até o mais alto do inteligível, para Hegel, como aponta Vieillard-Baron, resulta na reminiscência (VIEILLARD-BARON, 1979, p. 251)¹⁹. Se o resultado da *Fenomenologia* é a interiorização do espírito em si mesmo, e se também o trajeto do mito da caverna resulta na reminiscência, isso não significa que a reminiscência está restrita ao resultado da *Fenomenologia*. Tal como os temas acima analisados têm um lugar mais transversal do que situado rigidamente, assim também a reminiscência (em alemão traduzido pelo termo *Erinnerung*) não tem seu registro limitado à esfera de formação do espírito, mas alcança a esfera do pensar puro. A própria lógica hegeliana demonstra-se como progredir que é um constante adentrar do pensar puro em si mesmo (HIBBEN, 1908, 68-69)²⁰. Hegel compreende a alma platônica e sua vida enquanto pensamento, e que este pensar não é uma faculdade ou característica da alma, mas é a alma ela mesma e sua vida. Tendo isso em mente, a reminiscência ganhará, para Hegel, o sentido de que toda a ciência consiste em um adentrar do pensamento em si mesmo. Não caberia, aqui, analisar o sentido da *Erinnerung* no que toca a compreensão hegeliana da alma em Platão enquanto vida. O que nos interessa aqui é sua relação mais

¹⁹ Vieillard-Baron aponta, ainda, que a reminiscência como interiorização é, para Hegel, “o movimento que leva à dialética ascendente”, um ponto que Platão ele mesmo nunca deixou claro (Ibid., ibidem). Em todo caso, é bastante claro que essa leitura resulta em um profundo acordo da dialética ascendente de Platão com a própria concepção hegeliana do trajeto da dialética.

²⁰ De um ponto de vista ainda mais amplo, toda a filosofia hegeliana é um adentrar do espírito em si mesmo através das diversas esferas na qual o real como um todo se desdobra.

direta com um idealismo não dualista e, por isso, que supera as dualidades da modernidade. Como Hegel o declara sobre a formação da alma enquanto interiorização:

Não se deve, portanto, pensar o idealismo de Platão como um idealismo subjetivo, como o mau idealismo que é bem representado na época moderna, como se o homem em geral não aprendesse nada, não é determinado por nada externamente, mas que todas as representações são engendradas do sujeito (VGP, Bd. 19, p. 53; LHP, Tome 3, p. 427).

Isso não quer dizer, entretanto, que a consciência é um vazio esperando ser preenchido por dados externos ou uma tábula rasa que dever ser carimbada com as sensações.

Com efeito, aprender, segundo a representação imediata que se tem, exprime a recepção (*Aufnahme*) de algo estranho na consciência pensante (*denkende Bewußtsein*), - modo de ligação mecânica e de preenchimento de um espaço vazio por coisas que são estranhas e indiferentes a esse espaço ele mesmo. Uma tal relação exterior de adição, onde a alma aparece como *tabula rasa* (como no ser vivo: adição de partículas) não convém à natureza do espírito (é morta) (VGP, Bd. 19, p. 42; LHP, Tome 3, p. 417-418).

Essa posição teórica, segundo a qual o conhecer consiste tão somente numa recepção de dados externos em uma consciência ou alma vazia esperando ser preenchida, é justamente o combate de Platão contra os sofistas. Ao apontar isso, Hegel relaciona essa posição sofística com o empirismo moderno.

Isso não é a ciência, representar assim o aprender como alguns o fazem (ele [Platão] pensa com isso os sofistas), que falam da educação como se o saber não estivesse contido na alma, mas sim como se se introduzisse a ciência na alma da mesma maneira que se é colocada a visão nos olhos cegos, como se operasse da catarata. Essa representação segundo a qual o saber vem inteiramente do exterior encontra-se na época moderna segundo os bastante abstratos e grosseiros filósofos da experiência (LP, p. 86-87)²¹.

Não obstante Hegel não o diga aqui, é este o lado humeano de Kant que foi alvo da crítica hegeliana, a saber, as categorias do entendimento são somente formas que devem ser preenchidas pelos dados da intuição sensível.

No sentido contrário, “Platão dá imediatamente a essa questão um significado especulativo”, a saber, o homem encontra em seu próprio espírito a fonte do conhecimento, “a base (*Grundlage*) [desse conhecimento] é imanente ao espírito, à alma do homem” (VGP, Bd. 19, p. 54; LHP, Tome 3, p. 427)²². Isso significa que o idealismo platônico já carrega um dos principais méritos que Hegel vê em Kant, a saber, “o que ele [o espírito] conhece assim, ele desenvolve a partir de si mesmo” (VGP, Bd. 19, p. 42; LHP, Tome 3, p. 417). Entretanto, Platão não pararia por aí, mas tira as conclusões de um

²¹ A versão de Griesheim editada e traduzida por Vieillard-Baron e de Michelet divergem neste ponto, já que, no texto de Michelet, a primeira frase deste trecho aparece como Hegel citando Platão (VGP, Bd. 19, p. 54; LHP, Tome 3, p. 427): “Ele diz: ‘Nós devemos sustentar quanto à ciência e o aprender (παιδείας) que elas não são adquiridas’ (elas não são para serem representadas dessa forma), ‘como alguns proclamam’ (ele quer dizer com isso os sofistas), ‘que falam da educação como se o saber não estivesse contido na alma, mas como se se introduzisse a ciência na alma da mesma maneira que é colocada a visão nos olhos cegos’, como se se operasse da catarata”. Essa citação encontra-se em República 518 B5-C1, que na tradução inglesa de Grube consta como: “A educação não é o que algumas pessoas declaram ser, a saber, colocar conhecimento nas almas que carecem dela, como colocar a visão nos olhos cegos”.

²² Hegel se utiliza aqui indiscriminadamente os termos espírito (Geist), alma (Seele) e mesmo consciência (Bewußtsein).

idealismo objetivo, e não subjetivo. Deste modo, o que Hegel vê em Platão é um idealismo no qual o universal, já presente no espírito, desenvolve-se a partir de si mesmo, de modo que sua interiorização é o encontro deste universal e assim, sendo para si o que é em si, é o conhecimento: “Tal é o conceito do verdadeiro universal em seu movimento; o universal, o gênero é nele mesmo seu próprio devir. O gênero é isso: devir por si o que ele é em si mesmo” (VGP, Bd. 19, p. 42-43; LHP, Tome 3, p. 418). Esse universal, esse gênero que é seu próprio devir, é o espírito, já que “O espírito é o gênero absoluto”. O intuito de Hegel com isso não é uma mera reflexão imediata da razão em si para si mesma, mas mostrar que, nesta reflexão que produz conhecimento, todos os dados apreendidos não devem ser tomados como algo estranho ao espírito, e sim que, aquilo que nas particularidades e acidentes das representações sensíveis demonstra-se enquanto universal, apresenta-se no interior do próprio espírito: “Representações das coisas vêm, portanto, do exterior; contudo, [são representações que vêm] de [coisas] singulares, temporais, passageiras – e não o universal, o pensamento” (VGP, Bd. 19, p. 43; LHP, Tome 3, p. 418)²³. A apreensão do que nas representações passageiras e singulares é universal significa, para o espírito, a supressão da alteridade com a qual essas representações inicialmente se apresentaram. Essa supressão da singularidade pela universalidade ou objetividade implica a supressão da própria alteridade destes dados diante do espírito. Deste modo, conceber o que nas aparências é universal e objetivo implica conceber aquilo que o próprio espírito em si mesmo é: “Enquanto ele suprime essa aparência de alteridade, ele concebe o que é objetivo, isto é, se dá imediatamente a

²³ Com auxílio da tradução francesa de Garniron, adaptamos nossa tradução para deixar este trecho mais compreensível. Deste modo, onde Garniron simplesmente inclui termos na frase, escolhemos pelo uso de colchetes para explicitar onde se encontra nossa intervenção na frase original de Hegel.

consciência de si mesmo, chegando assim à ciência” (VGP, Bd. 19, p. 43; LHP, Tome 3, p. 418). A reminiscência surge na *Ciência da Lógica* já ao início da Doutrina da Essência ao sair da relação puramente imediata quanto ao ser, ou seja, as representações são tomadas na qualidade de aparência, pois não se prende a sua mera recepção, mas descortina ali as relações que subjazem e constituem o próprio ser aparente, cujo tema é desenvolvido na esfera da Essência. A reminiscência é ir além do imediato do ser, mas que, enquanto permanecer em si, não está distante do ser, isto é, não significa oposição, mas relação: o permanecer em si mesmo é o permanecer no universal, e por isso é o caminho do espírito para si mesmo.

Após evocar a reminiscência como esse ir além do meramente imediato do ser, Hegel apresenta três atividades reflexivas que exploram os erros de pautar o conhecimento tanto com base no dado imediato quanto com base na mera reflexão autônoma.

A primeira atividade reflexiva, denominada de reflexão ponente (*setzende Reflexion*), consiste em negar completamente o dado imediato e, em lugar deste, a reflexão põe para si uma determinação tão somente pensada. A supressão do ser imediato enquanto aparência decorre devido à asseveração do pensar enquanto pura posição reflexiva, completamente autônoma e destacada do ser imediato. Ela é, com isso, também um retorno a si (*Rückkehr*), mas que abriu mão daquilo que encontra diante de si enquanto dado: “Portanto, a reflexão *encontra diante dela* um imediato (*ein Unmittelbares*) que ela transcende (*hinausgeht*) e do qual ela é o retorno (*Rückkehr*)”. Desta forma, porém, a reflexão não é somente um pôr, mas um pressupor, já que “esse retorno é somente a pressuposição (*Voraussetzen*) do qual a reflexão encontra diante de si” (WdL, II, p. 16; SL, II, p. 19; HSL, p. 402), ou seja, o próprio fato de negar o imediato implica em pressupor este mesmo

imediatamente. A forma como Hegel trata o idealismo de Platão – os elogios, uma linguagem que demonstra adesão e a própria apresentação do argumento platônico como uma reflexão do espírito que não nega o dado imediato – deixa claro que a reminiscência não é este retorno que está presente na reflexão ponente. Pelo contrário, essa é a posição da metafísica dogmática que nega toda realidade ao imediato, determinando o real unicamente pelo pensar²⁴. Uma outra forma de reflexão que não nega o imediato deve ser teorizada.

E assim, a segunda atividade reflexiva surge de dentro da primeira como que completando-a, pois, uma vez que a reflexão ponente pressupõe o imediato, esse mesmo imediato adquire um estatuto de autonomia, minimamente relativa que seja. A reflexão externa (*äußere Reflexion*) pauta-se em assumir o dado imediato como um afrontamento diante da reflexão:

A reflexão em seu pôr (*Setzen*) imediatamente supera seu pôr e, assim, tem uma *pressuposição imediata*. Ele encontra isso, portanto, diante dele como algo do qual ele inicia, e do qual ele é, primeiro, o regressar (*Zurückgehen*) em si (WdL, II p. 17; SL, II p. 21; HSL, p. 403).

O problema agora jaz na tomada de posição que deixa a própria reflexão de fora, ou seja, este outro é completamente externo à própria reflexão. Ainda que este imediato seja posto enquanto um outro do qual a reflexão é um retorno, a reflexão permanece completamente subjetiva, de modo que ela não é, ela mesma, parte constitutiva do que esse imediato é para a reflexão.

²⁴ A identificação da reflexão ponente com a metafísica dogmática é oferecida por Longuenesse (LONGUENESSE, 1981, p. 64). Pippin, de outro lado, identifica a reflexão ponente com a filosofia da *Tätigkeit* de Fichte, no qual todo o real é concebido como pura posição do Eu penso provindo de Kant (PIPPIN, 1999, p. 214).

a determinação que ela põe é, por isso, somente um posto (*ein Gesetztes*); ela é um imediato, mas não enquanto igual a si mesma, mas enquanto negando a si; ela tem uma relação absoluta ao retorno em si; ela é somente na reflexão em si, mas

ela não é essa reflexão mesma (WdL, II p. 20; SL, II p. 24; HSL, p. 406).

Essa reflexão aponta para um empirismo e, também, ao idealismo transcendental kantiano que é explicitamente criticado neste ponto por Hegel²⁵. Entretanto, tal como na passagem da reflexão ponente para a reflexão externa, esta também encontra em si mesma aquilo que a leva adiante para superar suas próprias limitações. O que a reflexão externa encontra como dado completamente de fora a ela resulta, assim, como sendo parte de sua própria atividade reflexiva. Na mera aceitação do dado imediato, ela passa ver que está ali implícita sua própria reflexão.

“Mas nela [a reflexão externa] há também implícito o conceito da reflexão absoluta; pois o universal, o princípio ou regra e lei ao qual ela avança em sua determinação vale como a essência daquele imediato do qual se começou; e esse imediato conta, portanto, como uma nulidade, e ele é somente o retorno a partir dele, sua determinação pela reflexão, que é a posição do

²⁵ Já desde o período de *Iena* Hegel critica como o idealismo subjetivo de Kant incorporou esse lado empirista, chegando a compará-lo com Locke neste ponto (cf. HEGEL, G.W.F. *Glauben und Wissen*, in: *Werke*. Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel (hrsg). Band 2. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1993, p. 313 - de agora em diante citado pela abreviação GuW seguido da página. Para a tradução inglesa: HEGEL, G.W.F. *Faith and Knowledge*. Trans. Walter Cerf and H.S.Harris, Albany: State University of New York Press, 1977, p. 78 - de agora em diante citado por FK seguido da página). Sobre a relação dessa reflexão com o empirismo e com a filosofia transcendental, aponta Longuenesse: “Pelo acento colocado sobre o dado, em sua irreducibilidade às determinações racionais, o momento da reflexão exterior evoca o empirismo; pela insistência sobre o sempre já pensado que se encontra, é um empirismo que se desenvolve em filosofia transcendental” (LONGUENESSE, 1981, p. 65).

imediatamente de acordo com seu verdadeiro ser. Portanto, o que a reflexão faz para o imediato, e as determinações que provêm dele, não são nada de externo ao imediato, mas são seu próprio ser” (WdL, II, p. 19; SL, II, p. 23; HSL, p. 405).

O que resulta consiste, portanto, em uma síntese entre a reflexão ponente e a reflexão externa, que Hegel denomina de reflexão determinante (*bestimmende Reflexion*). Este é um dos lemas principais de Hegel, a saber, recusar o ou-ou, a dualidade a que as filosofias do entendimento se prendem. Deste modo, como o próprio trecho citado indica, o dado imediato não é negado, assim como o pôr reflexivo também não é recusado, mas o verdadeiro ser do imediato é um encontro entre aquilo que foi apreendido e aquilo que foi refletido. Nem o ser ele mesmo é inalcançável, nem a reflexão é destacada do ser, mas é a reflexão que interiorizou o ser como seu outro, e faz-se a si mesmo nessa alteridade.

Assim, na medida em que é o ser-posto (*Gesetztsein*) que é, ao mesmo tempo, reflexão em si mesmo, a determinidade-de-reflexão (*Reflexionsbestimmtheit*) é a relação ao seu ser-outro (*Anderssein*) dentro de si mesma. Ela não é uma determinidade essente (*seiende*), calma, que seria relacionada a um outro de tal maneira que o termo-relacionado (*das Bezogene*) e sua relação são distintos um do outro, o primeiro um essente-em-si (*Insichseiendes*), um algo que exclui de si seu outro e sua relação a esse outro. Mas sim, a determinação-de-reflexão (*Reflexionsbestimmung*) é em si própria o lado determinado e a relação desse lado determinado como determinado, isto é, com sua negação (WdL, II, p. 22-23; SL, II, p. 47; HSL, p. 408)²⁶.

²⁶ Ainda que se possa dizer que essa posição será mais bem desenvolvida no decorrer da Ciência da Lógica por estar situada na Doutrina da Essência, não se pode dizer que ela será posteriormente abandonada por Hegel ao adentrar o domínio Conceito ou ao atingir o nível mais alta da Ideia. A divisão A - A Ideia da Verdade, do capítulo dois da seção da Ideia intitulada A Ideia

Com este terceiro momento da reflexão Hegel busca superar os limites da metafísica, do empirismo e da filosofia transcendental, ultrapassando-as aquilo que estas carregam de unilateral. Ao mesmo tempo, alcança-se o que Hegel havia delimitado ao tratar do idealismo platônico: não tratar as representações dadas tão somente em sua imediatidade, isto é, segundo seu caráter passageiro e acidental, mas encontrar ali o que é a determinação universal própria ao espírito, de modo a suprimir a aparência de alteridade entre o espírito e o real, entre o inteligível e o sensível. A reflexão determinante, apresentada como superação das reflexões do entendimento na Doutrina da Essência, corresponde, por isso, às características que Hegel atribui ao idealismo de Platão. É nisso que Hegel insiste sobre o idealismo platônico. Assim seguem as primeiras palavras das lições de Platão segundo a versão de Michelet:

Platão pertence, ele também, aos socráticos. Ele é o mais célebre dos amigos e discípulos de Sócrates, é ele que aprendeu o princípio de Sócrates na sua verdade, a saber, que a essência está na consciência, é a essência da consciência: que o absoluto está no pensamento e que toda realidade é o pensamento, - não o pensamento unilateral ou no sentido do mau idealismo, para o qual o pensamento vem novamente se colocar de um só lado e se sabe como pensamento consciente que se opõe à realidade, mas o pensamento que é, em *uma* unidade, tanto a realidade quanto o pensar, o conceito e sua realidade no movimento da ciência – ideia de um todo científico (VGP, Bd. 19, p. 10; LHP, Tome 3, p. 389).

Ao analisar o mito do *Fedro* sobre alma retratada na imagem de uma carruagem, os dois cavalos e suas asas, Hegel concebe-o na linha de uma

da Cognição, confirma isso: cf. WdL, II, p. 444; SL, II, p. 503; HSL, p. 788.

temática epistemológica. Ele cita a passagem 246 A-C que apresenta a imagem da alma humana como o cocheiro em luta entre duas tendências representadas por um cavalo belo e bom e um outro como o oposto, e esta alma, caindo ao mundo, forma-se em uma mistura de corpo e alma. E ainda que Hegel admita se tratar de uma passagem difícil de conceber até mesmo para os antigos, ele afirma: “Assim, um é a alma como pensar, o ser-em-si-e-por-si (*Anundfürsichsein*), e de outra parte a ligação com uma matéria” (VGP, Bd. 19, p. 48; LHP, Tome 3, p. 422). Se, como vimos, Hegel tem o intuito de extrair o núcleo filosófico de dentro do mito, sem confundir o conceitual com a representação imediata que Platão nos oferece, então o que se tem em mãos nesse mito, na leitura hegeliana, é tanto a alma considerada enquanto pensamento, quanto este pensamento como operando uma ligação com o sensível. É isso que estaria representado nessa queda da alma, e cuja ascensão seria o objeto próprio da reminiscência. Essa leitura epistemológica do mito do *Fedro* implica um rompimento com toda uma tradição filosófica que buscou ali temas espirituais e religiosos. Essa referência a uma preexistência da alma, por exemplo, não é compreendida por Hegel como parte da filosofia, nem mesmo da filosofia platônica: “Ela não pertence à filosofia, e expressamente também não à [filosofia] dele” (VGP, Bd. 19, p. 45; LHP, Tome 3, p. 420). Hegel apontará, acertadamente, que essa doutrina sobre a alma é mais bem desenvolvida no *Fedon*, diálogo no qual, como Hegel mesmo admite, o lado espiritual dessa doutrina é mais marcante. Na sua tentativa de distinguir entre o que é mito e o que é filosofia nos escritos de Platão, Hegel apontará que, em comparação ao *Fedro*, mito e filosofia estão menos distintos no diálogo *Fedon*: “No *Fedro*, mito e verdade são e aparecem nitidamente distintos; essa distinção é menos clara no *Fedon*” (VGP, Bd. 19, p. 51; LHP, Tome 3, p. 425). Isso se deve, segundo Hegel, pelo fato de que é

natural o indivíduo à beira da morte, no caso, Sócrates, “se ocupar de si mais do que do universal” (VGP, Bd. 19, p. 51; LHP, Tome 3, p. 425)²⁷. Ainda que esse caráter do *Fedon* possa dar um sentido mais espiritual sobre o destino mesmo da alma, o alinhamento epistemológico que Hegel oferece da tese platônica da alma confere-lhe, segundo Vieillard-Baron, a inovação de ter sido “o primeiro a discernir que a reminiscência é, ao mesmo tempo, história do destino espiritual da alma e teoria do conhecimento” (VIEILLARD-BARON, 1979, p. 253)²⁸. Se a palinódia socrática no *Fedro* que explicita esse mito se dá com referências religiosas sobre os deuses e o caminho de suas carruagens e como a natureza da alma humana imortal consiste em aproximar-se desse trajeto dos deuses, Hegel não vê aí um interesse religioso de fato, mas sim uma atenção voltada para a natureza da alma enquanto pensamento:

A imortalidade não tem, assim, segundo Platão, o interesse que ela tem para nós no ponto de vista religioso. Segundo Platão, ela está ligada à natureza do pensamento e com a liberdade interior do pensar (LP, p. 82-83).

²⁷ Vale notar que este é um dos únicos momentos que cena dramática dos diálogos participa do modo como Hegel opera sua leitura da filosofia platônica. Na discussão sobre modo como ler os diálogos, Hegel, pelo contrário, indica que a cena dramática é somente uma forma exterior e contingente, uma imaturidade da filosofia platônica, uma imaturidade histórica da própria filosofia que não expõe de maneira científica e sistemática, que seria superada a partir de Aristóteles (cf. VGP, Bd. 19, p. 23 a 26; LHP, Tome 3, p. 400 a 403).

²⁸ O comentarador continua na mesma página: “E ele especifica bem que ‘o que nós chamamos de imortalidade da alma’, pois nosso pensamento sobre esse tema foi radicalmente modificado pelo cristianismo, na interpretação agostiniana de Platão, ele mesmo interpretado por Malebranche e, por consequência, nós não colocamos mais sob essas palavras o conteúdo que ali colocaram os gregos. Hegel se opõe, portanto, à interpretação exclusivamente espiritual da reminiscência, que é aquela de Plotino e dos neoplatônicos, e à interpretação ‘intelectualista’ que Leibniz propôs. A superioridade do comentário hegeliano sobre todos os precedentes, e em particular sobre o maior dos comentadores de Platão, Proclo, vem à tona nessas fórmulas”. Com isso, aponta ainda Vieillard-Baron, Hegel se contrapõe a toda a tendência mistificante de Platão oferecida pelo Iluminismo, assim também contra “as interpretações românticas que viam no entusiasmo um delírio da sensibilidade que teria o misterioso poder de nos colocar em relação com o absoluto”. Sobre a crítica hegeliana à leitura romântica das ideias platônicas, cf. VGP, Bd. 19, p. 40. LHP, Tome 3, p. 415-416.

Essa liberdade interior do pensar que Hegel vê desdobrar-se no mito do *Fedro* funda-se enquanto um universal que reflete-se em si mesmo, e por isso não é abstrato, mas realiza essa sua identidade nas próprias representações:

Ora, o pensamento é a atividade (*Tätigkeit*) do universal; mas o universal não é um abstrato, ele é o refletir-se-em-si-mesmo (*Sich-in-sich-selbst-Reflektieren*), o pôr-se-idêntico-a-si (*Sich-sich-Gleichsetzen*). Isso sucede em todas as representações (VGP, Bd. 19, p. 47; LHP, Tome 3, p. 421).

E Hegel insiste sobre essa ligação entre o universal do pensamento e o sensível na tese platônica da alma.

A mudança (*Veränderung*) é o que o um se torna o outro, não que ele é nele mesmo no outro. A alma é, inversamente, o manter-a-si-mesmo (*Sichselbst-Erhalten*) no outro; por exemplo, na intuição, ela tem a ver com o outro, com a matéria exterior e ela é ao mesmo tempo consigo mesma (VGP, Bd. 19, p. 47; LHP, Tome 3, p. 421).

O ESTATUTO DA IDEIA PLATÔNICA SEGUNDO HEGEL

Ao compreender o idealismo platônico como oposto ao dualismo segundo o qual sempre foi concebido, é imperativo que Hegel não se restrinja somente à concepção da alma enquanto pensamento, mas que se aborde o próprio estatuto que se tem da ideia em Platão. Se a reminiscência, como o adentrar do espírito em si mesmo, não é de modo algum um abandono do real rumo a uma instância inteligível separada do sensível, então essa interiorização da alma que Platão propõe consiste, segundo Hegel, em uma tese superior do idealismo objetivo. Como tal, a ideia é sua expressão máxima

no que toca o conhecimento verdadeiro, e em Platão a ideia ganha o sentido verdadeiro, especulativo. O conceito de ideia é, afinal, a grandeza de Platão na história mundial: “A verdadeira grandeza especulativa de Platão, aquilo pelo qual ele faz época na história da filosofia e, por conseguinte, na história mundial em geral, é a determinação mais precisa da ideia” (VGP, Bd. 19, p. 65; LHP, Tome 3, p. 437).

É por esse motivo que Hegel busca retomar Platão: ao superar as filosofias do entendimento da modernidade, Hegel quer restabelecer o papel fundamental das ideias da razão para o conhecimento. Antes de Kant, já o empirismo havia rebaixado esse papel das ideias produzidas pelo pensar. Se Hegel concorda com Hume que não é possível adquirir juízos universais e necessários advindos da experiência empírica, por outro lado, não concorda que essas ideias tenham proveniência tão somente da experiência. Se assim fosse, seria incontornável concordar com a conclusão de Hume de que as ideias não conseguem atingir juízos universais e necessários, e, portanto, todo conhecimento verdadeiro estaria perdido. Mas para Hegel, a impossibilidade do universal e necessário consiste na visão que se atém tão somente ao perceptível. Ao se reportar, entretanto, à razão não meramente como resultado de percepções sensíveis, mas como produtora de conteúdos próprios e como atuando ativamente, e não só de modo passivo, na própria experiência sensível, Hegel visa essa universalidade e necessidade do conhecimento nas ideias da razão. Como vimos, não se trata de negar referência à experiência sensível, mas de ver aí também, e de modo essencial, a experiência do pensar consigo mesmo. Também com Kant as ideias da razão serão rebaixadas em seu estatuto epistemológico. Se o grande valor de Kant está em conceber o pensar como ator, e não receptor, da experiência que se tem do mundo, esse papel ativo e produtivo do pensamento resultou em um mundo obscuro

e vazio. Não só as categorias do entendimento são incapazes de conceber o que a realidade é em si, mas também as ideias da razão são rebaixadas à mera função regulativa para o conhecer²⁹. É em Platão que Hegel verá esse papel fundamental das ideias da razão para o conhecer que não se reduz à mera receptividade empírica e que, universal e necessária, é capaz de conhecer o mundo em si mesmo. Essa universalidade e necessidade que só as ideias da razão podem oferecer e que constitui o conhecimento verdadeiro é exatamente o que Hegel toma como o objeto da filosofia especulativa: as ideias em si e por si mesma (*an und für sich*), ou seja, Hegel segue o lema platônico tão frequentemente expresso nos *Diálogos*, o conhecer em si e por si das ideias, *autó kat'autó*. Esse é o horizonte platônico que Hegel incorpora no núcleo de seu método. É assim que Hegel o declara já ao final da *Ciência da Lógica* ao tratar da Ideia Absoluta:

O método absoluto, ao contrário, não se comporta como reflexão exterior, mas toma o [elemento] determinado (*Bestimmte*) de seu objeto (*Gegenstande*) mesmo, já que ele mesmo é o princípio imanente e a alma desse [objeto]. Isso é o que Platão exigiu da cognição, que ela deve *considerar as coisas em e por si mesmas* (*Dinge em und für sich selbst*), em parte, em sua universalidade, mas em parte não se desviar delas, não se agarrar a circunstâncias, exemplos e comparações, mas sim ter só elas [as coisas elas mesmas] diante de si e trazer para a consciência o que nelas é imanente (WdL, II p. 491; SL, II p. 557; HSL, p. 830.).

Quando Hegel evoca o lado idealista de Platão como o que mais tem valor – de que as ideias, enquanto universais, são o real, e Hegel chega a

²⁹ Sobre essa restrição kantiana das ideias da razão, cf. KANT, 1968, Immanuel. Kritik der reinen Vernunft, in: Kants Werke Akademie-Textausgabe. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1968, A306/B362 e A647/B675. De agora em diante citado pela sigla KrV seguido da paginação oficial.

dizer que “o ponto de vista de Platão, isso é o único real: o universal é ideal (*Ideelle*)” (VGP, Bd. 19, 62; LHP, Tome 3, p. 434) – chega-se ainda mais longe quando Hegel continua afirmando que “(...) o universal é ideal, a verdade é universal, o pensamento (*Gedanken*) determinado em oposição ao sensível (*Sinnliche*)” (VGP, Bd. 19, 62; LHP, Tome 3, p. 434). Com isso, porém, não se colocaria aquilo que tão comumente é compreendido como o idealismo metafísico de Platão? De fato, assim seria, caso não tivéssemos atentado para a articulação entre a concepção da alma como pensamento e as três atividades reflexivas que Hegel apresenta na *Ciência da Lógica* e, com isso, não somente termos condições de compreender o que exatamente Hegel quer dizer com “pensamento determinado”, relembrando a reflexão determinante, ainda que com terminologia mais flexível, como era costume fazê-lo em suas aulas. Mas ao mesmo tempo, atentando para a reflexão determinante podemos compreender melhor aquilo que Hegel, logo em seguida, nos afirma das ideias de Platão: “O conteúdo de numerosos diálogos consiste em mostrar que, o que é enquanto singular, enquanto múltiplo, não é o que é verdadeiro: deve-se considerar no singular somente o universal” (VGP, Bd. 19, 62; LHP, Tome 3, p. 434). Ora, novamente vemos Hegel reafirmar aquilo que já foi dito tanto em outras passagens nas lições sobre Platão quanto em sua própria *Ciência da Lógica*. Ao mesmo tempo, ao traduzir ideia, ou εἶδος, por gênero e espécie – já que, para Hegel, “esse é certamente o caso, a ideia (*Idee*) é também o gênero (*Gattung*), a espécie (*Art*), que, porém, é concebida pelo pensar (*Gedanken*)” –, Hegel deixa claro que este εἶδος enquanto gênero não pode ser entendido na qualidade de uma mera reunião de características comuns aos objetos, típico procedimento do entendimento que se faz de longe, exterior ao real:

O belo, o verdadeiro, o bem é por si mesmo gênero. Se nosso entendimento (*Verstand*) acha certamente que o gênero é só isso, reunir o dado exterior em um signo distintivo para nossa comodidade – ele seria uma reunião de determinações semelhantes de vários singulares realizada pela nossa reflexão – então nós temos, contudo, o universal sub uma forma inteiramente exterior (VGP, Bd. 19, 62; LHP, Tome 3, p. 435)³⁰.

Logo após essa crítica à concepção de gênero, Hegel aponta que “O animal é gênero, ele é vivo; esse é seu gênero, a vitalidade é o que ele tem de substancial, de verdadeiro, de real” (VGP, Bd. 19, 62; LHP, Tome 3, p. 435). Com isso, ele evoca a concepção da ideia enquanto vida que, na passagem para a Ideia em sua *Ciência da Lógica*, é a própria concepção da unidade do conceito e da objetividade. Comentando estes trechos, afirma Vieillard-Baron:

Ou todo o esforço de Hegel é demonstrar que a teoria platônica das ideias não tem nada de uma filosofia do entendimento que separaria o sensível do ideal, e consideraria a ideia como o gênero enquanto comodidade classificatória (...). A ideia é, portanto, o que há de mais interior ao ser empírico, ela é a realidade desse ser (VIEILLARD-BARON, 1979, p. 278).

O que vemos surgir nessa linha de compreensão da ideia em Platão é que Hegel combate diversas leituras comuns que se faz já desde sua época. Uma delas consiste, como Hegel mesmo aponta, no “pensar que é formal e para o qual só o sensível (*Sinnliche*) é a realidade (*Realität*)”. Esse ponto de vista filosófico cai em dois erros. O primeiro consiste em tomar as ideias de Platão como gênero no sentido formal criticado acima, ou seja, “o universal

³⁰ Vieillard-Baron aponta que, com isso, “É a noção aristotélica e escolástica do gênero que é aqui criticada: ela permanece exterior à realidade, obra do entendimento” (VIEILLARD-BARON, 1979, p. 277).

está presente a nós somente enquanto propriedade (*Eigenschaft*)” (VGP, Bd. 19, p. 39; LHP, Tome 3, p. 415). O segundo erro deste pensar formal ao interpretar as ideias platônicas consiste em acreditar se tratarem de universais como substâncias (*Allgemeine als Substanzen*) ou como essências nelas mesmas (*Wesen an ihm selbst*)³¹. Para essa via

α) esse universal não é nem propriedade, nem também β) um simples pensamento que existe em nós, em nosso entendimento, mas sim γ) o existente (*das Seiende*) a substância fora de nós (*außer uns*) (VGP, Bd. 19, p. 40; LHP, Tome 3, p. 415).

Hegel descreve, então, todas as características do que podemos chamar de uma teoria tradicional das ideias de Platão, a saber, a ideia seria um molde (*Muster*) ou modelo (*Vorbild*) que jaz fora de nossa consciência e numa razão extra-mundana (*außerweltlichen Vernunft*), assim como separada da realidade efetiva e objetiva (*sinnliche gegenständliche Wirklichkeit*) diante da qual o sensível seria meramente semelhante (*ähnlich*).

CRÍTICA HEGELIANA DAS INTERPRETAÇÕES DE PLATÃO

Mas Hegel não combate só essa tradição milenar de leitura platônica. Ele enfrenta também as tendências mais modernas de seu tempo e que não situam as ideias fora da consciência humana. Também aqui, duas tendências são elencadas, consistindo em fazer:

³¹ É interessante notar, como viemos apontando, que é contra essa tendência tradicional de leitura de Platão que Hegel se detém mais longamente, mesmo neste momento das lições em que ele busca classificar as tendências de interpretação de Platão. Provavelmente isso se deve ao fato de ter diante de si dois mil anos de leituras metafísicas que dominaram a interpretação de Platão, e para se desfazer dela, é preciso abordar o tema por diversos ângulos.

como se elas [as ideias] fossem ideais da nossa razão, que ou [são] necessárias (*notwendig*) a nossa razão, mas sua produção não tem nenhuma realidade, ou algo que não pode ser alcançado (VGP, Bd. 19, p. 40; LHP, Tome 3, p. 415).

O que Hegel identifica nessas tendências modernas é que, não menos do que na tendência metafísica tradicional, também aqui as ideias permanecem distantes do real. Como ele mesmo afirma: “Como lá o além é uma representação extra-mundana, aqui, ela é nossa razão como um tal além da realidade” (VGP, Bd. 19, p. 40; LHP, Tome 3, p. 415). Temos, com isso, quatro vias que Hegel critica sobre os erros ao se interpretar as ideias platônicas, e que, a nosso ver, não são meras interpretações de Platão, mas interpretações que envolvem níveis diversos de internalizar o que se compreende como sendo o idealismo platônico. Ainda que, neste momento específico das lições, Hegel não aponte a quais escolas filosóficas elas se referem, tendo em vista o contexto da leitura hegeliana de Platão, poderíamos classificar essas quatro vias da seguinte maneira: a primeira, que toma as ideias como um conjunto de propriedades, corresponderia à tendência empirista em geral. A segunda, para a qual as ideias são modelos extra-mundanos fora da consciência, segue a inclinação metafísica tradicional, podendo incluir aí o neoplatonismo grego de Plotino a Proclo e o neoplatonismo cristão de Ficino. A terceira e quarta vias indicam um contexto alemão mais imediato, pois Hegel se refere ao tão debatido conceito de intuição intelectual (*intellektuelle Anschauungen*) deste círculo. Mais especificamente, porém, a terceira via, para a qual as ideias são extra-mundanas dentro da consciência, indica um possível alinhamento kantiano. A quarta via, por sua vez, para a qual as ideias são inalcançáveis, temos apontamentos explícitos de Hegel à versão romântica, como, por exemplo, a referência à natureza estética (*ästhetischer*

Natur) das ideias, à intuição intelectual como aquilo que “pertence ou a um gênio feliz (*glücklichen Genie*) ou a um estado de arrebatamento (*Entzückung*) e de entusiasmo (*Begeisterung*)” (VGP, Bd. 19, p. 40; LHP, Tome 3, p. 415).

O que nos interessa, entretanto, é a terceira via que nos leva a uma visão crítica do idealismo de Kant. Hegel correlaciona a tendência metafísica e a tendência que identificamos como kantiana exatamente por ambas consistirem num distanciamento do real, um estar fora do mundo. Numa passagem, por exemplo, Hegel se utiliza do termo ‘transcendental’ de modo dúbio: “E é por isso que não se deve pensar sob ideia algo transcendental (*Transzendentales*), que jaz fora e longe (*weit Hinausliegendes*)” (VGP, Bd. 19, p. 62; LHP, Tome 3, p. 435)³². Pelo contexto – esta afirmação ocorre logo depois de Hegel afirmar, ao traduzir εἶδος por gênero e espécie, que esse “é concebido, porém, mais pelo pensamento, existe mais para o pensamento” - leva-se a pensar que o sentido buscado por aqui Hegel é de algo não transcendente. Mas o termo utilizado é transcendental, invocando o caráter kantiano da ideia. De modo algum poder-se-ia acusar Hegel de ser ignorante da diferença entre transcendente e transcendental, já abordado por ele na *Enciclopédia* (E. I, §42 Z2). Deste modo, se em outros casos a terminologia hegeliana torna-se mais flexível em suas *Lições*, neste caso, seguimos a posição de Vieillard-Baron para quem Hegel “joga aqui com a palavra, criticando ao mesmo tempo a interpretação ficiniana de Platão e a interpretação kantiana” (VIEILLARD-BARON, 1979, p. 277), ou seja, tanto o sentido de transcendente, algo distante do real, quanto de transcendental, uma ideia meramente reguladora que não alcança o real nele mesmo, sendo, conseqüentemente, também distante do real.

³² Na mesma página, a versão de Michelet continua: “o εἶδος não é substancializado (substantiiert) na representação, ele não é isolado, ele é o gênero, o genus (Genus)”.

Kant aborda a ideia platônica quando inicia o tratamento das ideias da razão, demonstrando adesão principalmente no que toca a questão da moralidade e da virtude, ou seja, de uma filosofia prática:

Platão encontrou suas ideias preeminente em tudo que é prático, i.e., se baseia na liberdade, que, por sua parte, situa-se sob cognições que são um produto característico da razão (KrV A314-315/B371).

Essa adesão surge, porém, exatamente no que toca o distanciamento do real. Deste modo, essas ideias práticas, defende Kant, não podem ser derivadas da experiência, mas

Ao contrário, nós estamos todos cientes que, quando alguém é representado como um modelo (*Muster*) de virtude, nós sempre temos o original verdadeiro (*das wahre Original*) somente em nossa mente (*Kopf*), com o qual nós comparamos esse alegado modelo e o estimamos só segundo ele (KrV, A315/B371-372).

Kant de fato elogia a república platônica contra Brücker, que, nas palavras do próprio Kant, “acha ridículo o filósofo asseverar que um príncipe nunca governará bem a não ser que ele participe nas ideias” (KrV, A316/B372). Essa opinião ignora, segundo Kant, que deve-se de fato ter um ideal rumo ao qual toda ação moral e política deve caminhar. Ainda que não corresponda ao real, essa ideia surge como um ideal que deve nortear como uma máxima dos homens:

Ainda que isso nunca venha a ocorrer, a ideia dessa máxima é, não obstante, totalmente correta quando ela é colocada como um arquétipo para trazer a constituição legislativa dos seres humanos sempre mais perto a uma possível perfeição maior (KrV, A317/B373-374).

O que fica exposto nesse momento, ainda que curto, de referência às ideias de Platão, é que Kant parece aproximá-las daquilo que ele mesmo compreenderá como uma ideia da razão. É interessante notar que, apesar de Kant repreender um certo lado místico da dedução (*mystische Deduction*) platônica, ele também aponta que

Se nós abstrairmos da expressão exagerada (*das Übertriebene des Ausdrucks*), então o voo espiritual do filósofo para subir da consideração copiosa das [coisas] físicas (*von der copeilichen Betrachtung des Physischen*) na ordem do mundo até a conexão arquitetônica segundo fins, i.e., segundo ideias, é um empenho que merece respeito e admiração (KrV, A318/B375)³³.

Veja-se que Kant se refere a essa conexão arquitetônica como sendo segundo fins. Anteriormente, Kant apontou que “Ideias para ele [Platão] são arquétipos das coisas mesmas (*Urbilder der Dinge selbst*) e não meramente chaves de experiências possíveis, como as categorias” (KrV, A313/B370), ou seja, tal como está expresso na *República*, e tal como Kant mesmo o faz, a razão não tem a mesma função do entendimento, as ideias da razão não tendo, por isso, o mesmo estatuto do que, em Kant, será a das categorias do entendimento. Para Kant, o conceito de organismo é uma ideia da razão que, enquanto máxima, compreende a natureza segundo fins³⁴. Também aqui, ao

³³ Em nome de uma tradução mais literal, divergimos consideravelmente, neste trecho, da adaptação que a tradução do inglês de Guyer e Wood realiza. Eles traduziram “(...) so ist der Geisteschwung des Philosophen, von der copeilichen Betrachtung des Physischen der Weltordnung zu der architektonischen Verknüpfung derselben nach Zwecken, d.i. nach Ideen, hinaufzusteigen (...)” por “(...) then the philosopher’s spiritual flight, which considers the physical copies in the world order, and then ascends to their architetonic connection according to ends, i.e., ideas (...)”.

³⁴ Cf. KANT. Immanuel. Kritik der Urteilskraft, in: Kant Gesammelte Werke. Königlich Preubischen Akademie der Wissenschaften (hrsg.). Berlin: 1913, §65: “Assim, o conceito de algo como uma finalidade natural em si não é um conceito constitutivo do entendimento ou da razão. Mas ele pode ainda ser um conceito regulativo para o juízo reflexivo, nos permitindo usar uma analogia

tratar das ideias platônicas, ela é concebida como uma máxima, como uma conexão arquitetônica segundo fins. E não se pode afirmar que a discussão kantiana aqui se limita à esfera prática somente, não alcançando a esfera das ideias sobre a natureza como um complexo arquitetônico segundo fins, já que, longo antes de endossar esse voo espiritual rumo a conexões segundo fins, ele declara:

Mas Platão estava certo em ver provas claras de uma origem nas ideias não somente onde a razão humana mostra verdadeira causalidade e onde as ideias se tornam causas eficientes (de ações e seus objetos), a saber, na moralidade, mas também em relação à natureza ela mesma. Uma planta, um animal, o arranjo regular da estrutura do mundo (presumidamente então também de toda ordem da natureza) – mostram claramente que elas são possíveis somente de segundo ideias (KrV, A317/B374).

Com isso, a leitura kantiana das ideias de Platão vão além da esfera prática, e alcança a relação da ideia com o mundo. Não só na sua tese própria Kant compreende as ideias como máximas do sujeito, mas também aqui as ideias platônicas são relacionadas a essa compreensão enquanto máximas. Entretanto, deve-se notar que esse caráter regulador, e não constitutivo, das ideias quanto ao conhecimento, ou seja, essa distância das ideias da razão em relação ao concreto em si mesmo, não é aquilo que Kant de fato atribui às ideias platônicas tais como são expostas na obra do filósofo grego, mas como um sentido que pode ser depreendido do que Platão teorizou. É por isso que,

remota com nossa própria causalidade segundo fins (Causalität nach Zwecken) em geral para guiar nossa investigação de tais tipos de objetos e meditar sobre sua base suprema"; e §66: "ele não pode basear-se somente sobre bases empíricas, mas deve ser baseado em algum princípio a priori, mesmo que seja meramente regulativo e aqueles fins residam somente na ideia da pessoa que julga e em nenhuma causa eficiente. Por isso, pode-se denominar o princípio mencionado acima uma máxima para o julgamento das finalidades intrínsecas de seres organizados".

em nota, Kant aponta que não pode seguir Platão justamente no momento em que essas ideias mesmas passariam a ter um caráter constitutivo no conhecimento do real:

É claro, ele também estendeu seu conceito às cognições especulativas, quando elas fossem puras e dadas totalmente *a priori*, e até mesmo à matemática, apesar das cognições matemáticas não terem seu objeto em nenhum lugar exceto na experiência *possível*. Ora, eu não posso segui-lo nisso, tão pouco quanto o posso na dedução mística dessas ideias ou nos exageros com o qual ele as hipostasiou (KrV, A314/B371).

É justamente a este ponto no qual Kant acredita haver o misticismo platônico, cunhado pelo Iluminismo inteiro com o termo de *Schwärmerei*, que Hegel irá se opor, ou seja, não somente por Kant ver aí um misticismo que a tradição incutiu ao interpretar de modo imediato as representações oferecidas por Platão, mas exatamente no momento em que Platão atribui às ideias da razão um caráter constitutivo no conhecimento do mundo. Assim, tanto no ângulo da adesão quanto no ângulo da crítica, a interpretação de Kant viu nas ideias de Platão somente um distanciamento do mundo³⁵. Se tivermos em conta a crítica hegeliana à segunda e terceira via de interpretação das ideias de Platão – ou seja, a leitura metafísica de ideias extra-mundanas fora da consciência, e a leitura que identificamos como kantiana de ideias extra-mundanas dentro da consciência – o que resulta da interpretação kantiana é que se trata de uma soma das duas. Em outras palavras, Kant busca extrair de Platão aquilo que ali poderia sustentar uma compreensão regulativa das

³⁵ Ao tratar do projeto crítico kantiano, especificamente sobre a distinção de fenômeno e noumeno, sobre a qual assenta a tese de Kant de que só os fenômenos nos são acessíveis, Walsh afirma que “A terminologia de fenômeno e noumeno, usado pela primeira vez por Kant na *Dissertation*, claramente deriva de Platão” (WALSH, 1992, p. 121), mas com adaptações diante da tese platônica original.

ideias, uma razão que não alcança o mundo em si mesmo, mas, ao mesmo tempo, se desfaz desse suposto misticismo platônico que toma as ideias no sentido metafísico. O que resulta disso é que a leitura hegeliana de Platão carrega uma dupla superação no que se refere a Kant: de um lado, Hegel buscou nos *Diálogos* um significado das ideias da razão que Kant havia proibido, ou seja, uma relação com o real em si mesmo no que se refere ao conhecimento do mundo; de outro lado, Hegel critica a própria leitura kantiana das ideias platônicas, por tomá-las seja como ideias regulativas, seja como ideias metafísicas, ambas redundando num distanciamento do real em si mesmo. Essas duas frentes convergem num só movimento, a saber, o movimento de resgatar Platão e o sentido do idealismo objetivo. Com isso, na obra hegeliana, a própria retomada de Platão é um passo da crítica ao idealismo kantiano. Já em Lena Hegel afirmara que a retomada da ideia platônica por Kant parecia significar o retorno do racional, mas que, nessa retomada, Kant esvaziou seu sentido, tornando a razão incapaz de produzir uma ideia:

O racional é novamente presentido, certamente, [quando] a palavra 'ideia' é trazida de Platão mais uma vez, [e] a virtude e o belo são reconhecidos como ideias, mas essa razão mesma não consegue sequer chegar ao ponto de ser capaz de gerar uma ideia (GuW, p. 317; FK, p. 82).

PLATÃO E A SUPERAÇÃO DA MODERNIDADE FILOSÓFICA

O que fica claro é que o idealismo platônico surge, para Hegel, de um modo bastante inspirador no que toca o enfrentamento dos problemas teóricos deixados pela modernidade filosófica. Essa modernidade, representada

para Hegel em seu modo mais bem-acabado na filosofia de Kant, deixou como herança essa tarefa de superação das dualidades que a filosofia transcendental, ao retomar a ideia platônica, podia ter realizado, mas não o fez. É essa, então, a tarefa que Hegel se coloca: se já desde sua juventude o passado surge como um recurso crítico para se pensar o presente em vista do futuro, então é Platão que Hegel escala para essa investida do idealismo objetivo contra a subjetividade do idealismo kantiano. Como aponta Findlay, é Platão – e também Sócrates, mas este restrito à moralidade – que, segundo Hegel, pela primeira vez toma o pensamento como pensamento, já que:

Os pré-socráticos pensaram profundamente, mas nunca pensaram seus pensamentos como pensamentos, e os sofistas pensaram os pensamentos como pensamentos, mas só como pertencendo à subjetividade variável e arbitrária do indivíduo (FINDLAY, 1974b, p. 63).

E é em Platão que Hegel encontra um idealismo superior aos idealismos modernos de sua época:

Platão, ele [Hegel] diz, viu a realidade de tudo no pensamento, mas se manteve infinitamente acima do falso idealismo dos tempos modernos que separa o pensamento da realidade e que faz ele ser pensamente puramente *consciente*, como oposto ao pensamento comumente inconsciente que opera na natureza e na história (FINDLAY, 1974b, p. 64).

Como aponta Stace, esse é o núcleo do idealismo que Hegel buscará na antiguidade, e mais especificamente em Platão, a saber, um idealismo para o qual o universal é real, isto é, o universal é o objeto de conhecimento para o pensar, pois só há conhecimento devido aos conceitos (STACE, 1955, p. 9).

Esse universal, entretanto, não é o conjunto de conceitos somente pensados pela consciência individual e a ela limitados, mas é objetiva, um universal que é mundo. Deve-se notar, entretanto, que tanto Findlay quanto Stace elaboram uma tese que parece operar uma dissonância entre o universal e o real. Findlay, por exemplo, ao falar sobre o lugar em que Platão e Hegel concordam que se deve encontrar o que ele chama da onticamente ôntico, diz que

ela não deve ser buscada na região da particularidade evanescente, acessível à experiência sensível, mas na região dos significados eternos, unidades de pensamento que emergem claramente na ideação e não da percepção sensível (FINDLAY, 1974b, p. 69).

Já Stace, retomando a tese eleática, chega a afirmar sobre o sensível e o universal, respectivamente, que “não somente o real não existe, mas, ainda, o que existe não é real”, em amplo contraste com a conhecida frase hegeliana que afirma ser o real ideal, e o ideal real.

Ainda que, como apontam Findlay e Stace, o foco do conhecimento esteja voltado para o universal, e não para contingência sensível, eles deixam de sublinhar que esse universal existe efetivamente no sensível, não podendo relegar o sensível a um grau menor de realidade³⁶. Em outras

³⁶ A nosso ver, ambos erros resultam das próprias interpretações que Findlay e Stace realizam de Platão. Por um lado, Findlay se baseia na leitura das doutrinas não escritas de Platão, tomando os *Diálogos* com escritos meramente exotéricos (FINDLAY, 1974b). Apesar de ser passível de ser defendida, como muitos o fazem, principalmente depois das pesquisas da chamada Escola de Tübingen, se a intenção de Findlay é abordar a leitura hegeliana de Platão e sua aproximação, então essa linha de leitura platônica não nos parece ser uma via razoável, já que está em completa dissonância em relação ao contexto da leitura hegeliana de Platão. Além disso, discordamos de Findlay quando ele afirma, baseado no demiurgo do *Timeu*, que “Platão, como Plotino, acreditava em uma mente absoluta ela mesma, correlacionada com todas as Ideias e imperfeitamente particularizada em todas as almas” (FINDLAY, 1974a, p. 73), o que reestabelece, a nosso ver, uma metafísica platônica que é evitada por Hegel. Stace, por outro

palavras, a concepção do sensível como mera contingência sustenta-se numa apreensão meramente imediata do sensível, daí a presença incontornável do universal para impedir a posição restrita ao empirismo. Mas o ideal é sempre real, assim como o real é sempre ideal, ou seja, não há nem mera posição do universal nem mera apreensão do real, mas uma síntese. É essa ligação entre ambos os lados que está defendida no terceiro momento da reflexão determinada na *Ciência da Lógica* e é contra a separação entre esses lados que se voltam o idealismo hegeliano e o platonismo interpretado por Hegel.

Ao contrário de estabelecer um distanciamento entre sensível e inteligível, o idealismo objetivo que Hegel vê em Platão é aquele que ultrapassa essas dualidades da modernidade, superando-a. Isso ficou demonstrado em duas frentes que convergem uma na outra, a saber, no modo como Hegel compreende a teoria platônica da alma e a concepção platônica de ideia. Com isso, os dois momentos mais importantes de todo idealismo, inclusive o hegeliano, encontram uma ancestralidade privilegiada em Platão. No que toca o idealismo especulativo de Hegel, é ainda mais marcante sua leitura da ideia platônica, pois ele não somente rompe com o estatuto transcendente da ideia, como encontra ali o sentido especulativo do núcleo de sua própria filosofia, a ideia ela mesma. Concordamos, por isso, com Benoit quando ele afirma que

o que Hegel diz haver retomado da filosofia platônica não é uma ou outra noção, não é um ou outro conceito secundário, mas

lado, baseado nesse distanciamento entre universal e real, chega a sustentar um parentesco entre a tese platônica e eleática que, a nosso ver, é exagerado por deixar de lado um dos núcleos da filosofia platônica, principalmente aquela dos chamados diálogos maduros, a saber, a crítica e superação da filosofia eleática enquanto unicidade. Se tomada a relação entre Hegel e Platão a partir dos próprios escritos de Hegel, então não somente Platão superou a tese eleática e, também, a dialética de Zenão, mas também a distinção entre exotérico e esotérico não tem fundamento algum.

sim, o conceito essencial desta filosofia, como também da sua própria, o conceito de Ideia (BENOIT, 1990, p. 283).

Como cita Benoit, é isso que Hegel mesmo afirma em suas lições sobre Platão: “Tem-se razão de retornar a ele [à filosofia platônica] para reaprender a ideia da filosofia especulativa” (VGP, Bd. 19, p. 19; LHP, Tome 3, p. 397).

CONVERGÊNCIAS DA LEITURA HEGELIANA ÀS INTERPRETAÇÕES POSTERIORES DE PLATÃO

Essa leitura hegeliana da filosofia de Platão é bastante peculiar por questionar, como apontamos, toda uma tradição que, inclusive hoje, se faz valer da versão tradicional da teoria das ideias, tomando estas como substâncias inteligíveis separadas do sensível. A versão de Hegel do idealismo platônico pode ser questionada por esse seu caráter não metafísico ou transcendente. Entretanto, cabe apontar que outras leituras, não obstante sustentem argumentos e resultados diferentes entre si, também questionam a versão tradicional e de manual dos diálogos de Platão e sua teoria das ideias. A exemplo disso no cenário brasileiro, tem-se os trabalhos de Benoit cuja interpretação, ainda que interiorize ponderações que Hegel elabora do assunto, diverge completamente da leitura hegeliana. Em seus diversos trabalhos³⁷, Benoit demonstra como a cena dramática dos diálogos está intimamente conectada ao conteúdo conceitual, tendo grande impacto na compreensão deste último, de forma que duas temporalidades surgem, a temporalidade da *lexis* e da *noésis*. Diante disso, é possível conceber uma

³⁷ Presente em artigos BENOIT, 1994; BENOIT, 2004a, mas principalmente em sua tese de doutorado (BENOIT, 1990) e de livre-docência (BENOIT, 2004b), esta última que está em processo de publicação.

ordem dos diálogos, deflagrando uma odisseia na qual Sócrates perpassa diversos momentos de busca da unificação do inteligível e do sensível. Nesse contexto, o diálogo *Sofista* surge como um expoente que emana como uma ruptura com a teoria das formas. Os gêneros maiores apresentados pelo Estrangeiro de Eléia são distintos das formas tal como defendidas na *República* e no *Fedon*, por exemplo, e por isso deixam de ter, segundo Benoit, o sentido de substância ou modelo inteligível, para formarem uma lógica conceitual dialética. Pautando-se também em uma interpretação do *Sofista*, Marques conclui com uma posição que se afasta da tese dualista das ideias platônicas. Segundo ele, os gêneros do *Sofista* correspondem às formas de outros diálogos, ainda que teorizadas em um ângulo diverso, buscando, com isso, uma integração desse diálogo de maturidade com outros diálogos médios. Nessa leitura, não se pode compreender as formas como conceitos tão somente, pois haveria ali uma consistência ontológica que não poderia ser ignorada. Essa consistência ontológica não implica, porém, em uma dualidade de dois mundos, o inteligível e o sensível³⁸.

Já no cenário internacional, tem-se a conhecida tese do neokantiano Natorp defendendo, em seu livro *Platons Ideenlehre*, a tese de que Platão não somente é um antecessor dos elementos mais fortes de Kant, mas inclusive o ultrapassa em validade teórica. Por um lado, Natorp deixa de conceber as ideias platônicas como substâncias, mas como leis e explicações, e, por outro lado, as ideias determinam a natureza e a relação do pensamento e do conhecimento, mas que não estão restritos a um sentido subjetivo dos

³⁸ No que concerne o assunto aqui abordado, este trecho parece resumir bem a posição de Marques: “Entretanto, não compartilho da formulação do problema em termos de ‘mundo sensível’ e ‘mundo das formas inteligíveis’, nem que haja diferença de ‘densidade substancial’ entre formas e seres sensíveis. Penso que esta diferença deve ser compreendida em termos de modos de ser (instabilidade e estabilidade, por exemplo) e de graus de inteligibilidade, não de graus de realidade” (MARQUES, 2006, p. 29).

mesmos³⁹. É marcante como essa leitura implica uma antecipação dos principais aspectos do idealismo não somente kantiano, mas do próprio idealismo alemão. Em uma linha semelhante, Lutoslawski, que se apoia em investigações estilométricas dos diálogos, baseado em diálogos de maturidade, principalmente o *Sofista*, sustenta que a noção platônica de ideia não implica em uma substância, mas uma explicação racional da realidade, sendo, por isso, semelhante àquela de Kant (LUTOSLAWSKI, 1983, p. 340 e 446-447), antecipando também, em linhas gerais, as filosofias de Descartes e de Hegel LUTOSLAWSKI, 1983, p. 525).

Sem aproximar Platão, ao menos não tão explicitamente, de filosofias posteriores⁴⁰, Miller defende que há uma mudança nos diálogos de maturidade, principalmente no *Parmênides*, em relação à teoria das ideias tal como é exposta na *República*. Sustentando que as hipóteses apresentadas no diálogo *Parmênides* são uma reapropriação crítica por parte de Platão de sua própria tese, Miller afirma que a *República* está presa a um horizonte noético-visual das ideias, concebendo-as como coisas ao modo sensível, enquanto no *Parmênides* ocorre uma transição para um horizonte noético-discursivo das ideias (MILLER, 1986, p. 175). É essa a conversão da alma

³⁹ Para o primeiro aspecto, cf. particularmente NATORP, 2004, p. 156, enquanto o segundo aspecto já se mostra no início da obra (Ibid., p. 1-4). Na introdução à sua tradução inglesa, Politis aponta que ambos aspectos consistem, respectivamente, na tese metafísica e na tese transcendental de Natorp sobre Platão. A tese metafísica não implica a substancialização, mas tão somente uma explicação objetiva e real do mundo, “explicações objetivas – ‘leis da natureza’, como Natorp as chama” (POLITIS, 2004, p. 11), enquanto a tese transcendental consiste em como “a natureza da realidade é derivável da natureza do pensamento e do conhecimento” (Ibid., p. 12.)

⁴⁰ A única referência mais explícita de Miller no que toca a aproximação de sua interpretação de Platão às filosofias posteriores, está em um nota que, mesmo não citando nomes, claramente se refere a Kant quando, ao falar das hipóteses apresentadas no diálogo *Parmênides*, afirma Miller: “o argumento das hipóteses é transcendental em caráter, ele se refere às formas indiretamente, no sentido que ele as estuda como as condições necessárias para o ser fenomenal das coisas, em vez de invocar o ‘ver’ direto que a República põe como sendo o objetivo da dialética” (MILLER, 1986, p. 275 nota 7).

que, como subtítulo de seu livro, Miller defende ocorrer na maturidade: trata-se de converter a visão do filósofo sobre as formas, deixando a metafísica que as vê como coisas, e com isso passa-se de um eixo sensível-perceptível para um eixo conceitual (MILLER, 1986, p. 169-170).

De fato, percebe-se que as refutações do personagem Parmênides à argumentação do jovem Sócrates em favor de uma teoria das ideias (PLATÃO, *Parmênides*, 130 A-133 A) estão permeadas da crítica a esse limite que consiste em tomar as ideias como coisas, ou ao menos no horizonte visual, sensível. E de fato, diversos comentadores apontam que essas críticas voltam-se para os aspectos mais marcantes da teoria das ideias apresentada nos chamados diálogos médios, principalmente a *República* e o *Fedon*⁴¹. Essa divisão dos diálogos em três etapas – os diálogos jovens, médios e maduros – era estranha a Hegel, e provavelmente ele a teria incluído no que considerou como o trabalho supérfluo da hipercrítica de seu tempo, característica do empreendimento de Schleiermacher ao buscar determinar a autenticidade de cada diálogo (VGP, Bd. 19, p. 19; LHP, Tome 3, p. 397). Para Hegel, havia somente um tempo na filosofia platônica, o tempo da ideia filosófica de Platão, o tempo do logos platônico. É por isso que Hegel critica, também, a divisão tradicional de esotérico e exotérico, principalmente aquela ofertada na época por Tennemann, pois, segundo a visão hegeliana, é muita ingenuidade achar que o filósofo pode guardar suas ideias em seu bolso, como se “o filósofo estivesse em posse de seus pensamentos como de coisas exteriores” (VGP, Bd. 19, p. 19; LHP, Tome 3, p. 398). Isso significa que o filósofo não pode evitar de expressar a ideia filosófica a qual ele adere, já que “Quando os filósofos se explicam sobre os objetos filosóficos, ele precisam

⁴¹ Além de Miller, também Allen (ALLEN, 1997), Sayre (SAYRE, 1983) e Meinwald (MEINWALD, 1991).

se orientar pelas suas ideias”, e é por isso que “eles não podem as guardar em seu bolso” (VGP, Bd. 19, p. 19; LHP, Tome 3, p. 398)⁴². Se Natorp se apoia também nos diálogos médios, já Lutoslawski e Miller, assim com Benoit e Marques, se apoiam em diálogos maduros para sustentar suas posições. No caso de Hegel, porém, ele se sustenta na própria *República* e *Fedro*, diálogos médios, não vendo ruptura ou distanciamento entre estes e o *Parmênides* e *Sofista*, por exemplo, diálogos maduros nos quais alguns comentadores se sustentam para defender a tese de uma reforma ocorrida na teoria das ideias⁴³.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objeto de nossa investigação foi a caracterização hegeliana do idealismo platônico, e o que buscamos demonstrar com isso foi como Hegel pretende descobrir nos diálogos de Platão uma filosofia que se põe para além de todo dualismo. Isso implicou num duplo movimento por parte de Hegel: quebrar com as leituras tradicionais e da modernidade sobre Platão e, ao mesmo tempo, uma conseqüente aproximação com o que ele considerou como sendo o idealismo platônico. Neste contexto, é incontornável admitir que Platão surge, aos olhos de Hegel, como um verdadeiro antecessor do idealismo dialético e especulativo, uma fonte de inspiração para toda filosofia que busque superar as dualidades da metafísica e da modernidade. Se isso pode parecer suspeito para alguns, a breve incursão que realizamos sobre outras leituras da tese platônica nos oferece a oportunidade de atestar quanto a leitura hegeliana de um rompimento com a visão dualista e metafísica do

⁴² Hegel transforma a questão do esotérico e exotérico em Platão, de modo que essa distinção consiste muito mais no sentido que está implícito no texto, mas que nem sempre é compreendido. Essa distinção será abordada posteriormente.

⁴³ Ou mesmo do completo abandono da teoria das ideias, como defende Benoit.

idealismo de Platão não pode ser classificada como uma extravagância. Pelo contrário, trata-se de um direcionamento que se demonstra presente em interpretações contemporâneas de sobre Platão. Isso faz da leitura hegeliana ainda mais marcante, pois, mesmo que se possa repreendê-lo em algumas de suas passagens⁴⁴, no sentido geral, sua visão de Platão rompe com uma longa história que aceita a reprodução da tendência dualista de Platão. Isso, por si só, implica em um grande ganho por lançar luz sobre um dos nódulos principais da história da filosofia que ainda hoje é controverso. Do mesmo modo, permite não só que coloquemos Hegel como parte deste debate, mas, acreditamos, inclusive como um dos predecessores dessa linha que questiona a leitura metafísica e dualista de Platão.

BIBLIOGRAFIA

ALLEN, R.E. Comment, in: PLATO, *Plato's Parmenides*. Translated with Comment by R.E.Allen, New Havend & London: Yale University Press, 1997.

BENOIT, H. *Platão – o saber esotérico da dialética vol. I-II*. [Tese de doutorado], São Paulo: Universidade de São Paulo, 1990.

_____. *A dialética hegeliana como superação da dialética platônica*. Ideias, ano I, n. 1, janeiro/junho 1994.

⁴⁴ Dentre elas, no que toca exclusivamente o tema das ideias, elencaríamos as que, a nosso ver, são mais marcantes: a simplificação da relação entre mito e conceito, a falta de referência ao significado do recurso platônico da religiosidade grega (de tradição homérica e órfica) de muitas passagens dos mitos, a falha em ver ou em abordar a forma diversa da abordagem platônica das ideias em diferentes diálogos, a restrição do debate em torno de poucos diálogos. Ainda assim, deve-se ter em conta que o intuito hegeliano não era elaborar um sistema do idealismo platônico, como fora o caso de Tennemann, por exemplo. Suas lições sobre Platão podem ser vistas, deste modo, como uma introdução ao pensamento platônico, voltadas para uma exposição pedagógica em sala de aula, e não um escrito filosófico exaustivo. Junto a isso, não se deve esquecer que as *Vorlesungen* foram editadas a partir de anotações de alunos, não sendo elaboradas pelo próprio Hegel para publicação. Se assim fosse, teríamos um trabalho bem mais lapidado e, quiçá, completo da filosofia de Platão.

- _____. *As regiões do negativo no diálogo Sofista: as raízes da historicidade dialética*, Ideias, ano 11(2), Campinas: Unicamp, 2004 a.
- _____. *Em busca da odisséia: a questão metodológica das temporalidades e a materialidade da lexis (primeiro livro da tetralogia dramática do pensar)*. 2004. 95f. Tese de Livre-Docência – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, 2004 b.
- HEGEL, G.W.F.. *Science de la Logique*. Traduction intégrale S. Jankélévitch. Paris: Aubier Editions Montaigne, 1949.
- _____. *Hegel's Science of Logic*. Trans. A.V. Miller. London: Allen &Unwin, 1969.
- _____. *Leçons sur l'histoire de la philosophie*. Trad. Pierre Garniron. Paris: Vrin, 1972.
- _____. *Wissenschaft der Logik*, Hamburg: Felix Meiner, 1975.
- _____. *Leçons sur Platon*. Traduction Jean-Louis Vieillard-Baron. Paris: Aubier, 1976.
- _____. *Faith and Knowledge*. Trans. Walter Cerf and H.S.Harris, Albany: State University of New York Press, 1977.
- _____. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Band 19, 20. Hamburg: Feliz Meiner, 1989.
- _____. *Glauben und Wissen*, in: *Werke*. Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel (hrsg). Band 2. Frankfurt a.M.:Suhrkamp, 1993.
- _____. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in: *Werke*. Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel (hrsg). Band 18-20. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1993.
- _____. *Enciclopédia das ciências filosóficas*. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.
- FINDLAY, J.N. Hegelianism and Platonism, in: O'MALLEY, Joseph; ALGOZIN, K.W.; WEISS, Frederick G. (ed.). *Hegel and the History of Philosophy – proceedings of the 1972 Hegel Society of America Conference*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1974a.

- _____. *Plato: the written and unwritten doctrines*. London: Routledge and Kegan Paul, 1974b.
- HIBBEN, John Grier. *Hegel's Logic – an essay in interpretation*. New York: Charles Scribner's Sons, 1902.
- HOULGATE, Stephen. *Hegel, Nietzsche and the criticism of metaphysics*. New York: Cambridge University Press, 1986.
- HYPOLLITE, Jean. *Logique et Existence – essai sur la logique de Hegel*. 3 ed., Paris: Presses Universitaires de France, 1991.
- KANT, Immanuel. Kritik der reinen Vernunft, in: *Kants Werke Akademie-Textausgabe*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1968.
- _____. *Critique of Pure Reason*. Trans. Paul Guyer and Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- _____. *Crítia da Razão Pura*. Trad. Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2008.
- LOLAS, Ricardo Espinoza. *Hegel intérprete de Platón*. HYPNOS, nº 23, São Paulo, 2º Semestre 2009, p. 226-244. Disponível em: <http://revistas.pucsp.br/index.php/hypos/article/view/4216>
- LONGUENESSE, Béatrice. *Hegel et la critique de la métaphysique – étude sur la doctrine de la essence*. Parin: Vrin, 1981.
- LUTOSLAWSKI, Wincenty. *The Origin and Growth of Plato's Logic*. Hildesheim; Zürich; New York: Gerog Olms, 1983.
- MARQUES, Marcelo Pimenta. *Platão, pensador da diferença – uma leitura do Sofista*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.
- MEINWALD, Constance C. *Plato's Parmenides*. New York & Oxford: Oxford University Press, 1991.
- MILLER, Mitchell H. *Plato's Parmenides – the conversion of the soul*. Princeton: Princeton University Press, 1986.
- NATORP, Paul. *Plato's Theory of Ideas*. Translation Vasilis Politis and John Connolly. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2004.
- PIPPIN, Robert B. *Hegel's Idealism – The Satisfactions of Self-Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

- PLATÃO. *Complete Works*. Edited with Introduction and notes by John M. Cooper. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997.
- POLITIS, Vasilis. An Introduction to Paul Natorp's *Plato's Theory of Ideas*, in: NATORP, Paul. *Plato's Theory of Ideas*. Translation Vasilis Politis and John Connolly. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2004.
- ROBIN, Léon. *Les rapports de l'être e de la connaissance d'après Platon*. Paris: Presses Universitaires de France, 1957.
- SAYRE, Kenneth M., *Plato's Late Ontology – A Riddle Resolved*. New Jersey: Princepton University Press, 1983.
- STACE, W.T. *The Philosophy of Hegel – a systematic exposition*. Dover Publications, 1955.
- VIEILLARD-BARON, J-L. *Platon et l'idéalisme allemand (1770-1830)*, Paris: Ed. Beauchesne, 1979.
- WALSH, W.H. The Idea of a Critique of Pure Reason: Kant and Hegel, in: *Hegel's Critique of Kant*, Stephen Priest (ed.), Hampshire: Gregg Revivals, 1992, 119-133.

USOS DO PASSADO EM TITO LÍVIO: A CONSTRUÇÃO DE UMA MEMÓRIA ROMANA À ÉPOCA DE AUGUSTO (SÉCULO I A.C.)

THE USES OF THE PAST IN TITUS LIVIUS (LIVY): THE COSTRUCTION OF A ROMAN MEMORY AT THE TIME OF AUGUSTUS (I B.C.)

Suiany Bueno Silva¹

RESUMO

Discutiremos o papel da escrita da História em Tito Lívio e como a mesma define e consolida uma identidade romana, o ser romano. Trata-se de observar como a estrutura da narrativa aponta para a compreensão de uma História concebida como “mestra da vida” (*magistra vitae*), ou seja, a utilidade dos exemplos. O valor do estudo da história, em outras palavras, não reside apenas em lições específicas, mas também no exercício de como e o que se olhar desse passado. Neste sentido, ao retomar uma historiografia antiga e aplicá-la em sua escrita, Tito Lívio pretende realizar um trabalho historiográfico que realce a dignidade de seu povo, um aspecto que permite a definição dos comportamentos cívicos romanos, bem como a definição de uma latinidade romana associada às inquietações do contexto presente de Lívio à época de Augusto, durante o século I a.C. - I d.C. Compreenderemos como o discurso histórico de Lívio

¹ Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Goiás, Doutoranda. E-mail: suianybs@hotmail.com.

expressa as demandas políticas de sua contemporaneidade, a partir da relação entre discurso, memória, poder e identidade.

Palavras-Chave: Memória; História; Poder; *Exempla* e Roma.

ABSTRACT

We will discuss the role of the writing of History in Titus Livius (Livy) and how it defines and consolidates a Roman memory. We have to observe how the narrative structure leads to the understanding of a History conceived as “the master of life” (*magistra vitae*), that is, the use of the examples. In other words, the importance of studying History is not only in specific lessons, but also in the practice of how and what to look at in this past. In this sense, when he reuses an old historiography and apply it to his writings, Livy aims to develop a historiographic work that reaches his people’s dignity, an aspect that allows the definition of civic Roman behaviors, as well as a definition of a Roman latinity, linked to the troubles of his contemporary context at the time of Augustus, during centuries I B.C to I A.D. We will understand how Livy’s historical speech expresses the political demands of his time, from the relationship among discourse, rethorics, memory, power.

KEY-WORDS: Memory; History; Power; *Exempla* and Rome.

INTRODUÇÃO

Estudar a forma como os antigos concebiam e trabalhavam o passado é peculiar e significativo, à medida que nos permite compreender suas representações, discursos, conflitos, valores e comportamentos a partir do ideal de comunidade cívica; logo, o estudo da historiografia latina nos possibilita fazer uma reflexão crítica² sobre a relação entre os usos

² Nossos objetivos estão diretamente ligados às questões e preocupações identitárias da *urbs* romana. Neste sentido, procuramos nos inserir em um debate historiográfico (OMENA & FUNARI, 2012; MATTINGLY, 2011; CARVALHO & FUNARI, 2010; HINGLEY, 2010; ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2007; RICOEUR, 2007; HARTOG, 2003; CONNOLY, 2009; HOPE, 2011; MILES, 1995; JAEGER, 2000; ROLLER, 2009; BLOM, 2010; ASSMANN, 2011; FELDHERR, 2009) que, a partir de novos olhares, historicize os campos dos saberes, para uma compreensão destes usos do passado e destes espaços de recordação construídos por Lívio como elementos de poder e de

do passado e a produção literária. Por este ponto de vista, consideramos que na Antiguidade Clássica houve uma preocupação em transmitir um modelo de comportamento social que expressaria, sobretudo, a *uirtus* de uma comunidade cívica, pois, como propõe Heródoto, os resultados de sua pesquisa seriam imprescindíveis à construção das ações e aos feitos dos homens, já que sua narrativa não deveria ser submetida ao esquecimento (Heródoto, *Historiai*, I). Manteria, assim, a lembrança viva e cintilante da reputação (*kleos*) dos homens e das virtudes cívicas para a manutenção da identidade da comunidade grega (GAGNEBIN, 2006, p. 45).

Da mesma maneira, reconhecemos tais evidências no discurso de Tito Lívio³, já que o historiador aludia à relevância da rememoração, associando-a, de fato, ao louvor do poeta, que, graças a sua narrativa, manteria a memória dos monarcas e de seus comportamentos virtuosos. Partimos do pressuposto de que sua narrativa produziu uma relação que, a nosso ver, tornava-se inseparável da produção de memória (passado ressignificado), da escrita (retórica) e do poder (Tito Lívio. *Ab Vrbe Condita, libri I*)⁴. Isso nos

manutenção de uma memória de Roma.

³ Tito Lívio nasceu e morreu (59 a.C. e 17 d.C.) em Patavium, atual Pádua, localizada na região norte da Itália, onde viveu a maior parte de sua vida. O ambiente paduano contribuiu para forjar na personalidade do historiador seu estilo independente e conservador. Após a sua primeira infância, Lívio mudou-se para Roma e, em seguida, passou a escrever a História de Roma. Em função de suas ocupações, não se dedicou às magistraturas militar e civil. Diferente de escritores como Horácio, Virgílio, Ovídio e Propércio, Lívio não se manteve circunscrito aos círculos literários associados à política; entretanto, em nosso entender, o historiador, a partir dos recursos retóricos, produziu reflexões sociais de sua contemporaneidade, levando-o às origens lendárias de Roma e, assim, à produção de imagens de uma conjuntura política composta, em sua percepção, por comportamentos sociais degenerados. A escrita liviana foi produzida entre 27 a.C. e 25 a.C., compreendendo 142 livros dos quais 35 livros foram conservados; nossas análises nessas discussões privilegiam o recorte no livro I, o qual trata do período monárquico de Roma na figura dos sete monarcas e as virtudes-símbolos a eles associadas.

⁴ Realizamos a tradução da documentação a partir da tradução inglesa - LIVY. The History of Rome I, II, IV, V. Books I-II; Books III-IV; Books VIII-X; Books XXI-XXII. B. O. Foster (Tr.). Loeb Classical Library. Harvard University Press, 1919; e consultamos a versão em português da tradução: LÍVIO, Tito. História de Roma- livro I: a monarquia (Ab Vrbe Condita (bilingue)). Tradução Mônica Vitorino; introdução e notas Júlio Cesar Vitorino. Belo Horizonte: Crisálida, 2008. Contudo, para

leva a crer que a produção de memória cria um passado exemplar, à medida que singulariza e reconhece os espaços identitários por meio da escrita a serviço da legitimação do “ser romano”. Visto desse modo, acreditamos que a escrita de Lívio definiu uma latinidade romana. Ao explicitar as virtudes (e.g. *clementia, iusticia, pietas, auctoritas, militare, pudicitia*), Tito Lívio indica que sua narrativa deveria conduzir os comportamentos sociais, sobretudo dos agentes do poder, uma vez que suas ações e condutas deveriam refletir a *Res Publica* e, portanto, constituir o *mos maiorum*⁵ romano.

Assim, nosso objetivo com essas discussões é compreender como o historiador paduano utiliza o passado de Roma, a fim de, construir uma memória seletiva que legitimaria, de fato, o seu presente. Para alcançarmos tais objetivos, defendemos que Tito Lívio faz usos do passado em sua *Ab Urbe Condita*, de modo a destacar uma relação essencial entre o registro de práticas e condutas sociais, que se transformam em instituições civis e religiosas, bem como em expectativas quanto à (re) afirmação e (re) definição de uma memória social romana (ASSMANN, 2011, p. 145).

Com isto, partimos do pressuposto de que os usos do passado tornasse, de fato, uma perspectiva possível para interpretarmos a obra liviana,

verificar o sentido da tradução e dos termos traduzidos do latim, consultamos a documentação no original já que as edições utilizadas são bilíngues.

⁵ Quando nos referimos ao *mos maiorum* estamos, de fato, refletindo-o como um conjunto de valores e práticas sociais, que, estabelecidas temporalmente, são articuladas e transmitidas a uma dada comunidade cívica. Como afirma Cícero em *Da República* (V, 1), a glória de Roma está relacionada à observância dos costumes ancestrais — o *mos maiorum* romano. Neste sentido, “o *mos maiorum* pode ser compreendido como um conjunto de regras de conduta, morais e políticas, não sistematizado, transmitido no seio da aristocracia senatorial tradicional” (LEMOS, 2013, p. 2). Conforme Pereira (2002, p. 359-360), o *mos maiorum* jamais foi um código de leis escritas, mas constituiu-se num conjunto de valores que legitimavam e orientavam as ações e práticas políticas, religiosas, civis e militares. Desse modo, consideramos que o conjunto de virtudes ancestrais (*fides, pietas, auctoritas, clementia, iustia*) tornou-se, de fato, um dispositivo de poder ressignificado à política augustiana, tendo em vista que o *mos maiorum* deve ser historicizado e refletido em cada contexto histórico.

visto que uma leitura e análise de *Ab Vrbe Condita* descortina um passado simbolizado pela *uirtus* romana, o qual apresenta uma relação intrínseca com o contexto histórico, social e político da Roma augustiana. Logo, a produção literária de Lívio relaciona-se com sua contemporaneidade, e o uso do passado, para além de artifício utilizado na escrita dos autores antigos, constitui um aspecto essencial da reflexão historiográfica de Tito Lívio, pois que o autor latino reivindica o passado romano e o ressignifica à época de Augusto.

Nossa proposta privilegia compreender como os usos do passado são articulados às ações e práticas sociais da contemporaneidade de Lívio, o passado é mais que uma referência é, sobretudo, um dispositivo de poder e de autoperpetuação dos ancestrais e da *urbs*⁶, pois transmitem a memória do passado, da ancestralidade de Roma, como modelos que garantiriam, em termos gerais, a ordem social. Visto desse modo, compreendemos que o discurso de Lívio, diante de sua associação com a comunidade política, produziu imagens de comportamentos mediados pelas virtudes, os quais influenciavam a esfera pública. Posto isto, interessa-nos ressaltar, como o historiador transmitiu o passado veiculando seus *exempla* e vícios, de modo a projetar um futuro associado às produções de memória e de poder. Partindo dessa premissa, lançamos a seguinte indagação: qual é o papel do

⁶ Compreendemos que o espaço da *urbs* representava e expressava as interações sociais. O mesmo indicava as manifestações de sociabilidade pelos diversos instrumentos de comunicações que o compunham: numismática, monumentos arquitetônicos e funerários, procissões mortuárias, os templos. Trata-se de compreender a *urbs* em seus aspectos estruturais, mas não dissociada da *ciuitas*. Além disso, também simbolizava os valores romanos, uma vez que a própria cidade expressava, produzia e transmitia o *mos maiorum*. Logo, Roma configurou-se enquanto um espaço social, o qual produziu negociações por meio das interações e comunicações na comunidade cívica, expressando, de fato, relações de poder (TRUMPER, 2012, p. 302). Assim, quando nos referirmos à *urbs* estamos refletindo sobre um espaço simbólico e espacial que apresentava uma função pública, pois frequentemente, promovia uma memória seletiva, que inscrevia no tempo as experiências do passado e do presente (HOPE, 2011, p. 177).

passado no discurso liviano? Compreendemos que os usos do passado em Lívio estiveram relacionados à necessidade de criar e definir uma memória romana, em função da “dissolução dos costumes” (*desidentis primo mores*) (Tito Lívio. *Ab Vrbe Condita. Prefácio*. I) advindos dos conflitos políticos e sociais da guerra civil (31 a.C.). Logo, percebemos que o discurso de Lívio apresenta uma dimensão política ao promover a memória da Roma gloriosa, a fim de se legitimar em torno das produções literárias do contexto imperial.

AB VRBE CONDITA E A PRODUÇÃO DE MEMÓRIA

Nesse percurso das discussões, consideramos que a definição de uma memória romana foi parte de um discurso político e social para viabilizar, de modo efetivo, a promoção da imagem pública da *urbs* a partir do comprometimento de Augusto com a *potestas* e a *auctoritas* romana. Por este ponto de vista, defendemos que Lívio reativa a intensidade da recordação (LOWENTHAL, 1998, p. 363) do passado romano, conduzindo-nos a uma percepção da renovação dos laços da comunidade política em Roma, pela leitura e apreensão de sua obra, pois, assim como compreendemos, a prática de leitura submetia a escrita ao espaço público (DUPONT, 1998, p. 237) e, dessa forma, o autor poderia ser legitimado e reconhecido em um ambiente competitivo. Em razão disto, Tito Lívio, desde o prefácio do primeiro livro, aponta para a importância do passado aos seus contemporâneos, os quais podiam, a partir dos *exempla* da História, imitar e exaltar o *mos maiorum*. Nas suas palavras,

O que é produtivo e salutar no conhecimento dos fatos é considerar atentamente os ensinamentos de todos os exemplos presentes em tão célebre tradição. Daí, para si mesmo e para [a

Res Publica]⁷, pode-se apreender o que imitar, daí poderia ser evitado o que é vergonhoso; tanto em sua origem quanto em seu desfecho (Tito Lívio. *Ab Vrbe Condita. Prefácio. I*).⁸

Pela passagem acima, inferimos que os *exempla* construídos sob recursos retóricos podem ser compreendidos na obra liviana como instrumentos de orientação e remodelação dos comportamentos sociais aristocráticos. Dito desse modo, afirmamos que a apresentação da obra liviana é, por conseguinte, parte da constituição narrativa, isto é, a obra está em uma relação com o público-alvo, pretende dirigir-se a uma comunidade, mediante a identificação do conteúdo narrativo. Sendo assim, compreendemos que a relevância comunicativa torna-se para estes autores latinos determinante na elaboração, argumentação e veiculação de suas produções. Portanto, um discurso elaborado e organizado estilisticamente fundamentava a pretensão de convencimento; ora, não significava apenas produzir uma obra com temas essenciais e relevantes, tornava-se imprescindível a apresentação de discursos históricos sob os aspectos estéticos (ornamentação). Dito de outro modo, o recurso estético produz e exprime a força interpeladora do discurso. Neste sentido, acreditamos que o discurso de Lívio tornou-se pelas vias estéticas, retóricas e pedagógicas essencial à relação social da comunidade

⁷ Neste artigo optamos por utilizar o termo *Res Publica*, advindo da documentação em latim, ao invés do termo – Estado, presente nas seguintes traduções utilizadas neste trabalho: LIVY. *The History of Rome I. Books I-II*. B. O. Foster (Tr.). Loeb Classical Library. Harvard University Press, 1919; LÍVIO, Tito. *História de Roma- livro I: a monarquia (Ab Vrbe Condita)*, (bilingue). Tradução Mônica Vitorino; introdução e notas Júlio Cesar Vitorino. Belo Horizonte: Crisálida, 2008. Adotamos, assim, o conceito de *Res Publica*, tendo em vista seu uso nos vestígios documentais antigos e em *Ab Vrbe Condita*. O termo Estado nos indica uma conceituação moderna, embora *Res Publica* apareça no dicionário latino (Dicionário latino português por Francisco Torrinha, 1942, p. 749) com o sentido de coisa pública e o Estado.

⁸ “Hoc illud est praecipue in cognitione rerum salubre ac frugiferum, omnis te exempli documenta in illustri posita monumento intueri; inde tibi tuaeque rei publicae quod imitere capias, inde foedum inceptu foedum exitu quod vitas” (Tito Lívio. *Ab Vrbe Condita. Prefácio. I*).

política. Tais manifestações discursivas se expressavam e se produziam nos conflitos sociais, nas competições literárias e, portanto, na defesa de uma latinidade romana (Cf. VASALY, 1993; MC DONALD, 2009; WALSH, 2009; ROLLER, 2009). Sobre tal ponto de vista, acreditamos que Tito Lívio acentua seu espaço de legitimidade e posicionamento na escrita da História, fato notório nas palavras do historiador:

Se hei de obter bons resultados relatando toda a história do povo romano desde os seus primórdios, nem sei muito bem, nem ousaria dizê-lo se soubesse. [...] E, se na grande multidão de escritores o meu talento cair no obscurantismo, que eu me conforte com a notoriedade e grandeza daqueles que farão sombra ao meu nome (Tito Lívio. *Ab Vrbe Condita*, Prefácio. I).⁹

Segundo Sebastiani (2002, p. 24), “Tito Lívio utilizou dos mecanismos retóricos denominados *diminutio* e *amplificatio*, objetivando dar ao texto uma aparência de “rebaixamento” diante de suas próprias habilidades em comparação com outros historiadores”; demonstrando, desse modo, o esforço a ser empreendido na elaboração de sua *Ab Vrbe Condita*. Diante destas discussões, parece-nos possível inferir que um dos objetivos de Lívio era despertar o interesse de seus leitores (daí a importância da audiência), concentrando a atenção de seus espectadores nos aspectos psicológicos de seus personagens, numa descrição dos comportamentos cívicos e daqueles contrários a *Res Publica*, portanto, em prejuízo a *urbs* (WALSH, 2009, p. 202). Como argumenta Walsh (2009, p. 205), Lívio trabalha em sua narrativa com as emoções humanas, afetando, em razão disso, a sua audiência, esteja esta

⁹ “Factvrsne operae pretium sim si a primordio Vrbis res populi Romani perscripserim nec satis scio nec, si sciam, dicere ausim. [...] et si in tanta scriptorum turba meã fama in obscuro sit, nobilitate AC magnitudine eorum me qui nomini officient meo consoler” (Tito Lívio. *Ab Vrbe Condita*. Prefácio).

presente em meio a cidadãos, conselhos ou discussões nas assembleias. Para criar tal efeito em seus leitores, Tito Lívio utilizou certos dispositivos estruturais para organizar seus diálogos, numa relação intertextual entre discursos e sessões de argumentação. Tal como podemos visualizar no seguinte excerto:

Mas estavam, como suponho, predeterminados pelo destino de tão grande cidade e o início do império que é o mais poderoso depois do poder dos deuses. [...] Concluídas as cerimônias religiosas de acordo com os ritos e convocada para uma assembleia toda a multidão que, de alguma forma, poderia se constituir em um único povo, exceto por meio de leis, Rômulo apresentou uma legislação (Tito Lívio. *Ab Vrbe Condita*. I, IV-VIII).¹⁰

O excerto acima demonstra a interferência de Lívio na elaboração de seu discurso; logo, constrói sua *argumentatio* ao explicitar os elementos constitutivos da memória romana. Sendo assim, as argumentações do historiador são elaboradas através de um discurso indireto que, conecta a história mítica e a interpretação dos fatos segundo a leitura de Lívio.

A partir dessas premissas, consideramos que os discursos históricos de Lívio transformaram-se em um veículo educativo – *paideia* – em que se construía o ideal de homem virtuoso comprometido com o direcionamento político da *Res Publica*, ou mesmo o *exemplum* de cidadãos, tal como Tarquínio, o soberbo, que, tomando o poder para si, colocava em risco o *populus romanus* (Tito Lívio. *Ab Vrbe Condita*. XLIX- LX). Podemos também afirmar que esses *exempla* pretendiam convencer, sendo, portanto, discursos

¹⁰ Sed debebatur, ut opinor, fatis tantae origo urbis maximique secundum deorum opes imperii principium [...]. Rebus diuinis rite perpetratis uocataque ad concilium multitudine quae coalescere in populi unius corpus nulla re praeterquam legibus poterat (Tito Lívio. *Ab Vrbe Condita*. I, IV-VIII).

ornamentados, preocupados em dar uma forma estética às suas narrativas; posto que essas produções inseriam-se em ambientes de competição literária, e de disputas e conflitos políticos por parte das elites. Nesse sentido, nossas discussões sobre os *exempla* serão compreendidas e analisadas pela intrínseca relação entre textos e seus autores inseridos no ambiente social, cultural e material, a partir dos quais a produção literária tenha sido possível (Cf. ROLLER, 2009).

Parece-nos possível inferir que o discurso histórico de Lívio foi uma expressão escrita desse esforço de construir a memória de Roma pelos elementos retóricos, os quais auxiliavam a ratificar a *laus* do povo romano. Ora, compreendemos que o discurso liviano não é imparcial, tampouco isento de interesses. Quaisquer que sejam a sua natureza, os discursos estão permeados pelos interesses do grupo social do qual são produtos. São apreensões e interpretações da realidade, que imporão sua forma de compreender o mundo e, assim sendo, incorrerão em práticas sociais (CHARTIER, 1990, p. 17). Diante dessas premissas, consideramos que os discursos de Tito Lívio refletem as ações sociais dos homens, as quais devem ser entendidas como “o objeto e o sujeito da produção histórica e literária antiga” (GONÇALVES, 2014, p. 14). Composto por narrativas que buscavam transmitir uma *publica memoria* (Cf. GOWING, 2005), a partir da promoção dos *exempla*, das condutas cívicas que deveriam nortear a vida social dos indivíduos, o gênero histórico, na verdade, se formou a partir da necessidade dos indivíduos de interpretar, entender e projetar a sua existência, às suas expectativas (Cf. GONÇALVES, 2014). Para tal intento, os homens lançaram mão de todo potencial comunicativo e social de que dispunham à época, ornando-o por meio da *imitatio* criadora, de modo que obtivessem uma *narratio* retoricamente persuasiva – a exemplo da *Ab Vrbe Condita*.

A partir destas considerações, defendemos que Tito Lívio se propõe a empregar a tática de atrair a simpatia (*captatio benevolentiae*) do leitor, procurando convencê-lo a se interessar pela sua obra, explicitando a grandeza do assunto.¹¹ Roma e sua história passam a ser o centro de discussão do prefácio. O historiador de Pádua busca comunicar e convencer o leitor da validade de relembrar a história. Citemos *in extenso*:

O assunto requer um trabalho imenso, porque retrocede a setecentos anos e porque, de um frágil começo, cresceu a tal ponto que as remotas origens e os fatos mais próximos a elas causariam menos satisfação aos muitos leitores que, impacientes, anseiam pelos fatos recentes com os quais há muito tempo o próprio poder vem se aniquilando. Eu, ao contrário, procurarei também nisso uma recompensa ao meu esforço, ou seja, hei de me afastar do exame dos males que nossa geração presencia há tantos anos; enquanto, com certeza, durante esse longo tempo, em meu pensamento, recupero totalmente aquele passado, livre de toda preocupação que, embora não possa desviar da verdade a conduta de um escritor, poderia contudo perturbá-lo (Tito Lívio. *Ab Vrbe Condita, Prefácio. I*).¹²

¹¹ Esse reconhecimento da grandeza do assunto a ser explorado e do labor a ser despendido na elaboração da obra encontravam-se presente desde Políbio (203 a.C. - 120 a.C.). A autoridade do historiador na Grécia, portanto, foi construída à medida que promovia um exercício fático de investigação e de vinculação com o passado. Políbio compreende que a História tem a função de educar os generais e os estadistas, e, assim como Lívio, reconhece, de fato, o valor utilitário da História, a partir da analogia entre os acontecimentos passados e presentes. Logo, o passado pela estrutura narrativa poderia, então, ser reconstruído/ressignificado (MILES, 1995, p. 13).

¹² "Res est praeterea et immensi operis, ut quae supra septingentesimum annum repetatur et quae ab exiguis profecta initiis eo creuerit ut iam magnitudine labore sua, et legentium plerisque haud dubito quin primae origines proximaque ariginibus minus praebitura uoluptatis sint, festinantibus ad haec noua quibus iam pridem praeualentis populi uires se ipsae conficiunt: malorum quae nostra tot per annos uidit aetas, tantisper certe dum prisca illa tota mente repeto, auertam, omnis expertis curae quae scribentis animum, etsi non flectere a uero, sollicitum tamen efficere posset" (Tito Lívio. *Ab Vrbe Condita. Prefácio. I*).

Pela leitura do excerto acima, verificamos que uma das estratégias da escrita liviana é a tendência a se afastar do presente, refugiando-se no passado. Tal posição evidencia que o historiador, mais do que tratar da História de Roma, pretendia estabelecer um diálogo com seus leitores, denotando uma preocupação em ornamentar a escrita, tal como Cícero – *expositio rerum gestarum* (*De Oratore* II. 35-36). Consideramos pertinente o uso retórico no discurso de Lívio, articulado a uma produção de memória, que ressignifique o passado e oriente, a partir de ações exemplares, mudanças nos comportamentos sociais alicerçados pela *uirtus*.

Ora, entendemos que Lívio preocupava-se em atribuir à sua obra uma função social capaz de interferir e modificar a realidade social e, reafirmar as mudanças implementadas no contexto imperial augustiano. O autor é, portanto, aquele que toma a iniciativa de uma ação, que utiliza os dispositivos retóricos vinculando-os à realidade/ação. Em função deste fato, estruturava-se, primeiramente, em sua *auctoritas* que lhe garantia reconhecimento público. O autor foi o responsável por sua existência, seu prestígio e posição social, os quais garantiriam repercussão à obra (DUPONT, 2004, p. 173). Nesse sentido, consideramos que Lívio e outros autores de seu tempo (eg. Virgílio, Horácio, Propércio, Ovídio) buscavam por um espaço de atuação que os conduziam à necessidade de planejar e criar estratégias de negociações, pois suas produções encontravam-se inseridas em ambientes complexos, que influenciavam suas escritas. Ao escrever a *Ab Vrbe Condita*, Lívio não só construía modelos de comportamentos, mas expressava e produzia os espaços institucionais de competição e disputas em torno de suas produções.

Com essa ressalva, inferimos que o discurso histórico de Lívio representava o *mos maiorum*, uma vez que, retoricamente, difundia e promovia as lições e as mensagens do passado; para tanto, o autor recorria

à memória social (Cf. GUARINELLO, 1994), às experiências temporais dos homens de outrora. De acordo com essas perspectivas, inferimos que Tito Lívio concentrou-se em produzir uma leitura do passado sob as estratégias retóricas, que permitiriam, a partir de uma elaboração textual, comunicar e recriar imagens de condutas que, adjetivadas pelo caráter, poderiam ou não ruir a *Res Publica* (Cf. FOX, 2007). Tornava-se imprescindível construir imagens associadas à produção de um passado para orientar o presente, pois, nas palavras de Lívio, “poderia para si mesmo e para a *Res Publica* apreender o que imitar, daí poderia ser evitado o que é vergonhoso tanto em sua origem como em seu desfecho” (Tito Lívio. *Ab Vrbe Condita*, Prefácio, I)¹³. Neste sentido, a escrita de Lívio criou imagens de heróis romanos utilizadas como recurso retórico para produzir uma memória social relacionada à comunidade política imperial, que, em momentos de instabilidades, disputas e hierarquias sociais, projetava valores sociais que reafirmariam a latinidade romana. Voltar-se ao passado simbolizava, em termos efetivos, narrar o tempo passado para o seu presente e, com este dispositivo retórico, evitava-se escrever diretamente sobre a contemporaneidade augustiana (Cf. SYME, 1959; EDER, 2005; GALINSKY, 1996; CHAPLIN, 2000 entre outros).

À vista disso, consideramos que o discurso histórico de Lívio incorpora as dimensões do poder, em função do papel social de sua narrativa de construir e transmitir identidades e memórias, as quais constituiriam espaços institucionais de Roma (GOWING, 2005, p. 23). Dispostos à contemplação (*intueri*) dos leitores, os *exempla*, tais como *pietas*, *fides*, *auctoritas*, *iustitia*, *belli*, *castitas*, *pudicitia* (Tito Lívio. *Ab Vrbe Condita*. Prefácio. I, XVIII/XXXII/VII-XLII/XXXII/XXIII/LVII-LVIII-LIX), configuravam-se em imagens norteadoras

¹³ “Inde tibi tuaeque rei publicae quod imitere capias, inde foedum inceptum foedum exitum quod uitas.” (Tito Lívio. *Ab Vrbe Condita*, Prefácio, I).

das condutas individuais e coletivas da vida pública e doméstica, que, mediante a imitação ou o oposto (Tito Lívio. *Ab Vrbe Condita, Prefácio*, I), interfeririam no equilíbrio e *concordia* do *imperium romanus*. Sabemos, pois, que as representações literárias do passado romano, construídas na narrativa liviana, conduziram os cidadãos romanos à incorporação dos *exempla* em suas vidas, bem como direcionariam suas ações em prol da *Res Publica*.

Como já demos a entender, a partir da reprodução e exposição dos *exempla* (ANTIQUERA, 2008, p. 50), somente um público entretido, ao contemplar as experiências de seus concidadãos no passado, poderia torná-las parte efetiva no presente. Deste modo, ser historiador em Roma era personificar a força e a integridade da *Res Publica*. Torna-se importante lembrar que o historiador é, antes de tudo, um cidadão, que ao narrar não está apenas imitando a realidade, mas, em especial, ressignificando-a, selecionando-a, moldando-a; diante desse fato, constrói, por excelência, um ideal de atuação cívica (CONNOLLY, 2009, p. 133).

Em função desse discurso elaborado e persuasivo, Lívio produziu imagens de que o cidadão virtuoso, ao buscar a *concordia* e a harmonia, poderia contribuir para a manutenção do bem público e da memória de Roma, que se transformava, sobretudo, pelos discursos históricos constantemente reinventados (WALLACE-HADRIL, 2008, p. 217). Os antepassados eram invocados com o intuito de legitimarem as ações no presente, por sua autoridade definiam o ser romano (WALLACE-HADRIL, 2008, p. 218), à medida que se transformavam em instrumentos de poder dispostos à sociedade imperial. Posto isto, compreendemos que a retórica em Roma, mais do que fornecer elementos para a criação de um discurso, desempenhou um papel significativo na construção de uma memória cívica romana, *vir civilis* (Cf. CONNOLLY, 2009). Ora, a integridade da retórica enquanto prática pressupõe a atuação

na audiência, que se torna ativa ao internalizar a mensagem pedagógica expressa no discurso do *rhetor*. Sendo assim, a narrativa liviana atinha-se à construção de emoções que incorporassem a *Res Publica*, o espaço coletivo, já que o recurso retórico tornava-se um dispositivo estratégico e eficaz, pois criava ideais de pertencimento, sobretudo em uma arena política composta por diversas hierarquias e grupos sociais conflitantes.

Nesse sentido, parece-nos pertinente inferir que a tarefa do historiador consistiria em fazer alguma coisa permanecer na lembrança dos homens no tempo, por meio da escrita elaborada e ornada (GONÇALVES, 2014, p. 14), visto que:

a História acolhe em sua memória aqueles mortais que, através de feitos e palavras, se provaram dignos da natureza, e sua fama eterna significa que eles, em que pese sua mortalidade, podem permanecer na companhia das coisas que duram para sempre (ARENDETT, 2003, p. 78).

A produção literária de Lívio permite-nos concluir que o estilo utilizado na composição de sua obra exprimiu força, valor, papel social dos eventos históricos, emprego e articulação de *dispositio*, *pronunciatio*, *memoria*, *elocutio* e *inventio* (LAIRD, 2009, p. 209). Tais elementos criaram condições à *auctoritas* e, portanto, a narrativa histórica liviana pode atingir e persuadir o leitor ouvinte, tornando-se um monumento literário, um espaço de memória (ANTIQUIRA, 2008, p. 31), pois, como argumenta Le Goff (1990, p. 535), “o monumento é tudo aquilo que pode evocar o passado, perpetuar a recordação, [...]. O *monumentum* tem como característica o ligar-se ao poder da perpetuação, voluntária ou involuntária, das sociedades históricas (é assim, um legado à memória coletiva)”. Diante disso, compreendemos que, pelos dispositivos retóricos, Lívio criou os espaços de memória e recordação

que transmitiriam o *mos maiorum* alicerçado nas teias do passado. É nesse sentido que nossos estudos partem da vinculação entre memória e escrita em *Ab Vrbe Condita*, dado que, tal como compreendemos, a escrita liviana constrói identidades, compartilha símbolos que se inscrevem em uma memória social.

Em nosso entender, *Ab Vrbe Condita* de Tito Lívio transformou-se em um veículo transmissor de ideias e de memórias passadas com o objetivo de criar virtudes cívicas, que, conforme sua compreensão, caíram em desuso na época das guerras civis (Tito Lívio. *Ab Vrbe Condita. Prefácio*. I). Lívio recorda e confere imortalidade aos feitos dos homens do passado, uma vez que “a visão romana de memória levava, inevitavelmente, a uma remodelação de sentido do passado, exigindo dos autores o significado do presente, e decidir não só o que se lembrar, mas como ele devia ser lembrado” (GOWING, 2005, p. 10). Como também nos lembra Jeanne-Marie Gagnebin (2006, p. 11), no mundo antigo escrevia-se para lembrar, para inserir um acontecimento na memória social; diante disso, as produções literárias na Antiguidade desejavam:

perpetuar o vivo, mantendo sua lembrança para as gerações futuras, mas só pode salvá-lo quando o codifica e o fixa, transformando sua plasticidade em rigidez, afirmando e confirmando sua ausência [...] A memória dos homens se constrói entre dois pólos: o da transmissão oral viva, mas frágil e efêmera, e o da conservação pela escrita, inscrição que talvez perdue por mais tempo, mas que desenha o vulto da ausência [...] O apelo do presente, da vida no presente, também exige que o pensamento saiba esquecer.

Nesse sentido, os feitos memoráveis, representados no discurso de Lívio, permitiriam, em função do papel social de sua narrativa, divulgar e construir uma memória de Roma pautada em comportamentos sociais direcionados à comunidade cívica. Consequentemente, a narrativa de Lívio possibilitou aos seus leitores, a partir do campo histórico, a inclusão na *Res Publica*. Participavam, em termos sociais, da comunidade cívica. Transformavam-se em narradores ativos ao mesmo tempo em que eram narrados, à medida que formavam as estruturas narrativas dominantes de seu tempo, pois, em nossa compreensão, as experiências tornar-se-iam significativas quando incorporadas à narrativa histórica e institucional. Como pontua Mary Jaeger (2000), a escrita liviana representou no momento de sua produção uma ressignificação dos valores romanos, uma vez que compreendamos a exemplaridade como um discurso, um sistema coerente de práticas sociais e de poder, composta, igualmente, por símbolos que selecionados e organizados representavam o passado romano, de modo a retratar a coletividade. Isso nos leva a crer que o discurso exemplar produzia e reproduzia os atores, ações, audiências, monumentos e condutas cívicas, os quais constituíam coletivamente a atualização do passado e sua relação com o presente (WALLACE-HADRILL, 2008, p. 227).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Propomos, por isso, nestas discussões, compreender a relevância de um passado exemplar construído a partir dos dispositivos retóricos por Lívio, com o objetivo de consolidar, legitimar e reivindicar a *auctoritas* e a *Laus* (honra e glória) da cidade de Roma e de seus cidadãos. Em vista disso, a narrativa liviana tem a função singular de ressignificar o passado pelas ações virtuosas, bem como pelas ações demarcadas pelas condutas viciosas

que transformavam *Ab Vrbe Condita* em um monumento de produção de memória social (JAEGER, 2000). A narrativa histórica rememorava o passado, enquanto registro identitário de Roma (JAEGER, 2000), já que os discursos de moralidade em Roma estavam profundamente relacionados às estruturas do poder (EDWARDS, 2008, p. 140), ou seja, a estrutura narrativa de Lívio apresentou uma linguagem moral; por esta razão é considerada essencialmente social e política. Por conseguinte, ao escrever sua obra, Tito Lívio revelava representações aristocráticas que contemplavam, por excelência, a emulação das virtudes, pois, em outras palavras, o passado romano seria, deste modo, representado pelos constantes momentos de fundação – *conditores* – que garantiriam, em efetivo, a continuidade entre o passado e o presente (MILES, 1995, p. 122). Em função disto, salientamos que os usos do passado, em *Ab Vrbe Condita*, não eram construções meramente históricas, mas operações que englobavam “legitimação, justificação, reconciliação, mudanças, que se integravam em marcos funcionais cobertos pelos conceitos de memória, tradição, retórica e identidade” (ASSMANN, 2011, p. 65).

Portanto, nosso trabalho teve como meta a compreensão dos “usos do passado por Tito Lívio”, ou seja, o modo como o *monumentum* liviano extraiu o seu significado, em efetivo, por retratar os aspectos da experiência temporal (o passado de outrora), ao preservar e comunicar a memória dos antepassados. Nossas discussões, em razão disso, procuraram se inserir nos debates e discussões sobre a construção das virtudes cívicas por Tito Lívio, ao mesmo tempo em que elaborou perspectivas de leitura a partir da associação entre os comportamentos cívicos e o espaço institucional, cultural e simbólico da Roma antiga. Com este trabalho, reconhecemos que as narrativas da *Ab Vrbe Condita* de Lívio nos trazem numerosas referências e possibilidades de

reflexões críticas e atualizadas para o estudo das representações coletivas dos valores romanos a partir de um contexto específico – contexto da Roma augustiana. Assim, consideramos que trabalhar com a representação textual de Tito Lívio e suas temáticas é reconhecer seu valor como testemunho histórico, como importante registro das práticas, instituições, comportamentos sociais e expectativas da sociedade romana.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DOCUMENTAÇÃO TEXTUAL:

- CICERO, M. T. *Do orador (De Oratore) e textos vários*. Lisboa: Res Editora, 1992.
- LIVY. *The History of Rome I*. Books I-II. Tr. B. O. Foster. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1919.
- LIVY. *The History of Rome II*. Books III-IV. Tr. B. O. Foster. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1939.
- LIVY. *The History of Rome IV*. Books VIII-X. Tr. B. O. Foster. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, S/a.
- LIVY. *The History of Rome V*. Books XXI-XXII. Tr. B. O. Foster. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1969.
- LIVY. *The History of Rome VI*. Books XXIII-XXV. Tr. F. G. Moore. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, S/a.
- LIVY. *The History of Rome VII*. Books XXVI-XXVII. Tr. F. G. Moore. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, S/a.
- LIVY. *The History of Rome VIII*. Books XXVIII-XXX. Tr. F. G. Moore. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, S/a.
- LIVY. *The History of Rome XI*. Books XXXVIII-XXXIX. Tr. E. Sage. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, S/a.
- LIVY. *The History of Rome XIII*. Books XLIII-XLV. Tr. A. C. Schlesinger. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, S/a.

LÍVIO, T. *História de Roma* livro I: a monarquia (*Ab Vrbe Condita*). Tr. Mônica Vitorino; introdução e notas Júlio Cesar Vitorino. Belo Horizonte: Crisálida, 2008.

REFERÊNCIAS CONTEMPORÂNEAS:

ALBUQUERQUE JÚNIOR, D. M. de. *História*. A arte de inventar o passado. Bauru, SP: EDUSC, 2007.

ANTIQUÊIRA, M. *Moderatio tuendae libertatis*: moderação, exemplo e poder na história de Tito Lívio (livro III). 2008. 177 f. Dissertação (Mestrado em História). Faculdade de Filosofia, letras e ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

_____. O escudo da virtude e a ideologia do principado augustano. *Fênix – Revista de História e Estudos Culturais*, n.5, v.3, p. 1-12, 2008.

ARENDR, H. O conceito de História: antigo e moderno. In: _____. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2003, p.69-126.

ASSMANN, A. *Espaços da recordação*: formas e transformações da memória cultural. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2011.

ASSMANN, J. *Historia y mito em el mundo antiguo*. Los Orígenes culturales de Egipto, Israel e Grecia. Madrid: Editorial Gredos, 2011.

BLOM, H. V. D. *Cicero's Role Models The Political Strategy of a Newcomer*. Oxford: Oxford University Press, 2010, 373p.

CARVALHO, A. V. de; FUNARI, P. P. A. Memória e patrimônio: diversidade e identidades. *Revista Memória em Rede*, v. 2, p. 7-16, 2010.

CHAPLIN, J. D. *Livy's exemplary history*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

CHAPLIN, J. D; KRAUS, C. S. *Oxford readings in classical studies Livy*. Oxford. 2009.

CHARTIER, R. *A história cultural: entre práticas e representações*. Rio de

- Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.
- CONNOLLY, J. Virtue and violence: the historians on politics. In: FELDHERR, A. *The roman historians*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 181-194.
- _____. The politics of rhetorical education. In: GUNDERSON, E. (Ed.) *The Cambridge Companion to ancient rhetoric*. Cambridge: Cambridge University press, 2009, p. 126-144.
- DUPONT, F. Comment devenir à Rome un poète bucolique? Corydon, Tityre, Virgille et Pollion. In: CALAME, C.; CHARTIER, R. (Org.). *Identités d'auteur dans l'Antiquité et la tradition européenne*. Paris: Jérôme Millon, 2004. p.171-189.
- _____. *L'invention de la littérature*. Paris: La Découverte & Syros, 1998.
- EDER, W. Augustus and the Power of Tradition. In: GALINSKY, K. (Ed.) *The Cambridge Companion to the Age of Augustus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 13-32.
- EDWARDS, C. Death in Ancient Rome. *The American Historical Review*, v. 113, Nº. 5. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- FELDHERR, A. *The roman historians*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- FOX, M. Rhetoric and literature at Rome. In: DOMINIK, W. HALL, J (Ed.) *A companion to Roman Rhetoric*. Oxford: Blackwell Publishing, 2007.
- FUNARI, P, P, A; SILVA, G. J. *Teoria da Historia*. São Paulo: Brasiliense, 2010.
- _____. Ensaio sobre a retórica, a argumentação e a historiografia antiga. *Revista Eletrônica Antiguidade Clássica*, v.7, n.1, p. 140-149, 2011.
- GAGNEBIN, J, M. *Lembrar, escrever, esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2006, 223 p.
- _____. Verdade e memória do passado. *Projeto História – trabalhos da memória*. São Paulo, n. 17, p. 213-221,1998.

- _____. O início da história e as lágrimas de Tucídides. *Margem*, n.1, s/p, 1992.
- GALINSKY, K. (Ed.) *The Cambridge Companion to the Age of Augustus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- _____. Introduction. In: GALINSKY, K (Ed.) *The Cambridge Companion to the Age of Augustus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 1-9.
- _____. *Augustan Culture: an interpretive introduction*. Princeton: Princeton University Press, 1996. 469p.
- GONÇALVES, A. T. M. Entre gregos e romanos: história e literatura no Mundo Clássico. *Revista Tempo*, 2014, v.20, p.1-14.
- GOWING, A. M. *Empire and memory: the representation of the Roman Republic in imperial culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- GUARINELLO, N. L. Memória coletiva e história científica. *Revista Brasileira de História*, v.7, n.13, p. 49-62, 1994.
- HARTOG, F. O confronto com os antigos. In: *Os antigos, o passado e o presente*. Brasília: UNB, 2003, p. 115-154.
- HINGLEY, R. Diversidade e Unidade culturais: Império e Roma. In: _____. *O imperialismo romano: novas perspectivas a partir da Bretanha*. São Paulo: Annablume, 2010, p.67-93.
- HOPE, V. M.. Remembering to mourn: personal mementos of the dead in Ancient Rome. In: HOPE, V. M.; HUSKINSON, J. (Ed.). *Memory and Mourning: Studies on Roman Death*. Oxford: Oxbow Books, 2011, p. 176-195.
- JAEGER, M. *Livy's Written Rome*. Ann arbor: University of Michigan Press, 2000.
- KRAUS, C. S. & WOODMAN, A. J. *Latin Historians, Greece & Rome: new surveys in the classics*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- LAIRD, A. The rhetoric of Roman historiography. In: FELDHERR, A. *The roman historians*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 197-213.

- LE GOFF, J. *História e Memória*. Campinas, São Paulo: UNICAMP, 1990.
- LEMOS, M. S. A elite senatorial, o mos maiorum e a fortuna do Império Romano nas crônicas do século IV d.C. *Anais Eletrônicos - VI Encontro Estadual de História - ANPUH/BA*, p. 1-10, 2013.
- _____. O 'mos maiorum' e a fortuna do Império Romano no século IV d.C. *Dimensões*, v.25, p. 46-62, 2010.
- LIMA, M. V. de; CORDÃO, M. P. de S. História e Civismo na Roma Liviana. *HISTÓRIA*, São Paulo, n.28, v.2, p. 605-620, 2009.
- LOWENTHAL, D. Conocer el Pasado. In: _____. *El pasado es un país extraño*. Madrid: Akal, 1998, p. 271-375.
- MATTHES, M. M. Livy and the Repetition of Republican Foundations. In: _____. *The Rape of Lucretia and the Founding of Republics Readings in Livy, Machiavelli, and Rousseau*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1964. p. 23-50.
- MATTINGLY, D. J.. *Imperialism, power and identity*. Experiencing the Roman Empire. New Jersey: Princeton University Press, 2011.
- MC DONALD, A.H. The style of livy. In: *Oxford readings in classical studies*. CHAPLIN, J; KRAUS, C. S. (Ed.) Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 222-259.
- MILES, G. *Livy: reconstructing early Rome*. Ithaca/Londres: Cornell University Press, 1995.
- MOMIGLIANO, A. *As raízes clássicas da historiografia moderna*. Bauru: Edusc, 2004.
- OMENA, L. M de. _____.; SILVA, S. B. A retórica da morte na narrativa de Tito Lívio (Século I a.C.). *Revista História e Cultura*, v. 2, n. 3, p. 94-108, 2013.
- _____.; FUNARI, P. P. A. Memória e esquecimento: narrativa sobre imperador romano e senado. *História*, v.31, n.1, p. 163-184, 2012.
- PEREIRA, M. H. R. *Estudos de história da cultura clássica*. II Volume - Cultura Romana. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002. 581p.
- RICOEUR, P. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas, SP: Unicamp, 2007, 507 p.

- ROLLER, M. The exemplary past in Roman historiography and culture. In: FELDHER, A (Ed.). *The roman historians*. New York: Cambridge University Press, 2009, p. 181-194 .
- _____. *Constructing autocracy: aristocrats and emperors in Julio-Claudian Rome*. New Jersey: Princeton University Press, 2001, 319 p.
- _____. The Politics of Aristocratic Competition: Innovation in Livy and Augustan Rome. In: W. J. Dominik; J. Garthwaite; P. A. Roche (Ed.). *Writing Politics Imperial Rome*. Boston: Leiden, 2009, p. 153-172.
- SEBASTIANI, B. B. *Tito Lívio e Cipião Africano: a construção da personagem histórica*. 2002. Dissertação (Mestrado em História). Faculdade de Filosofia, Letras e ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2002.
- SYME, R. Livy and Augustus. *HSCP* n°. 64. Oxford: Oxford University Press, 1959.
- TRUMPER, M. Gender and Space, “Public” and “Private”. In: JAMES, S L; DILLON (Ed.). *A companion to women in the ancient world*. Oxford: Blackwell, 2012, p. 288-304.
- VASALY, A. *Representations images of the world in ciceronian oratory*. California: University of California press. 1993, 289 p.
- VITORINO, M. Lívio, Tito. *História de Roma- livro I: a monarquia (Ab Vrbe Condita, liber I)*. Belo Horizonte: Crisálida, 2008.
- WALLACE-HADRILL, A. Housing the Dead: The Tomb as House in Roman Italy. In: BRINK, L; GREEN, D (Ed.). *Commemorating the Dead: Texts and Artifacts in Context*. New York: Walter de Gruyter, 2008, p. 39-77.
- _____. *Rome’s cultural revolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, 502 p.
- _____. Housing the Dead: The Tomb as House in Roman Italy. In: BRINK, L; GREEN, D (eds.). *Commemorating the Dead: Texts and Artifacts in Context*. New York: Walter de Gruyter, 2008, p. 39-77.
- _____. The emperor and his virtues. *Historia*, v. 30, p. 298-322, 1991.

- _____. *Mutatio morum*: the idea of a cultural revolution. In: HABIBNEK, T; SCHIESARO, A (Ed.). *The Roman Cultural Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, p. 3-22.
- _____. The Imperial Court. In: BOWMAN, A. K., CHAMPLIN, E. LINTOTT, A. *The Cambridge Ancient History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 283-308, v. 10.
- WALSH, P.G. The literary techniques of Livy In: CHAPLIN, J. D; KRAUS C. S (Ed.). *Oxford readings in classical studies*. New York: Oxford University press. 2009, p. 201-221.

MUITO ALÉM DO PRAZER. AS MOEDAS ROMANAS E AS POSIÇÕES SEXUAIS: RELAÇÕES DE PODER

BEYOND THE PLEASURE. THE ROMAN COINS AND SEXUAL POSITIONS: POWER RELATIONS

**Flávia Regina Marquetti¹, Cláudio Umpierre Carlan²
e Pedro Paulo A. Funari³**

Resumo

Neste artigo procuramos investigar como as representações de relações sexuais, presentes em cunhagens romanas do período imperial, podem ser lidas tanto como referências a práticas sexuais, como também como alusões, ainda que indiretas e sutis, às relações entre governantes e governados. A metodologia baseia-se na multidisciplinariedade, tendo como eixo as áreas de História, Antropologia, Semiótica e Numismática.

Palavras chave: Numismática, Roma, erótico, poder, interdisciplinar.

¹ Colaboradora do Laboratório de Arqueologia Pública (LAP/Nepam/Unicamp) e LINCEU. Visões da Antiguidade Clássica – UNESP/FCLAR.

² Universidade Federal de Alfenas, Unifal, e colaborador do Laboratório de Arqueologia Pública Paulo Duarte (LAP/Nepam), Unicamp.

³ Professor Titular da UNICAMP. Departamento de História. IFCH/UNICAMP, Laboratório de Arqueologia Pública Paulo Duarte, Coordenador do Núcleo de Estudos e Pesquisas Ambientais (Nepam/Unicamp).

Abstract

The paper studies sexual intercourse images in Roman imperial coinage. They refer directly to sexual intercourse, but may also be interpreted as suggestive allusions to relations between subjected people and their masters. An interdisciplinary approach includes a mix of historical, anthropological, semiotic and numismatic perspectives.

Keywords: Numismatics, Rome, eroticism, power, interdisciplinary.

INTRODUÇÃO

O estudo das moedas tem estado centrado em questões econômicas (ANDREAU, J., 2010), em primeiro lugar, e, em seguida, em aspectos sociais (CARLAN, C.U.; FUNARI, P. P. A., 2012) Menor atenção tem sido dada às conotações e ao simbolismo presentes na iconografia (CARLAN, C. U., 2013), às suas implicações metafóricas. Neste artigo procuramos investigar como as representações de relações sexuais, presentes em cunhagens romanas do período imperial, podem ser lidas tanto como referências a práticas sexuais, como também como alusões, ainda que indiretas e sutis, às relações entre governantes e governados. Esta transposição do explícito – o intercurso sexual – ao implícito – o relacionamento entre povos, governantes e governados – requer uma abordagem linguística (FUNARI, P. P. A., 1999) e semiótica (MARQUETTI, F. R.; FUNARI, P. P. A., 2012). O argumento central deste artigo é que a troca sexual, representada no objeto de troca comercial, a moeda, referia-se tanto às relações privadas de poder, como às públicas.

DAS TROCAS

A Antiguidade Clássica apresenta-nos uma enorme variante de artefatos dos quais podemos extrair informações sobre as condições sociais,

políticas, religiosas dos povos. Um desses artefatos é a moeda. Mais que um simples elemento de troca monetária, a moeda tornou-se um dos principais meios de comunicação e divulgação dos governantes na Antiguidade, perpetuando toda uma visão de mundo associada a eles e aos períodos.

Circulando a mais de 2.500 anos pelo planeta, as moedas revelam os bastidores da política, das conquistas territoriais, da imagem desejada pelos governantes que as cunharam. Espécie de marketing da época, elas registram de forma indelével a ascensão e a queda de impérios, os acordos internacionais e as relações de poder entre os imperadores e territórios conquistados.

Dentre as inúmeras imagens cunhadas, nosso foco será as moedas, consideradas pela nossa sociedade como eróticas, do Principado romano, séculos I a.C. a II d.C.. Estas circulavam por todo o território imperial, ocidente e oriente, e algumas possuíam em seus aversos e reversos cenas de cópula. Ligadas ao apogeu do Império Romano, elas nos indicam uma clara visão das relações do Império e seus aliados e/ou dominados.

A troca estabelecida entre as fronteiras, por meio das moedas, implica aceitação/submissão do território ao Império, além de propagar, de forma relativamente sutil, o poder e a força de Roma sobre este. Ao longo de toda a história é possível observar uma estreita relação entre as vitórias guerreiras e as imagens cunhadas: desde guerreiros, sátiros, animais (touro, leão, águia), busto de governantes e de deuses. Em sua maioria, as imagens buscam reforçar o poderio bélico, a pujança guerreira e dominadora do governante.

Os símbolos que habitam a numismática estão dotados sempre de uma clara organização hieroglífica, pois procedem do fato de que essas imagens difundidas se articulam sempre com o idioma figurado, no qual o poder se expressa secularmente. Trata-se, segundo de la Flor, do surgimento

de representações de águias, leões, como também de torres, cruzes (FLOR, F., 1995,183), da fênix, de imperadores ou de personagens pertencentes a uma elite político-econômica, que representam a órbita de ação do poder, chegando ao ponto em que a numismática pode ser definida “como um monumento oficial a serviço do Estado.” (FLOR, F., 1995,186) Lembramos ainda que, como afirma Cassirer, “...em lugar de definir o homem como um animal *rationale*, deveríamos defini-lo como um animal *symbolicum*.” (CASSIRER, E. ,1977,70)

A moeda é um documento e pode informar sobre os mais variados aspectos de uma sociedade. Tanto político e estatal, como jurídico, religioso, mitológico, estético.

Sem dúvida alguma é o terreno das ideias políticas e a propaganda onde é mais fecundo o serviço da Numismática à História...[Devemos] refletir sobre a significação da moeda no mundo antigo, num mundo onde não existiam meios de informação comparáveis aos nossos, onde o analfabetismo se estendia a numerosas camadas da população. A moeda é um objeto palpável, objeto que abre todas as portas e proporciona bem estar. Nela pode-se contemplar a efigie do soberano, enquanto os reversos mostram suas virtudes e a prosperidade da época: *Felicitas Temporum, Restitutio Orbis, Victoria e Pax Augusta*...são slogans, propaganda. (ROLDÁN HERVÁS, J. M., 19775,166)

Nesse sentido, as moedas criavam uma estreita relação entre o bem estar (advindo do poder aquisitivo) e o Imperador, induzindo o povo romano a estabelecer correlações simbólicas que norteavam, de forma mais ou menos inconsciente, padrões de conduta e de sentimentos em relação ao Império (*res publica*) e seu governante. A leitura das imagens representadas nas

moedas estimulava tanto o orgulho de pertencer/compartilhar da grandeza do Império, quanto o respeito/medo de se opor a essa máquina governamental poderosa

Em nossa abordagem selecionamos algumas das moedas mais representativas e buscaremos explorar a ligação estabelecida entre as escolhas das imagens, feitas pelos imperadores e príncipes romanos, e os fatos históricos do período.

DAS ESCOLHAS

O que nos chamou a atenção nas moedas do período do apogeu do Império Romano foi a casual substituição do uso do busto do Imperador pelas representações eróticas. Embora uma análise rápida nos forneça indícios de que essa relação entre governo/erotismo/sexo já estivesse presente antes, de forma atenuada, com a presença de deusas e deuses ligados à fertilidade, como Vênus, Baco, ou animais a eles consagrados, este uso se intensifica no Império.

Um exemplo é o Denário, moeda romana de prata, de grande circulação durante o final da República e início do Império, cunhado por Júlio César, Roma - 44 a.C.. Neste, vê-se no anverso o busto do imperador com véu, representado como *Pontifex Maximus*, sob a legenda de ditador perpétuo; no reverso, Vênus traz na mão direita uma Vitória alada. A presença de Vênus, antepassada mítica da família Júlia e deusa do sexo, trazendo uma Vitória alada na mão direita, já subsume uma ligação entre o sexo, a vitória/poder e o governo de César, apesar de seu assassinato nesse mesmo ano orquestrado por Brutos.



AR Denario de Júlio César. Moeda cunhada na primeira casa monetária de Roma no ano 44 a.C.

Referência: The Roman Imperial Coinag. Edited by Harold Mattingly, C.H.V. Sutherland, R.A.G. Carson. V. I e II. London : Spink and Sons Ltda, 1983.

Vênus tinha papel importante no mundo Romano, sendo venerada com diversos epítetos, tanto como protetora do poder como das prostitutas, a deusa tinha como apanágio os valores ligados ao sexo: a fertilidade, que dentro do contexto cultural mais requintado se traduz por riqueza, substituição já estabelecida entre os gregos⁴, mas que não apagou os semas sexuais implícitos em seu culto. Observa-se, na verdade, um amalgama desses valores: fertilidade/riqueza/poder, tornando-os intercambiáveis no imaginário do povo, ressignificando a imagem da deusa e do sexo. As referências a Vênus são recorrentes na literatura latina, como em Catulo, poema 3:

² Sobre o tema ver o capítulo 1: Os segredos de Afrodite, em MARQUETTI, F.R.: *Da sedução e outros perigos. O Mito da Deusa Mãe*. São Paulo: ED. UNESP, 2013.

Muito além do prazer...

Lugete, o Veneres Cupidinesque,
Et quantum est hominum venustorum

Podeis chorar, ó Vênus, ó Cupidos,
E quantos homens mais sensíveis vivam.
(tradução de João Angelo Oliva Neto)

Chorai, ó Vênus e Cupidos, e em vós, homens.
Tudo o que for sensível à beleza.
(Tradução de Péricles Eugênio da Silva Ramos)

A utilizar a imagem de Vênus em sua moeda, Cesar faz uso deste amalgama, levando os súditos de Roma a interpretá-lo como governante potente (fértil e viril), forte, vitorioso e capaz de trazer a riqueza para o Império, além de associa-lo ao prazer e à sedução. O apelo da imagem de Vênus não se restringia à elite, como atestam grafites pompeianos como CIL IV, 5296/8:

*sic Venus ut subito coiunxit | corpora amantum
assim Vênus, tão logo juntou os corpos dos amantes⁵*
(nossa tradução)

Antes de Cesar, Alexandre III, da Macedônia, também cunhou moedas nas quais aparece no anverso com a tiara de cornos de Amon – chifre de carneiro, enquanto no reverso, vê-se o sol de Vergina ou deuses, como Athena armada, sentada sobre um trono, e tendo na mão direita uma Vitória Alada, tal qual a Vênus de Cesar.

O uso dos cornos de Amon por Alexandre possui a mesma implicação, se não maior, que a presença da Vênus na moeda de Cesar. Os cornos ou chifres dos grandes bovinos são intercambiáveis ao falo e às armas, como a

⁵ Cf. FUNARI, P.P.A. Romanas por elas mesmas, *Cadernos Pagu*, 5, 1995, 179-200.

lança e a flecha, desde o Paleolítico⁶. O uso dos chifres de carneiro conota um compartilhamento dos valores fertilizadores e viris do animal com o guerreiro/ Rei Alexandre, este igualmente dotado de força física, poder bélico e pujança fertilizadora, entendida como fonte de riqueza. Como no caso da moeda de Cesar, o sexo, o poder fertilizador se faz presente sob uma carapaça cultural bem conhecida do homem do período. A Vitória alada, nas mãos da deusa Athena, indica as conquistas do exército, de território, a vitória sobre todos os oponentes e associa Alexandre III à inteligência e à astúcia, dons ligados à divindade Athena.

A presença de animais potentes, como o leão, a águia ou o touro⁷, associados à força, virilidade, agressividade, pode ser visto como uma variação do falo ou dos deuses ligados ao sexo e à fertilidade, fecundidade. Em geral, esses animais são manifestações do deus (a), consagrados a eles justamente pelo seu poder gerador. Na moeda abaixo, de Augusto, a presença de um touro em posição de ataque na face reversa à do busto do

⁶ O homem paleolítico estabelece uma equivalência entre o chifre, a flecha/arma e o falo, criando uma fratura, uma metamorfose radical, transferindo os valores de um objeto a outro, num processo de fusão sincrética de dois termos opostos: natural x cultural, representando um todo que é da ordem do mítico – a agressividade/força/pujança sobrenatural capaz de fertilizar a Terra, gerar vida, mas também a morte. Para um estudo mais aprofundado sobre o tema, ver FUNARI, P.P. A e MARQUETTI, F. R. Reflexões sobre o falo e o chifre: por uma arqueologia do masculino no Paleolítico. *Revista Dimensões*. UFES, nº 26, 2011.

⁷ A águia foi utilizada por Ptolomeu III em uma *Hemidrachma* (34mm, 35,24g, 12h), moeda de bronze batida em Alexandria, cerca de 245-222 a.C. Ave símbolo de Zeus, a águia, como o leão e o touro, é um símbolo de força, poder, coragem e virilidade. O leão e o touro assumem, geralmente, o papel de consortes da Deusa Mãe e de deusas da fertilidade posteriores, como Afrodite, Vênus, Ísis. Desde os períodos Paleolítico e Neolítico ela é representada junto a um touro, ou mesmo, parindo um pequeno touro. No período creto-micênico, a Grande Mãe é associada à árvore e sua representação como Senhora dos Animais a une ao touro selvagem. Em Creta o touro selvagem, antes de ser domesticado, era caçado com redes, tendo uma vaca por chamariz. Na Grécia, o leão assume seu lugar ao lado da *pótnia*. Ambos compartilham os signos de ferocidade, virilidade, força e coragem e, enquanto caça, devem ser subjugados pelo caçador. O touro e o leão estão geralmente associados a deuses como Zeus, Posidão, Dioniso/Baco, todos sedutores e sexualmente muito ativos. MARQUETTI, F. R.: *Da sedução e outros perigos. O Mito da Deusa Mãe*. São Paulo: ED. UNESP, 2013.

imperador, estabelece a equivalência entre este e os poderes fertilizadores e agressivos do animal. A inscrição em torno do busto, *Divino Augusto*, reforça o sema de pujança de Augusto, equiparando-o a um deus, portanto, potente sexual e militarmente, detentor de poder sobre a vida de outros.



Augusto (Divus)/Touro. (15/13 a.C.)
AR Denario (18mm, 3,77g)

Muitas das legendas monetárias continuaram a ser representadas durante os séculos vindouros. Como o touro, totem, atribuído à família Bórgia, principalmente o Papa Alexandre VI (Rodrigo Bórgia), mas também presentes nas moedas de Juliano, o apóstata⁸. Explicitando esse conjunto de significados, algumas moedas romanas, como as *Sprintiae*, trazem em uma de suas faces a representação de falos: isolados, dotados de asas (ou não), ou em cópula, eles materializam o poder fertilizador, de proteção e agressivo do imperador.

⁸ Na propaganda protestante de 1552, nos Estados Alemães, Lutero é apresentado sobre a forma de *Hercules Germanicus*, isso é paramentado com uma pele de leão, empenhado em golpear com uma clava Aristóteles e Tomás de Aquino (GINZBURG, Carlo. *Mitos, Emblemas e Sinais*. Morfologia e História. Tradução de Federico Carotti. 1ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras: 1989, 68). Lembrando as moedas de Maximiano (catálogo p. 202, n. 11). CARLAN, Cláudio Umpierre. *Moeda Poder em Roma: um mundo em transformação*. São Paulo: Annablume, 2013, p. 7.



Sabemos por diversos estudos que as representações fálicas eram bastante comuns tanto para os gregos quanto para os romanos, que viam no falo um símbolo de proteção e de propiciação à fertilidade, riqueza e sorte (FUNARI, P. P. A., 1995). Ele era, portanto, um símbolo familiar ao cotidiano romano, colocado em muros, vias públicas e em locais que demandavam especial proteção dos deuses. Mais que retratar o órgão sexual masculino, o falo é, na verdade, um objeto religioso, relacionado ao culto de vários deuses, como Baco, Priapo (OLIVA NETO, J. A., 2006), Pan e mesmo Hermes, e como tal deve ser representado sempre em ereção, indicando sua capacidade procriadora e fértil, além de seus poderes apotropaicos, de proteção⁹. Valores esses advindos de sua correlação com o chifre e as armas, o poder guerreiro, simultaneamente, protetor da vida da comunidade e gerador da morte para os inimigos.

Além dos animais, dos falos, as cenas eróticas surgem nas moedas muito antes do Império Romano. Assim, na moeda trácia, uma das primeiras encontradas, é representada uma cena de estupro. Talvez aos olhos de hoje isso não seja tão evidente, mas o rapto da jovem ninfa por um sátiro possuía

⁹ Sobre esse assunto, conferir: FUNARI, P. P. A. Falos e relações sexuais; representações romanas para além da "Natureza". In: FUNARI, P. P. A., FEITOSA, L. C. e SILVA, G. J. *Amor, desejo e poder na Antiguidade. Relações de gênero e representações do feminino*. 2ª ed. São Paulo: Fap-Unifesp, 2014.

significado bem claro para os homens da Antiguidade, pois, em termos de narrativa mitológica, os sátiros eram tidos como bestas sexuais, insaciáveis, sempre perseguindo ninfas e mortais para satisfazer seus desejos.

A cena de estupro, apesar da violência, conota a celebração natural da fertilidade. A violência sexual contra o feminino é entendida, em largos círculos na Antiguidade, sob um prisma ambíguo: cruel e necessário. Enquanto violência, ela deverá ser punida, mas é necessária para que as forças da natureza renasçam. O sacrifício (estupro) da jovem dará lugar a algum bem para a comunidade, em geral fontes de água ou nascimento de frutos/plantas (MARQUETTI, F. R., 2013). É em função dessa ambiguidade que a imagem nos apresenta o olhar frontal entre os personagens; a figura do sátiro itifálico indica o arrojo sexual contra a vontade da jovem ninfa, uma conquista por meio da violência; a imagem de um golfinho, atrás da jovem, remete ao mar, a terras conquistadas além-mar, tomadas à força, mas que resultam em ganhos para a comunidade: riqueza, fartura.



*Ar Stater (22mm, 8.96g) – Ilhas da Trácia, Thasos.
Batida cerca de 500-463 a.C.*

Essa dupla função dada ao falo desde a pré-história, poder gerador e bélico, somado à codificação cultural das posições sexuais norteia a escolha de cenas eróticas para a cunhagem de moedas, pois, enquanto instrumentos de troca e poder do Estado (*res publica*), elas estabelecem dois grupos de sentido:

1. Poder sobre o outro: território, reinos, povos conquistados – **com uso da força.** Neste grupo, analisaremos as moedas que trazem a representação de práticas sexuais não consentidas, como o rapto/estupro, ou marcadas pela desigualdade social (senhor/escravo), quando a submissão do mais fraco é inevitável e implica vergonha, dor, ausência de desejo. Estas cenas indicariam invasões e tomadas de territórios com uso da força militar, vitória esmagadora, com rendição forçada. O uso da cena nas moedas faria lembrar a todos o opróbrio sofrido pelos vencidos, *manu militari*;

2. Poder sobre o outro: território, reinos, povos – **sem uso da força, por meio de alianças.**

Neste, a análise recai sobre as cenas que conotam o sexo consentido, sem o uso da força, de forma mais branda, por meio de acordos ou alianças, designando prazer entre ambas às partes. Nestas há o reconhecimento da superioridade de Roma por parte do território invadido, porém eles se tornam parceiros, na longa tradição de estabelecer um acordo (*foedus*) ou sociedade (*societas*), em aliança menos desigual entre as partes.

Esses dois grupos de moedas estabelecem mensagens bem claras a todos que se encontram no caminho do poder discricionário (*imperium*) Romano. As do primeiro grupo, a relação de sujeição, serviria como advertência, dos perigos de se opor a Roma, uma estratégia de guerra bem interessante: atemorizar o inimigo para obter a rendição mais facilmente. Em contrapartida, as imagens do segundo grupo, submissão voluntária, a partir

de alianças com Roma, apontam para um tratamento diferenciado, mais amistoso, menos violento, que permite uma certa igualdade entre os pares e, sobretudo, um compartilhamento, por parte do subjugado, dos poderes de Roma, assegurando um status de aliado. Isso beneficia tanto a Roma, em sua expansão, pois garante alianças no lugar de batalhas, quanto ao território que se submete, pois este poderá contar com o poder militar de Roma contra os inimigos, ou seja, poderá infringir a eles o mesmo tratamento do primeiro grupo. Enfim, a mensagem emitida nas moedas é clara, melhor se unir a Roma que se opor a ela e a seus aliados.

DOS PRESSUPOSTOS TEÓRICOS

Em todo discurso imagético é possível detectar a montagem de estruturas gramaticais, ou seja, indicações de relação e correlação entre os termos empregados na cena. A análise desta em seus constituintes mínimos isola atores (personagens) e processos (ações) potencialmente articuláveis entre si e que constituem uma unidade de sentido, como aponta Edward Lopes (1986, 72). Dessa forma, existe, nas montagens das estruturas retóricas do discurso imagético, uma analogia codificada pela cultura e outra resultante da contextualização. A analogia contextual, oriunda do processo de leitura da imagem, “atua como uma relação de citatividade que se articula entre duas imagens localizadas como paráfrases uma da outra em diferentes pontos do mesmo discurso, fundando nele diferentes tipos de relações” (Ibidem,75).

Tomando os dois grupos de moedas já citados como exemplo, se considerarmos o segmento que engloba a configuração total da ação /ter relação sexual/ como plano de expressão gestual do sentido “contrato de poder”, veremos que o conjunto configurado /ter relação sexual/ exprime as relações significantes a partir da articulação de seus segmentos constituintes,

/aquele que possui/, homem, manifestando seu papel de *dominador*, e o outro /aquele que é possuído/, mulher ou escravo, manifestando seu papel de *dominado*.

Portanto, a polarização da gestualidade: /possuir/ vs /ser possuído/ funciona como plano de expressão da inflexão semântica: /dominar/ vs /ser dominado/.

A partir desses pares opostos é possível estabelecer ainda a modalização tímica, ou seja, os estados de ânimo dos sujeitos. Esse quadro comporta variações que vão do eixo da *euforia* ao eixo da *disforia*, implicando toda uma gestualidade marcada pela tensão vs relaxamento.

A partir desses pressupostos iniciaremos as análises dos grupos de moedas.

GRUPO 1 – SUBMETIDOS

Este primeiro grupo é composto pelas imagens que conotam a submissão involuntária. Esta é bastante clara em função do gesto senhorial, *eufórico*, entendido aqui como distenso, expressado pelo homem /*dominador*/ e pela *disforia*, tensionamento ou, ao menos, não relaxamento, apresentado pela mulher /*dominado*/.

1a. Posição frontal

Fellatio (felação) – Moeda 1

A felação (*fellatio*) era entendida, de longa data e em certos círculos, como sinal de submissão, como atesta um fragmento referente ao deus Priapo:

<priapo> de meo ligurrire libido est
O desejo de degustar meu <priapo>
(Frag. 2. Tradução de João Angelo Oliva Neto.)



Spinae, cunhadas durante governo de Augusto e Tibério, em Roma,
Templo de Juno Monera, uma das casas monetárias mais antigas de Roma.

Cena: feleção – homem reclinado sobre leito, apoiado sobre antebraço direito, o esquerdo encontra-se elevado sobre a cabeça – posição distensa, de domínio; mulher sentada afastada do corpo do homem, escanchada sobre o leito, olhos baixos, voltados para a ação – não há reciprocidade, ou prazer, indicando tensão– ela assume a postura de escrava ou prostituta. A submissão é realçada pela oposição dos espaços e volumes: alto vs baixo// maior vs menor, a figura masculina maior e mais alta que a feminina.

Chama a atenção o formato do falo, semelhante a uma lança, remetendo, dentro da analogia contextual e das análises antes apresentadas, ao domínio exercido pela força militar/bélica. No canto superior esquerdo, atrás da mulher e na altura dos olhos do senhor, uma pequena estrela em alto relevo, colocada como que em um nicho circular.

A estrela representa/legitima Augusto como sucessor de César. Segundo Suetônio, quando César foi assassinado, Augusto viu um cometa ou

estrela cadente passando, teve o presságio de que era César reconhecendo seu sobrinho neto como herdeiro¹⁰. Ela é um símbolo do Imperador e, portanto, conota seu domínio sobre o território subjugado, obrigado a atender aos seus desejos, tal qual uma prostituta ou escrava.

No reverso desta moeda encontramos o VII emoldurado por coroa de louros, símbolo natural de vitória concedida ao comandante romano, durante triunfo, que referenda o sentido do anverso, de vitória bélica sobre um território.

Essas cunhagens eram usadas para pagamento de legionários, que por sua vez pagavam vários serviços, inclusive das prostitutas estrangeiras. Por isso a confusão nas interpretações mais tradicionais.

Até hoje pouco sabemos sobre essas acunhações. A versão mais conservadora defende uma crítica do senado contra a moralidade do governo de Augusto. Porém, o senado perdeu o controle das cunhagens durante governo do Imperador Augusto. Não haveria condições políticas para impor uma cunhagem contra ou criticando a administração.

Outra versão, defendida pela maioria dos pesquisadores, seria a de que essas moedas serviam como uma “senha” para a entrada no lupanário (prostíbulo), indicando o serviço desejado e, no reverso, o número do quarto. Porém, por que cunhar uma peça no Templo de Juno para uso tão específico? Registros encontrados em Pompeia identificam, nas paredes dos prostíbulos, seus serviços, não havendo necessidade de um disco de metal para isso (FEITOSA, L. C., 2006).

Podemos notar representações similares, datadas do mesmo período, nas acunhações a seguir.

¹⁰ Shakespeare também cita essa passagem quando Marco Antônio reconhece Otávio como herdeiro de César.

Masturbação – Moeda 2



Spintrae, cunhadas durante governo de Augusto e Tibério, em Roma, Templo de Juno Monera, uma das casas monetárias mais antigas de Roma

Como na moeda anterior, o homem está reclinado/sentado sobre leito, apoiado sobre antebraço direito, o esquerdo, soerguido, apoia a mão sobre a cabeça – posição distensa e de domínio; a mulher sentada escanchada sobre o leito e as pernas do homem, presta-lhe um serviço, a postura ereta da mulher, indica tensão, em oposição à do homem, ou seja, ausência de prazer por parte dela. O corpo afastado da mulher, reforça a indicação de serviço prestado e não de reciprocidade, ou prazer – ela deve ser uma escrava ou prostituta – e novamente conota o domínio do homem/Imperador sobre o território subjugado.

No reverso, encontramos o X emoldurado por coroa de louros, referendando o sentido do anverso, de vitória bélica sobre um território. A coroa de louros simboliza vitória em triunfo, influência etrusca no mundo romano.

1b. Posição a tergo

Sodomia – Moeda 3



Spintrae, cunhadas durante governo de Augusto e Tibério, em Roma, Templo de Juno Monera, uma das casas monetárias mais antigas de Roma

Neste sub-grupo é marcada de forma mais acentuada, que no anterior, a submissão e a violência infrigida, uma vez que a gestuaidade assumida pelo homem é de dominador/ativo, enquanto à da mulher é de dominada/passiva. No anverso da moeda observa-se uma cena de sodomia (sexo anal), a mulher de quatro, e homem de joelhos; ele a mantém sob uma rédea/coleira¹¹. A coleira indica claramente a relação de dominação/controle do

¹¹ Os BDSM, sigla que surgiu na década de 90, junção dos termos: Bondage (amarracão, imobilização) & Disciplina, Dominação & Submissão, Sadismo & Masoquismo, são grupos de praticantes dos fetiches incluídos na sigla, fazem uso frequente de coleiras para indicar o escravo/bottom e seu Senhor/TOP. A coleira de sessão pode ser mais refinada, especialmente produzida para uso de dominação, ou ser uma comum usada em cachorros. No entanto, tendo em vista o preconceito social, não seria prudente alguém sair usando uma coleira de cachorro com o nome do dono, então se criaram coleiras sociais, que são mais discretas; podem ser apenas colares com pingentes ou símbolos que remetam a lembrança constante do dono e de que a escrava que a porta a ele pertence. Não obstante se possa usar uma coleira em qualquer sessão, mesmo que seja uma sessão esporádica e sem intenção de manter-se uma relação duradoura — apenas como um fetiche ou para mostrar quem manda — é comum que os TOP que também sejam donos, façam cenas ou cerimônias de encoleiramento. Essas cerimônias envolvem alguns procedimentos especiais, sendo que no final a escrava(o) é encoleirada(o). Fuentes Rodríguez, César: *Mundo Gótico*. Quarentena Ediciones, 2007, [ISBN 978-84-933891-6-1](https://www.isbn.org/9788493389161)

homem sobre a mulher. Embora ele também possua uma rédea/coleira atada ao pescoço, esta encontra-se solta, não é tencionada por ninguém. O fato de ambos estarem coroados – leva-nos a pensar em uma relação sexual entre rei/rainha ou pessoas livres, mas que no jogo simbólico estabelecido pelo gesto dominador/dominado, ainda prevalece a submissão de uma das partes à outra.

Retomando o início da discussão dos grupos, esta moeda poderia representar a sumissão de território através do poderio bélico e violência (mulher sodomizada e com coleira), a outro território - aliado de Roma- (homem com coleira solta), preconizando os perigos de se opor à Roma e seus aliados.

A moeda, rica em detalhes, traz ainda no anverso, sob o leito alto, à direita (sob o homem) um falo estilizado, semelhante a um homem sentado, a cabeça seria a glândula – o falo como símile do chifre e, portanto, da espada já comentado anteriormente, conotaria aqui o poder bélico do homem. No caso desta *Spintrae*, o homem-falo indica o poder de Augusto sobre o Senado (*Senatus*) - S trespassado por um cravo. O senado encontra-se controlado (cravado, imobilizado) por Augusto neste período, embora ainda mantenha uma relativa posição de respeito e realzeza.

À esquerda (sob a mulher) uma jarra, símbolo do feminino, do útero, e que deveria conotar, a princípio, fertilidade, porém como o sexo praticado é estéril, não visa a fecundação, podemos tomar a jarra/feminino em seu aspecto negativo, ou seja, recipiente devorador de riquezas, que consome a fonte de vida e a extingue (MARQUETTI, F. R., 2013). Ou ainda como sema de sacrifício, corroborando a leitura feita até o presente, pois a imagem remete aos jarros sacrificiais utilizados nas *Aruspicação*, *Hepatomancia*, *Hieromancia*, leitura das entranhas de animais (pombos).



Detalhe da *Spintrae*, cunhada durante governo de Augusto e Tibério, em Roma

Reverso, VI emoldurado por coroa de louros, confirma a vitória bélica e o poder sobre outrem. Como veremos na análise da moeda 7, Roma domina o Egito, de onde recebe o trigo para alimentar todo o império, teríamos, dessa forma, uma correlação entre esses dominados: o homem dominador – Senado/Roma // mulher sodomizada - Egito.

INTERMEDIÁRIAS

Ocupando uma posição intermediária entre os dois grupos, as duas moedas a seguir, embora explorem igualmente a dominação do homem/Imperador romano sobre a mulher/território conquistado, apresentam alguns detalhes na gestualidade que conotam uma submissão desejada; isso se dá em função da troca de olhares estabelecido entre os pares. A importância do olhar nas relações sociais, tal como representado nas pinturas e imagens em época romana, foi estudada por Mireille Corbier, com destaque para o tema do entreolhar-se como sinal de desejo e comprometimento mútuo das

partes (CORBIER, M., 2007, 326-327). Portanto, o fato dos personagens se entreolharem indica um provável consentimento/desejo da mulher/dominado pelo homem/dominador, a ausência do falo/armas explícito subssume acordo entre as partes, a superioridade do homem/Roma fica explícita pela posição de submissão e oferecimento da mulher, de quatro.

La levrette (Dominação de quatro) ou 4 apoios – Moeda 4



Spintrae, cunhadas durante governo de Augusto e Tibério, em Roma, Templo de Juno Monera, uma das casas monetárias mais antigas de Roma

O sexo praticado nesta cena traz detalhes curiosos, embora a posição da mulher, em oposição à do homem (relaxamento), possa ser qualificada ainda como de tensão, o fato dela dirigir-lhe o olhar e posicionar-se como que se oferecendo a ele, indica um estado de euforia (distensão/prazer) para o conjunto. Como não há a explicitação de falo/armas na cena, é possível se pensar em um acordo entre as partes.

Reverso – XIII emoldurado por coroa de louros.

Bastante semelhante, a próxima moeda, também se caracteriza pelo entreolhar-se dos parceiros e o sexo *a tergo*, porém a proximidade dos corpos e dos rostos, a gestualidade distensa da mulher, deitada no leito, e o homem escanchado sobre ela, demonstra uma igualdade maior entre os atores. A submissão da mulher é bem menos flagrante que na anterior, em contrapartida a superioridade do homem é mantida em função da posição.

De forma clara, teríamos nessa moeda o início do próximo grupo, o que conota as alianças estabelecidas pelos Imperadores com os territórios, sem o uso de violência ou força militar, e sim em comum acordo.

A tergo (por trás) – Moeda 5



Spintrae, cunhadas durante governo de Augusto e Tibério, em Roma, Templo de Juno Monera, uma das casas monetárias mais antigas de Roma

GRUPO 2. ALIANÇAS

Neste grupo encontram-se as moedas cujas cenas eróticas revelam posição de igualdade entre as partes. Além de não termos a presença da violência, dor, submissão forçada do dominado/mulher, é comum a todas elas o entreolhar-se e a posição privilegiada da mulher em relação ao homem.

Essa posição privilegiada é depreendida pelo lugar que o corpo feminino ocupa: o primeiro plano, a frente da cena; enquanto o corpo masculino fica em segundo plano, atrás do corpo feminino. Enquanto nas moedas anteriores, o corpo masculino ocupava o primeiro plano e/ou dominava a parte superior do espaço, e o da mulher encontrava-se abaixo e/ou preso entre os membros do homem – conotando o domínio deste sobre aquela; nesse segundo grupo ela possui maior destaque, encontra-se distensa, em relaxamento, com maior mobilidade, livre, conotando maior poder sobre a ação/sexo praticado.

Estas moedas parecem refletir o clima de alianças entre as elites provinciais na gestão imperial. Não por acaso, a união política era chamada de *coetus* (junção, reunião), enquanto a carnal era grafada *coitus* (coito, relação sexual), no fundo uma só palavra, com duas pronúncias. Neste sentido, os líderes locais “dormiam” com os romanos desde o início das relações de amizade (*amicitia*), aliança (*societas*) e contrato (*foedus*). Isso ocorre já no início da república romana, com o *foedus cassianum* (493 a.C.) (DAL RI, L., DAL RI JR., A., 2013, 300-314), e acentuou-se a partir do Principado (31 a.C.).

Frontal - Moeda 6



Spintrae, cunhadas durante governo de Augusto e Tibério, em Roma, Templo de Juno Monera, uma das casas monetárias mais antigas de Roma

Diferentemente das anteriores, nesta moeda, a mulher se entrega às carícias do homem, está relaxada, deitada sobre o leito, enquanto ele está sobre ela; os olhares se cruzam, os corpos e os rostos estão próximos, conotando sexo consentido e prazer na relação: sexual e, portanto, política. Embora a espacialidade da cena coloque o feminino em destaque, a superioridade vertical da figura masculina, aliada ao gesto e ao fato dele estar sobre ela, conota o domínio masculino, portanto, do Imperador romano sobre o território aliado.

Coincidência ou não, as três moedas deste grupo apresentam cortinas emoldurando a parte superior da cena. No grupo anterior, apenas a moeda nº3 (Sodomia) a possuía, a mesma na qual os pares estavam coroados. O leito emoldurado por cortinas poderia indicar um plano superior na hierarquia, ou seja, não mais uma relação entre senhor/escarva/prostituta, mas entre

iguais, o que pode ser inferido a partir da sugestão iconográfica de cena de alcova, presença das cortinas.

Frontal – Moeda 7

A mulher, reclinada sobre o leito, parece não se opor ao sexo – se deixa conduzir pelo homem, que em pé a possui. A troca de olhares, a equiparação das alturas, a proximidade dos corpos e a posição mais confortável dela do que a do homem – parecem indicar uma aliança entre territórios iguais, embora o ativo seja o homem/Roma, o território conquistado possui vantagens na ligação com o Império.

O S reaparece no centro inferior, entre as pernas do homem, agora sem o cravo. Na época dessa cunhagem, Augusto aumentou o número de senadores para ter maioria, por isso, a igualdade de decisões e poderes. O controle de Roma não está no mármore do Senado e sim no apoio da plebe e suas tradições. O Senado é a principal tradição romana, desde a monarquia, os senadores lutaram contra os reis etruscos que dominavam a cidade, mantendo esse poder durante a República e perdurando no Império. Contrapondo esta *sprintae* com a de número 3 – na qual também aparecia o S, nota-se que a posição histórica era de vantagem absoluta para o Imperador naquela, enquanto nesta há um maior equilíbrio entre ele e o Senado.

Nesse período, qualquer senador só poderia visitar o Egito com autorização de Augusto. Pois o Egito era responsável pelo abastecimento de Roma e todo o império com trigo, qualquer senador ambicioso que fosse ao Egito, poderia começar uma revolta, pois controlaria o trigo. “A fome mata mais que a espada”, diz Vegécio.



Spintrae, cunhadas durante governo de Augusto e Tibério, em Roma, Templo de Juno Monera, uma das casas monetárias mais antigas de Roma

A tergo (por trás) – Moeda 8



Spintrae, cunhadas durante governo de Augusto e Tibério, em Roma, Templo de Juno Monera, uma das casas monetárias mais antigas de Roma

Nesta última moeda observa-se também uma maior igualdade entre os pares, ambos coroados, entreolham-se com proximidade dos corpos. A mulher, sobre o leito, apoia uma das mãos sobre o travesseiro e a outra segura o antebraço do homem. A posição em paralelo, a igualdade de altura dos corpos revela a equidade dos parceiros/atores. Como nas anteriores, o sexo/conquista territorial/domínio parece ser desejado pelo dominado.

CONCLUSÃO

O estudo da iconografia, a partir de esquemas arquetípicos, tem se revelado produtivo e fértil¹², na medida em que permite observar como posições de corpos em uma imagem revelam muito mais do que o explícito ou o óbvio (LAGOPOULOS, A. Ph., 1995/6, 10-17). Claro, uma *fellatio* ou uma penetração *a tergo* podem ser entendidas quase de maneira transcultural e mesmo fora da periodização histórica. Para além disso, contudo, esses atos sexuais não existem no vácuo cultural, mas, ao contrário, adquirem contornos específicos, em cada circunstância e contingência histórica concreta (CAVICCHIOLI, M. R., 2008,187-194). No Principado romano, a representação de corpos em atos sexuais nas moedas permitia diversos níveis de leitura, por parte das pessoas comuns que as manuseavam. Em primeiro lugar, mostravam a variedade de intercursos sexuais, alguns deles, inclusive, que podiam ser obtidos com o uso de moedas, como pagamento, portanto. Em seguida, podiam servir de estímulo, de ambiência, para os enlances concretos, como sugerem, ademais, imagens semelhantes que aparecem em lamparinas e espelhos usados, supõe-se, nas alcovas. Mas

¹² Cf. CHEVITARESE, A. L.. O Uso do Modelo Iconográfico de Tipo Universal (Mãe / Filho) pelos Cristãos: Maria, Menino Jesus e a Ilegalidade Física do Filho de Deus. *Estudos de Religião*, São Bernardo do Campo, v. 26, p. 81-91, 2004.

havia, também, uma dimensão mais política, na medida em que as moedas, *ab initio*, eram e são uma manifestação oficial voltada a propagar (CARLAN, C. U., 2009) certos valores. Assim, por transposição, pode supor-se que os corpos em intercurso fossem lidos pelas pessoas também como uma imagem da relação de poder entre os romanos e os outros, como está na Eneida (6.851-3) de Virgílio (RUDD, W.J.N , 1983, 35-50):

Tu regere imperio populos, Romane, memento
(haec tibi erunt artes), paci que imponere morem
Parcere subiectis et debellare superbos

tu, romano, pensa governar com teu poder os povos
(estas serão tuas artes), e dar normas à paz,
Perdoar os submissos e abater os soberbos.
(nossa tradução)

Só ao povo romano caberá a tarefa de impor as
leis, governar os povos, propor as condições de
paz, poupar os submissos e subjugar os soberbos.
(tradução em prosa¹³)

Mas tu, romano, aprimora-te na governança dos povos.
Essas serão tuas artes; e mais: leis impor e costumes,
Poupar submissos e a espinha dobrar dos rebeledes e tercos
(tradução de Carlos Alberto Nunes, in Virgílio, *Eneida*,
organização, apresentação e notas de João Angelo
Oliva Neto, São Paulo, Editora 34, 2014, p. 436).

tu, Romano,
Cuida o mundo em reger; terás por artes
A paz e a lei dictar, e os povos todos

¹³ <http://www.livros-digitais.com/virgilio/eneida/>

Poupar submissos, debellar suberbos.
(Tradução de Odorico Mendes)

O varão (*uir*) nas imagens de intercurso sexual está como o romano, enquanto a mulher pode ser entendida como aquele que aceita a sujeição ou mesmo é aniquilado, se resistente. As imagens em que a mulher aparece forçada a uma relação representa, de forma mais direta, o tratamento ao que se recusa, ao rebelde que é aniquilado, transformado em alguém que apenas serve ao dominador. Já as imagens em que há cumplicidade entre os parceiros amorosos, com os olhares que se entrecuzam e mesmo certo domínio feminino, mostram não apenas a aceitação da dominação, mas a aliança entre romanos e não romanos, naquilo que se convencionou chamar de alianças das elites durante o Império Romano. Seria possível supor que essa relação íntima, menos desigual, fosse atrativa não só para os hierarcas locais, mas também para aqueles que, de alguma forma, se beneficiavam da ascensão social, como os libertos privados e imperiais (FABRE, G., 1981, 125-127.). As imagens das relações sexuais nas moedas, portanto, muito além de representarem desejos humanos universais, serviam a diversos outros propósitos.

AGRADECIMENTOS

Agradecemos a Jean Andreau, Mireille Corbier, Lourdes Conde Feitosa, Alexandros Phaidon-Lagopoulos, José Remesal, João Angelo Oliva Neto, Glaydson José da Silva e Edward Lopes. Mencionamos o apoio institucional da Unicamp, Unifal-MG, CEIPAC / Universidade de Barcelona (Espanha), CNPq, FAPESP e FAPEMIG. A responsabilidade pelas ideias restringe-se aos autores.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDREAU, J. *L'Économie du Monde Romain*. Paris: Ellipses, 2010.
- CARLAN, C. U. *Moeda e Poder em Roma: um mundo em transformação*. 1. ed. São Paulo: Annablume, 2013.
- CARLAN, C. U. Moeda: poder e propaganda ontem e hoje. *Phílfa*. Rio de Janeiro, 1, 29 /1-7, 2009.
- CARLAN, C.U. ; FUNARI, P. P. A. *Moedas, a Numismática e o estudo da História*. 1. São Paulo: Annablume/Fapemig/Unifal/Unicamp, 2012.
- CARLAN, Cláudio Umpierre. *Moeda Poder em Roma: um mundo em transformação*. São Paulo: Annablume, 2013.
- CASSIRER, E. *Antropologia Filosófica. Ensaio sobre o Homem*. São Paulo: Mestre Jou, 1977.
- CATULLUS, G. V. *Carmina*, n.3. (c84 BCE - 54 BCE). In: OLIVA NETO, J. A. *Falo no Jardim: Priapéia Grega, Priapéia Latina*. 1. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2006. CAVICCHIOLI, M. R. The erotic collection of Pompeii: archaeology, identity, and sexuality. In: Funari, PP. A.: Garraffoni, R.: Letalien, Bethany. (Org.). *New Perspective on the Ancient World. Modern perceptions, ancient representations*. Oxford: Archeopress, 2008, 1782, 187-194.
- CHEVITARESE, A. L. O Uso do Modelo Iconográfico de Tipo Universal (Mãe / Filho) pelos Cristãos: Maria, Menino Jesus e a Ilegalidade de Física do Filho de Deus. *Estudos de Religião*, São Bernardo do Campo, 26, 81-91, 2004.
- CORBIER, M. *Donner à voir, Donner à lire. Mémoire et communication dans la Rome ancienne*, Paris, CNRS Editions, 2006; FUNARI, P. P. A. Resenha, *Classica*, 20, 2, 2007, 326-327.
- DAL RI, Luciene; DAL RI JR, Arno. *Cidadãos e latinos na experiência jurídica da Roma Antiga: novas possibilidades para um modelo de inclusão, Novos Estudos Jurídicos - ISSN Eletrônico 2175-0491 - A2 no Qualis Direito CAPES*, 18, 2, 2013, 300-314.
- FABRE, G. *Libertus. Patrons et affranchis à Rome*. Rome: École Française de Rome, 1981.

- FEITOSA, Lourdes Conde. *Amor e Sexualidade: o Masculino e o Feminino em Grafites de Pompéia*. São Paulo: Annablume, 2006.
- FLOR, Fernando de la. *Emblemas Lecturas de la Imagen Simbólica*. Madrid: Aliança Editorial, 1995.
- FUENTES RODRÍGUEZ, César: *Mundo Gótico*. Barcelona: Quarentena Ediciones, 2007.
- FUNARI, P. P. A. Apotropaic Symbolism At Pompeii: A Reading Of The Graffiti Evidence. *Revista de História, USP*, 132, 9-17, 1995.
- FUNARI, P. P. A. Linguística e arqueologia. *DELTA. Documentação de Estudos em Linguística Teórica e Aplicada* (PUCSP. Impresso), São Paulo, 15, n.1, 151-152, 1999.
- FUNARI, P. P. A e MARQUETTI, F. R. Reflexões sobre o falo e o chifre: por uma arqueologia do masculino no Paleolítico. *Revista Dimensões. UFES*, 26, 2011.
- FUNARI, P.P.A. Falos e relações sexuais; representações romanas para além da “Natureza”. In: FUNARI, P. P. A., FEITOSA, L. C. e SILVA, G. J. *Amor, desejo e poder na Antiguidade. Relações de gênero e representações do feminino*. 2ª ed. São Paulo: Fap-Unifesp, 2014.
- FUNARI, P. P. A. Romanas por elas mesmas. *Cadernos Pagu*, 5, 1995, 179-200.
- GINZBURG, Carlo. *Mitos, Emblemas e Sinais*. Morfologia e História. Tradução de Federico Carotti. 1ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 1989
- LAGOPOULOS, A. Ph. Semiotics and Archaeology: the symbolic meaning of art and space in Imperial Rome. *Revista de História da Arte e Arqueologia. Unicamp*, 2, 1995/6, 10-17.
- LOPES, EDWARD. *Metáfora. Da Retórica à Semiótica*. São Paulo: Atual Editora, 1986.
- MARQUETTI, F. R.; FUNARI, P. P. A.. Ritos e representações no Paleolítico: uma leitura semiótica. *Revista de História Regional*, 16, 154-180, 2012.
- MARQUETTI, F. R. Cap. 1. *Da sedução e outros perigos. O mito da Deusa Mãe*. São Paulo: Ed. Unesp, 2014

- NUNES, C. A. Virgílio, *Eneida*. In: OLIVA NETO, João Angelo. (organização, apresentação e notas). São Paulo: Editra 34, 2014
- OLIVA NETO, J. A. *Falo no Jardim: Priapéia Grega, Priapéia Latina*. 1. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2006. v. 1.
- ROLDÁN HERVÁS, J. M. *Introducción a la Historia Antigua*. Madrid: Ediciones Istmo, 1975.
- RUDD, W.J.N. The idea of empire in the “Aeneid”, *Hermathena*, No. 134 (Summer 1983), 35-50.
- SPINOLA, N. DINHEIRO, *Deuses e poder: 2500 anos de lendas, mitos, símbolos, fatos e história política das moedas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

SITES

<http://www.livros-digitais.com/virgilio/eneida/>

O REORDENAMENTO DOS AFETOS PELO RESTABELECIMENTO DA *ORDO AMORIS* EM SANTO AGOSTINHO

THE REORDERING OF THE AFFECTIONS BY RE-ESTABLISHMENT OF *ORDO AMORIS* IN SAINT AUGUSTINE

Walterson José Vargas¹

Resumo

Defende-se neste artigo que a contribuição agostiniana ao tema dos afetos, ainda que plenamente ancorada na tradição filosófica antiga, especialmente neoplatônica, é não só original, mas consistiu em marco fundamental para a evolução dos estudos subsequentes sobre este tema. A razão disso está em sua inserção no âmbito mais amplo da metafísica agostiniana, onde a noção de ordem, e especialmente, o papel da vontade nesta ordem, é determinante. Imagem da vontade divina, a vontade humana move a alma por meio de seus desejos na busca de aquisição de seus objetos de desejo. Tal movimento segue à ordem do amor, na qual só Deus, como única realidade da qual se pode fruir sem perigo de perda, pode ser amado por si mesmo. Todas as outras realidades devem ser amadas, ou mesmo usadas, em referência a esta única realidade que pode ser amada de forma absoluta. Rompida

¹ Pós-doutorando na UFBA (Universidade Federal da Bahia), doutor em Filosofia pela USP (Universidade de São Paulo) e mestre em Teologia Sistemática pela PUC-Chile (Pontificia Universidad Católica de Chile).

esta ordem, presente originalmente na criação, pelo pecado, faz-se necessário agora um reordenamento dos afetos pelo restabelecimento daquela ordem do amor, o que se faz pela transformação da concupiscência (*cupiditas*) – amor do mundo como fim em si mesmo – em *dilectio* – amor do mundo orientado para o amor do criador.

PALAVRAS-CHAVE: Vontade; Desejo; Amor; Concupiscência; Caridade.

Abstract

It is defended in this article that the Augustinian contribution to the affects subject, although fully anchored in the ancient philosophical tradition, especially Neoplatonic, is not only original, but consisted in a key milestone for the development of subsequent studies on this topic. The reason lies in its integration into the wider context of the Augustinian metaphysics, where the notion of order, and especially the role of the will in this order, is decisive. Image of the divine will, human will move the soul through your wishes in seeking to acquire their objects of desire. Such a move follows the order of love, in which only God, as the only reality which one can enjoy without fear of loss, can be loved for himself. All the other realities must be loved, or even used, in reference to this unique reality that can be loved absolutely. Breached this order, originally present in creation, by the sin, it is necessary now a reordering of the affects for the re-establishment of that order in love, what is done by the transformation of lust (*cupiditas*) - world of love as end in itself - in *dilectio* - world of love oriented to the love of creator.

KEYWORDS: Will; Desire; Love; Lust; Charity.

INTRODUÇÃO

Que a realidade dos afetos, localizada como está no âmbito da vontade, ocupe um lugar importante no pensamento agostiniano, é algo sobre o qual não há divergências de opinião. Outra coisa, porém, é saber se este lugar significa uma abordagem original e que tenha contribuído como um marco importante na história subsequente do pensamento filosófico. Procuraremos mostrar, ao longo deste artigo, que a abordagem agostiniana do mundo dos afetos, embora ancorada em grande parte nos conceitos desenvolvidos na

filosofia antiga, especialmente neoplatônica, é realmente original, e que a sua originalidade consiste precisamente na sua compreensão dentro do quadro mais amplo da sua metafísica. Que esta localização da abordagem seja o que determina a sua grande contribuição se deve ao fato de serem os afetos uma realidade própria da vontade, conceito central no pensamento agostiniano e sobre o qual provavelmente tenha Agostinho mais inovado e contribuído na história da filosofia.

Como o conceito de vontade em Agostinho segue uma evolução que, segundo Sciuto, passa por um primeiro momento de identificação da liberdade da vontade com a atividade do livre-arbítrio (presente, por exemplo, na obra *O livre-arbítrio*), passando por segundo momento determinante em que a vontade é entendida como uma realidade essencialmente dividida, duplicada em uma contra-vontade (*velle/nolle* = quero/não quero; presente, sobretudo, nas *Confissões*), divisão que só é superada num terceiro e quarto momentos em que a vontade é compreendida, respectivamente, em sua relação com as outras faculdades da alma (memória e inteligência) e com as categorias da temporalidade; e, como este último período está expresso, sobretudo, nas obras *A Trindade* e *A Cidade de Deus* (sem esquecer também as obras anti-pelagianas)², resolvemos nos limitar fundamentalmente ao estudo destas duas últimas obras, especialmente dos livros XI-XIV do *A Cidade de Deus* (e mais especificamente o livro XIV, onde Agostinho trata do tema dos afetos). Num momento ou outro, servimo-nos de algumas contribuições que vem de outras obras agostinianas.

Depois de apresentar, como uma espécie de porta de entrada, a terminologia agostiniana para o mundo dos afetos, adentramos realmente

² Cf. SCIUTO, Italo. *La volontà del male tra libertà e arbitrio*, in: ALICI, Luigi. *Il mistero del male e la libertà possibile: linee di antropologia agostiniana*. Studia Ephemeridis Augustinianum 48. Roma: [Institutum Patristicum Augustinianum](http://www.institutum.patristicum.augustinianum.it/), 1995, pp. 111-138.

no tema, apresentando, como substrato que sustenta a nossa leitura, alguns conceitos fundamentais da metafísica agostiniana (a sua compreensão de Deus e da criação, e a localização da vontade na criatura racional), para então passar ao tema fundamental da *ordo amoris*, tanto em sua constituição original, quanto em sua situação após a queda, e em sua possível recuperação por um reordenamento dos afetos. Finalmente, apresentamos um breve apanhado das influências agostinianas sobre este tema, para defender que, embora bem inserido na tradição, Agostinho contribui de maneira realmente original no tratamento da realidade dos afetos na história da filosofia.

A TERMINOLOGIA AGOSTINIANA SOBRE OS AFETOS

Digamos, primeiramente, uma palavra sobre a terminologia que Agostinho utiliza para o mundo dos afetos. Podemos dizer que, como em outros assuntos, também para tratar dos afetos Agostinho não é muito preciso quanto ao emprego dos termos. Utiliza, por exemplo, três termos como sinônimos de “amor”: *appetitus* (tradução do grego ερως); *caritas* (tradução do grego αγάπη); e *dilectio* (tradução do grego στοργη). Também o termo concupiscência (*cupiditas*) é muitas vezes utilizado como sinônimo de desejo (*desiderium*), e outras vezes como sinônimo de libido (*libidine*). No entanto, é possível fazer algumas precisões sobre o uso destes termos: As palavras *appetitus* e *desiderium* se referem ao movimento da vontade em busca de aquisição de algum objeto que lhe falta e com o qual ela espera se satisfazer; *cupiditas* e *caritas* se referem ao movimento do amor, que acontece no homem após a queda do pecado original, direcionado ou para o mundo como fim último deste amor, sem referência a Deus (*cupiditas*), ou a Deus como fim último (*caritas*). Já o termo *dilectio* se refere ao amor pelo mundo, por si mesmo ou pelo próximo, não como fins em si mesmos, mas referidos a

Deus, ou seja, como ordenado em consequência da caridade (*caritas*) na atual condição do homem. Já o termo libido (*libidine*), embora apareça muitas vezes no sentido mais amplo de desejo dos bens deste mundo, na maior parte das vezes aparece como sinônimo de desejo sexual.

Esta apropriação de diversas palavras do mundo grego para expressar o mundo dos afetos, e a sua vinculação direta com a palavra latina *voluntas*, já que o latim não dispunha de outras palavras para dar conta de toda essa diversidade linguística, é o que leva Isabelle Kock a dizer que a tão difundida ideia da invenção do conceito de vontade por Agostinho não passa de um uso exacerbado de uma palavra, e não propriamente da invenção de um conceito: “uma palavra ainda não é um conceito”³, diz a autora. O juízo de Kock a respeito da originalidade agostiniana no tratamento do tema dos afetos é, portanto, bem negativo:

Se a invenção de um conceito é medida pela produção de uma definição nova, René-Antoine Gauthier tem razão: não se encontra nenhuma definição nova de vontade em Agostinho; ela ainda é para ele apenas um ‘movimento da alma inteira cujo conceito permanece com contornos muito vagos’ e que não difere fundamentalmente do desejo ou da tendência dos quais falavam Platão, Aristóteles ou os estoicos. Querer é sempre amar, desejar, buscar atingir um *telos* que satisfaça uma falta⁴.

Segundo Kock, a originalidade de Agostinho estaria não na invenção de um conceito novo, mas apenas no uso de formas antigas de uma maneira realmente nova e criativa. Mas, fundamentalmente, ele teria se mantido fiel à tradição recebida dos antigos, revalorizando apenas lugares comuns,

³ KOCH, Isabelle. O conceito de “voluntas” em Agostinho, in: *Discurso* 40 (2010), p. 73.

⁴ *Ibid.*, p. 92.

especialmente o entendimento da vontade orientada para o fim da conquista da vida feliz, ou seja, abordada apenas no campo da moral e não na busca de compreensão de sua própria estrutura. Um certo avanço de Agostinho, segundo Kock, seria a superação de um certo intelectualismo dos antigos, que atribuíam um papel demasiadamente acentuado à razão no controle dos desejos. Esse papel Agostinho o cederá principalmente à vontade⁵. Mantenhamos, por enquanto, esse juízo de Kock, e deixemos para o final deste estudo a exposição de nossa opinião discordante a este respeito.

A VONTADE E OS DESEJOS SITUADOS NO CONTEXTO MAIS AMPLO DA METAFÍSICA AGOSTINIANA

Só se pode falar de maneira correta do tema dos afetos em Agostinho, segundo o nosso parecer, situando-o no contexto mais amplo dos principais conceitos de sua metafísica. Apresentar inicialmente, portanto, os conceitos principais desta metafísica, se mostrará de fundamental importância para compreender o que depois se explicará a respeito do tema dos afetos. Desde a famosa tese de Olivier du Roy: “*A inteligência da fé na Trindade segundo Santo Agostinho*”, escrita em 1966⁶, é bem aceita a visão de que o pensamento agostiniano se estrutura em torno a dois esquemas inter-relacionados: o movimento e a tensão entre antíteses em busca de unidade, oferecidos pelo esquema anagógico, encontra harmonia e síntese com a ajuda do esquema trinitário. O acompanhamento destes dois esquemas em diálogo nos ajudará no desenvolvimento do nosso tema.

⁵ Cf. *Ibid*, pp. 81-86; 93.

⁶ DU ROY, Olivier. *L'intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin: genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1966, 501 p.

A IMUTABILIDADE E A DIFERENCIAÇÃO EM DEUS

Estes dois esquemas de pensamento aparecem já na definição do próprio Deus, onde dois conceitos fundamentais para a compreensão dos afetos em Agostinho, o de imutabilidade e o de movimento, aparecem como perfeitamente conciliáveis. Deus, com efeito, é, por um lado, definido como o ser supremo, aquele que possui o ser em sumo grau e não depende de nenhum outro ser para existir, aquele que tem em si o princípio do ser⁷. Ter o ser em sumo grau significa permanecer imutável, não sofrer nenhuma mudança. É por isso que Agostinho diz que a maneira mais apropriada para falar de Deus seria falar de “*essência*”, já que, assim como a sabedoria vem de saber, a essência vem de ser⁸, e ser é tudo aquilo que não muda, aquilo que permanece, que se mantém firme, que pode ser depois o que era antes, é o imutável⁹; ou então, falar de “*substância*”, pois etimologicamente substância significa “aquilo que está debaixo” (*sub-stare*), aquilo que permanece para além dos acidentes¹⁰, já que acidente é tudo aquilo que um ser pode adquirir ou perder¹¹. E, de fato, o único ser que pode manter-se no ser por si mesmo, sem dependência de qualquer outro ser, e sem nenhuma perda de ser, é Deus. Não é demais lembrar como foi determinante para o pensamento de

⁷ Sobre a noção de ser própria a Deus em Agostinho, ver THONNARD, F. J. *Ontologie augustinienne. L'être et ses divisions plus générales*, in: *L'année théologique augustinienne* 14 (1954), pp. 41-53; -----, *Caractères platoniciens de l'ontologie augustinienne*, in: *Augustinus Magister: congrès international augustinien, Paris, 21-24 septembre 1954. Communications*, vol. I. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1954, pp. 317-327.

⁸ Cf. *De Trinitate* V,iii,3.

⁹ Cf. TRAPÈ, A. *La nozione del mutabile e dell'immutabile secondo Sant'Agostino*, in: *Quaderni della Cattedra Agostiniana*, vol. 1. Tolentino: Edizioni Agostiniane, 1959, 110 p; COOKE, B. J. *The Mutability-Immutability principle in St. Augustine's metaphysics*, in: *The Modern Schoolman* 23 (1946), pp. 175-193; 24 (1946), pp. 37-49.

¹⁰ Cf. *De Trinitate* VII,v,10.

¹¹ Cf. *De Beata Vita* II, 8.

Agostinho, como ele mesmo o diz no livro VII das *Confissões*¹², a descoberta do conceito de substância espiritual, definida especificamente com referência à noção de imutabilidade, da mesma forma como será importante em seu pensamento a definição de imutabilidade como aquilo em que nada se pode perder. É importante também perceber, em consequência, a modo de excursão, que não existe uma natureza contrária a Deus, uma espécie de não-ser, sendo assim contrário a Deus apenas a mutabilidade, a possibilidade da degeneração do ser, que vem do nada, do qual Deus faz a criação. Por “nada” (*nequitia*), se entende aquilo que flui, que se dissolve, que se liquidifica, que sempre perece e se perde. Essa explicação é importante para a compreensão da origem do mal. O mal não é mais do que “uma *defecção* das substâncias mutáveis com relação à *substância imutável*; as substâncias mutáveis foram tiradas do nada pela substância summa e imutável, que é Deus”¹³. O mal não tem nenhuma substância; sua essência consiste em danificar uma substância que em si é boa; ele só existe tendo como substrato uma natureza à qual possa danificar, corromper.

Afirmar o ser imutável de Deus não significa, no entanto, afirmar que não haja nele mudança e movimento. Imutabilidade não significa indiferenciação; na essência única e imutável de Deus há uma diferenciação de pessoas. O Pai, primeira pessoa da Trindade, diferencia-se em uma segunda pessoa, à qual gera eternamente, em tudo semelhante a si, o Filho.

¹² Cf. *Confessionium* VII, v, 7-xvii, 23. Este é o tema central do livro VII das *Confessionium*, inserido como está na busca de uma resposta para o problema do mal. Ver ZUM BRUNN, E. L'immutabilité de Dieu selon Saint Augustin, in: *Nova et Vetera* 41 (1966), pp. 219-225.

¹³ In *Evangelium Ioannis Tractatus* XCVIII, 4: “Ab immutabili substantia mutabilium substantiarum quidam defectus, quas fecit ex nihilo ipsa immutabilis et summa substantia, qui est Deus”. Sobre a solução do problema do mal em Agostinho, especialmente em sua influência neoplatônica, ver BEZANÇON, J. N. Le mal et l'existence temporelle chez Plotin et S. Augustin, in: *Recherches Augustiniennes* 3 (1965), pp. 133-160; MATTEWS, W. El neoplatonismo como solución agustiniana al problema del mal, in: *Augustinus* 28 (1982), pp. 339-356.

Entre essas duas pessoas há uma relação de amor que as vincula: o Pai se vê refletido perfeitamente no Filho e o ama; o Filho acolhe esse amor do Pai, reconhecendo-se perfeitamente amado por Ele, como reflexo semelhante a Ele, e também o ama; o Pai é o amante, o Filho o amado, e o que está entre os dois, unindo-os em vínculo indissolúvel, é o Amor, o Espírito, a terceira pessoa da Trindade. É a terceira pessoa que une e mantém em vinculação dinâmica as outras duas pessoas. Há, portanto, na Trindade, uma unidade diferenciada, harmoniosa, estável e pacífica; não uma unidade estática, mas dinâmica, com uma harmonia garantida pela união diferenciada das duas primeiras pessoas pelo vínculo entre elas garantido pela terceira pessoa¹⁴. Nas várias definições triádicas que Agostinho vai utilizando ao longo de sua obra para as três pessoas divinas, o Pai aparece sempre como o sumo ser, a fonte das naturezas e substâncias; o Filho como a suma inteligência, a fonte de luminosidade e de forma das substâncias; e o Espírito como a suma bondade, o sumo gozo e felicidade. É pelo Espírito, o Amor, que se pode imaginar o fruir gozoso de Deus em si mesmo, pela contemplação mútua do Pai e do Filho, o Amante e o Amado. Tal concepção de Deus aparece de maneira acabada na obra madura *A Cidade de Deus*: Deus é o autor das naturezas, o doador da inteligência e o inspirador do amor, que nos faz viver bem e felizes¹⁵; nele encontra a Cidade de Deus a sua origem, a sua forma e a sua felicidade: “se se perguntar *donde ela vem* – diremos: *foi Deus que a fundou; donde provém a sua sabedoria* – diremos: *é Deus que a ilumina; donde provém a sua felicidade* – diremos: *é de Deus que ela goza!* Subsistindo n’Ele, tem a sua forma; contemplando-o, tem a sua luz; unindo-se a Ele, tem a sua alegria. Ela é, vive, ama; na eternidade de Deus ela prospera, brilha

¹⁴ Cf. *De Trinitate* VI,3-5; VIII,7.

¹⁵ Cf. *De Civitate Dei* XI, xxv.

na verdade de Deus, regozija-se na sua bondade!”¹⁶. É importante notar aqui que o terceiro elemento da tríade se constitui em pessoa precisamente por ser substancialmente a Vontade do Pai e do Filho, a sua natureza, que é Amor, o seu gozo feliz, a sua Bondade. É importante perceber isso porque na ordem criada a origem do mal – o oposto da bondade, a maldade – só poderá ter início no correspondente humano à Bondade de Deus, a vontade.

Esse duplo aspecto da natureza divina nos permite pensar numa possível conciliação em Deus do conceito filosófico de “impassibilidade” e do conceito bíblico de “afetividade”. Por um lado, Deus é impassível em sua própria natureza, no sentido de não poder ser nela “afetado” de modo a mudar, a ser antes o que não era¹⁷; por outro lado, Ele pode ser *afetado* em suas relações pessoais, ou dito de forma mais precisa, a sua própria existência relacional é uma *relação afetiva*, já que é essencialmente uma relação de amor. Assim se pode entender que a Bíblia fale de Deus em termos antropomórficos: um Deus que sofre, que se arrepende, que sente ira, etc.

¹⁶ *De Civitate Dei* XI,xxiv: “Si quaeratur unde sit: Deus eam condidit; si unde sit sapiens: a Deo illuminatur; si unde sit felix: Deo fruitur; subsistens modificatur, contemplans illustratur, inhaerens iucundatur; est, videt, amat; in aeternitate Dei viget, in veritate Dei lucet, in bonitate Dei gaudet”.

¹⁷ Cf. *De Civitate Dei* XII,xvii,2: “A nós, não nos é lícito crer que Deus seja afetado duma forma quando repousa e de outra forma quando opera. Nem sequer se pode dizer que Ele seja afetado como se surgisse na sua natureza algo de novo. Efetivamente, o que é afetado é passivo, e tudo o que é passivo é mutável. Nem se pense, pois, ao falar-se na inação de Deus, em preguiça, em inércia ou indolência – nem, ao falar-se da sua atividade, se pense em trabalho, esforço ou diligência. Deus sabe atuar repousando e repousar atuando” (*Nobis autem fas non est credere, aliter affici Deum cum vacat, aliter cum operatur; quia nec affici dicendus est, tamquam in eius natura fiat aliquid, quod ante non fuerit. Patitur quippe qui afficitur, et mutabile est omne quod aliquid patitur. Non itaque in eius vacatione cogitetur ignavia desidia inertia, sicut nec in eius opere labor conatus industria. Novit quiescens agere et agens quiescere*).

A CRIATURA PROCEDENTE DE DEUS: IMAGEM E SEMELHANÇA

Quando Deus cria os seres diferentes de si a partir do nada, Ele imprime nas suas criaturas a sua semelhança (e também a sua imagem, nos seres superiores, dotados de inteligência e vontade) segundo estas duas características: de unidade diferenciada, harmoniosa e proporcional (*adequatio*), por um lado, e de movimento de retorno ao princípio original (*conuersio*), por outro. Deus cria tudo, segundo um versículo bíblico muito citado por Agostinho, com “*medida, número e peso*” (Sb 11,20), segundo “um modo, uma espécie e uma ordem”, conferindo “o ser, a verdade e a bondade” (para citar apenas algumas das muitas tríades agostinianas que se referem à criação trinitária), e é precisamente através do terceiro elemento que se realiza o movimento que direciona cada ser para o seu lugar próprio na ordem criada, de acordo com o peso que lhe é próprio, segundo o seu grau próprio de ser que determina a sua bondade (a que qualidade de bem pertence, se superior, inferior ou mediano). Assim, toda criatura recebe do Pai o ser, do Filho a sua forma ou beleza, e pelo Espírito é governada segundo uma ordem perfeita. O Pai tira as coisas do nada, conferindo-lhes forma e beleza (*forma, species*) por meio de sua Verdade ou Beleza (o Filho), e *conservando-as no ser* em sua saúde (*salus*) e paz (*pax*) através do Espírito¹⁸. Todo ser criado tem, em consequência, corporal ou espiritualmente, três dons gratuitos de Deus: o *ser* ainda informe, a sua *formação* pela conversão ao seu princípio, e a *adesão* ao seu Bem, que lhe dá *beatitude* e estabilidade. O papel do terceiro elemento da tríade na criatura é *dar consistência à unidade e à forma fornecidas pelos outros dois elementos*, fazendo com que cada ser permaneça

¹⁸ Cf. DU ROY, *Op. cit.*, pp. 320-333.

em seu próprio lugar na ordem criada, conferindo-lhe *estabilidade, saúde e equilíbrio*, dando-lhe felicidade (*beatitudo*)¹⁹.

Deus cria os seres em três níveis: com “ser, vida e pensamento”. Naqueles que possuem somente o ser, a sua imagem neles se identifica como “medida, beleza e ordem”; nos que possuem vida, como “vida, sensação e desejo”; e nos que possuem pensamento, como “existência, conhecimento e amor”. Todos eles, porém, se direcionam para o seu lugar próprio na ordem criada de acordo com o seu peso próprio, encontrando aí *repouso e fruição*²⁰:

Se fôssemos gado, amaríamos a vida carnal e o que é conforme com os seus sentidos. Isso bastaria para nosso bem e se nos encontrássemos bem com isso, nada mais procuraríamos. Da mesma forma, se fôssemos árvores, nada amaríamos, com certeza, com um movimento sensível, - contudo, parece que desejaríamos o que nos tornasse mais fecunda e abundantemente frutíferas. Se fôssemos pedras, ondas, ventos, chama ou coisa parecida, não teríamos nem sensibilidade nem vida; todavia, não seríamos desprovidos duma certa tendência para o lugar próprio e para a ordem. *São como que amores dos corpos as forças dos seus pesos*, quer tendam para baixo, devido à gravidade, quer para cima, devido à leveza. Efetivamente, assim como a alma é arrastada pelo amor para onde quer que vá, assim também o corpo é arrastado pelo seu peso²¹.

¹⁹ Cf. *ibid.*, pp. 374-376.

²⁰ Cf. ABBUD, Cristiane Negreiros. *Iluminação trinitária em Santo Agostinho* (Tese de doutoramento inédita). São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2007, p. 79.

²¹ *De Civitate Dei* XI, xxviii: “Si enim pecora essemus, carnalem vitam et quod secundum sensum eius est amaremus idque esset sufficiens bonum nostrum et secundum hoc, cum esset nobis bene, nihil aliud quaereremus. Item si arbores essemus, nihil quidem sentiente motu amare possemus, verumtamen id quasi appetere videremur, quo feracius essemus uberiusque fructuosae. Si essemus lapides aut fluctus aut ventus aut flamma vel quid huiusmodi, sine ullo quidem sensu atque vita, non tamen nobis deesset quasi quidam nostrorum locorum atque ordinis appetitus. Nam velut amores corporum momenta sunt ponderum, sive deorsum gravitate

Há, portanto, falando de maneira imprópria, uma espécie de desejo até mesmo nos seres que não possuem vida, que consiste em descansar no seu próprio lugar na ordem criada, fruindo do bem que lhe é próprio. Há um bem próprio e suficiente para cada espécie de desejo. No caso da criatura racional, o seu peso é o amor: “*Pondus meum, amor meus*”²² (o meu peso é o meu amor), e ela encontrará o seu repouso, quietude e fruição quando encontrar o bem que lhe é próprio.

A VONTADE DA CRIATURA RACIONAL E O SEU PAPEL NA MANUTENÇÃO DA ORDO AMORIS

Para entender qual é o bem próprio que pode preencher o desejo da criatura racional, é necessário entender bem a faculdade da vontade, que é a responsável pelo movimento de busca de realização do desejo na alma. A conhecida definição agostiniana de vontade, na obra *Sobre as duas almas*, a define como “*um movimento da alma, livre de toda coação, dirigido a conseguir algo e a não perdê-lo*”²³. A vontade move a alma pelo impulso do desejo. É o *objeto* do desejo que *faz nascer* o desejo, que o *estimula*, indica-lhe uma *direção*. “O amor, [diz Agostinho], é um impulso, e só há impulso para qualquer coisa”²⁴. “Amar, [continua ele], não é mais do que *desejar*

sive sursum levitate nitantur. Ita enim corpus pondere, sicut animus amore fertur, quocumque fertur”; o acentuado em itálico é nosso.

²² *Confessionum* XIII,ix,10. Sobre este tema do *peso* em Agostinho, ver: TORCHIA, N. J. *Pondus meum amor meus: the weight-metaphor in St. Augustine's early philosophy*, in: *Augustinian Studies* 21 (1990), pp. 163-176; O'BRIEN, D. *Pondus meum amor meus* (Conf. XIII,9.10): Saint Augustin et Jamblique, in: *Studia Patristica* 16 (1985), pp. 524-527.

²³ *De Duabus animabus* X,xiv: “Voluntas est animi motus, cogente nullo, ad aliquid vel non amittendum, vel adipiscendum”.

²⁴ *De Diversis Quaestionibus* 83, qu. 35,1: “Deinde cum amor quidam sit, neque ullus sit motus nisi ad aliquid...”. Sobre a estrutura do desejo em Agostinho, seguimos aqui especialmente a ARENDT, H. *O conceito de amor em Santo Agostinho*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, pp.17-25.

(*appetere*) uma coisa por si mesma; ... o amor é desejo (*appetitus*)²⁵. O objeto desejado é um bem (*bonum*), que é desejado por si mesmo (*propter se ipsam*), independente de qualquer relação com outros objetos (é amado por si mesmo); não há nenhuma comparação com outros objetos. O caráter específico deste objeto é o de não ser possuído, e a esperança de que a sua posse preencha o desejo de gozo, de fruição, que motivou o desejo. Amar não é ainda possuir; o possuir é a fruição do objeto desejado²⁶. Depois de alcançado, o gozo do objeto desejado passa a conviver com o medo de perdê-lo: “não há dúvida, [diz Agostinho], de que o medo tem apenas por objeto a perda do que amamos, se o obtivemos, ou a sua não obtenção, se esperamos obtê-lo”²⁷. A vida feliz (a *beatitudo*) consiste precisamente na posse (*habere, tenere*) do bem desejado, e, mais ainda, na segurança de não perdê-lo. Ou, dito de outra forma, o desejo deseja o bem (deseja um objeto, que é um bem), e o medo receia o mal (a perda de um bem, já que o mal é apenas a privação de um bem). “O bem, [define Agostinho], é aquilo que não podes perder contra a tua vontade”²⁸. É esta ausência do medo que o amor procura; o principal objeto do amor é ser livre do medo (*metu carere*). Ora, o único bem que o homem não pode perder contra a sua vontade (*invitus amittere non potes*), e do qual pode gozar e fruir sem medo de perder, é o sumo bem, o imutável, que é Deus. Deus é, portanto, o objeto próprio do desejo da criatura racional; Ele é aquilo que ela não é, aquilo que lhe falta, o eterno. Ele mesmo colocou na criatura racional esse desejo de eternidade, de repouso, de quietude. O preenchimento deste vazio é o que

²⁵ *De Diversis Quaestionibus* 83, qu. 35,1 e 2: “Nihil enim aliud est amare, quam propter se ipsam rem aliquam appetere. ... Nanque amor appetitus quidam est”.

²⁶ Cf. *Sermo* 357,2.

²⁷ *De Diversis Quaestionibus* 83, qu. 33: “Nulli dubiam est non aliam metuendi esse causam nisi ne id quod amamus aut adeptum amittamus aut non adipiscamur speratum”.

²⁸ *Sermo* I,xxii,6: “Hoc est bonum quod non potesinvitus amittere”.

a move na busca: “inquieto está o nosso coração enquanto não descansa em Ti”²⁹, diz Agostinho na abertura das *Confissões*, ou, como diz na *Cidade de Deus*: “o que concluímos senão que essa vontade, mesmo sendo boa, se permanecesse em um puro desejo, permaneceria vazia, a não ser que Aquele que a fez capaz de possuir a natureza boa, criada do nada, a tivesse melhorado, enchendo-a de si mesmo, depois de ter excitado nela um desejo vivo de chegar a Ele?”³⁰.

A ORDO AMORIS: A FRUIÇÃO COMO META E O USO COMO MEIO

Chegamos, assim, a uma distinção importantíssima no tratamento do tema dos afetos em Agostinho, que é a diferença entre o *frui* e o *uti*, entre a fruição e o gozo, por um lado, e o uso, por outro, que corresponde a cada objeto de acordo com o seu peso e o seu lugar na criação. Estando o homem situado num lugar intermediário na ordem dos seres criados – entre os seres superiores, espirituais, totalmente livres, com quem partilha o ser espiritual através da alma, e os seres materiais, que não possuem liberdade (porque não racionais), com quem partilha a matéria através de seu corpo – ele deve direcionar o seu amor para estes dois objetos, sem excluir, é claro, a relação horizontal para com os seus semelhantes. Na sua condição originalmente criada, o homem era capaz de ocupar bem esse lugar intermediário exercendo um correto domínio da alma sobre as solicitações de seu corpo. Ele era já solicitado pela beleza das coisas corpóreas e das imagens que em sua alma ficavam impressas através de seu conhecimento delas, mas a mediação da razão mantinha sob controle todos os seus afetos. Agostinho concede

²⁹ *Confessionum* I, i, 1: “Inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te”.

³⁰ *De Civitate Dei* XII, ix, 1: “Quid aliud ostenditur nisi voluntatem quamlibet bonam inopem fuisse in solo desiderio remansuram, nisi ille, qui bonam naturam ex nihilo sui capacem fecerat, ex se ipso faceret implendo meliorem, prius faciens excitando avidiorem?”

à razão, sobretudo em suas primeiras obras, esse papel de mediação reguladora dos afetos; paulatinamente, porém, esse papel passará a ser exercido primordialmente pela vontade. A ordem natural, impressa em seu próprio ser através de seu peso natural, o orientava a amar sob forma de fruição ao ser superior, Deus, pois de nenhuma maneira poderia perdê-lo, e a amar sob forma de uso aos seres inferiores e a seus semelhantes, porque a estes sim poderia perdê-los. Agostinho diferencia com clareza estes dois amores na obra *A Doutrina Crista*: “fruir consiste em ligar-se a uma coisa pelo amor a ela mesma. Usar, ao contrário, é reconduzir o objeto de que fazemos uso para o objeto que se ama, se, todavia, ele for digno de ser amado”³¹. Não significa, portanto, que o homem não deva amar os seres que lhe são inferiores ou semelhantes, mas que deve fazê-lo de forma relativa, situando-os em relação ao bem último, do qual se pode fruir sem perigo de perda. Agostinho hesita em determinar o estatuto do amor para com o semelhante, se de fruição ou de uso; explica: “é uma grande questão a de saber se os homens devem fruir deles próprios, ou usar, ou fazer uma e outra coisa. ... Se é para ele próprio (que nós o amamos), nós frui-lo-emos, se é por outra coisa, usá-lo-emos. Ora, parece-me que ele deve ser amado por outra coisa. Pois é no Ser que deve ser amado por ele próprio que se encontra a felicidade”³². Falar de uso do semelhante não significa, portanto, fazer dele um meio na relação, mas é apenas um indicador de que ele precisa ser relativizado em consideração ao bem supremo, único que não se pode perder³³.

³¹ *De Doctrina Christiana* I,4: “Fruí est enim amore inhaerere alicui rei propter seipsam. Utí autem, quod in usum venerit ad id quod amas obtinendum referre, si tamen amandum est”.

³² *De Doctrina Christiana* I,20: “Itaque magna quaestio est, utrum frui se homines debeant, na uti, na utrumque... Si enim propter se fruimur eo; si propter aliud utimur eo. Videtur autem mihi propter aliud diligendus. Quod enim propter se diligendum est, in eo constituitur vita beata”.

³³ Sobre toda essa questão do *uti* e do *frui* em Agostinho, ver: ARENDT, Hannah. *Op. cit.*, pp. 33-39; O’CONNOR, W. R. The *uti/frui* distinction in Augustine’s ethics, in: *Augustinian Studies* 14 (1983), pp. 45-62; CANNING, R. The Augustinian *uti/frui* distinction in the relation between love

Na sua condição criada originalmente, anterior à queda, o homem mantinha de maneira harmoniosa essa ordem do amor. O que garantia essa harmonia era a sua “aderência” (adesão) ao criador. Situado bem em seu lugar, em perfeita dependência daquele em quem nada se pode perder, o homem realizava plenamente a sua condição de criatura. A sua vontade o movia harmoniosamente a fruir gozosamente da presença de Deus e o vinculava aos outros seres inferiores e semelhantes a si sem perder aquela adesão a Deus. Ele tinha, portanto, concupiscência, entendida como o desejo que o orientava em busca da aquisição dos bens, mas de forma ordenada. Agostinho defende a existência da concupiscência bem orientada, antes da queda³⁴.

A QUEDA DO PECADO ORIGINAL E O ROMPIMENTO DA *ORDO AMORIS*

Originalmente, como vimos, o homem foi criado em uma ordem em que todos os seus afetos estavam ordenados, devidamente orientados para cada ser de acordo com o grau de ser que lhe era próprio. Quando, porém, o homem procura autonomia com relação a Deus, encontrando “complacência

for neighbour and love for God, in: *Augustiniana* 33 (1983), pp. 165-231. Interessante é ver como essa centralidade no absoluto de Deus, e a consequente relatividade de todas as outras coisas, sobre as quais devemos ser “indiferentes”, é a ideia que aparece como ponto de partida (o *Princípio e Fundamento*) e como *leitmotiv* nos *Exercícios Espirituais* de Santo Inácio de Loyola. Sobre uma possível influência agostiniana neste assunto em Santo Inácio, ver: ZOUNDI, J. *La fin de l’homme dans le principe et fondament de Saint Ignace et ses sources augustiniennes en vue d’une inculturación au Moogo*. Dissertazioni dottorali. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2006, 334 p.

³⁴ Sobre este questão bastante discutida, ver os seguintes artigos de Charles BOYER: La concupiscence est-elle impossible dans un état d’innocence?, in: *Augustinus Magister: congrès international augustinien, Paris, 21-24 septembre 1954. Communications*, vol. II. Paris: Institut d’Études Augustiniennes, 1954, pp. 737-744; Dieu pouvait-il créer l’homme dans l’état d’ignorance et de difficulté? Étude de quelques textes augustiniens, in: *Gregorianum* 11 (1930), pp. 32-57; Concupiscence et nature innocente (rèponse a des objections), in: *Augustinus Magister, congrès international augustinien, Paris, 21-24 septembre 1954. Communications*, vol. II. Paris: Institut d’Études Augustiniennes, 1954, pp. 309-316.

em si mesmo”, “jactando-se de sua própria excelência”, através da soberba, ele perde aquela adesão original e decai, é precipitado em direção às criaturas inferiores, rompendo a ordem criada. Como antes da queda a natureza dos seres criados estava ainda íntegra, o primeiro pecado só poderia ser de ordem espiritual, e por isso mesmo, o seu objeto não poderia ser ainda as criaturas sensíveis, mas a própria criatura espiritual. Chamar a atenção para isso é importante para se desfazer qualquer espécie de desvalorização do corpo e sua vinculação de causalidade com relação à origem do mal e do pecado original, como muitas vezes se faz em críticas a Agostinho, por causa da influência platônica e neoplatônica em seu pensamento. Como a concupiscência da soberba é a que dá origem à concupiscência que se encontra no homem após a queda, ela passa a ser a raiz de todas as demais concupiscências, de maneira que o homem após a queda já nasce com essa tendência ao egoísmo, à realização de si mesmo sem Deus. Depois desta concupiscência originária, o homem cai numa concupiscência intermediária, própria do espírito, mas necessitada do corpo como mediação: trata-se da concupiscência dos olhos, a curiosidade, o deleitar-se nas imagens dos corpos conhecidos através das sensações corporais, dando preferência a elas com relação às verdades eternas da sabedoria intelectual. Segundo F. J. Thonard, essa concupiscência intermediária em Agostinho pode ser definida como a “*tendência à ciência pela ciência, o desejo de conhecer o mundo e seus segredos pelo prazer de os conhecer, sem os relacionar com Deus*”³⁵. Somente depois é que a alma decai na concupiscência da carne, na volúpia, lançando-se sobre os objetos percebidos pelos sentidos externos, amando-os não mais sob a forma de uso em relação ao bem supremo,

³⁵ THONNARD, François-Joseph. La notion de concupiscence em philosophie augustinienne, in: *Recherches Augustiniennes* 3 (1965), p. 83; a tradução é nossa.

mas “preferindo-os em relação ao criador”³⁶. Assim Agostinho define os três desejos fundamentais que afetam o homem após a queda, de acordo com o famoso texto da Primeira carta de São João: o prazer carnal, a posse do mundo visível e o domínio e poder sobre toda a realidade, a soberba (*volupia, curiositas, superbia*).³⁷

Vale a pena fazer aqui um pequeno excursão para reforçar a ideia de que não há em Agostinho, como muitas vezes se pensa, uma responsabilização do corpo por todo o mal que sofre o homem neste mundo. No livro XIV da *Cidade de Deus*, tratando “do pecado e das paixões”, Agostinho se dedica a explicar o que é a “concupiscência da carne”, procurando mostrar que “carne” aqui não se refere primordialmente ao corpo, mas ao homem em sua totalidade, o homem que procura viver segundo si mesmo, e não segundo Deus (o que o levará à conclusão de que as duas cidades se fundam sobre dois amores, e esta é a conclusão deste livro: “o amor de si até o desprezo de Deus, e o amor de Deus até o desprezo de si mesmo”³⁸). A “concupiscência da carne”, ou em termos bíblicos, o “viver segundo a carne”, não tem nenhuma referência direta ao corpo, mas significa abandonar o Criador (perder a adesão a ele) e viver

³⁶ Cf. Rm 1,21-25, texto muito citado por Agostinho: “Tendo conhecido a Deus, não o honraram como Deus, nem lhe renderam graças; pelo contrário, eles se perderam em vãos arrazoados e seu coração insensato ficou nas trevas. Jactando-se de possuir a sabedoria, tornaram-se tolos e trocaram a glória do Deus incorruptível por imagens do homem corruptível, de aves, quadrúpedes e répteis. Por isso Deus os entregou, segundo o desejo dos seus corações, à impureza em que eles mesmos desonraram seus corpos. Eles trocaram a verdade de Deus pela mentira e adoraram e serviram à criatura em lugar do Criador, que é bendito pelos séculos. Amém!” (Tradução da *Bíblia de Jerusalém*). Sobre o uso deste texto em Agostinho, ver o artigo de Goulven MADEC, *Connaissance de Dieu et action de grâces: essai sur les citations de l'Ép. aux Romains I,18-25 dans l'oeuvre de saint Augustin*, in: *Recherches Augustiniennes* 2 (1962), pp. 273-309.

³⁷ 1 Jo 2,15-16: “Não ameis o mundo nem o que há no mundo. Se alguém ama o mundo, não está nele o amor do Pai. Porque tudo o que há no mundo – a concupiscência da carne, a concupiscência dos olhos e o orgulho da riqueza – não vem do Pai, mas do mundo” (Tradução da *Bíblia de Jerusalém*).

³⁸ *De Civitate Dei* XIV,xxviii: “Fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui”.

segundo o bem criado (“amar a criatura em vez do criador”), e, sobretudo, viver segundo si mesmo, colocando-se de maneira autônoma como centro de referência. Quando volta muitas vezes ao versículo bíblico de Sabedoria 9,15 (“o corpo corruptível pesa sobre a alma”), Agostinho não quer inculpar o corpo pela queda da alma. Diz ele com clareza:

A corrupção do corpo que entorpece a alma (Sb 9,15) não é a causa, mas sim o castigo do primeiro pecado. E não foi a carne corruptível que tornou pecadora a alma, mas foi a alma pecadora que tomou o corpo corruptível. Embora existam, procedentes da carne, certos impulsos para o vício e até desejos viciosos – não se deve, apesar disso, atribuir à carne todos os vícios de uma vida iníqua, de maneira que não cheguemos a eximir de todos eles o diabo, que não tem carne³⁹.

O primeiro pecado, insiste sempre Agostinho, foi espiritual e teve origem na vontade, e da mesma forma, por isso mesmo, o primeiro e principal castigo pelo pecado é também espiritual e incide sobre a vontade. Ela, que antes conseguia dominar racionalmente os seus impulsos, não consegue mais mandar com a força que obriga à obediência. A primeira e principal pena do pecado para o homem é a fraqueza da vontade, o não conseguir mais fazer identificar o querer e o poder⁴⁰. Aquele que havia recebido no paraíso o dom de ser espiritual até mesmo no corpo, recebe como pena o tornar-

³⁹ *De Civitate Dei* XIV,iii,2: “Nam corruptio corporis, quae aggravat animam (Sb 9,15), non peccati primi est causa, sed poena; nec caro corruptibilis animam peccatricem, sed anima peccatrix fecit esse corruptibilem carnem. Ex qua corruptione carnis licet existant quaedam incitamenta vitiorum et ipsa desideria vitiosa, non tamen omnia vitae iniquae vitia tribuenda sunt carni, ne ab his omnibus purgemus diabolum, qui non habet carnem”.

⁴⁰ Cf. Rm 7,18-20: “Eu sei que o bem não mora em mim, isto é, na minha carne. Pois o querer o bem está ao meu alcance, não porém o praticá-lo. Com efeito, não faço o bem que quero, mas pratico o mal que não quero. Ora, se eu faço o que não quero, já não sou eu que estou agindo, e sim o pecado que habita em mim” (tradução da *Bíblia de Jerusalém*).

se corporal na mente, ou seja, o tornar-se escravo das imagens sensíveis que lhe vem dos corpos sensíveis. Assim, ele não é mais capaz de dominar nem mais os órgãos de seu corpo, de maneira especial os órgãos que são responsáveis pela transmissão da vida, uma vez que a pena da mortalidade lhe adveio também como pena do pecado. É neste sentido específico que Agostinho fala propriamente da libido:

Embora haja desejos (*libido*, pl. *libidines*) de muitas coisas, todavia, quando se fala de libido, sem se acrescentar de que coisa é 'desejo', pensa-se quase sempre na excitação das partes obscenas do corpo. Este desejo apodera-se não só do corpo todo, exterior e interiormente, mas agita também o homem todo, unindo e misturando as paixões da alma e as apetências carnis para este prazer, o maior de todos entre os prazeres do corpo; e isto de tal forma que, no momento de chegar à sua plenitude, como que se aniquila a agudeza e a consciência do pensamento⁴¹.

Entendendo desta forma a libido, não é difícil para Agostinho imaginar na condição original do homem, anterior à queda, uma situação tal de domínio da vontade sobre os órgãos corporais responsáveis pela geração da vida, de maneira que seria plenamente possível a geração da vida sem que intervesse nela a libido. Os membros do corpo agiriam “*movidos por um sinal da vontade e não pela excitação do ardor libidinoso*”⁴². Na situação original

⁴¹ *De Civitate Dei* XIV,xvi: “Cum igitur sint multarum libidines rerum, tamen, cum libido dicitur neque cuius rei libido sit additur, non fere assolet animo occurrere nisi illa, qua obscenae partes corporis excitantur. Haec autem sibi non solum totum corpus nec solum extrinsecus, verum etiam intrinsecus vindicat totumque commovet hominem animi simul affectu cum carnis appetitu coniuncto atque permixto, ut ea voluptas sequatur, qua maior in corporis voluptatibus nulla est; ita ut momento ipso temporis, quo ad eius pervenitur extremum, paene omnis acies et quasi vigilia cogitationis obruatur”.

⁴² *De Civitate Dei* XIV,xvi: “Nutu voluntatis acta, non aestu libidinis incitata”.

do homem, no paraíso, o homem teria afetos, mas os seus afetos estariam perfeitamente ordenados, sob o controle da vontade:

O homem vivia, portanto, no Paraíso como queria, enquanto queria o que Deus ordenara. Vivia gozando de Deus de cujo bem era feita a sua bondade. Vivia sem qualquer privação, estando em seu poder viver sempre assim. Havia alimento para que não passasse fome, havia bebida para que não passasse sede, havia a árvore da vida para que a velhice não o dissolvesse. Nenhuma corrupção no corpo, ou procedente do corpo, produzia doença alguma aos seus sentidos. Nenhuma doença interna, nenhum acidente exterior havia a temer. Na carne a saúde plena, na alma a total tranquilidade. No Paraíso, assim como não havia calor nem frio, assim também quem lá morava estava livre de qualquer atentado que o desejo ou o medo causassem à sua boa vontade. Nenhuma tristeza, nenhuma vã alegria havia lá. Perpetuava-se, vindo de Deus, um gozo verdadeiro em que ardia uma caridade nascida de um coração puro, duma consciência reta e duma fé sincera (1Tm 1,5). Havia também uma sociedade sincera dos cônjuges entre si garantida pelo amor honesto, a alma e o corpo levavam uma vida de mútua concórdia e o mandamento era observado sem esforço. O tédio não molestava o ocioso, nem contra vontade se era molestado pelo sono⁴³.

⁴³ *De Civitate Dei* XIV,xxvi: "Vivebat itaque homo in paradiso sicut volebat, quamdiu hoc volebat quod Deus iusserat; vivebat fruens Deo, ex quo bono erat bonus; vivebat sine ulla egestate, ita semper vivere habens in potestate. Cibus aderat ne esuriret, potus ne sitiret, lignum vitae ne ullum senecta dissolveret. Nihil corruptionis in corpore vel ex corpore ullas molestias ullis eius sensibus ingerebat. Nullus intrinsecus morbus, nullus ictus metuebatur extrinsecus. Summa in carne sanitas, in animo tota tranquillitas. Sicut in paradiso nullus aestus aut frigus, sic in eius habitatore nulla ex cupiditate vel timore accidebat bonae voluntatis offensio. Nihil omnino triste, nihil erat inaniter laetum. Gaudium verum perpetuabatur ex Deo, in quem flagrabat caritas *de corde puro et conscientia bona et fide non ficta* (1Tm 1,5), atque inter se coniugum fida ex honesto amore societas, concors mentis corporisque vigilia et mandati sine labore custodia. Non lassitudo fatigabat otiosum, non somnus premebat invitum".

Retomemos a reflexão aonde a havíamos detido, ou seja, no importante conceito agostiniano de concupiscência (*cupiditas*): o amor do mundo em vez do amor ao criador, ou o amor do mundo por si mesmo (*propter si*), não o “amor justo” que lhe era devido como obra boa vinda das mãos do criador para o uso do homem, mas a busca de fruição dele, a busca de agarrá-lo como se fosse algo que não passa, que não se pode perder. Diz Agostinho no *De Trinitate*: “há cobiça [*cupiditas*] quando se ama a criatura por si mesma”⁴⁴. O mundo, enquanto objeto deste amor equivocado do homem, que quer agarrá-lo como se fosse eterno, é o mundo constituído pelo homem, que faz dele algo “mundano”. De fato, o amor confere certa pertença ao objeto amado; desta maneira, assim como o amor retamente orientado para Deus fazia do homem pertencente a Deus, da mesma forma o amor ao mundo o faz pertencente ao mundo. Como diz Hannah Arendt, o homem “deformou (*perversitas*) o sentido original do seu ser criado, que era justamente o de reenviar para lá do mundo a sua verdadeira origem”⁴⁵; ele fez do mundo a sua morada, como se fosse a sua pátria definitiva, quando deveria habitar nele em tendas, já que este mundo é passageiro e um verdadeiro deserto, como o foi para o Povo de Israel. Perdendo a aderência ao criador, que era o sumo bem que ele não podia perder, e buscando preencher o vazio deixado pela ausência daquela presença original de Deus, o homem se exila de si mesmo e se perde no meio do mundo, que é passageiro e caminha naturalmente para o nada. “Delícias felizes e seguras, que recolheis em Vós meu ser disperso, disseminado, e que, afastando-se da vossa Unidade, se dissipa em mil vaidades”⁴⁶, diz Agostinho de sua própria experiência nas *Confissões*.

⁴⁴ *De Trinitate* IX,13: “Tunc enim est cupiditas cum propter se amatur creatura”.

⁴⁵ *Op. cit.*, p. 100.

⁴⁶ *Confessionum* II,1: “Et colligens me a dispersione in qua frustatim discissus sum, dum ab uno te aversus in multa evanui”.

Identificado com o mundo através desse amor equivocado, o homem se perde na dispersão e diversidade do mundo: pretende alcançar hoje uma coisa, amanhã outra; o seu desejo vive no divertimento, na vontade de se fixar ao que aparentemente tem permanência. Vive sempre com a sensação de insatisfação, de insaciedade, pois nada preenche o seu desejo mais profundo; prende-se a bens que não são o seu bem adequado, a eternidade: “pois entre os bens temporais e os bens eternos há esta diferença: um bem temporal é mais amado antes de ser possuído (mas perde o seu valor uma vez obtido), pois não sacia a alma, para quem a verdadeira e firme morada é a eternidade”⁴⁷. Além de insatisfeito pela falta de saciedade, pela falta do objeto desejado, o homem vive exposto ao medo de perder os bens já adquiridos, pois isso escapa absolutamente ao seu controle, já que eles são passageiros. Se a realização do amor (*caritas*) pela fruição do bem que não se pode perder afastava o medo, a cobiça (*cupiditas*), pelo contrário, em sua realização está sempre ligada ao medo⁴⁸.

Dominado pelo amor do mundo, o homem procura escamotear sua situação de insatisfação e de insegurança pela força do hábito. Uma vez caído da ordem originalmente criada, ele herdou como pena a mortalidade, e passou a ter na morte a lembrança constante de que tudo o que há no mundo se pode perder, e de que o amor deste mundo (a cobiça) está sempre exposto ao perigo. Pelo hábito, o homem se prende a um “falso antes”, por medo do passado mais original (o seu ser criado) e do futuro extremo (a morte): “o hábito é o eterno ontem sem futuro. O dia de amanhã é idêntico ao de hoje. Este nivelamento da existência temporal, perecível, funda-se no

⁴⁷ *De Doctrina Christiana* I,42: “Inter temporalia quippe atque aeterna hoc interest, quod temporale aliquid plus diligitur antequam habeatur... non enim satiat animam, cui vera est et certa sedes aeternitas”.

⁴⁸ Sobre a diferença e a relação entre *caritas* e *cupiditas* em Agostinho ver: ARENDT, Hannah. *Op. cit.*, pp. 25-39; 93-112.

medo do futuro extremo, da morte, que destrói a existência que é construída de acordo com a própria vontade⁴⁹. Dissimulando o medo da perda pela assimilação do hoje e do amanhã ao que era ontem, sem referi-los ao seu fim último, o homem que vive na cobiça (amor do mundo) agarra-se a uma má segurança (*mala securitas*). Em vez de encontrar na morte um indicativo de sua condição de criatura, dependente, prefere escamoteá-la através de um presente repetitivo, o hábito⁵⁰.

O RESTABELECIMENTO DA *ORDO AMORIS* PELO REORDENAMENTO DOS AFETOS

Como sair desta situação de insatisfação, de insaciedade e medo? Por uma retomada da consciência do “verdadeiro antes” e do “verdadeiro fim”, ou, o que significa dizer o mesmo, por uma retomada da consciência da própria condição de criatura. Assim é possível chegar a um reordenamento da *ordo amoris*, ou seja, a uma vivência do amor bem orientado. Pela caridade, o verdadeiro amor a Deus (*caritas*), o homem é levado a transformar a concupiscência (*cupiditas*), o amor do mundo por si mesmo, em amor do mundo e de si mesmo em vista do amor a Deus (*dilectio*). Isto se faz pela via da interioridade. Quando entra profundamente em si mesmo, o que o homem encontra no mais íntimo de si é o próprio Deus. Como diz Agostinho, de maneira comovente nas *Confissões*: “quando amo o meu Deus, é a luz, a voz, o odor... do meu ser interior que eu amo. Lá onde resplandece a parte da minha alma que não circunscreve o lugar, onde ecoa aquilo que o tempo não leva,... e onde se fixa o que o contentamento não dispersa.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 101.

⁵⁰ Cf. *Ibid.*, pp. 100-102.

Eis aquilo que amo quando amo o meu Deus”⁵¹. A descoberta de Deus no mais íntimo de si mesmo equivale a descobrir ao mesmo tempo o “verdadeiro antes” e o “verdadeiro fim” que o hábito procurava esconder. O verdadeiro antes se descobre pelo exercício da memória que vai além de todo existente intramundano e descobre a existência como busca radical e como indigência/dependência radical. O homem descobre a si mesmo como existente em busca de preenchimento de si através de algo que possa fruir sem o perigo de perda, ou seja, descobre-se como alguém que busca autonomia, mas que ao mesmo tempo experimenta radical dependência. Encontra em Deus este “objeto” eterno que lhe dá autonomia, mas ao mesmo tempo depende completamente dele. Dependência e autonomia definem a condição de criatura. Por outro lado, entrando profundamente em si, o homem descobre também o seu verdadeiro fim, a sua condição mortal. A morte se apresenta a ele como a indicação mais clara de que tudo nesta vida é passageiro e tudo está marcado por este vizinho incômodo, o medo da perda. Viver nesta vida é estar exposto ao constante medo da perda: “se tem medo de ver pôr termo à saúde e à vida, isso já não é nem nunca mais será vida. Pois isso já não é mais viver sem cessar, mas temer sem cessar”⁵². Na verdade, somente a morte poderia cumprir negativamente o papel que realiza o amor de Deus; somente ela e o próprio Deus têm o poder de subtrair o homem ao mundo. “Teme-se a morte porque se ama o mundo (*amor mundi*); a morte aniquila não só qualquer posse do mundo, mas também todo o desejo de amar qualquer coisa por vir que se espera do mundo”⁵³. Toma-se consciência, então, de que,

⁵¹ *Confessionum* X,8: “Cum amo deum meum, lucem vocem odorem... interioris hominis mei (amo); ubi fulget animae meae quod non capit locus et ubi sonat quod non rapit tempus... et ubi haeret quod non divellit satietas. Hoc est quod amo cum Deum meum amo”.

⁵² *Sermo* 306,7: “Sed sanitas et vita si timetur ne finiatur, iam nom est vita. Non est enim semper vivere sed semper timere”.

⁵³ ARENDT, Hannah. *Op. cit.*, p. 98.

se a verdadeira felicidade se encontra em fruir do objeto desejado sem o perigo de perda, a verdadeira vida feliz só pode ser eterna. Diz Agostinho: “Todos os homens querem ser felizes: se o querem verdadeiramente, também querem, por inerência, ser imortais; de outra maneira não poderão ser felizes”⁵⁴; “aqui [na eternidade], o nosso ser não terá a morte, aqui o nosso ser não terá enganos, aqui o nosso ato de amar não sofrerá algum contratempo”⁵⁵.

Tendo ancorado desta forma, pela caridade, o seu amor na eternidade, o homem pode reorientar o seu amor pelos objetos deste mundo temporal. Tendo contemplado o bem supremo, que nada e ninguém podem arrancar-lhe, e tendo sido arrebatado em seus afetos pelo amor a Ele que tudo relativiza, o homem dá continuidade ao papel divino de ordenar o mundo. Como bem diz Hannah Arendt: “regressando de um futuro absoluto, o homem pôs-se fora do mundo e ordenou-o. Vivendo no mundo, ele tem o amor ordenado, ama como se não estivesse no mundo, como se fosse o próprio ordenador do mundo. Ele tem aquilo que não pode ser perdido e está fora de qualquer perigo, o que o torna objetivo”⁵⁶. Este novo amor pelo mundo que resulta desta ordenação procedente da contemplação do sumo bem (*dilectio*), não é mais, como era o amor-desejo (*appetitus*), determinado pelo objeto, mas pelo sumo bem, o ordenador. Tanto o amor ao mundo, como o amor a si próprio e ao próximo, são agora compreendidos a partir desse “por amor de” (*propter*) Deus; todos devem ser usados pelo homem de forma a orientá-lo para aquele fim último. Não se trata de fazer uma renúncia absoluta aos bens deste mundo, mas de uma renúncia relativa, uma renúncia por, pelo amor do

⁵⁴ *De Trinitate* XIII,ii: “Cum ergo beati esse omnes homines velint, si veri volunt, proecto et esse immortales volunt: aliter enim beati esse non possent”.

⁵⁵ *De Civitate Dei* XI,xxviii: “Ibi, esse nostrum non habebit mortem, ibi nosse nostrum non habebit errorem, ibi amare nostrum non habebit offensionem”.

⁵⁶ ARENDT, Hannah. *Op. cit.*, p. 44.

eterno que lhe espera. O amor de si mesmo transforma-se em esquecimento de si, não mais aquele alienado esquecimento de si da concupiscência, que se perdia na dispersão própria do mundo quando amado por si mesmo, mas de um esquecimento de si que é posse de si, pois é encontrar-se naquele que o criou, que tem, portanto, a chave de sua compreensão. O amor ao próximo também é exercido agora a partir de Deus, em Deus, visto da forma como o próprio Deus o vê, ou seja, como a criatura amada da forma como foi criada e não aquilo que ela própria se tornou pelo seu pecado: “sem odiar o homem por causa do vício, nem amar o vício por causa do homem; ele deve simplesmente odiar o vício e amar o homem”⁵⁷; “em nenhum caso é a qualidade de pecador que é preciso amar no pecador”⁵⁸; “daí resulta que devemos amar mesmo os nossos inimigos. Com efeito, não os tememos, visto que eles não nos podem retirar Aquele que amamos”⁵⁹. Em todos os casos, no amor do mundo, de si mesmo e do próximo, orientados pelo amor a Deus, é a superação do medo da perda a maior conquista do homem. O homem torna-se realmente livre, pois a liberdade é sempre liberdade com relação ao medo da perda. “A caridade não conhece mais o medo, porque não conhece mais a perda”⁶⁰, ou, como se diz na Primeira Carta de São João: “no amor não há temor” (1Jo 4, 18).

Em todo caso, é importante lembrar que esse reordenamento dos afetos pelo restabelecimento da *ordo amoris* não acontece perfeitamente nunca nesta vida e nem se realiza somente com as forças da vontade humana. A

⁵⁷ *De Civitate Dei* XIV,vi: “Uc nec propter vitium oderit hominem, nec amet vitium propter hominem; sed oderit vitium amet hominem”.

⁵⁸ *De Doctrina Christiana* I,28: “Omnis peccator in quantum peccator est, non est diligendus”.

⁵⁹ *De Doctrina Christiana* I,30: “Hinc efficitur ut inimicos etiam nostros diligamus: non enim eos timemus, quia nobis quod diligimus auferre non possunt”.

⁶⁰ ARENDT, Hannah. *Op. cit.*, p. 38. Para toda esta parte do reordenamento dos afetos através da caridade ver a mesma obra nas páginas 36-44.

posse do bem supremo e a conseqüente relativização dos bens deste mundo é experimentada por enquanto sob a forma de uma tensão escatológica: experimenta-se já a liberdade e a fruição deste amor, mas ainda sob o impacto da necessidade e da falta. Especialmente tensionante é a divisão que ainda persiste na vontade entre a possibilidade do querer e a incapacidade do poder realizar aquilo que se deseja. A lei exterior, confirmando o que estava inscrito no coração humano segundo a ordem criada, ordena “*não cobiçar*” o mundo (“*não cobiçarás!*”), mas a vontade humana se mostra impotente para realizar aquilo que ela mesma ordena realizar. Como bem afirma Agostinho na Epístola 177: “é preciso distinguir entre a lei e a graça. A lei ordena, a graça ajuda. A lei não ordenaria se não houvesse vontade e a graça não ajudaria se a vontade fosse suficiente”⁶¹. Revelando a natureza pecadora, que ela mesma não pode suprimir, a lei provoca um novo movimento de conversão para o criador. Trata-se, na verdade, de um pedido de socorro. E a graça de Deus dá nova segurança àquele que andava perdido. Ela é o acolhimento renovado da criatura, que vem a Ele humilhado. Só o amor (*dilectio*) humilhado pode reconhecer e aceitar a ajuda de Deus, a graça⁶².

Diferentemente dos estoicos, portanto, para Agostinho o ordenamento da vida afetiva não se faz pela disposição voluntária de uma artilharia ascética. Os estoicos, com efeito, defendiam que o sábio poderia ter domínio sobre a sua vida afetiva, respondendo a cada uma das “paixões” (πάθη) ou “perturbações” da alma (assim chamadas por Cícero) com uma “constância” (εὐπαθειας): ao desejo, a vontade; à alegria, o gozo; ao medo, a precaução. À quarta paixão, a tristeza, não seria necessário contrapôr-se, já que, como produto de um mal sucedido, ela não seria capaz de atingir a alma do sábio.

⁶¹ *Epístola* CLXXVII,5: “Distinguenda est lex et gratia. Lex iubere, gratia iuvare. Nec lex iuberet, nisi esset voluntas; nec gratia iuaret, nisi esset voluntas”.

⁶² Cf. ARENDT, Hannah. *Op. cit.*, p. 109.

Agostinho reconhece estas quatro paixões na alma, e as define da seguinte forma: “o amor que aspira a possuir o que ama é desejo [*cupiditas*]; quando o possui e dele goza é alegria; quando foge do que lhe repugna é temor; se a seu pesar o experimenta é tristeza”⁶³. Mas não concorda que estas paixões estejam presentes somente nos néscios; ao contrário, afirma que elas estão presentes em todos os homens e não tem valoração em si mesmas, senão que adquirem o seu valor a partir do fim para o qual estão dirigidas, ou do amor (da vontade) que as orienta:

Assim, querem, precaverem-se e gozam tanto os bons quanto os maus; ou, dizendo o mesmo por outras palavras, desejam, receiam e se alegram tanto os bons quanto os maus, mas os primeiros, bem, e os últimos mal, conforme têm uma reta ou perversa vontade. A própria tristeza, em substituição da qual os estoicos nada admitem na alma do sábio, também ela é empregada no bom sentido, sobretudo nos nossos escritores⁶⁴.

Agostinho cita, como exemplo, várias passagens da Sagrada Escritura, especialmente das Cartas de Paulo, para mostrar que a vivência das paixões na alma depende da orientação que lhes é dada, ou do amor que as motiva. Conclui, dando como exemplo os cristãos em geral, como membros da Cidade de Deus:

Os cidadãos da Cidade de Deus, que vivem como a Deus apraz na peregrinação desta vida, temem e desejam, entristecem-se

⁶³ *De Civitate Dei* XIV,vii,2: “Amor ergo inhians habere quod amatur, cupiditas est, id autem habens eoque fruens laetitia; fugiens quod ei adversatur, timor est, idque si acciderit sentiens tristitia est”.

⁶⁴ *De Civitate Dei* XIV,viii,3: “Proinde volunt, cavent, gaudent et boni et mali; atque ut eadem aliis verbis enuntiemus, cupiunt, timent, laetantur et boni et mali; sed illi bene, isti male, sicut hominibus seu recta seu perversa voluntas est. Ipsa quoque tristitia, pro qua Stoici nihil in animo sapientis inveniri posse putaverunt, reperitur in bono et maxime apud nostros”.

e regozijam-se e, como é reto o seu amor, retos são também estes afetos. Temem o eterno castigo, desejam a vida eterna; entristecem-se com o presente porque gemem ainda em si próprios, esperando a adoção divina e a redenção de seus corpos; regozijam-se na esperança porque há de cumprir-se a palavra que foi escrita: *a morte foi absorvida pela vitória* (1Cor 15,54). De igual modo, receiam pecar, desejam perseverar, entristecem-se dos seus pecados, regozijam-se das suas boas obras⁶⁵.

A tal ponto o valor de um afeto é determinado pela orientação que lhe é dada, pelo amor que o motiva, que até mesmo um vício pode tornar-se virtude, ou vice-versa. Agostinho diz, por exemplo, que o ideal estoico da “*apathéia*”, entendida por eles como privação ou domínio dos afetos que vão contra a razão e perturbam a mente, em vez de se constituir em uma virtude, se torna na atual condição do homem um vício, uma expressão de “desumanidade no coração e de falta de sensibilidade no corpo”:

Se é ao estado de alma sem afeto algum que se chama ἀπάθεια, quem não terá esta insensibilidade pelo pior dos vícios?”⁶⁶; ... “e se outros, na sua vaidade, tanto mais monstruosa quanto mais rara, se tomam de amores pela sua própria impassibilidade ao ponto de não se deixarem comover nem excitar nem inclinar pelo menor sentimento, perdem toda a humanidade sem atingirem a

⁶⁵ *De Civitate Dei* XIV,ix,1: “Cives sanctae civitatis Dei in huius vitae peregrinatione secundum Deum viventes metuunt cupiuntque, dolent gaudentque, et quia rectus est amor eorum, istas omnes affectiones rectas habent. Metuunt poenam aeternam, cupiunt vitam aeternam; dolent in re, quia ipsi in semetipsis adhuc ingemiscunt adoptionem expectantes, redemptionem corporis sui; gaudent in spe, quia fiet sermo, qui scriptus est: *Absorpta est mors in victoriam* (1Cor 15,54). Item metuunt peccare, cupiunt perseverare; dolent in peccatis, gaudent in operibus bonis

⁶⁶ *De Civitate Dei* XIV,ix,4: “Porro si illa ἀπάθεια dicenda est, cum animum contingere omnino non potest ullus affectus, quis hunc stuporem non omnibus vitiis iudicet esse peiorem?”.

verdadeira tranquilidade. Efetivamente, porque é duro, nem por isso se é correto, nem, porque é insensível, é por isso sadio⁶⁷.

Para Agostinho, o ordenamento da vida afetiva não se faz por uma luta titânica pelo controle das paixões que afetam a alma, mas pelo processo de reorientação da motivação de fundo, pelo amor interior que motiva a assunção de determinados comportamentos externos. De nada adiantaria, neste sentido, uma imposição exterior de normas e disciplinas se não houvesse essa mudança interior da motivação mais profunda, o que não se faz sem a ajuda da graça que prepara a vontade.

AS INFLUÊNCIAS QUE RECEBEU AGOSTINHO NA COMPREENSÃO DOS AFETOS

Tendo feito todo este percurso mostrando os vários aspectos a respeito da visão agostiniana dos afetos, é possível agora retomar a crítica levantada por Isabelle Kock a respeito da verdadeira originalidade do conceito agostiniano de vontade e do mundo dos afetos que a ela estão vinculados.

Em primeiro lugar, é preciso reconhecer que Agostinho sofre importantes e decisivas influências na sua concepção do mundo dos afetos, e da vontade que os sustenta. Devemos concordar, em primeiro lugar, com Hannah Arendt e Isabelle Kock, que Agostinho permanece, sem qualquer ruptura, na tradição de Platão e Aristóteles, passando por Plotino, no tocante à terminologia: desejo (ορεξιζ = appetite, *appetitus*), felicidade (ευδαιμουια), bem (αγαθου), aparecem no mesmo contexto. Vale lembrar, por exemplo, que

⁶⁷ *De Civitate Dei* XIV, ix,6: "Si nonnulli tanto immaniore, quanto rariore vanitate hoc in se ipsis adamaverint, ut nullo prorsus erigantur et excitentur, nullo flectantur atque inclinentur affectu: humanitatem totam potius amittunt, quam veram assequuntur tranquillitatem. Non enim quia durum aliquid, ideo rectum, aut quia stupidum est, ideo sanum".

para Plotino eros (ερωξ) é a atividade da alma que procura o bem (αγαθου) (Eneida III,5,4), e que o tema da morte, e tudo o que ela significa em termos do significado da perda, aparece como o mal que mais deve ser temido pelo homem, na *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles (Ética a Nicômaco 1114 b 26). Toda a questão do peso próprio de cada ser, que o orienta para seu lugar específico na ordem criada, tão importante na definição agostiniana do amor e do movimento da vontade no ser humano, tem, segundo Torchia, clara influência da física de Aristóteles. Mas, como é muito próprio de Agostinho, há um emprego muito livre e criativo das fontes filosóficas que ele utiliza: no tema do peso (*pondus*), por exemplo, Agostinho faz uma distinção clara entre o movimento natural (dos seres inferiores, que não possuem inteligência e vontade) e o movimento voluntário (dos seres que possuem vontade), que ele não encontra em Aristóteles⁶⁸. Da mesma forma, o tema da fruição, do gozo e da auto-suficiência plena que se espera alcançar num futuro absoluto, é de origem grega, mas a determinação da vida no mundo a partir deste futuro absoluto, como faz Agostinho no reordenamento do amor do homem que organiza sua vida a partir do amor a Deus, a caridade, também não se encontra entre os gregos. O “ideal grego da autarquia, que isola absolutamente o ser particular, que tende para a independência, para a plena liberdade em relação a tudo o que é exterior ao próprio eu”⁶⁹, é descartada por Agostinho.

Mesmo reconhecendo, com Hannah Arendt, a importante influência do pensamento romano, especialmente numa orientação prática da filosofia na busca da felicidade⁷⁰ – o que é realmente significativo para o estudo do tema

⁶⁸ Ver: *De Libero Arbitrio* III,i,1. Cf. TORCHIA, Joseph. “Pondus meus amor meus”: the weight-metaphor in St. Augustine’s Early Philosophy, in: *Augustinian Studies* 21 (1990), p. 167.

⁶⁹ Cf. ARENDT, *Op. cit.*, p. 43.

⁷⁰ Cf. ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*. 4ª Edição. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2.000, p. 249.

dos afetos em Agostinho –, parece ser mais determinante a influência grega, especialmente de Plotino.

O tema do peso, por exemplo, embora dependente da física aristotélica, parece ter, sobretudo, um transfundo plotiniano, sobretudo das *Eneadas*. Todo o tema da concupiscência (*cupiditas*) como orientação da vontade para o que é sensível, e a conseqüente alienação de si mesmo no meio do plural e disperso, o que faz necessário um processo de retorno e de ascensão a Deus, que novamente unifica a alma, tem, como é sabido, clara influência da teoria plotiniana da queda da alma e da necessidade de um processo de retorno ao Uno. Plotino herda, com efeito, a teoria quase mítica e pessimista de Platão da queda da alma na matéria (que aparece no *Fedro*), e por outro lado o otimismo da atividade demiúrgica da alma que emerge em direção a Deus (que aparece no *Timeu*), e reconcilia estas doutrinas com a visão da alma que cai para a ordem natural, mas se volta para a contemplação do bom e do belo. Como para Agostinho, também em Plotino, os prazeres sensíveis, e mesmo as imagens sensíveis, se constituem em obstáculo para a ascensão da alma. A beleza dos corpos representa apenas um vestígio, uma sombra do ser autêntico, e o apego a ela pode ser um obstáculo para a ascensão espiritual da alma. O afastamento deste apego e a introspecção se constituem, para ambos, em caminho necessário para este processo de ascensão e libertação da alma⁷¹.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apesar, porém, desta clara inserção na tradição filosófica antiga, não me parece correto afirmar, como o faz Isabelle Kock, que o tema dos

⁷¹ Cf. *Ibid.*, pp. 170-172.

afetos em Agostinho seja apenas a apropriação das várias palavras que se referem ao mundo dos afetos em torno do conceito de vontade, que, no entanto, nada teria de novo e de bem definido. Como vimos em tudo o que foi apresentado ao longo deste artigo, o conceito de vontade em Agostinho recebe uma importância que antes não recebera, e mais do que isso, ocupa lugar central em seu pensamento, especialmente enquadrado dentro do contexto mais amplo de sua metafísica, onde, sobretudo, o conceito de ordem é determinante. Prova desta centralidade do conceito de vontade em Agostinho, e precisamente por ser ela o lugar dos afetos, é que as duas doutrinas fundamentais do seu pensamento – o pecado original e a graça – dependem completamente deste conceito. Como muitas vezes acentua Agostinho, a vontade que outrora fora potente para levar o homem à queda, é agora impotente para reabilitá-lo; necessita para isso, inevitavelmente, da graça. E, no entanto, mesmo com a ajuda da graça, continua determinante o papel da vontade, “preparada” pela graça.

Não há dúvida, ao nosso parecer, que a construção teórica que Agostinho faz com o material que recebe é realmente nova. E a novidade desta construção reside na importância do conceito de vontade e no lugar que este conceito ocupa dentro do contexto mais amplo da sua metafísica. Aqui reside a originalidade e a maior contribuição agostiniana à tradição filosófica subsequente. Agostinho cristianiza a tradição filosófica que recebe, especialmente a neoplatônica, corrigindo-a naquilo em que ela discorda dos principais conceitos cristãos.

Na origem de tudo, como que da fonte de onde jorra a água de todo o seu pensamento, está a noção do próprio Deus, do qual toda a criação é reflexo. Fundamental, portanto, é entender que Deus tem uma vontade e que esta consiste em Amor, terceira pessoa da Trindade que une as outras

duas pessoas. Vontade é, portanto, movimento, impulso, desejo que une realidades diferentes, permitindo que elas se possam fruir mutuamente. Assim, a plenitude de todo desejo, de todo afeto, é o amor, de maneira que todo amor humano só será pleno quando a própria vontade humana se transformar em amor, dissolvida na vontade divina na eternidade.

Toda a criação traz em si as marcas daquele que a criou, e toda ela, desde as suas formas mais elementares, como aquelas que têm apenas o ser, buscam descansar em seu lugar próprio na ordem criada, arrastadas por uma espécie de “desejo” que está em seu peso próprio. Mas, é nas criaturas racionais que esta marca divina se mostra mais claramente, não apenas como semelhança, mas também como imagem divina. Nelas, a vontade as move, através de seus desejos, para também descansarem em seus lugares próprios, de acordo com o peso que lhes é próprio.

Localizado em lugar mediano na ordem criada, entre os seres superiores, com quem partilha a alma, e os inferiores, com quem partilha o corpo, o homem deve orientar, pelo movimento de sua vontade, corretamente os seus desejos, de acordo com esse lugar. Ele só pode amar de maneira absoluta, sem nenhuma referência a outro ser e objetivo, a Deus, única realidade da qual ele pode fruir e gozar sem perigo de perda. Este é o único “objeto” que pode saciar os desejos de sua vontade. Às criaturas inferiores, e mesmo àquelas que lhe são semelhantes, ele deve amar de forma relativa, referidas a Deus, única realidade que se não pode perder; ou dito de forma mais negativa, ele deve usar delas, de forma a que com este uso se mantenha o amor da única realidade absoluta que é Deus.

Esta ordem criada, que para o homem é a sua *ordo amoris*, já que o seu peso é o amor, existia plenamente na condição original do homem, mas esta ordem foi rompida com o pecado original, através primeiramente

de um amor puramente espiritual, o amor de si mesmo, a soberba, para depois decair no amor das criaturas inferiores, sensíveis e mutáveis. Pela soberba, o homem pretendeu ocupar o lugar que não lhe era próprio, o mais alto, e como esse movimento era indevido, sem consistência, ele caiu. Mas, como este foi o primeiro e raiz de todos os outros desejos, ele passou a estar presente em todos os desejos desordenados, nos quais há sempre uma busca escondida de amor próprio, em detrimento dos outros. Com a decaída do amor a si ao amor do que lhe era inferior, e como as criaturas inferiores passam, direcionando-se para o nada, de onde foram feitas, ainda que criadas pelo próprio Deus, o homem passa a experimentar em seus desejos uma constante insatisfação, vinda da insaciedade que corresponde ao amor equivocado do que passa. Experimenta em si afetos desordenados, que tornam sua existência dispersa, pesada e dilacerante.

A superação de tal situação só se pode dar por um reordenamento dos afetos, e isso só pode ser feito pelo restabelecimento da *ordo amoris*. É necessário que o amor do homem, o peso de sua vontade, volte a se orientar de maneira correta para cada objeto de desejo, de acordo com o grau próprio de ser que cada um deles possua. Assim, é necessário que Deus seja restituído ao seu lugar altíssimo na ordem dos seres, e não só de altíssimo, mas também de condição de existência de todos os outros seres, de maneira que todos eles sejam “amados” em referência a Ele, ou seja, que nunca sejam amados de forma absoluta, mas sempre em referência ao único que não se pode perder. Desta forma, os desejos podem ser vividos não mais sob a ameaça da insaciedade e do medo da perda, mas, embora ainda não plenos, orientados para uma plenitude final em que todos eles sejam transformados em amor.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- ARENDDT, H. *O conceito de amor em Santo Agostinho*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- BABCOCK, W. S. Cupiditas and caritas. The early Augustine on love and human fulfilment, in: AA.VV. *The Ethics of St. Augustine*. Atlanta: Scholars Press, 1991, pp. 39-66.
- BIANCHI, U. Agustín sobre la concupiscencia, in: *Augustinus* 36 (1991), pp. 39-51.
- BONNER, G. I. Libido and Concupiscentia in St. Augustine, in: *Studia Patristica* 6 (1962), pp. 303-314.
- KENT, Bonnie. Augustine's ethics, in: STUMP, Eleonore / KRETZMANN, Norman. *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, pp. 205-233.
- KOCH, Isabelle. O conceito de "voluntas" em Agostinho, in: *Discurso* 40 (2010), pp. 71-94.
- LETIZIA, F. "Ordo dux ad Deum": la idea de orden en la ontología y ética agustinianas, in: *Augustinus* 28 (1983), pp. 385-390.
- O'CONNOR, W. R. The uti/frui distinction in Augustine's ethics, in: *Augustinian Studies* 14 (1983), pp. 45-62.
- PAGLIACCI, D. *Volere e amare. Agostino e la conversione del desiderio*. Roma: Città Nuova Editrice, 2003, 244 p.
- PEGUEROLES, J. El deseo y el amor en San Agustín, in: *Espíritu* 38 (1989), pp. 5-15.
- _____. El orden del amor: esquema de la ética de san Agustín, in: *Augustinus* 22 (1977), pp. 221-228.
- SCIUTO, Italo. *La volontà del male tra libertà e arbitrio*, in: ALICI, Luigi. Il mistero del male e la libertà possibile: linee di antropologia agostiniana. *Studia Ephemeridis Augustinianum* 48. Roma: [Institutum Patristicum Augustinianum](#), 1995, pp. 111-138.
- STUMP, Eleonore. Augustine on free will, in: STUMP, Eleonore / KRETZMANN,

Norman. *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, pp. 124-147.

THONNARD, F. J. La notion de concupiscence en philosophie augustinienne, in: *Recherches Augustiniennes* 3 (1965), pp. 59-105.

TORCHIA, J. "Pondus meus amor meus": the weight-metaphor in St. Augustine's Early Philosophy, in: *Augustinian Studies* 21 (1990), pp. 163-176.

RESENHA

GRILLO, José Geraldo Costa; FUNARI, Pedro Paulo A. ***Arqueologia Clássica: O Quotidiano de Gregos e Romanos***. Curitiba: Editora Prismas, 2015.

Douglas Cerdeira Bonfá¹

A obra *Arqueologia Clássica: O Quotidiano de Gregos e Romanos* de autoria dos estudiosos José Geraldo Costa Grillo (Unifesp) e Pedro Paulo A. Funari (Unicamp) foi publicada no ano de 2015, e ofereceu ao público nacional a oportunidade de ter contato com os diversos estudos (nacionais e internacionais) a propósito do desenvolvimento da Arqueologia Clássica como disciplina. Conforme apresentado em sua introdução, o livro pretende trazer informações básicas e introdutórias sobre a história e a prática da Arqueologia Clássica, embora seja destinada também a estudiosos da área de História, Arquitetura, Letras, História da Arte, e aos chamados “curiosos” sobre a temática.

O livro está dividido em três partes. A primeira delas, compreendendo os capítulos I e II, é destinada à História da Arqueologia, desde a criação até suas perspectivas atuais. A segunda parte é composta pelos capítulos III e

¹ Aluno do curso de Especialização em História Social das Faculdades Integradas Maria Imaculada. E-mail: douglas.bonfa@hotmail.com

IV, e fica a cargo da Arqueologia Grega, com destaque para a interpretação iconográfica neste âmbito. A terceira parte, a partir dos capítulos V e VI, trata de explicar a Arqueologia Romana, dando destaque às cidades e suas edificações como objetos de estudo.

O capítulo I intitula-se *O Percurso Inicial: Uma leitura da disciplina*. Nesta introdução, os autores procuram explicar que a Arqueologia Clássica é uma ciência que estuda as relações social e culturais dos antigos gregos e romanos por meio da cultura material. Revelam também duas das principais perspectivas da disciplina: a primeira, chamada de internalista já que busca a valorização dos conceitos, e uma segunda, reconhecida como externalista, e que busca a interação deste mesmo conhecimento com a sociedade. Esta última, aliás, revela-se explicitamente como o posicionamento teórico que agrada aos autores. (p.15).

Ao apresentar as escolas tradicionais da Arqueologia Clássica (inglesa, italiana, francesa e alemã), Funari & Grillo argumentam que a arqueologia brasileira, de maneira similar, também teria muito a contribuir, já que nossa realidade social, econômica e cultural, com feito, permite-nos perceber de maneira diferente (sobretudo de um modo não imperialista) a Antiguidade greco-romana. Reconhecendo as premissas racistas e os ideais de superioridade cultural que outrora manifestaram-se a partir da Arqueologia, os autores aludem à necessidade, seja na História ou na Arqueologia, do emprego de conceitos interpretativos que valorizem as trocas culturais, a hibridização e transculturação: sempre em detrimento dos ideais de superioridade e homogeneidade cultural por vezes recorrentes nos discursos científicos (p.19).

No segundo capítulo, intitulado *História da Arqueologia Clássica institucionalizada*, os autores apontam os passos fundamentais da trajetória

percorrida pela disciplina, desde o amadorismo do antiquário no final do século XVIII até a substituição pelo ofício do arqueólogo no século seguinte. A atividade arqueológica, segundo os autores, era desenvolvida de maneira individual até o século XIX, quando, paulatinamente, passou a ser operada de maneira coletiva. Deve-se ressaltar, nesse ínterim, a criação de instituições internacionais voltadas a este fim, tanto em território grego quanto italiano. Destacam-se, nesse contexto, a fundação do Instituto de Correspondência Arqueológica em Roma, no ano de 1829, além da publicação de periódicos - Londres, Berlin e Bordeaux -, e a criação primeira cátedra na Europa a partir de 1802 na Alemanha (p.25-26).

O capítulo III, intitulado *Reorientação e novos campos de pesquisa*, dá início à segunda parte do livro. Neste capítulo é citado o professor Colin Renfrew a quem é atribuído muitos dos feitos, discussões e reviravoltas intelectuais que viriam mudar a perspectiva da Arqueologia Clássica. Renfrew, com efeito, teria sido o responsável por ampliar o campo da Arqueologia americana para outras épocas e áreas. Ademais, também teria capitaneado a criação de critérios acadêmicos para a disciplina e um fórum de discussão.

Na sequência é apresentada a visão de professores que reconhecem a necessidade da interpretação e da aproximação com a História. São, então, apresentados os ingleses Anthony Snodgrass e Ian Morris. O primeiro estudioso, argumentam, teria defendido que o conceito de história seja pensado a partir de dados arqueológicos, pois a única história que a arqueologia se dedica é a da cultura material. Já o segundo, procurou demonstrar que a Arqueologia é cultura, porque se ela estuda cultura material dos povos do passado ela é ao mesmo tempo histórica e cultural. (p.35).

Também faz-se menção aos professores franceses Roland Etienne, Christel Müller e Francis Prost, para quem a Arqueologia, imbuída de um

marxismo gramsciano, passaria a analisar a arquitetura, as esculturas e a iconografia grega pelo viés da Antropologia francesa e na reconciliação com a História, resultando numa História da Grécia a partir da cultura material (p.37).

O capítulo IV, intitulado *Arqueologia, Arte e Identidade*, comenta a obra de Johann Joachim Winckelmann e sua contribuição para o estudo da arte da Antiguidade. É destacado, com efeito, que a Arqueologia Grega não pode ser mais vista somente como uma divisão menor da História da Arte. Ao contrário, compete à Arqueologia a função de abordar, a partir de uma perspectiva histórica, a cultura material para além de sua natureza artística. Na página, especificamente, 42 é explicada a diferença entre a História da Arte e a Arqueologia Grega. De acordo com Funari & Grillo, ambas as disciplinas teriam o mesmo objeto de estudo, porém, possuiriam focos diferenciados: estética x contexto. Por fim, o uso do termo “irmãs gêmeas” alude à necessidade de as disciplinas não criarem barreiras e tampouco imporem limites uma à outra, mas contribuirão entre si.

Ainda no quarto capítulo são apresentadas as contribuições teóricas e epistemológicas propostas pelos professores Haiganuch Sarian e Jean-Pierre Vernant, sobretudo as suas respectivas considerações sobre a importância da iconografia no estudo das civilizações antigas. Assim como a mitologia e a religião, as imagens (retratadas em diversos suportes), segundo Vernant, retratariam a cultura e o imaginário dos antigos. Em *Imagem e História: um estudo de caso*, aliás, é apresentada, na prática, a interpretação iconográfica da Arqueologia Grega Antiga a partir das imagens pintadas em vasos áticos.

O capítulo V - *A constituição do campo de pesquisa* - inaugura a terceira e última parte da obra. Neste capítulo, os autores escrevem sobre o interesse dos europeus dos séculos XVII e XVIII pelos vestígios gregos, egípcios e

romanos, já que estes últimos eram resquícios de impérios, e os europeus os viam como semelhantes.

A Arqueologia Romana, especificamente, teve início nas cidades de Herculano e Pompéia. Roma, do mesmo modo, tornou-se o centro das atenções. Inspirou a Revolução Francesa de 1879, e o próprio Napoleão Bonaparte teria alinhado suas pretensões imperiais àquelas de Júlio César e Otaviano Augusto. Roma, com efeito, ganharia uma comissão de embelezamento, verbas para sítios arqueológicos e leis para a prática da Arqueologia: mesmo a exportação de Antiguidades teria sua proibição decretada neste período (p.59). A industrialização também teria influenciado sobre a prática arqueológica: a construção das estradas de ferro, por exemplo, teria aprimorado os transportes e os avanços nas técnicas utilizadas no processo arqueológico.

O Capítulo VI, intitulado *Cidade e Campo*, explica que a finalidade inicial da Arqueologia Romana era estudar as cidades romanas, e não os romanos. Essa postura, segundo os autores do livro, teria ocorrido devido ao fato de que a Arqueologia Romana surgiu em um contexto de urbanização do mundo. Assim, a Roma Antiga teria servido como inspiração para cidades europeias como Paris, Roma, Berlim e Londres.

O que mais teria chamado a atenção dos modernos, com efeito, teria sido precisamente a formação das cidades. Essas eram construídas com quarteirões planejados em forma octogonal, com avenidas que as cortavam de norte a sul e de leste a oeste, facilitando na distribuição de água e vazão de esgoto. Porém também carregavam consigo uma função simbólica, ao passo que estas determinações espaciais representavam os eixos cardeais e o domínio do homem sobre a natureza (p.70). As cidades antigas compreendiam: casas, templos, fóruns, basílicas, termas,

latrinas, apartamentos, padarias, lavanderias, açougues, armazéns, teatros, anfiteatros, circos de corrida de cavalos e lixões, com destaque para o Monte Testaccio. Também são mencionadas as casas, dizendo que não há plantas ensinando como seriam construídas as moradias romanas, mas que a maioria possuía cômodos como: sala, jardins, captação de água e local de refeição para convidados. Ainda sobre o tema da moradia, a obra destaca os diversos tipos de pinturas encontradas no interior das mesmas.

Por fim, no sexto (e último) capítulo, os autores mencionam que, apesar de a maioria da população viver no campo, a Arqueologia Romana só se debruçará para este âmbito na década de 70. Nesse contexto, serão estudadas também as diversas formas de assentamentos situados nos arredores das cidades. Por meio destes estudos, pôde-se evidenciar a existência de indígenas que viviam à margem das cidades, à sua própria maneira.

A conclusão do livro soa sob tom esperançoso e otimista quanto ao desenvolvimento da disciplina e às perspectivas que esperam para os próximos anos, sobretudo pelo fato de ter ocorrido um aumento considerável no número de escavações e consequente publicação de trabalhos em diversos meios de comunicação. Destaca-se a existência, na sociedade contemporânea, de legislações e incentivos específicos voltados à prática arqueológica. O progressivo interesse do público leigo em relação aos temas que fazem referência à Antiguidade Clássica (como filmes, livros, revistas, documentários etc.) também é visto de maneira bastante positiva por Funari & Grillo.

Ao comentar as contribuições brasileiras sobre a disciplina, os autores revelam que, ao menos desde a década de 80, tem sido cada vez mais comum a vinda de especialistas estrangeiros ao país para lecionar,

preferir palestras e conferências em inúmeros congressos que tratam desta temática. De maneira similar, deve-se destacar que, desde os anos 1990, muitos brasileiros têm saído para os grandes centros para estudar sobre o tema, além de publicarem livros e artigos sobre Arqueologia de reconhecida proficiência, tanto no Brasil, quanto no exterior.

De um modo geral, a publicação do livro de Funari & Grillo (2015) - uma obra sobre Arqueologia Clássica, produzida por profissionais brasileiros e publicada no Brasil – nos permite observar o quão fértil e promissor é o terreno da disciplina em nosso país. Também é possível observar a ampla presença de uma cultura oriunda da Antiguidade Clássica nos dias atuais. Destacam-se, nesse sentido: a urbanização, a política, a religião, os esportes, a cultura e educação. Tratam-se, em última instância, de referenciais que contribuem para a nossa formação como indivíduos sociais. É possível, e inclusive já tem sido feito no Brasil, estudar e até mesmo ensinar sobre a Antiguidade. Diversos conceitos relacionados a questões de primeira importância para os nossos dias (como, por exemplo, gênero, raça e sexualidade) também corroboram para a compreensão de um estudo sobre Gregos e Romanos à luz das discussões sociais e políticas hodiernas.

A importância da cultura material para a compreensão das sociedades antigas (mas também contemporânea) é latente ao longo de todo o livro: se, por um lado, a escrita esteve historicamente associada às chamadas camadas sociais dominantes e dizem respeito a um grupo social específico e restrito, por outro lado, em contrapartida, a cultura material é passível de ser produzida por qualquer ser humano, e, por este motivo, seria mais democrática. Imprescindível, portanto, para o estudo do passado e do presente.

LAMENTO E DOR: TRADUÇÃO DO EPITÁFIO DE LÚCIO TRÉBIO DIVO (SÉC. III-IV D.C.)

Luciane Munhoz de Omena¹ e Pedro Paulo A. Funari²

Ao levarmos em consideração a relevância dos comportamentos sociais ante a morte e o morrer nos dias atuais, decidimos, dada à relevância documental, temática e histórica, traduzir o epitáfio de Lúcio Trébio Divo. Localizada na *Via Manzoni-Giardino*, Milão, em 1874, a inscrição tumular encontra-se em uma estela com 175 cm de comprimento, 59 cm de largura e 15 cm de espessura, indicando, desta forma, o uso do módulo baseado no pé romano de 29,6 cm: 6 pés de comprimento, por 1,8 de largura e 0,5 de espessura. Datada entre a passagem do III para o IV d.C., a escrita apresenta um formato legível e, ainda que tenha algumas lacunas, as letras foram transcritas em pedra de verdrasta, como se observa na imagem abaixo:

¹ Professora Adjunta de História Antiga da Universidade Federal de Goiás\Brasil. Pós-doutoranda, com o financiamento da FAPEG\CAPES, no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais\UNICAMP, sob a supervisão do Prof. Dr. Pedro Paulo A. Funari. E-mail: lucianemunhoz34@gmail.com

² Professor Titular do Departamento de História, IFCH, Unicamp. Bolsista de produtividade do CNPq, pfunari@uol.com.br.

Fig. I - Crédito Luciane Munhoz de Omena. Julho de 2014



Museo Archeologico di Milano, N. Inv. A. 0.9.11034. Transcrição de Sartori, 1994.

“Diis manibus, vivus fecit. Lucius Trebius Divus fecit Septiciae Maurae coniuge carissimae, quae vixit mecum XXXVIII annos, V menses, XIII dies. Hic ubi libertus iacet, artavi priores meo set indigna morte consumpti hic quattuor manumissii cent et coniuge cara mihi una die novati. Lucius Trebius Chryseros qui vixit ann(os) XVIII mens(es) VIII dies V, Benigna vixit ann(os) V dies XXII, Felicitas vixit ann(os) IIII m(enses) II dies XI, Postumia vixit bien(n)io dies VIII. Heu me miserum, qui feci tot crudelia funera, fleo noctem diem que, post haec plus non potui praestare meis quam aeternam domum pro parte mea o quantum dolor est quod cogit, <me>miserum patronum, pectus ferre haec. Post haec adiuncta est mihi Flamia coniu(n)x laeva parte stat iuncta sub co(n)iuge priore pia pares liberti dextra. Vos qui legitis, amici, iam specto uenit illa dies in qua ille tyranus qui me transponat ad illos»

Para desenvolver nossas análises, podemos considerar que as inscrições na sociedade romana eram construções discursivas estereotipadas e padronizadas,³ uma vez que podiam abranger termos legislativos, tratados e outros documentos públicos inscritos em materiais de bronze; inscrições comemorativas em edifícios públicos, em bases de estátuas, em altares, em pinturas, em mosaicos, em objetos portáteis, como ânforas (Cf. FUNARI, 1985; FABIÃO, 2014), tijolos, telhas, selos, mobiliário em bronze, joias (Cf. COOLEY, 2012, p. 185; WOOLF, 2009; p. 46) e, assim como apontam nossos estudos, em lápides funerárias. É interessante notar que os epitáfios se encontravam em diferentes edifícios funerários, a exemplo de estelas e altares, sarcófagos, placas anexadas em columbários, mausoléus (e.g. Augusto, *Cecilia Metella* e Adriano), ou mesmo em cerca de duzentos edifícios tumulares escavados na *Isola Sacra*, Ostia. Como sabemos, a necrópole apresenta datações referentes a Trajano e Adriano (98-140 d.C.), Antoninos (140-190 d.C.), Severos (190-220 d.C.) e Tetrarquia (293-305 d.C.). O sítio arqueológico possui um número elevado de tumbas como representações de casas, bem como expressões em epitáfios da *aeterna domus* (Cf. WALLACE-HADRILL, 2008, p. 42), já que os edifícios funerários remetiam-se às *domus* romanas com frontões triangulares, pilastras, colunas, capitéis, pequenas janelas e portas, pinturas parietais, mosaicos, celas quadradas onde se depositavam os corpos, podendo, de fato, ter um ou dois andares.⁴ Os

³ Como propõe Keppie (2002, p. 09), a inscrição é um termo usado para designar uma variedade de materiais. O estudo das inscrições abrange o conhecimento epigráfico que, em grego, *epigraphe*, e em latim designa *inscriptio* e *titulus*, a última palavra que engloba tanto o texto quanto o painel (e.g. bronze, pedra, edifícios, entre outros) no qual está inscrito (Cf. BERSANI, 2014; COOLEY, 2012; CHIOFFI, 2015, entre outros).

⁴ Nessa necrópole também temos a presença de sepulturas individuais, enterramento em ânforas, em sarcófagos (terracota, madeira e mármore) e em caixa de tijolos semicilíndrica. Muitas vezes, em uma mesma sepultura encontramos a incineração e a inumação. De acordo com a *Antropologia del Museo Nazionale Preistorico Etnografico "L. Pigorini"*, os arqueólogos encontraram cerca de 2000 indivíduos, os quais contabilizavam 35% de idade sub-adulta –

epitáfios com grafia em latim representam a grande maioria e, em um número menor, temos inscrições em grego.

Um dado relevante, que podemos mencionar em nossas análises, são os conteúdos das inscrições, como o nome do morto, os detalhes biográficos, o *status* social, os ofícios, as magistraturas (Cf. HUSKINSON, 2011; NEWBY, 2011, OMENA & CARVALHO, 2014, entre outros mais), as idealizações acerca do feminino (Cf. RIESS, 2012) e da infância (Cf. HUSKINSON, 2007), as relações de gênero (Cf. BIRK, 2011), os nomes dos proprietários, as dimensões do túmulo, as regras de uso da sepultura, o testamento do falecido, a presença de comerciantes, as parteiras, os médicos, a família nuclear congregando libertos e escravos e, por fim, como corroboram Rodríguez (2001, p. 374) e Cooley (2012, p. 137), temos testemunhos de invocações de formas legais (cobrança de multas) e maldições contra malfeitores, que visavam, em nossa opinião, impedir ações de negligência ou dano à sacralidade (*locus religiosus*) do *tumulus* (*sepulcro violato*). Em termos jurídicos, o direito à aquisição do edifício funerário poderia ser mediado pela mudança de proprietário (*alienare, possidere*), pela doação de sua totalidade ou de uma de suas partes, como também pela aquisição do direito de usá-lo (*concedere*). Ao parafrasearmos Chioffi (2015, p. 640), o direito tornou-se imprescindível, já que salvaguardaria a continuação do culto aos *Dei Manes* do falecido, bem como a manutenção do túmulo, em especial, se o edifício tivesse sido cercado por outras estruturas e se estivesse situado *in loco alieno*, quer dizer, em terras transferidas para a propriedade de outra pessoa. Apesar disso, é preciso observar que havia igualmente a reutilização

menor ou igual a 15 anos; média de filhos por mulheres eram seis; adultos – menos de 10% chegavam aos 50 anos. Além disso, as análises paleodemográficas indicam que a expectativa de vida girava em torno dos 23 anos e a estatura média masculina não superava 1,64 cm, já a feminina girava em torno de 1,52 cm.

das lápides. Por exemplo, em Óstia, à época de 70 d. C., algumas inscrições funerárias foram utilizadas como assentos de uma latrina pública, próxima ao fórum (Cf. COOLEY, 2012, p. 137; KEPPIE, 2002, p. 31), levando-nos a concluir que, mesmo com as leis e com as maldições contra a perturbação das sepulturas, as violações eram recorrentes.

Além desses elementos jurídicos presentes nos epitáfios, temos descrições convencionais com expressão de perda, contendo, de fato, o nome do dedicador na inscrição, podendo ser o próprio falecido que, em vida, mandou construir seu edifício funerário. É interessante notar que as adjetivações de caráter, existentes nos epitáfios, eram utilizadas para descrever o falecido como *bene merens* (bem merecedor), *carissimus* (querido), *pietissimus* (piedosíssimo) ou *piissimus* (mais respeitoso). No entanto, as adjetivações, tal como propõe Cooley (2012, p. 128-129), devem ser compreendidas a partir de seus respectivos contextos, uma vez que, por exemplo, o superlativo *carissimus* e *dulcissimus* podem, à primeira vista, parecer sinônimos; entretanto, o primeiro era utilizado para descrever um amigo de *status* mais elevado, enquanto *dulcissimus* representava um adjetivo mais íntimo, usado, em especial, para se referir a uma criança. Ademais, como se percebe no epitáfio de Lúcio Trébio Divo, a ser traduzido nas páginas seguintes, algumas inscrições mortuárias podiam conter versos elegíacos com lamentações acerca do destino cruel que, prematuramente, teria condenado à morte seus entes queridos.

Ao invés de centralizar-se em sua família, Lúcio Trébio Divo apresenta aos transeuntes um comovente cenário de dor motivado pelas mortes sucessivas de familiares. O epitáfio informa ao público o peso destrutivo da morte e a finitude da vida. Nesta inscrição doméstica, a dor torna-se a protagonista e Lúcio se desespera com a perda dolorosa de Septícia Moura,

primeira esposa, com a morte de seus quatro libertos, bem como com o falecimento de sua segunda esposa, Flâmia. O homem sozinho apela aos leitores da grande estela, declarando-se à espera da morte, que o reunirá aos seus entes queridos. Nesse monumento, a experiência social da morte concentrou-se nas dimensões mais particulares e emocionais da lembrança de seus mortos, proporcionando, deste modo, um significado mais pessoal ao papel da memória. O lamento e a dor de Lúcio transformaram-se em uma *memoria publica*. É interessante notar que o comemorador, Lúcio Trébio Divo, aparece inscrito no caso moninativo, segunda declinação, transformando-se, de fato, em sujeito da ação verbal e, por consequência, em protagonista dessa estela funerária. Sabemos, pois, que os epitáfios, se comparados à época da *Res Publica* em que o falecido aparecia, normalmente, no nominativo, assumiram a partir de Augusto características dedicatórias, já que o falecido passou a incorporar a função de dativo, a pessoa a ser beneficiada, enquanto o nome do comemorador começou a agregar a função de nominativo (Cf. CHIOFFI, 2015, p. 637).

Aqui, sem ressalvas, a duração da vida de um indivíduo é assinalada no epitáfio a partir do acusativo, indicando, deste modo, extensão de tempo, com a fórmula *uixit annos*, “viveu tantos anos”, ou mesmo o uso do ablativo – *uixit annis*, “viveu por tantos anos”. O uso do ablativo parece ser uma afetação arcaizante, numa época em que as declinações. Por este motivo, na nossa transcrição, seguimos Sartori ao propor que *ann* deve ser complementado pelo acusativo: *annos*. Como sabemos, a precisão da data de nascimento, tal como aparece nos epitáfios modernos, não é um padrão para a sociedade romana, quando mencionada representa uma excepcionalidade (COOLEY, 2012, 637). Cria-se, então, em algumas circunstâncias, a precisão temporal com a intenção de transmitir tristeza e luto; em casos mais comuns, como

se observa na estela funerária de Lúcio, a contagem do tempo de Septícia Moura, primeira esposa, refere-se não a sua idade, à época do falecimento ou ao tempo de vida, mas sim ao cômputo vivido com o esposo. Uma clara transmissão de memória, digna de homenagem que, segundo suas palavras, “*quae vixit mecum XXXVIII annos, V menses, XIII dies*” (*Museo Archeologico di Milano*, N. Inv. A. 0.9.11034. Transcrição de Sartori, 1994). Sendo assim, ao mencionarmos as fórmulas “*vixit annos*” ou “*vixit annis*”,⁵ temos também a expressão *Diis Manibus* (*Para os deuses Manes*) que, segundo Cooley (2012, p. 637), representaria inscrições funerárias do século III d.C. Segundo a autora, haveria uma nova preocupação em relação à sobrevivência da alma, à medida que se invocava os espíritos dos que partiam; deste modo, a alma seria protegida durante a viagem em seu descanso final. Além disso, Keppie (2002, p. 101) argumenta que os romanos acreditavam nos espíritos dos mortos, já que continuariam a viver dentro do túmulo ou em suas mediações; por esta razão, os vivos deveriam incorporar a *pietas*, ao cuidar de seus mortos.⁶ Com essas ressalvas, inferimos que morrer tornava-se uma ação representativa e, como produto social, convertia-se em símbolo de riqueza e

⁵ Além dessas expressões, que em algumas lápides aparecem abreviadas, temos outras referências, quais sejam: **F** – *fecit/faciendum* – fez/a ser feito; *Filius/filia* – filho/filha; **H** – *heres* – herdeiro; **H S E** – *hic situs (sita) est* – ele/ela se encontra aqui; **HF** – *heres fecit* – o herdeiro fez isto; **H M** – *hoc monumentum* – está tumba; **H M H N S** – *hoc monumentum heredem non sequitor* – este túmulo não passa para herdeiro; **LM** – *locus monumenti* – o local do túmulo; **PAR** – *parentes* – pais, entre outras abreviaturas.

⁶ Velar o morto, por exemplo, inclui celebrá-lo na *Parentalia* (*Fasti* de Ovídio e *Parentalia* de Ausônio), festa realizada em fevereiro; criava-se, com isso, a oportunidade de os indivíduos se lembrarem de suas famílias, com a oferta de oferendas em túmulos, da rememoração do nascimento e da morte do falecido; além disso, a cerimônia religiosa garantia a manutenção da tumba e, em especial, a continuidade de seu nome e de sua família. Devemos enfatizar que a celebração da *Parentalia* se fundamentava na imortalização do falecido, levando-se em consideração a construção de imagens que estimulavam o papel público dos familiares do morto (Cf. SCHEID, 2009; DOLANSKY, 2011).

prestígio social do morto e de seus familiares. Visto desse modo, passamos à tradução do Epitáfio de Lúcio Trébio Divo:

“Diis manibus, vivus fecit. Lucius Trebius Divus fecit Septiciae Maurae coniuge carissimae, quae vixit mecum XXXVIII annos, V menses, XIII dies. Hic ubi libertus iacet, artavi priores meo set indigna morte consumpti hic quattuor manumissii cent et coniuge cara mihi una die novati. Lucius Trebius Chryseros qui vixit ann(os) XVIII mens(es) VIII dies V, Benigna vixit ann(os) V dies XXII, Felicitas vixit ann(os) IIII m(enses) II dies XI, Postumia vixit bien(n)io dies VIII. Heu me miserum, qui feci tot crudelia funera, fleo noctem diem que, post haec plus non potui praestare meis quam aeternam domum pro parte mea o quantum dolor est quod cogit, <me>miserum patronum, pectus ferre haec. Post haec adiuncta est mihi Flamia coniu(n)x laeva parte stat iuncta sub co(n)iuge priore pia pares liberti dextra. Vos qui legitis, amici, iam specto uenit illa dies in qua ille tyranus qui me transponat ad illos» (Museo Archeologico di Milano, N. Inv. A. 0.9.11034. Transcrição de Sartori, 1994).

“Agli dei mani. Fece da vivo. Lucio Trebio Divo per Septicia Maura, moglie carissima, che visse con me trentotto anni, cinque mesi, quattordici giorni. Qui dove raccolsi i liberti miei, quando cedettero ai fati, primi delle mie sciagure, qui giace; e da un'indegna morte disfatti, appena rinnovati in libertà, qui giacciono in quatro in un sol giorno manomessi (liberati) e la moglie cara a me. Lucio Trebio Criseros, che visse diciotto anni, cinque mesi, otto giorni; Benigna, (che) visse cinque anne, ventidue giorni; felicitas, (che) visse quattro anni, due mesi, undici giorni ; Postumia, (che) visse due anni, otto giorni. Ahi, me infelice, che tante dolorose esequie compii. Notte e giorno piango, dopo queste vicende non potei dare ai miei più che una dimora eterna da parte mia. Oh, quant'è mai il dolore che obbliga

Lamento e dor: tradução do epitáfio...

l'infelice cuore a tollerare questi lutti, io patrono. Dopo questi fatti si unì a me in moglie Flâmia. A sinistra sta qui insieme e uguali i liberti a destra sotto la mia prima moglie devota. Voi che leggete, amici: già me lo vedo: viene quel giorn in cui attende quel tiranno che mi transporterà da loro” (Museo Archeologico di Milano, N. Inv. A. 0.9.11034. Transcrição e Tradução de Sartori, 1994).

“PARA OS DEUSES MANES. EM VIDA, LÚCIO TRÉBIO DIVO FEZ ESTE MONUMENTO FUNERÁRIO PARA SEPTÍCIA MOURA - CÔNJUGE CARÍSSIMA - QUE VIVEU COMIGO 38 ANOS, CINCO MESES E 14 DIAS. AQUI ONDE JAZ O PRIMEIRO LIBERTO, COLOQUEI JUNTOS OUTROS QUATRO, CONSUMIDOS POR MORTE QUE ELES NÃO MERECIAM SOFRER, INÍCIO DAS MINHAS DESGRAÇAS, QUE JAZEM TAMBÉM COM MINHA ESPOSA, TODOS ELES NUM ÚNICO DIA LIBERTADOS E SEPULTADOS DE NOVO. OS LIBERTOS SÃO OS SEGUINTE: LÚCIO TRÉBIO CRISERO, QUE VIVEU DEZOITO ANOS, OITO MESES E OITO DIAS; BENIGNA VIVEU CINCO ANOS E VINTE E DOIS DIAS; FELICIDADE VIVEU QUATRO ANOS, DOIS MESES E ONZE DIAS; POSTÚMIA VIVEU DOIS ANOS E OITO DIAS. AI DE MIM MISERÁVEL, QUE FIZ FUNERAIS TÃO CRUÉIS, CHORO NOITE E DIA, DEPOIS DESTAS COISAS, MAIS NÃO PUDE GARANTIR SENÃO UMA CASA ETERNA (SC. ESTA SEPULTURA); DA MINHA PARTE, OH QUANTA DOR, QUE FORÇOU - EU UM MÍSERO PATRONO – O PEITO A SUPTAR TAIS COISAS. DEPOIS DISSO TUDO, JUNTOU-SE A MIM FLÂMIA COMO ESPOSA; ELA ESTÁ NA PARTE ESQUERDA, COLOCADA SOB A FIEL ESPOSA ANTERIOR; OS LIBERTOS TODOS ESTÃO À DIREITA. VÓS QUE LEDES, AMIGOS: JÁ ESPERO QUE VENHA AQUELE DIA NO QUAL O TIRANO ME LEVE A ESTAR COM ELES” (MUSEO ARCHEOLOGICO DI MILANO, N. INV. A. 0.9.11034. TRANSCRIÇÃO DE SARTORI, 1994. TRADUÇÃO NOSSA).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Assim sendo, nosso objetivo, nessa publicação, além de disponibilizar aos leitores e estudiosos do tema a tradução de um rico epitáfio com informações acerca da composição da família romana e de suas expressões de dor e lamento ante a morte, concentrou-se, igualmente, em colocar em evidência o quanto as inscrições tumulares, bem como outros conjuntos epigráficos, tornam-se imprescindíveis para a compreensão das relações sociais na sociedade romana. Podemos dizer que as representações mortuárias eram mediadas pela interposição de documentação textual e material, à medida que consideramos a materialidade essencial para a compreensão da experiência social da morte. Partindo dessas premissas, a epigrafia aparece em formatos padronizados a serem apresentados aos espectadores, transformando-se, de fato, em veículo de comunicação. Por isso, a produção de memória levamos a refletir sobre a relevância da produção social dos mortos, na medida em que o conjunto do edifício funerário, dedicado aos familiares e indivíduos, expressava construções idealizadas acerca de suas imagens, nomes, rostos, sucessos, ressalvas sobre as angústias humanas, como se pode observar no epitáfio de Lúcio Trébio Divo ao solicitar aos leitores de sua estela funerária o não esquecimento de seus lamentos, de suas dores e acima de tudo da efemeridade da vida.

AGRADECIMENTOS

Agradecemos à Margarida Maria de Carvalho, à Ana Teresa Marques Gonçalves, ao Carlos Fabião, ao José Remesal Rodríguez e aos pesquisadores do Departamento de História\UNICAMP e da Faculdade de História\UFG,

pela possibilidade de troca de ideias. As reflexões desenvolvidas no decorrer do texto são de responsabilidade exclusiva dos autores.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CORPUS EPIGRÁFICO:

SARTORI, Antônio. *Guida alla sezione epigrafica delle raccolte archeologiche di Milano*. Milano, 1994.

OBRAS GERAIS:

BERSANI, Silvia Giorcelli. *Epigrafia e storia di Roma*. Roma: Carocci Editore, 2014.

COOLEY, Alison E. *The Cambridge Manual of Latin Epigraphy*. New York: Cambridge, 2012.

DOLANSKY, Fanny. Honouring the family dead on the Parentalia: ceremony, spectacle, and memory. *Phoenix*, Vol. 65, No. 1/2, pp. 125-157, 2011.

FABIÃO, Carlos. O Estudo das ânforas romanas. São João do Estoril, novembro, Portugal, pp. 01-24, 2014.

FUNARI, Pedro Paulo A. A Anforologia — uma nova disciplina arqueológica. *Revista de História*, Unesp\Assis, n. 118, pp. 01-10, 1985.

HUSKINSON, Janet. Habent sua fata. Writing life histories of Roman Sarcophagi. In: ELSNER, Jás; HUSKINSON, Janet (Ed.). *Life, death and representation*. Some new work on Roman sarcophagi. New York\Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, 2011 (p. 55-82).

_____. Constructing childhood on roman funerary memorials. *Hesperia Supplements*, vol. 41, Italy, 2007, pp. 323-338.

HOPE, Valerie. Remembering Rome. Memory, funerary monuments and the Roman soldier. In: WILLIAMS, H. *Archaeologies of remembrance. Death and memory in past societies*. New York: Kluwer Academic, 2003, 113-140.

- NEWBY, Zahra. In the guise of gods and heroes: portrait heads on Roman mythological sarcophagi. In: ELSNER, Jás; HUSKINSON, Janet (Ed.). *Life, death and representation*. Some new work on Roman sarcophagi. New York\Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, 2011 (p. 189-228).
- OMENA, Luciane Munhoz de; CARVALHO, Margarida Maria de. Morte e gênero em Sêneca: um diálogo com os vestígios da cultura material. *Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos*, São Paulo, Anablume, pp. 223- 244, 2014.
- RIESS, WERNER. Rari exempli femina: Female Virtues on Roman. Funerary inscriptions. In: JAMES, Sharon L.; DILLON, Sheila (Ed.). *A companion to women in the Ancient World*. London: Blackwell Publishing Ltd., 2012 (p. 491-501).
- RODRÍGUEZ, José Remesal. Aspectos legales del mundo funerario romano. In: VAQUERIZO, D. (ed.). *Espacios y usos funerarios en el Occidente romano*. Cordoba: Universidad de Cordoba, 2002, pp. 369-377.
- SCHEID, John. Rito e religione dei romani. Bergamo: Sestante Edizioni, 2009.
- WALLACE- HADRILL, Andrew. Housing the Dead: The Tomb as House in Roman Italy. In: BRINK, Laurie; GREEN, Deborah (eds.). *Commemorating the Dead: Texts and Artifacts in Context*. New York: Walter de Gruyter, 2008. pp.39-77.
- WOOLF, Greg. Literacy or literacies in Rome? In: JOHNSON, William A.; PARKER, Holt N. (Ed.). *Ancient Literacies. The Culture of Reading in Greece and Rome*. Oxford: Oxford University Press, 2009, pp. 46-68.