



Organização
das Nações Unidas
para a Educação,
a Ciência e a Cultura



un-twin
árchai
AS ORIGENS DO PENSAMENTO OCIDENTAL
Cadeira Unesco Archai: sobre as origens
do pensamento ocidental – UnB
Estabelecida em 2011

Universidade de Brasília



XVII Seminário Internacional Archai em distanciamento social: Origens Plurais do Pensamento Ocidental

Primer Seminario Internacional de la Red Brasília-Buenos Aires de Filosofía Antigua

CADERNO DE RESUMOS 2020

COMUNICACIÓN / COMUNICACIÓN	RESUMO DA COMUNICAÇÃO / RESUMEN DE LA COMUNICACIÓN
<p>Mistérios dialéticos: um estudo sobre a experiência do Eros de Diotima no Banquete de Platão</p> <p>André da Paz Universidade de Brasília (UnB)</p>	<p>No período de Platão, aquilo que chamamos de 'filosofia' e o que chamamos de 'religião' eram fenômenos bastante distintos do que hoje entendemos por religião e por filosofia: ambas são compreendidas somente se experienciadas. Talvez não seja à toa que Platão nos legou suas reflexões por meio de dramas, pelos quais podemos, mesmo que indiretamente, experienciá-las. Tais experiências são possíveis caso estejamos abertos a levar em consideração para nossa interpretação o contexto dramático destes textos. E no caso do Banquete, como buscaremos discutir nesta comunicação, também não parece ser por acaso a presença de um 'jovem Sócrates', ainda inexperiente em relação ao discurso característico do modo como tais reflexões filosóficas são desenvolvidas por meio do 'velho Sócrates' na maioria dos diálogos. Este jovem está a ser 'iniciado' a uma experiência filosófica e, como defenderemos, também religiosa. Com efeito, visamos realizar considerações preliminares sobre em que medida o imaginário da tríade Diotima-Sócrates-Archaiades poderia ser interpretado como uma representação e uma resignificação do imaginário místico realizadas no Banquete de Platão. Para tal, precisaremos recorrer a algumas imagens presentes neste diálogo que parecem refletir elementos da religiosidade grega marginal. Sem nos determos na questão da historicidade de Diotima ou de Sócrates, estabeleceremos uma discussão bastante pontual com a historiografia da religião antiga e deter-nos-emos brevemente em alguns dos elementos que constituem o imaginário dos Mistérios no período de Platão, de modo a buscar identificar possíveis</p>

	<p>elos destes elementos com o imaginário das personagens do jovem Sócrates, de Diotima, de Alcibiades e do velho Sócrates. Num primeiro momento, pensaremos em alguns dos desafios para a interpretação deste cenário posto por nós. Os maiores desafios parecem surgir quando voltamos um olhar marcadamente influenciado pela cosmovisão cristã a fenômenos religiosos cujas práticas e relação com o divino são fundamentalmente disparees do modelo cristão, bem como também carregamos conosco aquilo que atualmente entendemos por filosofia, herança da modernidade, sobretudo após tais reflexões deixarem o ambiente fundamentalmente coletivo, dinâmico e prático do mundo grego para, muitos séculos depois, figurar nas universidades. Nesse sentido, observaremos como a experiência dialética do jovem Sócrates junto da sacerdotisa de Mantinea, uma experiência sugestivamente mística, poderia ser interpretada para além do paradigma da tradição dos ‘Lesser’ e ‘Greater Mysteries’, cuja leitura considera tal passagem como o processo de apresentação e transmissão de saberes e doutrinas superiores ao jovem por Diotima. Depois disso, comentaremos brevemente algumas das idiossincrasias da figura histórica de Alcibiades, sobretudo o que diz respeito às contrivâncias em relação aos Mistérios de Elêusis, de modo a fazer um esboço de possíveis ecos do imaginário histórico dos Mistérios no imaginário dramático do que chamamos de ‘Mistérios dialéticos’. Dito de outro modo, estabeleceremos uma breve comparação entre a relação do Alcibiades histórico com os Mistérios de Elêusis e a relação do Alcibiades platônico com os ‘Mistérios dialéticos’. Nosso objetivo é refletir sobre as consequências de levarmos em consideração tais representações e ressignificações dos Mistérios neste diálogo na interpretação de Eros, da atividade dialética e da experiência da verdade: a dialética, Eros e a busca pela verdade seriam representadas neste diálogo como experiências inefáveis que não se apreendem pelo discurso, impossíveis de serem ensinadas ou reveladas justamente por serem experiências e, por isso, pressuporiam ser ‘experenciadas’ pelos ‘iniciados’ nos ‘Mistérios dialéticos’. A própria dramaticidade do diálogo parece apontar para esta experiência: os distintos momentos na relação de teses antagônicas sobre Eros refletiriam o caráter dinâmico, processual e gradual, fundamentalmente prático e sempre constante da experiência dos Mistérios Dialéticos.</p>
--	--

<p>Entre Razão e Emoção na Ética a Nicômaco: ações e fins morais</p> <p>Angelo Antonio Pires de Oliveira Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP)</p>	<p>Na obra <i>Ética a Nicômaco</i>, Aristóteles argumenta que, numa pessoa virtuosa, caráter e razão se articulam e trabalham conjuntamente na realização das ações virtuosas. No entanto, quando se tenta delimitar precisamente em que termos se dá essa cooperação entre razão e caráter, o texto aristotélico parece oferecer respostas filosoficamente questionáveis ou exegeticamente problemáticas, deixando em aberto um número significativo de questões exegéticas e de críticas filosóficas. Há um conjunto de passagens na <i>Ética a Nicômaco</i> em que Aristóteles aparentemente defende a seguinte distribuição de tarefas: ao caráter cabe a tarefa de addar os fins morais, enquanto à razão, representada pela <i>phronesis</i>, cabe a tarefa de delimitar como tais fins serão implementados (cf. EN 1144a7-9 e 1145a4-6). Tomada sem ressalvas e sem maiores explicações, a divisão de trabalho entre caráter e razão assim descrita não parece oferecer grandes dificuldades filosóficas. No entanto, quando se introduz na discussão a caracterização do caráter e da <i>phronesis</i>, várias questões importantes afloram, impondo ao intérprete a tarefa de entender os meandros da relação entre virtude do caráter e <i>phronesis</i> na sua tarefa conjunta de levar a cabo as ações morais. Do ponto de vista filosófico, a dificuldade maior da divisão de trabalho apresentada acima se deve ao fato de que ela outorga a função de adotar os fins morais a uma capacidade que Aristóteles classifica como não-racional em EN I. 13 ao mesmo tempo em que ela restringe inesperadamente a jurisdição da razão a apenas encontrar os “meios” – ou numa tradução mais literal da expressão grega “<i>τὰ πρὸς τὸ τέλην</i>”: as coisas relativas aos fins –, de alcançar os fins morais. Esse tipo de divisão do trabalho tem sido tradicionalmente descrita na bibliografia especializada como uma leitura humeana das teses aristotélicas, uma vez que ela parece atribuir a Aristóteles a tese humeana de que a razão é escrava das paixões, por não ser capaz de delimitar os fins que devem ser perseguidos pelo agente moral e principalmente por ter seu papel restrito a apenas identificar os modos de realização dos fins postos por uma capacidade não-racional da alma, a qual é responsável pelos desejos não-racionais e pelas emoções. Todavia, a atribuição dessa leitura à <i>Ética a Nicômaco</i> é problemática não apenas do ponto de vista filosófico, mas também por apresentar dificuldades exegéticas que estabelecem uma inegável tensão interpretativa na obra do estagirita. A tensão interpretativa se deve ao fato de que em algumas passagens Aristóteles aparentemente argumenta em favor de uma divisão de tarefas completamente diferente da apresentada acima. Em tais passagens, o caráter aparece sob a tutela da razão, que lhe serve de guia. Mais precisamente, Aristóteles formula a relação entre caráter e razão num agente virtuoso como sendo marcada por uma relação de obediência e escuta, na qual a razão assume o papel de conduzir o caráter (cf. EN 1095a10, 1102b27-1103a3 e 1119b11-18). Além disso, outro elemento importante</p>
---	---

	<p>que não pode ser negligenciado é que Aristóteles delimita a função humana no argumento do ergon em termos de atividade da parte racional da alma. Assim, a racionalidade – que pode ser exercida na esfera prática ou teórica –, ocupa lugar privilegiado na concepção do homem e da sua atividade característica. Nesse contexto, é plausível adotar ponderada suspeita filosófica em relação à leitura que defende que Aristóteles atribuiu uma tarefa de extrema importância ética como delimitar os fins morais a uma parte não-racional da alma. Caso Aristóteles realmente tenha chancelado essa tese, a consequência imediata seria a subordinação da razão na esfera prática aos fins dados por uma parte não-racional da alma. Dito isso, observa-se que esse segundo tipo de caracterização de divisão de trabalhos se encontra em flagrante oposição à divisão apresentada anteriormente. À primeira vista, as diferentes formulações apresentadas por Aristóteles podem ser tomadas pelo leitor como um indicativo de uma potencial inconsistência na formulação da distribuição de tarefas entre caráter e razão. Na comunicação, explorarei as tensões interpretativas e filosóficas associadas à discussão da divisão de tarefas entre caráter e razão nas ações morais. Argumentarei que as passagens que oferecem suporte textual para primeira hipótese interpretativa da divisão de tarefas podem muito bem serem lidas de modo a se acomodarem à segunda hipótese de modo a se evitar a tensão textual e a adoção da tese filosoficamente questionável de que a razão não possui qualquer responsabilidade ou influência sobre os fins.</p>
<p>A 'prática filosófica' do Fedro de Platão Antonio Lessa Kerstenetzky Universidade de São Paulo (USP)</p>	<p>Há a demarcação de o que seria uma 'prática filosófica' no <i>Fedro</i> de Platão? Essa é uma questão de difícil solução em qualquer diálogo de Platão, mas, no Fedro, parece ser central. Cabe perguntar, em primeiro lugar, se a própria conversa entre Sócrates e Fedro pode ser chamada de 'prática filosófica'. Parto do pressuposto que sim: no nível mais raso de leitura, vemos uma conversa entre os personagens na qual investigam algo (a natureza do amor, a natureza da retórica, o que é escrever bem, em que condições a escrita é adequada) através de um diálogo, e nesse sentido estão praticando uma 'busca conjunta' – o que poderíamos chamar de uma descrição mínima do modo em que uma prática filosófica se dá num diálogo platônico. Mas, apesar de encontrarmos Sócrates em uma posição habitual – como principal 'guia' de uma conversa com uma personagem jovem – o modo como a 'busca conjunta' se dá muda ao longo do diálogo. Na sua primeira 'metade', Fedro e Sócrates discutem um para o outro, em uma espécie de competição (227a-257b); já na segunda (257b-279c), adotam um tom "racionalista" (como o chamou Hackforth), analítico, mais próximo da descrição da dialética de diálogos como Protágoras, Górgias e Crátilo: um discurso elaborado através de perguntas e respostas, no qual os personagens devem falar brevemente e com sinceridade. Fedro e Sócrates, em especial na primeira metade, parecem também revezar 'papeis', fingindo, alternadamente, serem amado e amante, guia e guiado, o que gera um efeito cômico. Ao longo do Fedro, ao mesmo tempo, percebemos que a atuação dessas personagens parece ter alguma relação com teses expostas. Isso é claro até em uma leitura superficial: Platão faz Fedro e Sócrates cumprirem papéis de amante e amado logo antes de os dois proferirem discursos sobre o amor; faz Fedro ler um texto escrito antes de os personagens discutirem o que significa escrever bem, e em que condições a escrita e leitura são apropriadas; e faz os dois personagens pronunciarem grandes discursos antes de examinarem o que seria a arte da retórica. Em alguma medida, então, o próprio modo como conversam é um dos temas do diálogo. Ao mesmo tempo, não há tema discutido que não tenha alguma relação com o percurso dramático da investigação. Parece haver duas explicações possíveis para o paralelismo entre o que é explicado/discutido e o que é mostrado: ou (i) a trama meramente serve para chamar atenção às teses, fazendo do drama secundário em relação a elas; ou (ii) as discussões 'conceituais' do diálogo servem como instrumento para compreendermos os motivos que levaram Platão a dispor a trama – que seria uma prática filosófica paradigmática – dessa maneira. A maior parte dos intérpretes que comentam o paralelismo entre drama e discussão se inclinam por (i); a trama serve, meramente, para ilustrar o que está sendo discutido. Mas, se a conversa entre os dois é a ilustração de uma prática filosófica, e ela contém discussões sobre o bom modo de conversar e criar logoi em uma prática filosófica, é possível dizer que o modo como a própria conversa se dá – e, consequentemente, a definição de uma prática filosófica – é um dos seus temas. Em outras palavras, se um dos maiores objetivos de Platão era mostrar o modo como Sócrates conversa, os personagens não estão simplesmente 'ilustrando' as teses em discussão: a própria discussão explica a atuação das personagens. Se as teses apresentadas ao longo do diálogo puderem ser lidas como comentários a uma prática filosófica representada pela conversa entre Sócrates e Fedro, é justificável dizer que um dos temas a unificar o diálogo é justamente a descrição da boa prática filosófica, tal qual praticada por Sócrates e seu companheiro; e, possivelmente, um de seus principais objetivos seria inspirar no leitor o desejo de a perseguir. Parece razoável, nesse sentido, ler as teses apresentadas no Fedro como</p>

	<p>acessórias a esse objetivo maior. E, de fato, a conversa está povoada de descrições plausíveis de o que seria a prática filosófica avançada pelo texto (o modo em que se dá, seus pressupostos, seus objetivos): o amor entre pessoas de alma filosófica, a teoria da reminiscência, a técnica dialética de operar coleções e divisões e a escrita na alma. Ao mesmo tempo, não é elementar dizer em que sentido os comentários de Sócrates sobre o modo correto de praticar a filosofia, ou os objetivos dessa prática, podem ser conciliados entre si. Na comunicação, pretendendo apresentar algumas possibilidades de conciliação entre essas diferentes práticas, em especial, interessa-me agora entender se a operação das 'coleções e divisões' pode ser descrita como uma operação racional reminiscente, tal como descrita em 249b-c, no Grande Discurso; e analisar em que medida a conversa entre Sócrates e Fedro é 'reminiscente', e em que sentido pode-se dizer que as circunstâncias estimulam Sócrates e fazer coleções e divisões.</p>
<p>Lisistrata: heroína cômica Ariadne Borges Coelho Universidade de Coimbra (UC)</p>	<p>A Comédia Grega <i>Lisistrata</i>, de Aristófanes, encenada em 411 Antes da Era Comum, tem uma heroína(1) cômica como protagonista: “é a primeira que aparece um semicoro que representa mulheres e a única que traz no título o nome de uma protagonista mulher” (POMPEU, 2010, p.213). Das onze peças do comediógrafo que chegaram integralmente aos nossos dias, esta é a primeira que traz protagonista feminina(2), uma vez que antes as mulheres eram personagens secundárias, com poucas falas. Como sabemos, a comédia aristofânica traz uma relação direta com o cenário político da época e o contexto da Guerra do Peloponeso: “Em <i>Lisistrata</i>, todas as mulheres casadas da Grécia se reúnem, sob o comando da protagonista, e decidem fazer uma greve de sexo para forçarem seus maridos a parar a guerra fratricida do Peloponeso.” (POMPEU, 2010, p.213). Este trabalho propõe uma possível leitura da peça <i>Lisistrata</i> observando: I. A definição de herói cômico e análise da Lisistrata como heroína cômica; II. A manifestação feminina; e III. Uma aproximação simbólica entre o fio de Ariadne e o fio de Lisistrata. Há uma preocupação entre os comentaristas na utilização do termo – herói cômico – apontada por Ralph Rosen (2014) em seu estudo <i>The Greek “Comic Hero”</i>. Tão logo surge interesse pelo tema – visto que o herói trágico e o herói épico têm destaque – aparecem também os questionamentos: o que é herói cômico; a definição é a mesma para a heroína cômica? Cedric Whitman, pioneiro nos estudos sobre herói na Comédia Antiga, em seu livro <i>Aristophanes and the Comic Hero</i> (1964) define o herói aristofânico como aquele que obtém sucesso no que busca alcançar. Com esta primeira definição, ao que parece, podemos considerar Lisistrata uma heroína, já que a sua busca é grandiosa – envolve a paz para toda a Grécia – e ainda é bem sucedida: ao final da peça o acordo de paz é consolidado entre Atenas e Esparta. Acrescentaríamos a isto a deliberação e partilha do ideal entre as mulheres, a transgressão e inquietação na manifestação feminina. Ter eloquência é também mais uma categoria do herói cômico. Lisistrata convence as outras mulheres casadas, convoca-as para agirem juntas, compartilhando seu plano para pôr fim à guerra; convence o Conselho; encerra o agôn; convence os embaixadores; e traz a Reconciliação. Isto é imprescindível na obtenção do sucesso em suas ações, principalmente no confronto agonístico com o antagonista, nesta peça, o Conselho. Greice Drummond, no dossiê <i>Aristófanes – A Cidade e o Teatro</i>, em seu artigo <i>A queda do herói cômico: o papel do protagonista em <i>Muvers</i>, <i>Vespas</i> e <i>Tesmoforiantes</i></i> (2020) traz a peripécia do herói cômico. A autora mostra o que os protagonistas têm em comum: a busca e a conquista de algo por meio do convencimento coletivo para uma resolução de um problema relativo a todos. Podemos interpretar, portanto, que a inquietação que sente Lisistrata e a faz reunir todas as mulheres, o sentimento que a move, é característica do herói e, por que não, da heroína cômica. Duarte (2003) apresenta em seu artigo <i>A catarse na comédia que a indignação é aquilo que causa a catarse na comédia antiga grega</i>. A indignação representada em Lisistrata: “Não é dessa maneira, pois logo nos reunirmos. Mas é algo investigado por mim e por muitas insônias agitado”(3) (Lis. vv. 25-27) certamente era vivenciada pela plateia “na conturbada Atenas do período pós fortificação da Deceleia, na Ática, pelos peloponésios” (POMPEU, 2018, p. 19). Por fim, analisamos a simbologia do fio que é muito forte na peça. Certamente, ao longo das histórias presentes na Mitologia e retomadas nas obras clássicas e contemporâneas, o fio pode ser utilizado para libertar heróis de labirintos, heroínas em busca de aventuras, tecer histórias sobre o começo e o fim da vida, ampliar o tempo de espera distorcido do tempo no poder. O fio pode simbolizar a própria vida que, enquanto vivencia uma guerra fratricida, vislumbra Paz, mesmo que como esperança utópica. A partir do mito de Ariadne e da representação do fio, propomos mais uma leitura desta metáfora na peça cômica Lisistrata. Poderia ser a representação das virtudes da heroína cômica: obtém êxito em seu intento, seja para tecer, unir mulheres e fortalecer as relações. É ambivalente: pode representar poder e voz, inquietude ou paz. Se por um lado o fio é metáfora para a para a forma como a</p>

	<p>ginecocracia seria conduzida, por outro, pode representar lembrança e espera pelo retorno, não só dos familiares, mas da normalidade e leveza em que apenas os períodos de Paz podem trazer.</p> <p>(1) Cf. Henderson 1980, p.160; Almeida, 2020, p. 198; Pompeu, 2015 p.11.</p> <p>(2) Cf. Cardoso, 2010, p.12; Pompeu, 2010, p.213; Araújo, 2018, p.11; Almeida, 2020, p. 198.</p> <p>(3) Tradução de Ana Maria César Pompeu. Hedra, São Paulo: 2010.</p>
<p>De onde para onde: A <i>psychagogia</i> no diálogo Fedro de Platão</p> <p>Barbara de Abreu Freitas Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)</p>	<p>O diálogo Fedro é amplamente estudado pela tradição filosófica e, embora complexo estruturalmente, se juntamos seus principais temas, – eros, alma, retórica e dialética-, se apresenta como uma das mais belas exposições de Platão. Procuraremos entender o entrelaçamento entre os vários temas, embora aparentemente distintos, em concordância com a pesquisadora norte-americana Elizabeth Asmis (1986, p. 53-72), que todos os assuntos mencionados no diálogo se unem ao analisarmos o Fedro como uma exemplificação do discurso psicagógico. O termo <i>psychagogia</i> (ψυχαιγωγία) tal como nos apresenta o diálogo, é uma transposição platônica, ou seja, uma transposição terminológica, pois, <i>psychagogia</i> era entendido na Grécia como uma prática de invocar as almas dos mortos, como prática de conjuros e encantamentos (ἐπιμῶν). Sócrates demonstra que a partir do conhecimento profundo da alma do ouvinte é possível, por meio das analogias e demonstrações, equiparar aquilo que é familiar e comum à alma do interlocutor ao que se pretende demonstrar. Para tal, é necessário um treinamento anterior: no qual será necessário saber antes de tudo o que é a alma (270d-e); quais tipos de almas existem; e quais tipos próprios de discursos para cada tipo de alma (271b). No percurso da comunicação defenderemos que a <i>psychagogia</i> sustenta todo o diálogo e, mesmo antes de ser apresentada em 261a, está presente desde a primeira linha do texto: “de onde e para onde?” τῆρ ὅη καὶ τῶθεν. Fedro está vindo das lições de retórica ensinada pelo logógrafo Lisias. Ao encontrar com Sócrates e se proporem a investigar o discurso que pretendia praticar, Fedro está sendo conduzido para a filosofia, a única prática discursiva capaz de chegar ao conhecimento. Dessa forma, defendendo a unidade composta pela <i>psychagogia</i> no diálogo, entendemos que a fala de Sócrates ao propor o verdadeiro discurso como coerente, composto de uma organicidade interna, tendo cabeça e tronco (264c), já exemplifica o diálogo como um todo, pensado e desenvolvido como proposta de exemplificar a <i>psychagogia</i> no discurso filosófico.</p>
<p>Rupturas e continuidades no evergetismo helenístico e romano</p> <p>Daniilo Correa Bernardino Universidade de Brasília (UnB)</p>	<p>Esta comunicação tem como objetivo a exposição do andamento da minha pesquisa de doutorado sobre a aproximação política a partir de laços evergéticos entre o mundo grego e os reis antigônidas do período helenístico (sécs. IV-1 a.C.) e, posteriormente, durante o período romano, ao longo do governo de Augusto e Adriano. À primeira vista, esses períodos podem ser encarados como momentos de subserviência da Grécia em face de um agente político mais poderoso, no entanto, meu objetivo é defender a tese de que a dominação do mundo grego se instrumentaliza a partir de ações de beneficência, e não necessariamente pelo uso da força, sendo nessas relações de poder a Grécia o agente receptor, e os reis e imperadores estrangeiros os benfeitores. Melhor dizendo, o discurso de dominação sobre as poeais (helenístico ou romano) não estava baseado em uma lógica heteronômica, ou seja, de submissão, fundamentada na força. A razão disto está no fato de que no histórico político grego não havia escopo para monarquia, ou melhor, uma forma de governo centralizada. Os gregos viviam em cidades estados e estimavam o autogoverno, de modo que o próprio Isócrates alertou a Filipe II de que os helenos ao contrário de outros povos, como os macedônios que estavam habituados ao modelo monárquico, não estavam acostumados à submissão. Dessa maneira, tentar subjugar as cidades gregas continentais apenas pela medida da força causaria o efeito contrário do que esses agentes dominadores gostariam, uma vez que isso apenas significaria a ruína da vida política apreciada na Grécia. Essas benfeitorias, no entanto, não são inéditas na história grega, mas uma instituição cívica que remonta a própria constituição das poeais (provavelmente o período arcaico) e podem ser qualificadas como práticas evergéticas. Sobre evergetismo, primeiro, é importante ressaltar que o termo é um neologismo derivado da palavra grega euegeresia que, por sua vez, pode ser definida como uma beneficência (logo, euegetes corresponde àquele que faz o bem). Assim, não há um paralelo na antiga língua grega que se adeque ao que se convencionou chamar de evergetismo que, por sua vez, pode ser definido propriamente como a promoção voluntária de obras e eventos públicos direcionados a toda comunidade por cidadãos notáveis, e em tempos tardios por reis helenísticos e imperadores romanos. Entre essas ações, pode-se citar a construção de templos, ginásios, teatros, doação de terras entre outras formas de benfeitorias. Em resposta, a glória de ser o euegetes da cidade, ao realizar tais obras, se revela bem documentada por meio de estátuas, inscrições, templos e ginásios que carregavam o nome</p>

	<p>do benfiteitor, jogos, festivais e proclamação de decretos que honravam o agente da ação. Dessa maneira, práticas evergéticas são opostas a outras práticas de generosidade no mundo antigo (liberalitas) que têm como alvo um grupo específico de pessoas, amigos, clientes, uma vez que serviam a cidade como um todo, isto é, o euergetes não mantém um grupo de clientes, mas paga homenagens para a cidade, devendo, assim, ser encarada uma prática exclusiva do mundo antigo em um contexto específico. Durante o período helenístico, o evergetismo helênico ganhou novo fôlego ao se apresentar como um instrumento próprio da dominação antigônida na Grécia continental frente a outros poderes helenísticos concorrentes. Já durante o período romano, foi apropriado por certos imperadores interessados no legado grego para a legitimação do império e de seu status como imperador. Observa-se, assim, uma releitura histórica das práticas evergéticas clássicas na medida em que gradualmente deixam de apresentar apenas um caráter cívico e interno para um modus operandi mais institucionalizado à serviço de agentes estrangeiros, isto é, observa-se criação de uma nova dinâmica política no mundo grego. Essa nova configuração do mundo político helênico, ao contrário do que ficou sedimentado no imaginário comum, não representa a decadência dessas cidades, ou seja, é importante ressaltar que a dominação helenística e romana no mundo grego instrumentalizada por laços evergéticos não criou uma relação heteronômica, de passividade dos que foram politicamente subjugados. De maneira oposta, deve-se perceber essa relação sob a ótica da reciprocidade, em que os dois agentes envolvidos (reis macedônios/imperadores romanos e cidadãos gregos) se beneficiavam de modos muito específicos a partir de seu papel desempenhado. Portanto, trata-se de uma relação marcada pela interdependência e não pela decadência.</p>
<p>How Contemporary should Ancient Philosophy Scholarship be?</p> <p>Davi Heckert Cesar Bastos Universidade Estadual de Campinas (Unicamp)</p>	<p>Ancient authors are very distant from us in time and history, and lived in very different contexts, with their own cultures and languages. Some ancient authors, however, have had a lasting influence in the History of Western Philosophy, and are still influential in Contemporary Philosophy. It is inevitable that contemporary readers translate ancient authors into their own languages and concepts. I characterize the relation between Ancient Philosophy Scholarship and Contemporary Philosophy, and defend that we should have a more plural environment in Ancient Philosophy Scholarship, with more space for those seeking to widen the dialogue with Contemporary Philosophy. Ancient Philosophy should not just influence Contemporary Philosophy, but Contemporary Philosophy should influence contemporary Ancient Philosophy Scholarship. Ancient Philosophy Scholarship should be worried in translating ancient texts into contemporary philosophical terms and situating ancient authors in contemporary philosophical debates. I am not proposing that all scholars in Ancient Philosophy should be worried on how their interpretation could be useful for contemporary philosophers, but that all should be open for some to do so. I present how this could be the case taking the Oxford school of Ancient Philosophy and David Charles' (2000) "Aristotle on Meaning and Essence" as paradigms, and I reproducee Christof Rapp's (2018, "The Liaison between Analytic and Ancient Philosophy and its Consequences" in Marcel van Ackeren (ed.), Philosophy and the Historical Perspective, "Proceedings of the British Academy") argumentation that this kind of scholarship is not anachronistic and that the gain of this method outweighs possible excesses.</p>
<p>Clássico, discurso hipoléptico e intertextualidade agonística</p> <p>Denis Correa Universidade de Coimbra (UC)</p>	<p>No âmbito da pesquisa de doutoramento "Controvérsias na Historiografia Grega do séc. V AEC" se estabelece diálogo com as noções de intertextualidade agonística e discurso hipoléptico, propostas pelo egípcio Jan Assmann e cuja introdução nos estudos de historiografia antiga se deve a Luigi Bertelli (2001) e Camilla Condllo (2015, 2017). O foco é no arcabouço teórico de Assmann, que conceitua como discurso hipoléptico a característica singular da tradição clássica em comportar tensões de continuidade e interrupção na comunicação textual transgeracional. O discurso hipoléptico se constituiu enquanto estrutura de referências que articula triangulações entre autores, predecessores e um tópico em comum, de forma a regular a introdução de inovações e variações no fio de continuidade cultural da tradição textual, especialmente através de emulação e intertextualidade agonística. Tal prática hermenêutica distingue o cânone clássico, inclusive nos seus critérios e reinvidicações de verdade, da hermenêutica de outras tradições textuais, nomeadamente as hebraicas e cristãs. Em suma, a comunicação propõe articular três conceitos: memória cultural, cânone clássico e discurso hipoléptico. Memória cultural, principal conceito desenvolvido por Assmann, consiste na cristalização de conteúdos culturais por especialistas de forma a organizar referências temporais, espaciais e identitárias e perpetuar suas funções formativas e normativas. A partir deste processo que uma comunidade desenvolve a imagem de si e capacidade de ação coletiva. As técnicas mobilizadas por especialistas para realizar este processo se divide em dois tipos: repetição</p>

	<p>ritual e continuidade textual. O primeiro consiste na realização regular de cerimônias que subvertem tempo e espaço cotidiano com o intuito de circular conteúdos culturais e produzir coesão social e continuidade cultural. A continuidade textual, por sua vez, aborda como bibliotecas inteiras e novos campos de especialização do saber humano se desenvolveram em torno da preservação, seleção e interpretação de grandes textos culturais. Da fusão entre o escrita e o sacerdote surge um novo especialista cultural: o hermenêuta. Este especialista elabora uma hermenêutica cuja primeira função é construir barragens na tradição textual de forma que o fluxo de textos se torne um lago canonizado. Canonizações são a seleção e fixação de textos modelos, nos quais é vedado quaisquer acréscimos, alterações ou exclusões. Assim a cultura escrita é retirada do seu contexto cotidiano e adquire a relevância que os defines como memória cultural. A partir do estudo da canonização das duas principais tradições textuais da antiguidade, o Tanakh hebraico e os Clássicos Gregos, Assmann procura salientar as diferenças entre os dois. O Tanakh foi canonizado no contexto de sucessivos colapsos do sistema ritual hebraico, neste caso específico do judaísmo a hermenêutica do cânone cumpre função quase equivalente ao rito e possibilita a continuidade cultural de um povo mesmo depois da diáspora judaica e da destruição dos seus templos. Assmann ilustra este argumento com a passagem Flávio Josefo (Ap. II 188-189) sobre como gregos e romanos precisam esperar as datas dos Mistérios para contemplar por alguns dias o conhecimento que judeus desfrutavam com plenitude durante toda a vida através das escrituras e dos ensinamentos de sacerdotes hermenêutas. Os Clássicos Gregos, por sua vez, remontam aos centros helenísticos fora da Hélade, como Alexandria e a Pérgamo, que selecionaram textos modelos que serviam de base para a instrução da elite helenística privada das instituições rituais nas quais a épica, a lírica e o drama eram performadas. A canonização destas narrativas contribui na continuidade cultural para a elite helenística e, posteriormente, romana, cristã, europeia etc. Não só textos, mas também períodos históricos, como o Êxodo ou a Atenas de Péricles, são juntamente canonizados como fonte de exemplos a serem emulados na formação das elites religiosas e culturais posteriores. Os dois cânones, no entanto, distinguem-se em vários aspectos, especialmente no tratamento do não-canônico, bem como em mais discussão da obra de Flávio Josefo que dialoga com ambas tradições. Nas tradições religiosas o não-canônico é percebido como herético, condenável e alvo de esquecimento, enquanto no classicismo é apenas algo inferior que desaparece com o tempo. O classicismo está mais aberto a variação e incorporação ao cânone, a partir da mesma estrutura de referências e reguladas pelos critérios intertextuais de exegese, emulação e criticismo. Assmann explora esta noção a partir do léxico grego <i>hypolepsis</i> ("retomar um assunto onde outro o deixou", "resposta" ou "considerar uma aceção ou noção precedente", LIDDELL e SCOTT 1996, 1887). A partir daí Assmann desenvolve a noção de discurso hipoléptico que acentua a possibilidade de inovação, variação e criticismo na tradição e contribui decisivamente na formulação de regras lógicas na busca pela verdade. Tal processo se enraiza em características únicas da cultura escrita helenística, como a penetração da oralidade e a prática social de competições (poéticas, dramáticas e retóricas) que remontam às performances rituais e competitivas de cantos homéricos por rapsodos. Por fim, discute-se como este processo definiu o desenvolvimento da tradição clássica, de forma geral, e da tradição historiográfica antiga em particular.</p>
<p>A crítica do pensamento platônico nas "Leis" (356/348 a.C.) sobre as inovações socioculturais da música no período clássico grego</p> <p>Felipe Nascimento de Araujo Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)</p>	<p>Nesta comunicação pretendemos através da análise da obra <i>Leis</i> de Platão abordar a questão referente das inovações socioculturais na música helenística que ocorreram a partir da segunda metade do quinto século a.C., sendo presentes sobretudo na cidade de Atenas. Por "inovações socioculturais na música" entende-se um contexto histórico no qual houve uma efervescência cultural no mundo helenico, no qual podemos destacar fatores como a profusão de tragédias e comédias no teatro grego, a larga expansão das competições nos grandes festivais públicos e o ápice de seu desenvolvimento arquitetônico (o <i>Parthenon</i>, por exemplo, construído entre 447 e 432 a.C.). A música neste contexto constituía parte intrínseca do teatro, pois suas encenações eram musicadas possuindo um coro que cantava em cena. Além disso, também eram comuns as competições (<i>ágon</i>s) musicais, existindo disputas de várias categorias: entre musicistas em performance solo, de coros musicais completos e cantores. Neste cenário de efervescência cultural, progressivamente foi sendo exigido um nível maior de sofisticação e refinamento dos musicistas, o que conforme autores como Warren D. Anderson e Eric Csapo teria dado origem à "música nova", um novo gênero musical. Em conjunto com essas transformações, houve igualmente uma acentuada profissionalização dos musicistas no final do século V a.C. no qual a prática musical passou a ser identificada como um ofício remunerado em oposição à sua prática complementar na formação do cidadão preconizado na Paideia, o processo educacional helenico. A partir de tal premissa temática, defendemos em nossa pesquisa de doutorado que os documentos textuais estariam expondo uma visão crítica da aristocracia acerca dessas</p>

	<p>inovações socioculturais na música. Além da questão da materialidade do texto e do domínio da palavra escrita serem elementos normalmente relacionados às elites e aos altos estratos de uma sociedade, especialmente nas sociedades antigas, a metodologia da análise de conteúdo aplicada ao texto torna possível a identificação de um forte discurso de crítica às inovações musicais em nosso documento selecionado. As Leis de Platão. De modo geral, a obra consiste unicamente em um extenso diálogo no qual são discutidos os parâmetros essenciais para a construção de uma pólis ideal, a cidade perfeita por excelência. Um dos motivos da escolha de tal documento se deu por conta de suas referências à música, considerada como sendo um dos muitos fundamentos e princípios necessários para o legislador construir a melhor constituição. Os personagens do diálogo são: o cretense Cleinias, o espartano Megilo e o personagem anônimo denominado somente como o ateniense (“athenian stranger” na tradução inglesa. <i>Athenaios</i> no original grego) provavelmente um alter ego do próprio Platão. Do total de 12 livros que compõem a obra completa, a música é referenciada de modo específico nos livros 2, 3, 6 e 7, nos quais são abordados temas como: a função educativa da música; os critérios para definição de uma boa música; a legislação adequada para as performances públicas musicais; crítica à influência dos novos poetas compositores; a questão do belo e do prazer na música; a distribuição de magistraturas nos concursos; entre outros. A crítica platônica às inovações da nova música grega se mostra presente em diversas passagens da obra, como quando Platão denomina os novos compositores de “cabeças da ilegalidade anti-musical” que ignoravam todos os preceitos tradicionais do que seria a boa música, os definindo como “compositores que, embora naturalmente poéticos, ignoravam o que era justo e legal na música” (Platão, Leis, v. 3.700d). O autor Gregory Nagy afirma que Platão defende que as formas de música e poesia situadas em uma era anterior possuíam um caráter “aristocrático”, sendo progressivamente “democratizado” pela instituição da pólis ateniense através da expansão do teatro e da consolidação do regime democrático a partir da segunda metade do século V a.C. Desse modo, Platão afirma que as massas populares, o dêmos, assistindo tais performances se tornariam indolentes, loquazes e não-disciplinados por serem expostos a uma música desprovida dos valores relacionados com a disciplina e a retidão. Neste contexto, a música tradicional associada com os valores educacionais da Pardeia valorizaria uma contemplação silenciosa e disciplinada, pois a audição e apreciação seriam atributos essenciais para a formação de um cidadão adequado a uma vida plena e honrada. O dêmos, conforme as colocações expostas por Platão, não saberia distinguir (Pl. Leg. v. 700e-701a) “a diferença entre uma música bela e feia, e em lugar de uma aristocracia da música nasceu uma vil teatocracia”. O termo “teatocracia” nesse contexto é utilizado para denominar um processo de mudança do caráter da música que se caracterizaria pela perda progressiva de seus traços aristocráticos associados com a noção dos “belos e melhores” (<i>kairos kai agathos/agathoi andres</i>).</p>
<p>Teorias de gênero e Estudos Clássicos: uma análise da inserção da personagem Alceste no discurso de Fedro do Banquete platônico</p> <p>Fernanda Israel Pio Universidade de Brasília (UnB)</p>	<p>Parto da análise de um dos discursos menos trabalhados no <i>Banquete</i> de Platão, o de Fedro, me atenho especificamente à menção da personagem Alceste, que é motivo de desconforto e inquietude entre comentaristas sobretudo pelo fato de tratar-se de uma mulher que morre no lugar do marido e por isso é recompensada com o retorno do Hades e tida como exemplo de virtude. Alceste, no discurso, tem sua atitude e honras comparadas às de Orfeu e às Aquiles, considerada superior a Orfeu mas não atinge as honras do herói Aquiles. Meu objetivo imediato é responder ao questionamento: “o que essa mulher, Alceste, está fazendo aqui?”. O percurso da pesquisa aborda questões preliminares aos estudos de Platão, como a ordenação dos diálogos e o respectivo posicionamento do Banquete nessa ordenação. A investigação ressalta o caráter arbitrário de determinadas pressuposições de intérpretes na leitura do texto platônico algumas claramente ligadas a visões específicas da antiguidade clássica. Atribuo exatamente a essas pressuposições, mais do que ao texto platônico, o desconforto e a inquietude de alguns comentaristas quanto à figura de Alceste no discurso de Fedro. Ponto como pressuposições que envolvem questões de gênero e sexualidade, trazidas para a leitura do texto se relacionam com vieses interpretativos decisivos na análise do discurso de Fedro. Comentaristas frequentemente partem de pontos como a desvalorização do simposiarca Fedro em decorrência de sua suposta posição de eromenos num contexto pederástico, o que transparece concepções específicas acerca a pederastia, a incredulidade diante de uma mulher, Alceste, estar no polo ativo de seu relacionamento com o marido Admeto, o que revela concepções também específicas acerca do casamento e de relacionamentos heterossexuais, e até mesmo a mais ‘escandalosa’ hipótese de uma mulher ter sido inserida na dinâmica da pederastia. Me pergunto se esses pontos revelam mais acerca do texto ou do próprio intérprete. Na dissertação tive como referencial teórico base, sob a ótica dos estudos de gênero, para a análise da inserção de Alceste no discurso de Fedro, o artigo <i>Gender: a useful category of historical analysis</i> de Joan W. Scott (1986). A sistematização proposta por Scott</p>

	<p>(1986), a partir da definição de gênero, permite considerar o texto platônico por este ângulo, identificar e dirimir diversos equívocos comuns entre os comentaristas; como o já citada suposta inserção de Alceste num contexto de pederastia. Certamente há muito mais a ser investigado neste ponto, no entanto, algum progresso foi obtido tanto do ponto de vista da análise de diversas interpretações anteriores bem como na proposição de diferentes e quem sabe novos questionamentos e perspectivas. Do trabalho de dissertação ficou também a convicção de que qualquer estudo histórico, filosófico ou filológico da Antiguidade que pretenda ignorar a dimensão de gênero tenderá a incorrer em equívocos semelhantes aos que diversas interpretações da recepção da figura de Alceste no <i>Banquete</i> de Platão nos revelaram. A investigação agora se desdobra numa tentativa de explicitar como as dimensões interpretativa e valorativa do gênero e da sexualidade, impregnadas no intérprete, na cultura e variáveis no tempo e no espaço interferem na leitura deste e de outros textos antigos. Pretendo ressaltar a importância de abordar essa problemática de gênero em filosofia antiga e nos estudos clássicos como uma questão metodológica, uma categoria de análise, e buscar instrumentos que permitam sistematizar modos de aplicação de teorias contemporâneas de gênero na compreensão de textos antigos e na análise crítica de leituras pregressas. Para empreender tal investigação me aproximo de uma bibliografia que aborda questões de gênero na antiguidade e modos de aplicação de teorias contemporâneas para o mundo Antigo, tendo como um importante referencial o artigo <i>Sexe, genre, sexualité : mode d'emploi (dans l'Antiquité)</i> de Sandra Boehniger (2005) uma vez que aborda pontos centrais para a condução de uma análise que seja consciente da tendência de naturalização da própria arbitrariedade, ou seja, de considerar comportamentos próprios ou comuns em determinada sociedade como leis naturais e universalizar comportamentos que são socialmente construídos. Outro importante referencial teórico desta fase é Claude Calame principalmente seu artigo <i>Interpretation et traduction des cultures</i> (2002), por tratar de questões de método de "tradução transcultural" que significa basicamente empreender um confronto entre dois conjuntos distintos e organizados de representação cultural. Boehniger (2005) aponta como interesse real da história do gênero reintroduzir o cultural onde nosso olhar introduz, equivocadamente, o natural, onde colocamos categorias totalmente anacrônicas e este é caminho que pretendo trilhar, durante o doutoramento no âmbito dos Estudos Clássicos.</p>
<p>Sócrates e sua relação com a sofística prodiciana Franciele Vaz de Souza Universidade Estadual Paulista (UNESP)</p>	<p>Perscrutar as origens do pensamento ocidental sem analisar as bases filosóficas significa deter-se numa análise rasa do nosso próprio fundamento. Porque pensamos como pensamos, ou agimos como agimos? Para tal, remetemos à Grécia Antiga e aos saberes – sobretudo platônicos – sobre o que é a vida e a metafísica que estava sendo construída e incrustada nos pensares humanos. A origem filosófica foi entremeadada de contrapontos e o mais célebre dele foi a dicotomia vigente entre sofistas e filósofos. Pensadores que tinham circunscritos em sua etimologia a palavra grega <i>sophos</i> – ou sabedoria –, ou seja, homens sábios que debateram entre si, e desse conflito saiu como vencedor os escritos que chegaram intactos até nós: os filósofos, através das obras platônicas. É muito claro que Platão procurou fazer a cisão entre tais pensadores. Ambos, filósofos e sofistas, centravam o homem em suas investigações, mas o filósofo, segundo Platão, era propulsor da verdade, enquanto o sofista não passava de um charlatão submerso na mentira e no interesse por dinheiro e por jovens. Assim como Sócrates é julgado por corromper a juventude e aos deuses cometer impropérios, vemos o mesmo trato, por exemplo, com o sofista Pródico, de Ceos. Igualmente julgado pelo seu suposto ateísmo e por corromper juvenídes. E, ao nos deparar com tais semelhanças não é tão descabido aproximá-los. Em que medida podemos relacionar os pensares de Sócrates e Pródico? Para tal, investigaremos na presente pesquisa a inserção de Pródico nas obras de Platão, bem como na Escola de Héracles, célebre discurso do sofista de Ceos, reproduzido e escrito por Xenofonte. É comum decretar as diferenças tão bem delimitadas entre sofística e filosofia. Para além da retórica e da cobrança que os sofistas demandavam, os filósofos eram postulados como investigadores da verdade, a qual, por sé-la transcendental, abarcava todas as circunstâncias possíveis, pois, uma vez transcendental era, também, eterna. Os sofistas, pelo contrário, consideravam a contingência, e, por conseguinte, eram delineados como meros relativistas. Porém, na maneira como Platão escreve é possível encontrar uma série de incongruências que mais aproximam o Sócrates da sofística do que o afasta. A hipótese é detidamente encontrada em diversos trechos que são fomentados, por exemplo, por Sócrates se orgulhar de ter tido contato com a sofística de Pródico e sua habilidade com a oratória onomátopia (correção das palavras). Posicionemos, assim, Sócrates como um filósofo que usufruiu da influência sofística, não só por dividir o mesmo espaço e período histórico, mas como uma escolha espontânea do filósofo em aproximar-se – seja por curiosidade, respeito ou admiração – da sofística prodiciana. Abarcaremos, pois, a influência</p>

	<p>da sofística sobre a filosofia de Sócrates, mas há pensadores como André Laks e Glenn Most que classificam Sócrates como participante da sofística, ao lado, inclusive de Pródico. Se Sócrates sofre interferência ou é participante da sofística, é necessário, antes, resguardar as peculiaridades dos mesmos, como, por exemplo, o fato de sé-los itinerantes, portanto, estrangeiros. Estrangeiros que começaram a possuir o respaldo de Péricles para adentrar na cidade. Sabe-se bem que a democracia grega era excluinte a estrangeiros – além de mulheres e escravos. Pessoas que eram consideradas bárbaras e, portanto, desprovidas do direito de serem cidadãos e afetarem no modo de vida de quem ali nasceu e viveu. Na condição de estrangeiros, logo, de não-cidadãos, os sofistas influenciavam de forma indireta: com seus ensinamentos de retórica direcionados aos jovens, os mesmos adentravam em assembleias e defendiam seu ponto. Como também diretamente: muitos sofistas mediavam os interesses das cidades-estado na categoria de diplomata, como é o caso de Pródico. A retórica eximia de Sócrates, portanto, pode ter vindo da inserção de um sofista em sua vida intelectual. A facilidade de Sócrates em converter a discussão ao seu favor, e mesmo de encantar (<i>Cármides</i>, 157c), não é fruição sofística, apenas. Ignorar o que o próprio Platão tem a dizer sobre essa relação seria um dualismo árido e superficial. Assim, estudar os contributos de Pródico não só para a filosofia socrática, mas, sobretudo à moralidade subsequente é primordial. A Escolha de Hércules, de Pródico, mostra um dilema moral que teve impacto ulterior, extraído de um diplomata, retórico, mestre e sofista, que deve ser considerado e resguardado em sua pertinência tanto quanto fizemos com Platão. Afinal, Sócrates teve um árduo trabalho intelectual para delimitar: isto, e não aquilo, é filosofia, ou seja, a filosofia não tem correlação alguma com a sofística. E a pergunta que fazemos, justamente, é: até que ponto elas nada possuem em comum?; em nenhum ponto elas se entrelaçam? Sem a discussão com a sofística dificilmente teríamos a filosofia tal como conhecemos, já que a filosofia é feita em pares, sejam eles opostos ou similares. Assim ela o era, assim ela ainda o é.</p>
<p>Amor e danação, desejo e liberdade: o mito de Medeia por Jocy de Oliveira (Desdobramentos)</p> <p>Francisca Luciana Sousa da Silva Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)</p>	<p>Propomos, nesta comunicação, discutir a instância poética de um drama incansavelmente revisitado. Um mito lido e traduzido como símbolo de resistência, de um lado, um discurso pautado em crises e aporias de caráter cíclico, do outro. Costurando mito e discurso, uma música que atravessa diferentes tempos e espaços. Em Kseni – a Estrangeira (2005-2007), Jocy de Oliveira parte do mito de Medeia para falar de amor e de perda, suas conquistas e seus efeitos colaterais, desejo e liberdade. Do fragmento à nova composição, ela trata de questões, à época da montagem, bastante urgentes e que seguem em pauta. São elas: a guerra, o terrorismo, os deslocamentos forçados, a exploração da terra, a violência com e a violação do outro. A militante lança luz à condição de estrangeira da personagem Medeia tomando como referência o mito e suas relações com o mundo contemporâneo. Em cena, a palavra dá lugar ao gesto, que, por sua vez, faz ecoar outros tantos estranhamentos: deslocamento, exílio, expatriação, exclusão. Trata-se de uma das nove operas da artista que abordam a figura feminina e seus valores, um resgate do mito de Medeia sob um ângulo político da mulher desterrada, cuja potência poética reside na tensão verbo-corpo-imagem atravessada pela música. E se ela não tivesse chorado, partido, feito o que fez por aquele homem? É o tema de um dos monólogos da vídeo-opera analisada: "Who cares if she cries?" O aparato metodológico exercitado envolve teoria da tradução e da performance, considerando, entre outros conceitos, o de reescritura mitológica e transmutação, propostas por Samoyault (2008).</p>
<p>O que significa separar pela razão? Uma discussão em torno da separação da substância na Metafísica Z de Aristóteles</p> <p>Francisco Messias Cândido de Medeiros Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)</p>	<p>Sabe-se que Aristóteles deu muita importância ao tema da substância na <i>Metafísica</i>, afirmando que ela é o primeiro sentido do ser (<i>Metaph.</i>, 1028a 13-15). Os livros centrais da obra, a saber, Z, H e Θ constituem o chamado núcleo duro da "filosofia primeira" e trazem o denso aprofundamento do filósofo acerca da substância e seus desdobramentos. O livro Z é um dos livros mais complexos desse bloco, sendo de toda <i>Metafísica</i>, e, diga-se, talvez o mais difícil. Esta comunicação, portanto, visa discutir algo bastante pontual que aparece já no primeiro capítulo do livro Z, a saber, a separação da substância (<i>ousia</i>) que justifica a prioridade temporal, mencionada por Aristóteles em <i>Metaph.</i>, 1029a 32-34. De fato, Aristóteles afirma que a substância é anterior/primeira (<i>prōton</i>) segundo a definição (<i>logōs</i>), já que na definição das demais categorias se inclui, necessariamente, a definição da substância; é anterior também segundo o conhecimento (<i>gnōseis</i>), pois no conhecimento das demais categorias é necessário, em primeiro lugar, o conhecimento da substância. Do mesmo modo, ele afirma que a substância é primeira no tempo (<i>chronōs</i>) pelo fato de ser a única das categorias que é separada (<i>chōriston</i>) (ou separável?). Assim, o intuito desta comunicação, que constitui o escopo da pesquisa</p>

	<p>em andamento, é discutir acerca de tal separação, que não foi explicada por Aristóteles nesta passagem. Dado que o tema da separação e da prioridade é recorrente em outros contextos aristotélicos e, considerando que na passagem em questão Aristóteles discorre sobre prioridade (<i>prōtōn</i>), pretenda-se, assim, levantar pontos de discussão sobre alguns tipos de prioridade relevantes como, por exemplo, prioridade ontológica e lógica, próprias da substância. Com efeito, Aristóteles não nega que a substância detém uma prioridade ontológica, entenda-se, que a substância existe independentemente dos seus acidentes (<i>symbebēkos</i>). Isso, contudo, não significa dizer que Aristóteles concebesse as substâncias sensíveis como "sem acidentes". Mas, ao contrário, elas têm acidentes, isto porque, toda substância sensível tem grandeza e se tem grandeza tem tamanho, peso, dimensões e, portanto, constitui acidentes per se da substância. Pseudo-Alexandre, comentando essa passagem, já observara que a substância nunca pode existir separadamente das outras categorias, já que nunca existe uma, entre as substâncias sujeitas à geração, que seja privada de qualidade ou quantidade ou de características semelhantes. Alguns intérpretes associam o aspecto da separação da substância, como "separação ontológica", com a prioridade segundo a natureza e a substância (<i>kata physin kai ousian</i>) de Metaph. Δ 11, 1019a 1-4. Nessa passagem está dada a prioridade ontológica no sentido de que algo pode existir sem outra coisa, mas esta coisa não pode existir sem aquela. E Aristóteles ainda afirma que Platão se utilizou de tal método. Os intérpretes que defendem a prioridade da substância, em termos de condição de existência, utilizam tal passagem para corroborar a ideia da independência existencial, assim como, para justificar o tipo de separação da substância sem incorrer, contudo, no absurdo de conceberem substâncias sensíveis independentes, entenda-se, sem acidentes. Além disso, a prioridade lógica constitui também um ponto de interesse na pesquisa, dado que, compreendê-la pode esclarecer a separação da substância. Tal prioridade, por um lado, parece ser a que Aristóteles menciona como sendo segundo a definição (<i>logō</i>). Por outro, parece não se confundir com a definição, dado que, considerando o que ele dirá na sequência de Z, a definição expressa a essência que, por sua vez, tem a ver com a forma (<i>eidos</i>). Cabe, portanto, explicitar em que se diferencia a prioridade ontológica (e, consequentemente, a separação ontológica) da prioridade lógica (e, consequentemente, a separação lógica), pois ambas dizem respeito à mesma noção, isto é, a substância. De posse da análise do texto de <i>Metafísica Z</i>, e de qual a verdadeira substância nomeada por Aristóteles, pretendemos levantar uma resposta plausível para a separação que não ficou explicada pelo Estagirita. Pretendemos elucidar que tal separação possa ser uma separação pela razão (<i>kata ton logon</i>). Seria problemático dizer que a separação, que não ficou explicada em Z 1, seja uma separação ontológica, diga-se, ao modo platônico como Aristóteles entende. Tentaremos, assim, responder à questão: o que significa separar pela razão se tratando da substância entendida como forma? Para corroborar essa hipótese de trabalho, discutiremos, especificamente, duas passagens no corpus: a primeira em Física II, 193b 31-35 e a segunda em <i>Metafísica H</i> 1, 1042a 26-31. Apoiados pelo texto do filósofo e pelas leituras secundárias dos intérpretes, queremos abrir a densa discussão em torno do livro Z da <i>Metafísica</i>, assim como, sobre o tema da separação da substância.</p>
<p>Filosofia, conocimiento y política en el Eutidemo de Platón: una lectura a partir de las críticas de Isócrates</p> <p>Francoisco Villar Universidad de Buenos Aires (UBA)</p>	<p>En mi tesis de doctorado estoy trabajando en una lectura integral del <i>Eutidemo</i> como réplica al ataque que Isócrates lanza a los socráticos en <i>Contra los sofistas</i> y <i>Encomio de Helena</i>, en donde estos son retratados como unos maestros fraudulentos con dos rasgos destacados: (a) uno metodológico, el cual consiste en una interpretación erística de la refutación socrática; (b) otro doctrinal, consistente en su propuesta de fundar nociones claves del ámbito práctico, como felicidad, virtud y justicia, en propuestas epistemológicas robustas con eje en el concepto de conocimiento. Ambos elementos son condenados: si a la metodología disputadora se la considera inútil e incluso dañina para la educación de sus discípulos, desde el punto de vista doctrinal se los denuncia por sus descomunales promesas y por errar en la determinación de los fines de la instrucción, completamente alejados, a juicio de Isócrates, de las enseñanzas provechosas para la participación ciudadana y la vida en común. Las críticas sirven, por supuesto, como contrapunto al propio programa educativo de Isócrates, el cual se propone inculcar en sus alumnos la formación de una opinión razonable y el empleo útil, oportuno y efectivo de la palabra en el marco de deliberaciones comunitarias. En oposición a una serie de especialistas que a partir de la segunda mitad del siglo XX realizaron una lectura descontextualizada del <i>Eutidemo</i>, proponiendo por hacer de <i>Eutidemo</i> y <i>Diosodoro</i>, los interlocutores erísticos de Sócrates, dos típicos sofistas del siglo V a. C., mi investigación opta por acercarse al diálogo partiendo de una hipótesis clásica que propone leer al <i>Eutidemo</i> en el marco de las tensiones intra-socráticas abiertas por los discursos de Isócrates: la erística</p>

	<p>de la cual Platón busca distanciar a su Sócrates en el Eutídemmo se ajusta a la dialéctica refutativa extrema que practicaron el socrático Euclides de Mégara y sus allegados megarícos, no a las prácticas discursivas de la primera sofística. La incorporación del crítico inominado de la filosofía del epilogo del diálogo (304d-307c), quien critica a Sócrates por prestarse a conversar con estos grotescos charlatanes, termina por cerrar el cúmulo de supuestos necesarios para esta interpretación del diálogo: es el peligro de difamaciones como la de Isócrates lo que explica la necesidad de un diálogo centrado en distinguir las distintas posibilidades de uso de la argumentación dialéctica vinculada al círculo socrático. Dicha lectura, no obstante, hace foco solo en el elemento metodológico del ataque de Isócrates, perdiendo de vista la posibilidad de entever en el Eutídemmo también una réplica a la crítica que impugna el nexo entre filosofía, conocimiento y acción. En efecto, sumado al trabajado contraste con el cual Platón trata a Sócrates y los erísticos sirviéndose de patrones de argumentación similares en apariencia pero con fundamentos, métodos y fines por demás divergentes, los dos modelos de exhortación a la filosofía y el cuidado de la virtud elaborados por Sócrates junto a Clinias (278e-283b y 288d-293a) constituyen una demostración pormenorizada de los supuestos teóricos de corte intelectualista criticados por Isócrates. Allí, ciertamente, Platón no sólo reafirma la intrínseca conexión entre filosofía, conocimiento y felicidad, sino que también sienta las bases de la necesaria conducción de los asuntos políticos que le corresponderá a quienes posean el saber capaz de hacer provechosas, útiles y buenas todas las cosas relativas a la acción humana, preanunciando así desarrollos claves de su pensamiento posterior. El presente trabajo es una presentación de la línea de investigación de mi tesis de doctorado, ya en fase de escritura, a partir de la hipótesis específica recién descrita, según la cual el contenido de los protrepticos del Eutídemmo también debería ser leído en el marco de la respuesta a Isócrates. El trabajo posee tres partes. En la primera establezco los supuestos necesarios para la inteligibilidad de la lectura propuesta en la tesis, principalmente en lo que respecta al ataque general de Isócrates y al particular de carácter doctrinal. En la segunda hago una reconstrucción de los desarrollos teóricos de los modelos protrepticos, analizando los dos argumentos que Sócrates elabora con Clinias: en primer lugar, aquel (278e-283b) que partiendo del indeterminado deseo de ser felices y de que las cosas nos salgan bien, establece la necesidad de aspirar a la sabiduría, único modo de emplear con corrección los bienes disponibles para el hombre; en segundo lugar, aquel (288d-293a) que partiendo de la necesidad de filosofar, identifica a la política y al reinado como el saber capaz de lograr tal propósito, investigación que culmina, no obstante, en la aporía respecto del contenido específico de tal conocimiento. Finalmente, analizo la invectiva final al perfil intermedio del crítico inominado de la filosofía (305c-306c), descrito como "el límite entre el filósofo y el político" (305c), elemento clave para la comprensión del carácter integrado de la filosofía y la política elaborado en los protrepticos y la réplica de Platón a Isócrates.</p>
<p>La providencia in disguise: declamación, retórica y filosofía en Séneca</p> <p>Genaro Valencia Constantino Universidad Panamericana (UP)</p>	<p>El "diálogo" o "tratado" sobre la providencia, aunque aún no se saben con certeza las motivaciones de su composición –tanto por su mutilada transmisión como por la temática que aborda–, es una de las obras de Séneca que menos ha merecido atención en comparación con las epístolas o los restantes diálogos filosóficos. Con una lectura rápida, es claro que este tratado no habla, como su título reza, sobre la providencia divina como contraparte del hado, sino sobre la teodicea; tan sólo por el título con que era conocido en la antigüedad, de acuerdo con Lactancio (Inst. 5, 23), quare bonis viris multa mala accidant, cum sit providentia, es posible advertir que el tema principal que interesaba era la justicia de dios, dejando completamente de lado la cuestión de si el hado influye en las acciones de los hombres y la responsabilidad que éstos tienen por sus actos. En el Brill's Companion to Seneca, R. Scott Smith da cuenta de las diversas opiniones sobre la composición y datación de esta obra, entre las que, por ejemplo, se halla la de Grilli (2000) quien afirma que Séneca escribió este opúsculo casi como mero consuelo a sus problemas debidos, probablemente, al periodo en que fue exiliado de la corte de Neron. Es pertinente intentar dilucidar este aspecto a fin de enmarcar este escrito senecano en un género literario que sea apropiado por su composición, por su temática y por la época en que se escribió –a saber, el periodo inicial del principado en que, por lo demás, los límites discursivos entre diálogo, declamación y discurso forense parecían desdibujarse–, pues adscribir toda obra de un filósofo al ámbito de la filosofía se antoja una salida muy simple, de modo que la cuestión se antoja imperante en este análisis. Por otra parte, Quintiliano da noticia de los temas controvertidos de donde se puede extraer abundante material para "disertar": <i>nam quæ potest materia reperiri ad graviter copioseque dicendum magis abundans quam de virtute, de re publica, de providentia...</i> (Inst. 12, 2, 38). Recuérdese que para la época de Quintiliano (que coincide con el ákμν de Séneca), el ejercicio de la retórica, como parte de la oratoria forense, había ido quedando en desuso por el gradual cambio de régimen jurídico durante el principado, de suerte que cuando Quintiliano habla de esos temas como materia para</p>

	<p>disertar (<i>dicensum</i>) se refiere, en particular, a que los ejercicios declamatorios, atestigüados ya por Séneca el Viejo en sus controversias y suasonias, podían tomar como argumento dichas temáticas: el hecho de que la providencia se enumerara entre ellas puede resultar esclarecedor en cierto sentido, pues la influencia de esta práctica de ejercicios meramente retóricos, sin duda conocida por Séneca hijo, y la mención de la providencia como tópico de discusión, podrían ser elementos decisivos para justificar la composición y motivación del texto, cuya transmisión manuscrita también invita a considerar su interpretación ajena a los escritos morales del filósofo cordobés. Ahora bien, en esta propuesta quiero plantear la hipótesis de que Séneca redactó el texto, sí utilizando un tema importante para su sistema filosófico respecto de la vida buena y la tranquilidad del alma (la <i>ataraxia</i> estoica) ante las adversidades que la providencia divina pone a los hombres, pero como un ejercicio con pretensiones declamatorias y retóricas. Resulta una oportunidad para reflexionar sobre la metodología y la suma de los elementos necesarios para acercarse a un texto antiguo.</p>
<p>Mundo, espaço e lugar: uma crítica à teoria dos dois mundos atribuída a Platão</p> <p>George Matias de Almeida Júnior Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)</p>	<p>Argumentamos contra a interpretação da "teoria dos dois mundos" (T2M) imputada à filosofia de Platão. A diferenciação entre <i>doxa</i> e <i>epistémē</i> no final do livro V da República não promove uma separação de duas totalidades ou dois mundos opostos, o mundo inteligível e o mundo sensível. A partir da análise dos livros V, VI e VII da República e do discurso no <i>Timeu</i> sobre a geração do <i>kósmos</i> (27c-40d) e sobre o terceiro gênero, o "espaço" (<i>khóra</i>) (47e-61c), mostramos que a T2M se choca contra a postulação da unidade do <i>kósmos</i> e as reflexões platônicas sobre <i>tópos</i> e <i>khóra</i> em ambos os diálogos. A análise dos significados de "mundo" e de "lugar/espaço" renovará algumas questões inerentes à teoria das formas inteligíveis e um esboço da história da teoria dos dois mundos mostrará de que modo essa interpretação foi projetada sobre a filosofia de Platão. A difundida interpretação da "teoria dos dois mundos" não corresponde à essência do pensamento de Platão, ao contrário do que se acredita. Essa interpretação não pressupõe uma consideração satisfatória do que significa "mundo" propriamente e se choca contra uma análise mais detida da filosofia dos diálogos, não apenas contra a ontologia e a epistemologia das obras, mas contra os princípios básicos da cosmologia e da topologia platônicas. De saída, será crucial um estudo sobre as definições, as origens, os pressupostos e implicações da teoria dos dois mundos pois, apesar da disseminação da interpretação, podemos notar vaguezas, incoerências e lacunas em seus pressupostos e métodos usuais de análise. Apresentamos e discutimos as críticas ontológicas-epistemológicas dirigidas à interpretação dos dois mundos feitas por G. Fine, F. Gonzalez e M. Marquês, entre outras, às quais somos favoráveis, e propomos que esse viés seja enriquecido pelo estudo dos conceitos (assim como as metáforas e as imagens) de "mundo" e de "espaço/lugar". Recolocamos as questões sobre o que é a teoria dos dois mundos, o que é mundo e o que é lugar/espaço, para mostrar que, apesar da história da teoria dos dois mundos e de sua ampla aceitação entre os estudiosos, imagens e conceitos fundamentais do pensamento platônico explícitos nos livros centrais da República e no <i>Timeu</i> contrariam frontalmente a suposição da existência de dois mundos separados e opostos. Destacamos em especial o princípio da unidade do <i>kósmos</i> e a teoria do lugar/espaço em Platão, cuja análise ilustrará nuances cruciais na noção de "separação", que o âmbito do <i>deiv</i> e da sensibilidade não é irreal ou menos real e que a ontologia platônica mantém um princípio unificador no qual a heterogeneidade dos gêneros ou dos <i>tópoi</i> sensível e inteligível é afirmada num contexto dialético de reconhecimento das complexidades e integração das diferenças entre o que aparece e o que é inteligido. A partir disso, contra a opinião predominante, defendemos a ideia de que não há dois mundos na filosofia platônica, e sim dois (ou mais) aspectos ou eventualmente graus de determinação distintos de um único mundo.</p>
<p>A digressão filosófica da Carta Sétima e sua relação com os Diálogos de Platão.</p> <p>Henrique Gomes Guimarães Universidade de Brasília (UnB)</p>	<p>Das obras de Platão catalogadas por Trásilo, recebemos uma coletânea de treze cartas. Dentre elas a <i>Carta Sétima</i> é a mais interessante e de valor inestimável, pois, se essa carta é autêntica, estamos diante talvez do único de seus textos sobreviventes que expressa uma posição tardia (Platão teria por volta dos 75 anos em 353 a.c) e em que Platão se posiciona de forma "direta" (como personagem epistolar) e em primeira pessoa sobre suas viagens e envolvimento com a política grega e com Dionísio II, governante de Siracusa. Na digressão da <i>Carta Sétima</i> (341 c-d, 344 d-e) Platão faz uma descrição do método filosófico e do limite dos discursos, sejam escritos ou falados, para se comunicar o "metafísico", ou para expressar a ocupação séria do filósofo com o conhecimento deste. A digressão aparece no meio do percurso biográfico e ético-político das relações de Platão com a Sicília e mais especificamente se reporta ao evento da produção, por parte de Dionísio, jovem governante de Siracusa, de um tratado pretensioso sobre a filosofia de Platão, visando assentar suas "doutrinas", mesmo tendo conversado de fato apenas uma vez com</p>

	<p>este sobre tais assuntos. Platão na digressão nos faz repensar o conhecimento filosófico enquanto um corajoso e difícil esforço de constante e disciplinada busca do saber e do viver melhor. Criticando o escrito do tirano Dionísio, preso a falsas noções e pretensões de fama ao compor sobre os princípios supremos da realidade como se já soubesse o máximo acerca dessas coisas, Platão encaminha uma crítica do saber superficial da escrita (e da linguagem) – e por extensão, uma consideração acerca do conhecimento dos seres em geral e em sua totalidade. Nesse momento Platão procede a uma discussão acerca das instâncias que participam no conhecimento de qualquer um dos seres. Esse saber filosófico sobre os fatores do conhecimento dos seres é também saber sobre as dificuldades de acessar a realidade da natureza e da virtude (do que é Em Si Cognoscível e Verdaderamente é – o que nos lembra das Formas) e só se constitui como resultado de um esforço, num modo de vida ao “esfregarmos” uns contra os outros, em convívio de pesquisa e em perguntas e respostas: 1. o Nome, 2. a Definição, 3. a Imagem e 4. Intelecção na Alma. Essa dialética produz (de repente ou inadvertidamente) uma chama auto-movente que ilumina como um “insight” o 5. o Objeto do conhecimento em si. O artigo perpassa esses elementos fundamentais, posicionando-os principalmente na confrontação de sua crítica à escrita, tentando esclarecer principalmente a natureza desse possível insight nas “Formas”. O que a digressão nos diz sobre a tarefa de educação da habilidade filosófica e seu modo de vida? Visamos esclarecer, rastrear e harmonizar essa posição com a escrita dos Diálogos. A partir da caracterização mais precisa do conteúdo e estilo da digressão, sua importância e a centralidade [no “método dos cinco”] também nos Diálogos, poderemos colher resultados que permitam pensar os sentidos da metafísica em Platão. Estaríamos diante da possibilidade de extrair da digressão elementos de compreensão de sua filosofia e por conseguinte sua “metafísica”? Vemos a filosofia ali esboçada como uma metafísica reflexiva, enquanto método, enquanto pragmática de pesquisa e produção de “insights”, numa busca (orientação) – um conhecimento dinâmico que se relaciona com uma experiência de pesquisa e produção com o real. A Carta nos guaria mais na direção dos Diálogos enquanto agenda e conjugação de métodos para o conhecimento do que propriamente em direção a uma ‘doutrina’ ou posição fortemente dogmática (estática e sistematizada) de Platão. Num saber flexível, plástico, as Formas são utilizadas (e expressas) de modo novo em determinada situação dramática, essa habilidade conjuga conhecimento e aplicação plástica numa situação – e não simples decorar fixo de proposições. Também o futuro governante precisará se acerrar de uma tarefa contínua, desenvolvendo uma habilidade de lidar com questões de toda ordem, (com saberes acerca de todos os seres) que acabem por entrar em relação com a cidade. Só assim estará pronto para enfrentar as adversidades e novos problemas (que sempre existirão). Justifica-se metodologicamente a importância de tentar rastrear as “posições” da Carta com “as posições” nos Diálogos para desnovelar melhor o debate que a cerca. A Carta é uma encruzilhada viva para o coração do debate entre política, escrita e metafísica em Platão, nos revelando traços marcantes dos origens do pensamento ocidental – é uma relativamente longa, difícil e extremamente interessante passagem sobre o assunto-ocupação e natureza da filosofia – o único lugar onde Platão fala sobre filosofia para nós “out of his own mouth”. Tentando assinalar em poucas páginas a essência de sua filosofia, acaba nos lançando até hoje questões atuais que envolvem nossa formação e contexto (lógica, linguagem, ontologia, culturalismo) no que tange ao que é e como é possível o conhecimento filosófico.</p>
<p>O conflito entre razão e paixão em Medeia sob a perspectiva da teoria aristotélica das paixões</p> <p>Jeam Carlos Andrade Lopes Universidade Federal do Pará (UFPA)</p>	<p>Aristóteles, na <i>Ética a Nicômaco</i>, ao buscar a definição da virtude, considera que se na alma existem três espécies de coisas (as paixões, as faculdades e as disposições de caráter), ela, a virtude, deve pertencer a uma delas. Em sua investigação, primeiramente designa por paixões “os sentimentos que são acompanhados de prazer ou dor” (1105b20); por faculdades, a capacidade de sentir tudo isso; e por disposições de caráter, as posições que temos em relação às paixões. Ao darmos enfoque às paixões, define-a em negação: a) não é vício nem virtude; b) não somos louvados nem censurados por elas; o que se conclui é que só podemos ser julgados por nossas escolhas, e ao falarmos em paixão, falamos em mover-se, em ser movido por algo que independente de nossa vontade. Mas as virtudes são adquiridas pelo exercício, elas não surgem em nós naturalmente. São, ao invés, resultado do hábito, da mesma maneira que na arte: um indivíduo saberá se é bom ou ruim em tocar lira, se praticar essa atividade; se um arquiteto for bom, o será se construir bem, pois se não fosse assim, “não haveria necessidade de mestres, e todos os homens teriam nascidos bons ou maus em seu ofício” (1103b10-15). Ainda na <i>Ética a Nicômaco</i>, Aristóteles define a virtude moral como uma disposição de caráter relacionada a um meio-termo, que se localiza entre dois vícios, um caracterizado pelo excesso e outro pela falta. Em geral, os prazeres e as dores podem ser sentidos em excesso ou em menor proporção, mas quando em demasiado, tornam-se males. Dependerá de um princípio racional, próprio daquele indivíduo dotado de sabedoria prática, mediar e as sentir de maneira</p>

	<p>apropriada, pelo motivo e maneira convenientes. Porém, vale ressaltar que nem toda ação e paixão admite uma mediania. O ato que em si mesmo implicar maldade, como o adultério, o furto, o assassinio, não pode haver retidão, somente o erro, “porque, de qualquer forma que sejam praticadas, são más” (1107a20-25). Seria absurdo, portanto, tentar encontrar um meio-termo, seja em atos injustos, como em paixões, tais quais despeito, despuído, inveja. Partindo desse ponto, como poderíamos interpretar a ação de Medeia sob a teoria aristotélica das paixões? Em Eurípidés, Medeia mostra-se ao mesmo tempo movida pela dor e atirada de todo bom senso ao planejar, meticulosa e refletidamente, cada etapa de seu plano de retaliação. Eurípedes traça a psicologia de Medeia, tal qual a de alguém tiranizado por paixões. Tomada pelo desejo de vingança, ao descobrir a infâmia do esposo, que pretende novas núpcias, ela não titubeia em assassinar, por envenenamento, Creonte e sua filha, Glauce, noiva de Jasão. No entanto, este ato não ameniza o ódio ao marido traidor. Adoecida pelo amor que ainda nutre por ele, executa o ato mais extremo: o assassinato dos próprios filhos como forma de redenção a seu sofrimento. Se analisarmos a obra tendo como base a teoria das paixões de Aristóteles, podemos interpretar que a personagem, ao cometer o assassinato de seus filhos, foi movida pelo desejo de vingar-se da desonra causada por Jasão ao delatar-se no leito com outra mulher. Medeia quer, a todo custo, fazê-lo pagar o ultraje, pois todas as suas ações, ao trair o pai e sua casa, foram em vão, diante da atitude de Jasão. De acordo com Ferreira (1997, p. 68), o ato de infidelidade seria visto como compreensível, à luz da sociedade grega antiga, se a união com Medeia tivesse sido estéril. Entretanto, a princesa lhe havia dado dois filhos, o que tornava a traição imperdoável. Quando Jasão, um indivíduo guiado por bens materiais, diz não ter se casado com a filha de Creonte por amor, mas por desejar uma descendência de sangue nobre a fim de assegurar um futuro melhor para si, a ideia do filicídio começa a criar raízes na protagonista. É então que encontra uma motivação mais profunda, a destruição da descendência, já que ela constitui para o homem o pior dos sofrimentos (v. 816). Se pensarmos o filicídio perpetrado por Medeia como a culminância dessa obra, compreende Castro Filho (2016, p. 74) que a forma trágica do saber se afirmará antes na mulher, na paixão e no corpo, que reinariam como a “grande razão” na personagem, do que no homem, na racionalidade, ou na alma. Isso porque, o feminino era pensado pelos gregos antigos relacionado aos atos e à desrazão, e em Medeia temos o império das paixões. Quando as crianças, que até então, estavam dentro do palácio, voltam à cena para beijar o pai (v. 894), Medeia e as mulheres do Coro se emocionam e começam a chorar. Enquanto Jasão pensa que o motivo do choro é pela retaliação, a narrativa mostra-nos que Medeia sofre com a decisão que tomou. Nos passos posteriores, a personagem sente que a vingança exige um preço muito alto: “Al! Al! Que hei-de eu fazer? O ânimo fugiu-me, mulheres, desde que vi o olhar limpiado dos meus filhos!” (v. 1042). Anuncia a primeira mudança de planos, seguida de uma inesperada afirmação: “Não, eu não seria capaz. Deixá-las ir, as minhas decisões anteriores. Levantei desta terra os filhos, que são meus” (v. 1044). O sofrimento, a insistência na beleza das crianças e as interrogações, marcam a luta em seu espírito e, “ao refletir sobre as consequências do seu ato, Medeia pressente que a vingança não merece tanto sofrimento e parece lucidamente decidida a levar os filhos consigo para o exílio” (FERREIRA, 1997, p. 74). Nos versos seguintes interroga-se confusa, em conflito consigo, quando anuncia uma nova resolução, “E contudo, que se passa em mim? Quero provocar o escárnio dos meus inimigos, deixando-os sem castigo?” (v. 1049). Eurípidés situa as ações da personagem entre a passionalidade e a racionalidade, pois na sua alma se mesclam a paixão, o desejo de vingança, o amor materno e a consciência de seus atos injustos. O conflito que lhe é presente expõe a paixão que tende a dominar, de um lado, ao ser motivada pelo desejo de vingança de matar Jasão, a princesa e os próprios filhos, e a razão de outro lado, ao interrogar-se sobre o alto preço dessa vingança: ficar sem sua prole, sem um futuro em que estejam presentes. A alma de Medeia parece experimentar esse conflito entre patos e logos, entre o que deseja fazer (cometer o assassinio) e o que deveria fazer (não o cometer). Tendo em vista as consequências que uma paixão avassaladora pode acarretar, como seria possível haver um equilíbrio entre paixão e razão a fim de que as ações humanas não sejam desmedidas, mas pensadas de maneira racional? Nesta pesquisa, portanto, o que se pretende é refletir acerca dos dilemas enfrentados por Medeia no que tange ao ímpeto da paixão e dos constantes “debates” travados consigo. Se a premissa de que o ser humano é uma junção entre razão e paixão, devemos entender de que modo os dois podem se relacionar, a fim de que os desejos não controlem o modo como viemos a agir.</p>
<p>Thumos e Orgê: conceitos sinônimos? João Gabriel Borges Ribeiro Universidade de São Paulo (USP)</p>	<p>A importância da ética de Aristóteles não se reduz à dimensão histórica, tendo se mostrado, pelo menos desde os trabalhos de Elizabeth Anscombe na década de 50 do século XX, uma matriz frutífera para os debates contemporâneos. Uma das vantagens da teoria do Estagirita é a relevância, e riqueza de tratamento, atribuída à psicologia; efetivamente, o descuido para com este tema é</p>

	<p>o argumento principal mobilizado por Anscombe para criticar o consequencialismo e a deontologia moderna, opondo-lhes Aristóteles. Não seria possível fazer filosofia moral antes de se encontrar da posse de um arcabouço conceitual consistente a respeito da filosofia da psicologia, visto ser a última responsável por investigar de forma teórica noções como “ação”, “emoção”, “intenção”, “prazer”, “dor”, “desejo”, etc. A virtude não se encontra restrita ao plano da ação, referindo-se também à dimensão passiva do ser, a fênomenos que se encontram no âmbito do pátos. Sendo uma disposição referente ao caráter, deste participando tanto ações quanto afecções, tanto motivações racionais, quanto não-racionais, a constituição da virtude envolve o modo como o ser humano é afetado, o seu comportamento perante desejos e emoções, e o tipo de intenções responsáveis por motivar suas ações. (EN, 1106b19-20). O pensamento aristotélico, assim, apresentaria uma teoria robusta a respeito da constituição psicológica do agente, não sofrendo da impessoalidade criticada nos autores modernos (Stocker, 1976). Ao voltarmos os olhos para o corpus aristotélico, de forma a tentar reconstituir tal psicologia moral, deparamo-nos, entretanto, com inúmeros problemas, sendo bastante complicado, seja por conta das dificuldades filológicas, seja pela aparente contradição entre as afirmações, estabelecemos com precisão o escopo das noções trabalhadas. O caso mais dramático concerne aos conceitos de emoção (<i>pátos</i>) e de desejo (<i>brexis</i>). A dificuldade na determinação do sentido específico dado a estas noções é ocasionada não somente pelo desconhecimento de certos aspectos da pragmática cotidiana da terminologia no mundo grego, mas também por Aristóteles, ao tratar estes conceitos, raramente se dar ao trabalho de definir o âmbito semântico com que está trabalhando, preferindo exemplificar seu pensamento pela apresentação de listagens, divergentes entre si. Ambos, o desejo e a emoção, aparentam ser fatores motivacionais vinculados à uma cognição e relacionados a prazeres e dores (Rhet. II, 1, 1378a19-21; DA III, 10, 422). Qual é, portanto, a relação existente entre os dois? Seriam sinônimos? Mas, se assim o for, por que Aristóteles aparenta, em diversos trechos, tratar de coisas distintas? Pode-se pensar também na possibilidade de que um dos conceitos abarque o outro. Entretanto, nessa hipótese, não é claro qual seria o conceito mais abrangente. Outra leitura viável é a de se tratar de um caso de duas espécies distintas, mas pertencentes ao mesmo gênero. Mesmo assim uma pergunta persiste: qual é o gênero a que eles pertencem? Qualquer uma destas três propostas aventadas possui as suas dificuldades, sendo necessário confrontar o texto em busca de um caminho seguro. Dentro deste contexto, a problemática sobre a relação entre um dos tipos de desejo, o <i>thumos</i>, costumemente traduzido como espírito ou impulso, e uma das emoções, a <i>orgê</i>, isto é, a raiva, adquire importância fulcral – sua solução deverá apontar um caminho para a resolução do problema geral. A presente apresentação debruça-se-á sobre a relação entre o <i>thumos</i> e a <i>orgê</i>, aproveitando do fato dela espelhar a discussão geral para introduzir os ouvintes no debate sobre as distinções conceituais entre desejo e emoção. De maneira a realizar tal empreitada, serão discutidas duas posições opostas a respeito do <i>thumos</i>. A primeira, mais tradicional, tem como principais proponentes Miles Burnyeat (1980) e John Cooper (1999). Segunda esta leitura, do mesmo modo que a <i>houlêsis</i>, o desejo racional, mira o bem, e a epítumia, o apetite, mira o prazer, o <i>thumos</i> teria como alvo o que é nobre (<i>kairos</i>). Opõe-se à esta, uma segunda leitura, defendida recentemente por Giles Pearson (2012). Para o autor, <i>thumos</i> e <i>orgê</i> não se distinguem, sendo utilizados por Aristóteles como sinônimos. Diversos trechos parecem indicar este caminho: EE II, 7, 1223b27-28; III, 1, 1230a22-24; EN V, 8, 1369a1-7; etc. A definição da raiva em Rhet. II, 2, 1378a30-32 também parece fornecer argumentos para fortalecer esta leitura, visto o fênomeno ser definido como um desejo, acompanhado de dor, de vingança por conta de um insulto percebido. O objeto do <i>thumos</i> seria, desta forma, justamente esta retaliação.</p>
<p>Problemas metodológicos no estudo do gnosticismo: entre a categoria histórica e o discurso filosófico-religioso</p> <p>João Paulo Dantas Almeida Universidade de Brasília (UnB)</p>	<p>O objetivo desta comunicação é mostrar a maneira pela qual a história dos estudos gnósticos reflete a gênese do conceito de gnosticismo em um contexto teológico normativo, no qual havia uma diferenciação entre “ortodoxia” e “heresia” de acordo com o modelo heresiológico dos padres da Igreja. Por esse motivo, o próprio conceito de gnosticismo tornou-se objeto de estudos influentes, dentre os quais se encontram a obra de Michael A. Williams e Karen L. King. Desde a descoberta da biblioteca de Nag Hammadi os estudos acerca do gnosticismo passaram a enfatizar o papel dessa literatura mística na gênese do cristianismo. Desse modo, o próprio termo gnosticismo foi posto em cheque: havia um movimento unificado, posterior e construído em oposição a um cristianismo “oficial”, o qual podemos chamar de gnóstico segundo a antiga metodologia heresiológica? Certamente não, mas o foco exclusivo na historicidade do pensamento gnóstico em relação ao cristianismo tem certos problemas, especialmente para aqueles interessados na questão da gnosis como elemento filosófico e religioso no contexto da antiguidade tardia. É necessário observar que a metodologia pragmática dos autores americanos corre o risco de novamente reduzir o fênomeno gnóstico ao estudo</p>

	<p>do cristianismo. Por esse motivo, Gherardo Gnoli, estudioso das religiões iranianas e editor dos textos maniqueístas em italiano, observou: a exclusão do contexto religioso da antiguidade tardia, com seu conhecido sincretismo religioso entre concepções orientais e ocidentais, coloca novamente o gnosticismo em relação exclusiva com o cristianismo. Portanto, podemos dizer que a moderna refutação – correta – das categorias de ortodoxia e heresia nos primeiros séculos de nossa era pode culminar, paradoxalmente, na redução do fenômeno gnóstico a um momento na história cristianismo, abandonando suas características espirituais e abrindo margem para uma reutilização dos argumentos heresiológicos sem o aparato teológico. Isso, evidentemente, não é culpa dos autores supracitados; ao contrário, eles demonstram o uso retórico do conceito de gnosticismo. Atenha-se apenas ao risco de excluir o pensamento iraniano e a chamada gnosis sírio-mesopotâmica desse campo de estudos. Ademais, o estudo do gnosticismo focado apenas na história do cristianismo tem outros problemas, a saber: 1) o impacto do dualismo e da gnosis no ambiente filosófico neoplatônico, especialmente em Alexandria, onde se encontra a polémica anti-gnóstica e anti-maniqueísta na obra de Plotino e Alexandre de Licópolis; 2) a análise do estrato judaico da biblioteca de Nag Hammadi feita por Gilles Quispel, Birger A. Pearson, Strouma e Nathaniel Deutsch dentre outros, cuja proposta de uma origem judaica para o gnosticismo em Nag Hammadi foi muito bem documentada; 3) o estudo interdisciplinar da rota da seda e a difusão da gnosis por meio do maniqueísmo na Ásia Central, região onde se adaptou ao budismo e serviu como condutor de ideias orientais e ocidentais. Consequentemente, autores que seguem o método da pesquisa filosófica e da história das religiões, especialmente em âmbito fenomenológico, fizeram uma nova proposta para lidar com a influência judaica e do Oriente Próximo nas origens do fenômeno gnóstico, na qual é possível recuperar alguns pontos da pesquisa pioneira dos membros da Religionsgeschichtliche Schule sem, contudo, cair na busca de um “mito fundador” para traçar um perfil evolucionário do gnosticismo. Assim, como sugerira Francisco Garcia Bazán, podemos redirecionar o estudo fenomenológico de caráter heideggeriano da gnosis feito pelo trabalho pioneiro de Hans Jonas sem os preconceitos e a interpretação “existencialista” do autor. A correção do horizonte antropológico gnóstico e o avanço na pesquisa do ambiente religioso na antiguidade tardia ajudam a posicionar o gnosticismo, o debate acerca do dualismo na tradição platônica e o caráter soteriológico da gnosis em seu devido lugar na história do pensamento. A proposta, portanto, é uma análise da atitude filosófica e religiosa do gnosticismo, que mesmo autores como Nicola Denzey Lewis, a qual aceita as sugestões de Williams e King, admite que a ideia de uma salvação por gnosis transcende a história e pode ocorrer em qualquer período e em qualquer corrente de pensamento, podendo haver uma gnosis pagã, cristã, iraniana, judaica, antiga ou moderna. Da mesma forma, investiga-se a relação entre a gnosis e a historicidade do gnosticismo com base na biblioteca de Nag Hammadi, o que serviu para alguns pesquisadores abandonarem os estudos anteriores em vez de fazer uma revisão de seus problemas e de suas descobertas de forma mais sóbria. Para tanto, serão abordados os três momentos essenciais que pavimentaram o estudo atual do gnosticismo, tal como se encontram de forma sintética na obra de Garcia Bazán: o trabalho pioneiro da Religionsgeschichtliche Schule (Reitzenstein, Bousset), essencial para, ainda no começo do século XX, romper com a ideia do gnosticismo como heresia cristã; a obra de Hans Jonas e o colóquio de Messina. Após esses comentários, é possível delinear os caminhos dessa área na pesquisa atual e sua importância para a filosofia antiga.</p>
<p>Platón: el uso filosófico del mýtros y su relación con el discurso argumentativo. Estudio a partir de las nociones de noble mentira y relato probable</p> <p>Julian Macías Universidad de Buenos Aires (UBA)</p>	<p>Quando Hegel afirma que “el real valor de Platón no reside en los mitos” (<i>Lecturas sobre la historia de la filosofía</i>, 1955:88.) refleja el lugar que han ocupado este tipo de relatos en el estudio de la filosofía platónica. Este desdeñ es producto de abordar demasiado crudamente el contraste entre mítros (relato, historia, ficción) y <i>lógos</i> (discurso, argumento, explicación). Es cierto que esta tensión es alimentada por Platón mismo por medio de fuertes críticas formuladas en República a los <i>mýtros</i> y al modo de pensar que apela a imágenes sensibles (cf. espec. Rep. II, III y X). No obstante, no perdemos de vista la estrecha relación que existe entre <i>mýtros</i> y <i>lógos</i> (Halliwell, 2000) motivo por el cual nos preguntamos por qué Platón hace uso de los mismos recursos que crítica en sus adversarios. Nuestra investigación aspira a dar respuesta a la cuestión a partir de las nociones de “mentira expresada en palabras” (<i>th en tois lógos pseúdos</i>, Rep. II, 382c7) o “noble mentira” (Rep. III, 414b9-c-1), y la de “relato probable” (<i>eikos lógos</i>, Tim. 29c4-d3), inverificable, fácticamente falso, pero “semejante a la verdad”. Ahora bien: son múltiples las aristas que se abren a partir de aquí: Por un lado, es posible preguntarse en qué medida el mítros puede ser útil y productor de consecuencias que, en el plano práctico, son tanto o más eficaces que el <i>lógos</i> a tal punto que el “el mito puede servir de relevo al discurso filosófico” (Brisson, 1982). Asimismo, es posible estudiar la relación entre el contenido filosófico y la forma literaria de los diálogos platónicos (Nightingale</p>

	<p>2002, Talisse 2003, Evans 2003). Siguiendo esta línea, Irwin (1998) señala puntos de contacto y coincidencias entre argumentación filosófica y otras formas no consideradas tales (mitos, imágenes, símiles), mientras que Pender (2003) analiza cuidadosamente la función epistemológica de las metáforas e imágenes y subraya la necesidad de revalorizar lo expresado en ellas. En conjunto, estas líneas investigativas prestan atención al tipo específico de diálogo en juego (Casertano 2000, Perez Estevez 2001, Cossutta y Naray 2001), a su contexto dramático y a su estructura (Johnson 1998, Kato 2000), reconociendo que un diálogo platónico puede servirse de diferentes recursos de acuerdo a su propósito. En lo que atañe a nuestra investigación, nos interesa detenernos en la relación entre el contenido de los mitos y su relación con el argumento del diálogo al que pertenecen para dilucidar qué tipo de relación se establece entre <i>mythos</i> y <i>logos</i>. En este sentido, consideramos que, más allá de la postura que se adopte, es necesario dilucidar si en los diálogos platónicos se entrelazan efectivamente elementos narrativos y argumentativos o son recursos paralelos e independientes entre sí. En caso que se considere que sí hay relación- esta es nuestra hipótesis de investigación- debemos analizar cómo se da esa relación. Los pasajes en los cuales Platón se manifiesta indiferente a calificar su exposición como <i>mythos</i> o bien como <i>logos</i> (al respecto son emblemáticos los casos de Gorgias 523ss y Timeo 29c ss) complejizan la cuestión y, más allá de la lectura y posición que se adopte al respecto, consideramos que una discusión conjunta en torno a los diversos modos en que puede interpretarse la relación entre <i>mythos</i> y <i>logos</i> resultará enriquecedora para todos los participantes del Seminario. Por nuestra parte, a lo largo de la exposición presentamos las razones que, al momento presente de nuestra investigación, nos posicionan en una postura a favor de la tesis que sostiene que los mitos e imágenes utilizados por Platón, en especial en los tres diálogos que son punto de partida de nuestra investigación (Gorgias, República y Fedón), constituyen ejemplos de esas falsedades “semejantes a verdades” mencionadas en República. Es decir, ficciones que son valoradas por Platón por su utilidad en el plano práctico y cuyo fundamento reside en su eficacia persuasiva. Paralelamente, el caso del mito del final de Fedón abre una nueva cuestión. Pues si bien es comprensible que en diálogos como <i>Gorgias</i> y <i>República</i> sea necesario incorporar otras estrategias a fin de retular (o persuadir) a adversarios más combativos, en el caso de Fedón surge la pregunta sobre su función en virtud del tipo de interlocutor que Sócrates tiene en frente. Basamos esta postura en el hecho de hemos observado en varios pasajes que Platón funda las necesidades de utilización de mitos en la naturaleza del objeto en discusión y en ciertas limitaciones que serían propias de nuestra humana naturaleza. En principio, nos parece sugerente el hecho de que el Sócrates platónico apele a mitos y/o a imágenes en contextos en los que sus interlocutores rechazan y ponen a prueba más fuertemente sus argumentos, como también al abordar cuestiones que aun cuando merezcan nuestra credibilidad, por su misma naturaleza no podrían ser adecuadamente fundamentadas o transmitidas a través de un <i>logos</i> “totalmente coherente en todos sus aspectos y exacto” (Tim. 29c). En temas tales como la inmortalidad del alma, los dioses, o la generación del universo, reconoce Platón, no queda sino contentarse con un <i>eikos logos</i>, categoría de discurso en la que podrían incluirse, es otra de nuestras hipótesis a discutir en el Seminario, los mitos del final de <i>Gorgias</i>, <i>Fedón</i> y <i>República</i>.</p>
<p>La figura del <i>ápoios</i> en la filosofía práctica de Aristóteles</p> <p>Luciano Dante Ciruzzi Universidad de Buenos Aires (UBA)</p>	<p>Según una visión generalmente aceptada, Aristóteles tiene el mérito de haber establecido por primera vez los límites precisos de la filosofía práctica, ceñida a un objeto específico y separada de otras áreas de la investigación científica. Esta atribución es justa si tenemos en cuenta que, a diferencia de Platón, quien habla identificado el objeto supremo del conocimiento con el Bien (Rep. 505a; <i>mégiston máthema</i>), el estagirita separó el campo de la reflexión ética del de la teoría especulativa y, de esta manera, abrió el terreno para la posibilidad de una “filosofía acerca de las cosas humanas” (EN 1181b 16; <i>he peri tà anthrópela philosophía</i>). De la mano de esta reconfiguración epistemológica, Aristóteles introdujo una importante cláusula metodológica: no toda investigación puede pretender el mismo grado de exactitud (<i>tò akribés</i>) en sus resultados. En particular, el estudio acerca de cuál sea la vida óptima para el ser humano no puede, en virtud de la naturaleza de su objeto, esperar resultados apodícticos, como los que se podrían esperar en el ámbito de las ciencias teóricas. Si los problemas prácticos -dice Aristóteles- pertenecen al orden de lo que “se da en la mayoría de los casos” (<i>peri tôn hos epi tò polú</i>), y no a lo que se da siempre y necesariamente, habrá entonces que “contentarse con buscar la verdad esquemáticamente y en sus líneas generales.” Este carácter aproximativo de la verdad en el ámbito práctico se corresponde con el hecho de que el horizonte en el que se despliega la praxis humana es, en un sentido muy específico, imprevisible. No se trata del mundo estrictamente natural, en el que rige una necesidad inquebrantable; no se trata, tampoco, de un supuesto ámbito suprasensible en el que yacerían objetos ideales; se trata, en definitiva, del terreno contingente</p>

	<p>que ofrece la <i>pólis</i>, es decir, el terreno en el que las cosas pueden ser de un modo o de otro. Es allí donde se instituye el agente de la acción práctica y, por ende, donde se configura el objeto de la reflexión ética. En este sentido, la célebre definición de Política 1 2. 1253 a 3, según la cual "el hombre es un animal político por naturaleza" (<i>ho ánthropos phusei politikon zoon</i>), no solamente expresa la llave conceptual de la antropología aristotélica, sino que, al mismo tiempo, permite identificar sintéticamente el alcance y los límites de toda investigación sobre asuntos humanos en la medida en que estos sean precisamente humanos. Desde esta óptica, por fuera de la <i>pólis</i> habría dioses o bestias. Considerando este panorama, el objetivo general de nuestro proyecto doctoral es reconocer las notas definitorias del ser humano en situación de excluido de la vida política (<i>ápolis</i>), identificando las posibles razones de la exclusión, y sus consecuencias en términos psíquicos, políticos, y ontológicos. En términos más específicos, en primer lugar, nos interesa determinar qué diferencia hay, si en efecto la hay, entre el ser humano excluido de la vida social y el resto de los seres vivos no humanos desde el punto de vista de su constitución anímica y fisiológica. En segunda instancia, nos proponemos resolver si, de acuerdo al conjunto de categorías de la filosofía práctica de Aristóteles, es lícito para el excluido de la vida política pretender alcanzar la <i>eudaimonia</i>. Finalmente, desde el punto de vista ontológico, nos interesa investigar en qué medida la incapacidad de deliberar que Aristóteles atribuye al excluido de la <i>pólis</i> se corresponde con el hecho de que, en el horizonte de su existencia, no se ofrecen distintos cursos de acción posible, sino que rige algún tipo de necesidad. Estos son, a grandes rasgos, los ejes sobre los que se articula nuestro trabajo en curso.</p>
<p>O local da África nas origens Pensamento Ocidental: a imortalidade da Alma (Ka) no Antigo Egipto</p> <p>Luis Augusto Ferreira Saraiva Universidade de Brasília (UnB)</p>	<p>O objetivo do trabalho a seguir busca trazer as discussões em torno sobre a origem e o surgimento da Filosofia na qual é uma constante em torno de sua História. Entretanto, a tradição a qual conhecemos tomou para si o registro de seu nascimento na Grécia, como é apresentada em nossos manuais de Filosofia. Sendo assim, os gregos foram considerados os únicos que se libertaram do mito para o alcance da contemplação, levando a humanidade a ter seu ponto de referência civilizatório entre os gregos clássicos. Essa máxima gerou a exclusão de povos antigos que diretamente e indiretamente também contribuíram para a construção do pensamento – neste caso a África - consequentemente o Egipto. Contudo tais contribuições foram excluídas e até mesmo apresentadas de formas incoerentes e memorizadas em detrimento da cultura helênica a ser seguida, isto se tornou a partir de um posicionamento eurocêntrico, as influências do Antigo Egipto e de povos africanos intencionalmente improdutivas de conhecimento. Tornar emblemático problemático a Grécia como o local de nascimento da Filosofia neste trabalho, parte da necessidade da investigação reflexiva de outros lugares de produção do saber, como também é deslocar a exclusividade única de surgimento do conhecimento. “[...] se aceitamos que a filosofia tem ponto de partida particular, a Grécia, qual é a justificativa para recusar outros pontos de partida igualmente particulares?” (NOGUERA, 2014, p. 58 e 59). A pergunta de Noguera procura entender que o pensamento não possui um local definitivo de surgimento, sua potencialidade é inerente ao homem, fazendo parte de sua cultura seja europeu, ameríndio ou africano. Conhecer o pensamento como uma propriedade humana é constituir uma universalidade das ações particulares do próprio pensar. Dessa forma, buscamos consolidar ainda mais as novas pesquisas entorno das contribuições do pensamento de Filósofos Antigos da África ao princípio em que há poucas produções que discitem a exclusividade da filosofia entres os egípcios, observemos a partir da proposta pelo filósofo Noguera, a figura do Egipto como também um ponto de partida tendo em vista que até mesmo Hegel concebia o povo egípcio “[...] como modelo de um condição moralmente regulamentada pelos antigos, na forma de um ideal de sociedade[...].” (HEGEL, 1999, p. 173). Pois, segundo Henry Orla o mundo grego esteve ligado ao mundo egípcio no que tange ao aprendizado. Sin embargo, la especulación filosófica moderna ha creado una tendencia a omitir la verdad al considerar muchos de los aspectos relativos a la fundación de la filosofía. Lo cual particularmente representativo del idealismo hegeliano, que tende a subestimar la civilización africana. Hegel afirmava basicamente que África estaba fuera de la historia porque no había alcanzado la consciencia “alemana”. De hecho, como la mayoría de los filósofos modernos y contemporáneos de Occidente, Hegel había intentado de un modo consistente suscribir el argumento del origen europeo o asiático de todas las características culturales destacables halladas en África, lo cual pasaba por alto hecho de que hasta los propios griegos antiguos consideraban con frecuencia que África era la fuente de los fundamentos del conocimiento filosófico (ODELA, 2002, p. 98) A crítica de Orla aponta fatos importantes sobre as bases da filosofia moderna, como principalmente da Filosofia Antiga que em sua corrente filosófica excluiu a África da história da filosofia, entretanto um ponto interessante a se observar é que Hegel deslocou o Egipto do continente africano por considerar o norte da África como uma “África europeia”. Este argumento de um Egipto</p>

	<p>fora da África permaneceu por séculos como verdadeiro, contudo as pesquisas feitas por Cheikh Anta Diop, Du Bois, e Kamabaya apontam argumentos diferenciados acerca do Egito e do berço da humanidade. O Egito é uma parte integrante do continente africano não apenas em seu aspecto geográfico, mas inteiramente em seu aspecto cultural. E até mesmo em sua origem: "O Egito faraônico teve a sua origem na Núbia – a monarquia mais antiga da humanidade. Portanto, os homens que fundaram a Primeira Civilização Organizada do Mundo – o Egito faraônico – que teve lugar no delta do rio Nilo foram pretos provenientes da Núbia". (KAMABAYA, 2011 .p. 46) Assim, defendemos que este argumento define os egípcios como um povo integralmente negro, suas contribuições atravessam as áreas da matemática, da economia e da filosofia. Ora, se a tomarmos conhecimento de uma descendência negra do povo egípcio novamente abre-se o espaço para um crítica a Hegel e a sua interpretação sobre a Filosofia Antiga: "o negro representa, como já dito, o homem natural, selvagem e indomável." (HEGEL, 1999, p. 83). Nota-se aqui a ideologia de desumanização dos povos negros como seres incapazes de grandes feitos, e que possam estar incluídos na história universal. Ao identificarmos o Egito como um povo africano produtor de conhecimento, percebemos a contribuição da África para a humanidade e principalmente ao pensamento filosófico, que tanto fora excluída por uma política racista e epistêmica. Esta contribuição é evidente até mesmo nos antigos gregos.</p>
<p>A vergonha nos diálogos platônicos Luz Eduardo Gonçalves Oliveira Freitas Universidade de São Paulo (USP)</p>	<p>Esta pesquisa tem como objetivo analisar como Platão concebe a vergonha enquanto fenômeno psíquico e como a representa em seus diálogos. As ocasiões em que a vergonha é explicitamente discutida nos diálogos são relativamente raras: suas definições, pelo menos em comparação às discussões definicionais sobre as virtudes, são consideravelmente opacas. Nas discussões tradicionais da literatura secundária, ela não figura como elemento importante da psicologia platônica. Mesmo estudiosos que ratam a vergonha como fenômeno integrante do imaginário grego concentram seus esforços na interpretação de passagens homéricas ou na análise da moral aristotélica. No entanto, em diversas ocasiões ao longo dos diálogos platônicos, como no proeminente caso do <i>Górgias</i>, o apelo à vergonha é crucial para o funcionamento dos argumentos de Sócrates. A vergonha é um tema recorrente também no drama constituído em obras como <i>República I</i>, <i>Protágoras</i>, <i>Cármides</i> e <i>Banquete</i>. A vergonha parece exercer decisivo papel de influência psicológica em muitos dos personagens: a partir dela, Sócrates não só refuta alguns dos seus interlocutores mais agressivos, como também incentiva seus pupilos a não se desvirtuarem do caminho da filosofia e justifica a sua própria prática de investigação ética. Um elemento como a vergonha só pode estar presente de tal forma no texto de Platão porque estamos lidando com uma obra escrita em forma de diálogos. Diferentemente de um pensador que escreve apenas tratados ou ensaios, Platão pode usar recursos de narrativa e encenação para lidar com os impasses filosóficos, e o modo como os personagens se portam é também expressão do que poderíamos chamar de uma psicologia platônica. Fundamental para a hipótese deste projeto é a ideia de que a filosofia de Platão deve ser compreendida de seus escritos, e que todos os elementos, mesmo os que não são tratados tradicionalmente como explicitamente filosóficos, devem ser considerados. Isso significa que não devemos atentar somente para o sentido dos argumentos de Sócrates – como faz um método tradicional nos estudos platônicos, que passou a ser denominado "teoria do porta-voz" –, mas compreendê-los em relação ao contexto em que são enunciados. Caso consideremos, portanto, alguns dos consensos metodológicos estabelecidos no campo dos estudos platônicos ao menos ao longo das últimas duas décadas – a saber, de que é preciso atribuir a importância devida e por muito tempo negligenciada aos ditos elementos dramáticos dos Diálogos –, resta clara a relevância de investigar a recorrência da vergonha nos diálogos, e fundamentá-la a partir da precisão de seu lugar conceitual na psicologia desenvolvida por Platão. Além da análise do drama dos diálogos, as discussões sobre a dinâmica psicológica cumprem papel fundamental para a nossa pesquisa. No centro da discussão sobre psicologia moral na <i>República</i>, por exemplo, Sócrates descreve uma imagem central para a compreensão do conflito psicológico que caracteriza a necessidade de uma tripartição da alma: Leônício, que tem um grande desejo de parar para ver cadáveres que jaziam na estrada externa à muralha norte de Atenas, ao mesmo tempo luta contra o seu desejo. Essa resistência, uma motivação contraposta ao desejo que, no entanto, não é completamente racional (como o <i>logistikon</i>), é o que prova a necessidade de existência de um terceiro princípio motivacional na alma, o <i>thumos</i>, capaz de levar a um curso de ação que é contrário ao almejado pela parte desiderante (o <i>epithumetikon</i>). A resistência ao desejo, o fenômeno motivador evocado no epicentro do argumento da <i>República</i> para demonstrar que a alma, assim como a cidade, deve ser dividida em três partes, é nada menos do que a vergonha. A nossa pesquisa conjuga, assim, dois</p>

	<p>aspectos dos diálogos: a psicologia moral desenvolvida teoricamente pelo Sócrates platônico em diálogos como a <i>República</i>, e a aplicação de uma psicologia que se expressa na própria concepção da dramaturgia dos diálogos. A hipótese subjacente a este projeto é que Platão enxerga e defende um papel ético e filosófico da vergonha enquanto fenômeno psicológico, aplicando-o no drama dos diálogos e discutindo-o nas doutrinas enunciadas por Sócrates e os demais personagens. Para investigar a nossa hipótese, três processos são realizados concomitantemente: (i) Analisar os momentos em que Platão utiliza a vergonha como recurso filosófico nas discussões dos diálogos, em especial quando ela é crucial para o resultado da argumentação, em diálogos como o <i>Górgias</i>; (ii) Cotelar os diferentes modos de expressão "doutrinários" da psicologia platônica em alguns diálogos centrais, como a <i>República</i>, de modo a averiguar o papel específico da vergonha; (iii) Considerar as influências da chamada "cultura da vergonha" na obra platônica, assim como o modo como o nosso autor subverte o imaginário grego a respeito de noções como <i>'aidos'</i> e <i>'time'</i>. Na presente comunicação, pretendo abordar alguns dos principais problemas implicados na realização dos processos acima detalhados.</p>
<p>La educación en la virtud como enlace entre ética y política en Aristóteles.</p> <p>María Emilia Avena Universidad de Buenos Aires (UBA)</p>	<p>Al comienzo de la <i>Ética Nicomaquea</i> Aristóteles define la ética como "una cierta disciplina política" (1094b11) y considera a la política como ciencia "suprema y directiva en grado sumo" (1094a30). ¿Pero cuál es el valor real que la ética como disciplina reviste con miras al fin que se propone, a saber, el de permitir a los hombres alcanzar una vida buena posibilitando la realización completa y perfecta de sus facultades más propias? La vida en la <i>pólis</i>, como sabemos por <i>PoI</i> 1252b 30, no se limita a la mera satisfacción de necesidades (como la casa y la aldea), ni se reduce, como descarta en <i>PoI</i> 1280b 4-12, a un mero acuerdo de convivencia y beneficios mutuos. La vida en la <i>pólis</i>, por el contrario, se caracteriza por la vida buena, concepto que comprende dentro de sí tanto la satisfacción de necesidades como la posibilidad de realización del ser humano a partir de la adquisición de la virtud y, a través de ella, de la felicidad. En torno a las relaciones entre ética y política en Aristóteles han surgido innumerables controversias. W. Jaeger (1948) y D. Allan (1952) han investigado los vínculos entre estas disciplinas a partir de la célebre tesis evolucionista aplicada al pensamiento aristotélico. Este enfoque condujo al proyecto de reagrupar numerosos pasajes de las obras prácticas a fin de insertarlas en una continuidad espacio-temporal. También C. Rowe (1971) se apoya en este modelo. Las continuidades vislumbradas por estos autores no pasaron desapercibidas a otros que las comprendieron como elementos constitutivos de un único proyecto. Ya sea que consideremos este proyecto como de carácter eminentemente político como S. Cashdollar (1973), M. Schofield (2006) o D. Frede (2014), o bien eminentemente ético como M. DeLoury (1977) o C. Reeve (1998), es irnoslayable el hecho de que tanto la ética como la política pertenecen a un marco conceptual común y que sus desarrollos poseen implicancias mutuas. A dicha conclusión hemos arribado tras la investigación llevada a cabo en el marco de la tesis de licenciatura respecto de los mecanismos de adquisición de la virtud en la ética. La hipótesis que guía nuestra investigación en esta ocasión sostiene que, desde la perspectiva de la educación en la virtud, no existe una dimensión ética que prime sobre la dimensión política ni viceversa, sino que por el contrario ambas interactúan como en un juego de espejos y se retroalimentan. Este juego de espejos se manifiesta principalmente en un aspecto central del pensamiento aristotélico: la educación. Es allí donde consideramos que es posible observar con mayor precisión el complejo entramado en que ética y política contribuyen de igual modo a la formación integral del ser humano. En el marco del presente estudio proponemos, en primer lugar abordar pasajes de <i>EN</i> I 1-3 y <i>EN</i> X 9 desde la perspectiva política de la educación en la virtud, analizando las nociones de bien del individuo y bien de la ciudad, y la concepción de la vida como un quehacer (<i>práxis</i>). Este análisis nos llevará a considerar los puntos de contacto y ruptura existentes entre las nociones de hombre bueno y la de buen ciudadano presentadas en <i>PoI</i>, III 4, 1276b16 - 1277b32 así como los argumentos para descartar la posibilidad de una identificación entre ambas. En segundo lugar, procuraremos listar aquellas características que se le exigen al buen ciudadano y analizaremos hasta qué punto las virtudes del buen hombre pueden contribuir a su adquisición y perfeccionamiento. Este análisis requerirá la observación de dos consideraciones, a saber: a) que la educación es entendida por el estagirita como un proceso integral de perfeccionamiento de la naturaleza humana (<i>PoI</i> 1337a 1-3) realizable solo en el marco de una <i>pólis</i>, y b) que por ello el legislador y, en particular, la ley desempeñan un rol fundamental en este proceso (<i>EN</i> V 1-8 y <i>PoI</i> III 9, 12-13). Para demostrarlo procuraremos reconstruir el modo en que el diseño del programa educativo por parte del legislador contribuye a la transmisión y promoción de valores específicos, así como a la formación y desarrollo de una determinada concepción de bien y de felicidad, que perfeccionan y favorecen el régimen político. Asimismo, pondremos atención en el rol educativo que desempeña la</p>

	<p>ley, el cual ya había sido presentado en EN 1180a 15-24, entre otros. Este trabajo solo podrá completarse en la medida en que nos adentremos en el análisis del inconcluso proyecto educativo desarrollado por Aristóteles en <i>Poi.</i> VII 13-17 y VIII 1-7. Al recorrer las etapas en que Aristóteles divide el desarrollo educativo de los jóvenes, nos proponemos identificar cuáles son las competencias específicas cuya adquisición se considera necesaria y en qué sentido estos saberes contribuyen al desarrollo de las virtudes. En el trabajo de esta área específica de investigación filosófica se imponen tres instancias metodológicas: en una primera aproximación se analizan los distintos condicionamientos presentes en las obras de los filósofos a partir de su contexto histórico y cultural. En la segunda instancia, se impone un examen filológico de los textos. La última instancia, la hermenéutica, reúne los momentos previos e implica también la lectura y discusión de la bibliografía secundaria.</p>
<p>A metafísica na obra de Eudoro de Sousa Mariana Leme Belchior Universidade de Brasília (UnB)</p>	<p>Eudoro de Sousa é um dos mais originais e inesgotáveis filósofos da língua portuguesa. Nasceu em Lisboa em 1911, cursou a Faculdade de Ciências da Universidade de Lisboa e avançou seus estudos na Universidade de Heidelberg, Alemanha, onde nasceu seu interesse em particular de Schelling, Jaspers e Heidegger. Em seguida vai para Paris, estuda Filosofia no Seminário Maior de Saint-Sulpice e no Collège de France e História e Filosofia no Institut Catholique de Paris. Regressa a Portugal, mas encontra dificuldade em ingressar na carreira acadêmica, aceita o convite de Agostinho da Silva e, vem para o Brasil em 1953 onde permanece até sua morte em 1987. Já instalado no Brasil, Eudoro de Sousa foi professor na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e na Universidade de Brasília, em disciplinas como Língua e Literaturas Gregas, Arqueologia Clássica, História Antiga e Filosofia Antiga. Foi um marco aos estudos clássicos no Brasil, tanto que se dedicou à criação do Centro de Estudos Clássicos da Universidade de Brasília, pois colocou a Universidade de Brasília no circuito de estudos clássicos através do centro de Estudos das Línguas e Culturas Clássicas (CELCC), mais adiante denominado Centro de Estudos Clássicos (CEC), com seu idealizador, criado e condutor, o helenista e filósofo que ampliou a pesquisa, o ensino e a investigação consolidando através de publicações suas principais obras. A ciência da antiguidade é para Eudoro de Sousa, muito mais do que filologia, é filosofia que codifica a língua e a literatura, a história e a arqueologia, que se une à poética e que se torna, sobretudo, o modo de estudar a mitologia e todas as formas em que ela se apresenta: na religião, no teatro, na literatura, como fenômeno total da manifestação de uma cultura e das suas próprias fontes. Um dos aspectos mais importantes e originais do seu pensamento é a distinção entre mito e mistério. O tema de maior reflexão para Eudoro foi a reflexão sobre o mito fundamental para a filosofia. É nesse plano do surgimento que gostaria de pensar como Eudoro de Sousa relaciona tais temas com a História, visando solidificar sua proposta de leitura do passado: a origem e o mito. Ele concebe o originário para tratar do mito complementar à filosofia entre os gregos e o mistério serve de guia e moldura da especulação filosófica, ou seja, é aqui que encontramos a separação e a conjugação. Segundo Eudoro, o mito pode ser concebido como relato da origem, conceito fundamental dentro de suas obras, expressão simbólica da complementaridade entre o homem, sua concepção e o mundo. Para além do mito, que se coloca como um esforço não erudito do desejo de formular a realidade existe o mistério, que não se opõe à metafísica, ao contrário, amplia e explicita o autoconhecimento adequado da metafísica. Através do desenvolvimento histórico, nosso autor, procura situar as origens da mitologia grega e, consequentemente, o que aí há de mais fundante na procura do Ser. A investigação sobre o originário e o mito está diretamente relacionado à questão ontológica. Eudoro idealiza a linguagem do mistério como, a linguagem poética da celebração ritual do mito na unidade originária da sua forma dramática a experiência de um desconhecido que é conhecido, numa abertura irrestrita da inteligência e da razão ao mistério do ser transcendente que resulta do progresso do conhecimento humano, não eliminando o desconhecido. O mistério do horizonte é guia e moldura da especulação filosófica. É nele que habita a separação e a conjugação: o horizonte que sustenta a filosofia, pois somente através da instauração do horizonte é possível delimitar os contornos do pensamento filosófico. Deste modo, pensar no mistério do horizonte tal como Eudoro de Sousa o concebe para tratar do mito complementar à filosofia entre os gregos é fundamental para os estudos clássicos. Uma vez que a filosofia grega, segundo Eudoro de Sousa, acompanha o horizonte humano, pois, ela se pauta em nossas fronteiras. Atualmente existem poucos trabalhos sobre a obra eudorina, neste sentido, busca-se através desta pesquisa evidenciar quais foram os fatores decisivos na obra de Eudoro de Sousa para a consolidação ontológica do originário no cenário filosófico. Deste modo, essa pesquisa dedica-se, em particular, a enfatizar o “nascimento da filosofia” na cultura antiga, contrapondo-se às lições de uma historiografia filosófica racionalista que,</p>

Entrelazo entre la filosofía cirenáica y merleau-pontiana

Mariana Romina Simon
Universidad de Buenos Aires (UBA)

anacronicamente, proyecta sobre o contexto grego valores e procedimientos de una razón instrumental estranha às múltiplas e tolerantes formas do lógos antigo.

Si bien la evidencia textual con la que contamos para encarar el estudio de la filosofía cirenáica es escasa y altamente fragmentaria, la resonancia entre un conjunto significativo de fuentes nos permite asegurar que se trata de un grupo de filósofos que sostuvo una teoría de la percepción que explica la relación del sujeto con el mundo otorgando un rol preponderante tanto al cuerpo como a las afectaciones. En efecto, el principio filosófico que los testimonios adjudican con recurrencia a estos filósofos enuncia que sólo las afectaciones son aprehensibles (τὰ πρῶτη λόγα καρδιάβδωσθαί), mientras los objetos exteriores (τὸν ἔκτος ὑποκειμένου) productores de la afectación son inaprehensibles (ἀκατάληπτος). La enunciación de este principio le valió a los cirenáicos, en el transcurso de la antigüedad, más de una objeción por la torsión tan radical hacia la interioridad. Por ejemplo, según Plutarco, los cirenáicos son filósofos sitiados que se encerraron en ellos mismos y abandonaron lo exterior (*Contra Colotes*, 24.1120b-1121c). La afirmación de esta clausura motivó la objeción de Aristóteles de Mesena, quien consideró que nadie que sea capaz de orientarse en el mundo podría sostener esta doctrina sin entrar en contradicción consigo mismo. Estas acusaciones motivaron en los estudios contemporáneos una comparación entre esta vuelta hacia la interioridad cirenáica y el procedimiento hiperbólico cartesiano que conduce al cogito. De esa aparente cercanía entre aquella filosofía antigua y esta filosofía moderna se alimentó el debate acerca de si es posible hallar en la antigüedad un equivalente a la noción moderna de subjetividad. Este interrogante fomentó investigaciones que, partiendo de una concepción dualista mente-cuerpo, volvieron a las fuentes antiguas o bien para corroborar que los cirenáicos distinguieron y autonomizaron una esfera mental interna (i.e. subjetiva) respecto del mundo externo y el cuerpo físico, o bien para rechazar que hayan arrabado a noción de subjetividad alguna. Curiosamente, ni en un extremo ni en el otro de este abanico de lecturas, los intérpretes pusieron en cuestión la definición de subjetividad que tomaron como punto de partida. La intención de mi trabajo es aportar a este debate sugiriendo una rerelectura de las fuentes en clave merleau-pontiana. En este sentido, es de particular interés la noción de subjetividad corpórea que el autor menciona en el prólogo a la *Fenomenología de la percepción*. La idea de subjetividad corpórea indica que el cuerpo (lejos de ser una cosa más en el mundo objetivo por medio del cual una conciencia interna y separada se expresa) tiene en sí mismo un carácter subjetivo en tanto es “yo mismo” al tiempo que parte del mundo. Para Merleau-Ponty no hay “hombre interno” sino que sólo se es en tanto cuerpo y comportamiento o movimiento. Una idea de cuerpo que compone muy bien con aquellos estudios contemporáneos que afirman que el hombre antiguo se concibe a sí mismo como un ser “abierto al mundo” y que, por tanto, manifiesta escaso interés en la dimensión privada o subjetiva de la experiencia. Esta interpretación en clave fenomenológica permite dar sentido a nociones fundamentales adjudicadas a los cirenáicos tales como las de afectación (πάθος), movimiento (κίνησις), placer (ἡδονή) y percepción (αἰσθησις). Asimismo, permite interpretar la interioridad cirenáica como una dimensión corpórea, ni física ni mental. Desde un punto de vista metodológico, este trabajo pretende dar cuenta de la importancia de explicitar la significación de las categorías actuales por medio de las cuales interrogamos los textos del pasado. Podrá notarse que un sentido renovado de la filosofía cirenáica emerge al concebir la noción de subjetividad en clave merleau-pontiana. Cabe decir que esta propuesta de lectura toma la posta de los estudios diacrónicos que buscan hacer de los filósofos del pasado interlocutores directos del diálogo contemporáneo. Esto supone tomar posición en el sostenido debate que sigue enfrentando a enfoques que apuestan por una historia científica de la filosofía y enfoques que apuestan por una historia filosófica de la filosofía. Si bien hay estudios que conjugan lecturas histórico-filológicas con lecturas filosóficas, en general, siguen presentándose como opciones excluyentes las interpretaciones objetivistas y las interpretaciones subjetivistas. Las primeras asumen que el sentido de una filosofía es un dato objetivo positivamente dado en un texto o corpus textual al cual puede accederse de modo directo evitando al mínimo cualquier consideración del sujeto lector que entable riesgo de anacronismo. Las segundas, por su parte, rechazan la posibilidad de una comprensión objetiva de las filosofías del pasado y asumen que el sentido de un texto o una filosofía es un añadido exterior resultado de una reflexión personal del intérprete que se encuentra cerrada sobre sí misma y es dueña indiscutible de todo aquello que piensa. A distancia de estas falsas alternativas, la labor hermenéutica que propone mi trabajo busca desarrollar una interpretación que conjugue una contextualización histórica y análisis lingüístico de las fuentes con una lectura que habilite nuevas dimensiones de sentido a partir del entrelazamiento o diálogo intertemporal entre las fuentes antiguas y la obra del filósofo francés contemporáneo.

Distanciamentos e aproximações entre a épica homérica e a mélica de Safo

Marjore Mariana Lima Lacerda
Universidade Federal do Pará (UFPA)

No seguinte ensaio, temos como objetivo mostrar a definição da épica e da mélica arcaica, assim como apontar os distanciamentos e as aproximações na concepção de eros nos dois gêneros poéticos. Apresentaremos que, enquanto na épica homérica eros não é ainda uma divindade, mas uma pulsão que, uma vez satisfeito, conduz à sensação de saciedade — não só do desejo erótico, mas do sono e do amor, do canto, da dança, e até da guerra —, na mélica de Safo, eros pode ser um deus ou uma força que desperta o doce prazer através dos sentidos. Em ambos os gêneros, eros está sempre à serviço de Afrodite; ele subjuga o espírito, controlando a mente, fazendo com que, quem está sob seus efeitos, não tenha poder de decisão: eros também age através do olhar: os aspectos corporais despertam o erotismo, assim como os ornamentos, as vestimentas que seduzem o outro e tomam o corpo mais belo e aprazível. De modo geral, o gênero épico arcaico é uma narrativa rimada, recitada em solo, que evoca a autoridade das Musas a fim de narrar os feitos humanos gloriosos e a história dos deuses. Os temas são extensos, mas circunscritos numa concepção mítica de uma idade de ouro perdida. As histórias apresentadas não nos dão pistas de como eram aplicadas na vida da comunidade. Enfocando no conteúdo da épica, as invocações oferecem evidências importantes. Em Homero a narrativa é propriamente anunciada com uma invocação, um pedido para que a Musa “cante” ou “conte” determina história; geralmente elas têm forma: anunciada no imperativo, vocativo e um nome breve que serve como título para o canto como “a ira de Aquiles”. O poeta, ao reconhecer que a Musa retorna a história de certo ponto, lembra-nos que as narrativas fazem parte de um todo muito maior. Ao nos voltarmos para a mélica, sabemos que era a canção destinada à performance em solo ou coral, geralmente cantada com o acompanhamento da lira e da dança que, juntas, configuravam um espetáculo. A performance desse gênero poético tinha por ocasião o simpósio ou os festivais cívicos, sendo o primeiro mais privado do que o segundo, mas ainda assim inserido numa cultura de canção. Quanto ao conteúdo, a canção monódica envolve várias possibilidades de temas, seja vinculada à vida cotidiana da polis, a eventos de um passado recente, ou a experiências humanas; a coral e seus subgêneros estão relacionadas à celebração, a narrativa mítica, dentre outros assuntos. A oralidade marca a veiculação dessa poesia que, ao ser recitada ou cantada por profissionais ou amadores, era destinada a uma audiência. No mais, mostraremos como se dava a transmissão dessa poesia de caráter eminentemente oral, e algumas das dificuldades em se estudar a mélica de Safo, na qual muitos autores encaram as canções destinadas a outras mulheres como registros autobiográficos da sexualidade da Safo histórica. Muito o comentado sobre a sua vida pessoal baseia-se em seus próprios versos, utilizados como testemunhos para reconstruir sua vida e personalidade. Porém, alguns autores antibiografistas enveredam por outro caminho. Na verdade, mesmo que muitas de suas canções tenham a conotação erótica, não podemos inferir que Safo seja lésbica, tampouco que não o seja, pois a sua vida pessoal é inacessível a nós. O que temos em mãos são fragmentos incompletos, perdidos ao longo do tempo, versos, ou melhor, canções sobre diversos assuntos: a beleza de jovens meninas, os membros de “sua” família, canções de casamento, hinos, etc. Os hinos de culto, parecem sugerir que Safo foi um membro respeitável de sua comunidade e caso tenha sido “lésbica”, capaz de pronunciar essa predileção, provavelmente as relações entre mulheres seriam aceitáveis na comunidade em que vivia. Na verdade, os argumentos não passam de suposições, justamente por não existirem documentos necessários em relação à “homossexualidade feminina” em Mitilene que comprovem a sua existência. A vida no mundo antigo era limitada pela estrutura do grupo (ou comunidade) em que o indivíduo pertencia. A expressão de uma individualidade assim, não era feita sem um contexto social. Em grande parte, a culpa pela dificuldade em diferenciar a persona do caráter biográfica do poeta em si, deve-se às próprias abordagens românticas que marcaram os estudos da mélica grega arcaica, porém, esta poesia não é intimista e qualquer afirmação nesse sentido não passa de anacronismo. Na composição arcaica, a declaração “pessoal” de Safo não foi criada para a sua satisfação, mas para a apresentação diante de uma audiência.

Platón y los platonismos: un recorrido por las principales tradiciones

Esta comunicación tiene el objetivo de realizar un recorrido crítico de las principales respuestas que se han formulado ante tres problemas básicos que presenta la obra platónica: 1) el del *locus enuntiationis* de la filosofía platónica; 2) el de las características que posee esta filosofía; y 3) el de las relaciones que pueden establecerse entre los diversos diálogos del *corpus platonicum*. Desde mi perspectiva estos problemas han sido asumidos, ya sea de manera explícita o implícita, por los estudiosos de la obra platónica.

<p>Interpretativas de los diálogos platónicos</p> <p>Martin Sebastián Forciniti Universidad de Buenos Aires (UBA)</p>	
<p>Recepção e transformação da noção de enigma pelo autor de Derveni</p> <p>Michel Menezes da Costa Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)</p>	<p>a lo largo de la extensa historia de interpretación de los diálogos. Postularé que las diversas respuestas que se han ofrecido a cada uno de ellos han dado lugar a la conformación de una serie de tradiciones interpretativas - algunas muy antiguas, otras recientes - encontrándose todas ellas vigentes en la actualidad. Así, las respuestas ofrecidas al problema 1 (el del <i>locus enurritationis</i> de la filosofía platónica) han constituido dos tradiciones: la pro-portavoz, que establece que el interlocutor principal de cada diálogo expresa el pensamiento filosófico de Platón; y la anti-portavoz, que niega que sea posible identificar la voz del autor de un texto dramático con la voz de uno de sus personajes. Y por ello afirma que el <i>locus enurritationis</i> de la filosofía platónica debe no es otro que la totalidad de cada diálogo. Por su parte, las respuestas al problema 2 (el de las características de la filosofía platónica) han generado una tradición doctrinaria – que considera que la filosofía platónica consiste en una serie de doctrinas y, por ende, que la intención de los diálogos es transmitir las –, una no doctrinaria – que enfatiza el carácter problemático de los diálogos e insiste en la necesidad de leerlos como dramas, no como tratados –; y una autoproclamada tercera vía – que pretende llevar a cabo una articulación entre los componentes doctrinarios y dramáticos de las obras platónicas. Finalmente, las respuestas al problema 3 (el de las relaciones entre los diálogos) también han producido tres tradiciones: la evolucionista, de acuerdo con la cual es posible distinguir una serie de períodos en la evolución del pensamiento platónico. Y asignar cada diálogo a uno de ellos; la unitaria, para la que el pensamiento de Platón es esencialmente estable a lo largo de toda su producción escrita; y la pluralista, que postula que cada diálogo constituye una obra autónoma, cuyo vínculo con el resto no puede presuponerse sin más. A lo largo de la exposición ofreceré las razones por las cuales para mí tesis de doctorado - en la cual analizo el diálogo Sofista - he optado por una posición interpretativa anti-portavoz, de tercera vía y pluralista. Considero que sea cual sea la posición que se adopte en torno a los problemas enumerados, cualquier investigador/a de la obra platónica debe tomar una decisión fundamentada al respecto. Por ello, estimo que una discusión conjunta en torno a los diversos modos en que puede interpretarse la obra platónica resultará enriquecedora para las investigaciones en curso de muchos/as de los/as participantes del Seminario</p> <p>Crucial para a compreensão da segunda parte (colunas VII a XXVI) do texto do Papiro de Derveni e presente na cultura grega desde sempre, tanto na literaturar/religião como na filosofia, a noção de enigma (<i>ainigma</i>) sofre mudanças significativas em suas características e usos entre os sécs. VI e IV a. C. A partir dessa perspectiva, num primeiro momento desta apresentação, buscaremos, apoiando-nos em alguns dos trabalhos de Giorgio Colli e Pietro Pucci sobre o tema, apresentar algumas das características definidoras e transformações sofridas pela noção de enigma. Vale dizer que embora as análises desses estudiosos se desenvolvam numa perspectiva histórica e sejam marcadas pela tese segundo a qual há uma gradual atenuação do caráter religioso do enigma, não se trata de corroborar a posição segundo a qual há uma passagem brusca do mito ao lógos no âmbito do uso do enigma no período considerado. Ao contrário, acreditamos que o texto do Papiro de Derveni seja ele próprio uma prova da coexistência desses dois registros, religioso e filosófico. Procederemos a partir da apresentação e do comentário de passagens selecionadas da tragédia, comédia e da filosofia nos quais está presente tal noção. São exemplos de tais passagens: Esquilo, <i>Agamêmnon</i> 1112-1113, <i>Coéforas</i> 886-887, <i>Prometeu</i> 609-611; Sófocles, <i>Édipo Rei</i> 435-442; Heráclito, DK 54, 56, 93, 123; Aristófanes, <i>Rãs</i> 61-62, <i>Nuvens</i> 757-760; Platão, <i>República</i> 322b-c, 479 b10-c4, <i>Teeteto</i> 152c, 180a, <i>Fedon</i> 169c, <i>Alcibíades</i> II 147b; Aristóteles, <i>Poética</i> 1458 a 26-30. Comentaremos brevemente as passagens acima enfatizando seus elementos principais no que diz respeito ao enigma como um modo de expressão para, num segundo momento, apresentarmos passagens do Papiro de Derveni nas quais o Autor utiliza o mesmo conceito a fim de refletirmos sobre o uso que faz de tal noção. É importante ainda registrar que no texto do Papiro coexistem dois textos, ou pelo menos, trechos de dois textos. O primeiro, o texto poético que o Autor atribui a Orfeu e que será objeto da sua exegese. Esse poema é datado, aproximadamente e não sem dificuldade e discussão entre os estudiosos, no final do séc. VI, por volta do ano 500. Já o comentário, cuja data também é objeto de intensa discussão entre os especialistas, costuma ser datado por volta do ano 400. Por sua vez, a cópia da qual dispomos, cujos restos foram descobertos em 1962 tem sua data determinada entre os anos 340-320 a. C. No texto reconstruído, após comentar aspectos do que parece ser um ritual de iniciação/propiciação órfico (colunas I a VI), o Autor a partir da coluna VII passa a interpretar trechos do poema órfico mas antes ele afirma: “A poesia é algo estranho e enigmático (<i>ainigmatódes</i>) para os seres humanos. E se o próprio Orfeu não quis dizer enigmas discutíveis (<i>erist ainigmata</i>), então [quis dizer] coisas grandiosas em enigmas (<i>en ainimasia</i>)” (col.</p>

	<p>VII, 4-7). A partir de então, usando uma profusão de recursos hermenêuticos tais como metáforas, analogias, etimologias, entre outros, o Autor interpreta versos e termos do poema teogônico visando esclarecer e explicar o significado do ensinamento de Orfeu em termos cosmológicos contemporâneos a si mesmo. Para a sua interpretação o Autor se vale do pensamento de diversos pensadores da <i>physis</i> tais como Heráclito (que nos parece ser sua principal influência e é o único dentre os ditos pré-socráticos cujo nome é citado pelo Autor), Parmênides, Demócrito, Diógenes de Apolônia, Anaxágoras. É dada grande atenção aos detalhes dos versos citados durante a exegese promovida pelo Autor porque, segundo ele, já que “em todo o poema [Orfeu] fala em enigmas (<i>ainizetai</i>) sobre as ações [dos deuses], então é preciso falar sobre cada palavra (<i>épos hékaston anánke legein</i>)” (col. XII, 5-6). Outras passagens importantes do Papiro, além das duas que lembramos acima, em que ocorrem o verbo <i>ainrissomai</i> (gráficoo <i>ainrizzomai</i> pelo autor) ou o substantivo <i>ainrigma</i> são: Coluna IX, 10-14; X, 11-13; XVII, 12-13. Enfim, através da breve apresentação das passagens gerais sobre a noção de enigma na cultura grega e da comparação com as passagens selecionadas do Papiro de Derveni, buscaremos mostrar que ao exibir o significante (o hexâmetro ou a parte dele que está sob análise), o Autor esconde e manipula o significado para reapresentá-lo de acordo com os seus objetivos hermenêuticos. O objetivo do Autor, parece-nos, não é produzir outro discurso religioso, outro <i>hierós lógos</i> que corrige ou melhora aquele que está interpretando, mesmo por que o discurso que Orfeu profere é considerado verdadeiro. O que o Autor busca aqui é tomar o discurso religioso como matéria prima para produzir o seu discurso próprio, físico/filosófico. O discurso sagrado de Orfeu é verdadeiro, mas aos olhos do Autor, precisava se (re)atualizado.</p>
<p>Enkráteia y éros: dominio de si en el Fedro de Platón</p> <p>Milena Azul Lozano Nembrot Universidad de Buenos Aires (UBA)</p>	<p>La idea de autodomínio (<i>enkráteia</i>) es uno de los conceptos más reconocidos de la ética griega antigua. Algunos especialistas asocian esta noción a la de <i>sophrosune</i> y sostienen que la idea del control de los placeres se encuentra presente a lo largo de toda la historia antigua (North, 1966; Rademaker, 2004). Por otra parte, otros consideran que este concepto es una novedad del siglo V a. C., introducido principalmente por Sócrates y sus discípulos, y que ha revolucionado la ética griega (Jaeger, [1933]: 432; Mondolfo, 1960: 38). A su vez, dentro de los estudios socráticos, que han florecido en las últimas décadas, la virtud de la <i>enkráteia</i> ha comenzado a estar en el centro de la escena (Dorion, 2003, 2007, 2018; Rossetti, 2008; Urstad, 2008). Dorion (2018: 154) afirma que es plausible la afirmación de Jaeger de que Sócrates haya sido el inventor de esta palabra, ya que encontramos esta idea por primera vez en los escritos de Platón y Jenofonte, pero llama la atención sobre el hecho de que, paradójicamente, en los diálogos llamados “socráticos” o de juventud Platón no utiliza en absoluto el léxico de la <i>enkráteia</i>. Continuando con este análisis, el objetivo de mi tesis es analizar el rol de la <i>enkráteia</i> en los filósofos socráticos, especialmente en Platón y Jenofonte, pero también en otros socráticos menos reputados como Esquines, Aristipo y Antístenes. Para ello, me centraré en particular en el dominio sobre <i>éros</i>, el deseo erótico, puesto que en ese entonces era considerada una de las pasiones más difíciles de manejar y, a su vez, revierte un interés particular puesto que supone una relación con un otro, lo cual hace de <i>éros</i> un problema ético más complejo que otros placeres de la carne. En la presente exposición me centraré en el capítulo de la tesis referido al concepto de <i>enkráteia</i> y su relación con <i>éros</i> en la filosofía platónica. Uno de los diálogos donde esta idea está más presente es el Fedro, cuyo tema central es la naturaleza violenta de la pasión erótica y las dificultades para controlarla. El objetivo de esta investigación es examinar cómo aparece el vocabulario de la <i>enkráteia</i> y sus cognados en los tres discursos de la primera parte de dicho diálogo (230e-257b). Veremos que si bien este tipo de expresiones emerge en los dos primeros discursos, en el tercero, donde se presenta la teoría propiamente platónica, casi no se hace uso de ellas. Intentaré mostrar que en los dos primeros discursos se presentan ciertas antinomias que se cuestionan y complejizan en el segundo discurso de Sócrates. En primer lugar, el discurso adjudicado al logógrafo Lisias (230e-234c) defiende que a un hipotético muchacho le convendría brindar sus favores sexuales a un hombre que no lo ama antes que a uno que sí lo hace. Para ello contrapone al enamorado enfermo, que no es capaz de dominarse (<i>ou dinasthai autôn kráteîn</i>, 231d), con el hombre que no lo ama, que es dueño de sí mismo (<i>emautou kratôn</i>, 233c). Luego, Sócrates expone un discurso (237b-241d) donde, aunque dice repetir la tesis de Lisias, realiza ciertos desplazamientos conceptuales. Para definir al deseo erótico, Sócrates realiza una suerte de teoría sobre el comportamiento humano, utilizando metáforas o términos propios de la política y el gobierno: <i>kráteîn</i>, <i>archai</i>, <i>archein</i>, <i>stásis</i>, <i>homologeîn</i>. En función de qué forma (<i>eídōs</i>) o régimen (<i>archê</i>) nos rija y guíe (<i>árchontē kai ágontē</i>), actuaremos de diversa manera (237d-238a). El verbo <i>kráteîn</i> está presente en la misma definición de <i>éros</i> (238b-c). Sin embargo, Sócrates en este discurso no utiliza la expresión “dominarse a sí mismo” (<i>kráteîn autôn</i>) como Lisias,</p>

	<p>locución que supone el control de sí mismo por contraposición a ser controlado por algo distinto de uno. Esto podría señalar que los placeres no son algo externo que nos domina, sino una parte de nosotros, y por lo tanto la cuestión es analizar el conflicto intrapsíquico. El segundo discurso que pronuncia Sócrates (244a-257b) profundiza esta última idea. Aquí se defiende que el dios <i>Eros</i> es causa de grandes bienes para los hombres y se expone la teoría propiamente platónica. Si bien se describe poderosamente la lucha interna del alma frente a la pasión erótica – mediante la metáfora del carro alado –, Platón no lo hace con el vocabulario de la <i>enkráteia</i>. Veremos cómo este Sócrates-Platón describe el conflicto intrapsíquico y traslada las dicotomías que sostenían los dos primeros discursos. Solo al final del discurso se menciona el adjetivo <i>enkrátés</i> (256a-b). Platón parece plantear un modelo distinto de lidiar con las pasiones, alternativo a la <i>enkráteia</i> defendida por otros socráticos como Jenofonte. Lo fundamental de la propuesta platónica, entonces, no sería el mero dominio de la pasión amorosa, o evitarla por completo como proponía Lisias, sino un aprovechamiento de este sentimiento para poder acceder a una vida filosófica.</p>
<p>Onto-epistemologia e Prática em Protágoras: Teses em intertextualidade</p> <p>Pedro Ivo Souza de Alcântara Universidade de Brasília (UnB)</p>	<p>Há uma ontologia em Protágoras? O “fluxismo” mencionado no <i>Teeteto</i> de Platão (a partir de 152d) pode significar uma base ontológica (ou <i>theontologia</i>, conforme sugestão neologista de Job Van Eck) do pensamento de Protágoras em que a existência se reduz a deslocamento, movimento e mistura (<i>phora</i>, <i>kinésis kai krasis</i>, 152d6-7)? Se há uma ontologia em Protágoras, como ela se relaciona à epistemologia implicada na tese do Homem Medida, atribuída por Sócrates a Protágoras no <i>Teeteto</i> e replicada tanto na <i>Metafísica I</i> de Aristóteles quanto em <i>Adversus Mathematicus</i> de Sexto Empírico sob apreciações diversas? Essas perguntas são alicerces iniciais do presente trabalho, cuja estrutura externa pretende se estabelecer na forma de uma edição e uma tradução para o português das teses de Protágoras (com base nas considerações editoriais da <i>Early Greek Philosophy</i>, 2016, de Laks e Most, doravante LM) somadas a um estudo introdutório, comentários e notas sobre tais teses. O trabalho considera a verificação contemporânea, que se opera desde, pelo menos, George Grote, de que a figura de Protágoras nem sequer é tão hostilizada pelo texto de seu próprio adversário, Platão, quanto normalmente se presume em razão da hostilidade dos textos de Platão sobre a figura genérica dos sofistas. Fazer essa consideração é importante a fim de que repensemos as teses “de Protágoras” em cada contexto em que tais teses são arranjadas por cada autor que o cita, como é o caso de Platão. Salienta-se que consideramos “doutrinas” atribuídas a Protágoras um arco muito maior de ocorrências (e extensões) literárias do que as compiladas na obra <i>Fragmente der Vorsokratiker</i> de Diels-Kranz. Portanto, as 42 “doutrinas” de Protágoras apresentadas em LM, uma vez que mais longas e classificadas especificamente como “teses”, são mais próximas da nossa proposta de compilação, embora entendamos importante, para nossa finalidade, fazer algo a mais, que consiste em destacar as interências e algumas respostas às “doutrinas”, repostas essas dadas pelos autores que mencionam Protágoras. Nesse sentido, desejamos esclarecer, por exemplo, que não há de se considerar - ao falarmos da tese do Homem Medida - que o <i>Teeteto</i> (LM-D38) contém uma tese de Protágoras, mas sim que o <i>Teeteto</i> fabrica uma aparição literária específica de uma tese atribuída a Protágoras - cuja fonte, textos integrais de Protágoras, nos falta -, enquanto que Aristóteles e Sexto Empírico ressignificam a mesma tese em contextos e com objetivos diversos. A comunicação, portanto, toma como fio condutor a questão teórica sobre o “fluxismo” atribuído a Protágoras no <i>Teeteto</i> e desemboca na dificuldade de interpretar um “autor” como Protágoras, ao qual não temos acesso, senão indiretamente, por uma via intertextual. Isso tudo dá origem a vários Protágoras e não apenas a um só. Esse é o percurso necessário de se atravessar, para entrarmos em debate e confronto com a tese de Ugo Zilioli em <i>Protágoras of Abdera, The Man, His Measure</i>, de que “o relativismo de Protágoras” é entendido de maneira igual ou, ao menos, compatível em Platão e em Aristóteles.</p>
<p>A Fundação da Kallipolis na República de Platão</p> <p>Rosane de Almeida Maia Universidade de Brasília (UnB)</p>	<p>A <i>República</i> de Platão concerne a um período convulsionado, em que as vicissitudes políticas e sociais na Atenas do século IV a.C. alteravam abruptamente o regime político, entre democracia e tirania. Nessas circunstâncias, Sócrates apresenta as medidas normativas para a fundação da chamada cidade justa (<i>Kallipolis</i>), no livro V.: 1) mulheres governantes; 2) comunhão de mulheres, filhos e bens entre os guardiões; e 3) filósofos governantes ou governantes filósofos. Tais normas de fundação seriam as melhores para o enfrentamento do processo de ruptura da comunidade? O objetivo da pesquisa é analisar essas propostas que configuram o coletivismo platônico e refletir sobre a eficácia dessas medidas na conformação da melhor comunidade política (<i>koinonía politiké</i>). Considera-se a República como uma obra de pertinência ético-política. Tomando por base Zuolo (2009), parte-se da estrutura da</p>

	<p>teoría da eficacia, em sua aplicação na <i>República</i>, para problematizar a realização prática desse projeto de cidade justa. O livro V inicia-se com Sócrates qualificando a polis que pretende fundar: uma cidade bela (<i>agathon</i>) e correta (<i>kalon</i>). A ponto de iniciar a explicação, Sócrates é interrompido por Adimanto, Polemarco e Glaucon, que apelam para que retome o discurso sobre a comunidade de mulheres e filhos. Especificamente, pedem para explicar a partilha de mulheres e filhos, mencionada pela primeira vez no livro IV (423e) e expor o princípio da comunidade, ou seja, o de que as coisas dos amigos devem ser comuns (<i>koínoia phyon</i>) e como isso afetaria a organização da cidade. Essa interrupção foi amplamente destacada pelos comentaristas e propiciou diferentes posicionamento na exegese do diálogo: i) aqueles que consideram essa interrupção apenas retórica ou preparatória, além de inadequados e isolados do tema e da estrutura do diálogo (Corrford, Jaeger, Kochin, Andersson, Roccochnik); ii) aqueles que destacam a importância da discussão ou consideram os livros V-VII como o núcleo central da República (Taylor, Shorey, Nettleship, Campbell, Adam, Voegelin, Bluestone, Vlastos, Vegetti, Halliwell, Zuolo, Buchan, Blair); iii) os que o vêem o conteúdo do livro V como provocativo, chocante, ou ultrajante, embora importante para a estrutura, somados aos que consideram ridículo, cômico e questionam a seriedade de seus propósitos (Bloom, Saxonhouse, Kochin, Smith, Canto, Strauss, Annas) iv) os que consideram os livros V-VII como uma inserção tardia (Krohn, Pfeleider, Windelban e Jowett e L. Campbell e Bosanquet), dentre outros. A polissmia decorrente de interpretações discrepantes revelaram intensas disputas. Kant e Hegel fundamentaram, com seus comentários acerca dos temas inscritos no livro V, as duas principais vertentes interpretativas da República discerníveis a partir do século XVIII. Em sua <i>Crítica da Razão Pura</i>, Kant considera ser inadequado exigir de um modelo normativo a historicidade e a factibilidade que os críticos cobram desde Aristóteles e Próclo. Considerando Platão o pai do transcendentalismo normativo em oposição ao positivismo normativo, relegou-o, no entanto, a um lugar apartado do pensamento político. Hegel, por seu turno, empenhou-se em negar o caráter quimérico e extravagante da República, enfatizando a “desejabilidade” da forma de vida comunitária proposta. Embora ambas visões tenham sido muito influentes, a inflexão nessa secular tradição crítica deu-se com a publicação, em 1944, do célebre livro de K. Popper, <i>The Open Society and its Enemies</i>, em que ataca Platão, imputando-lhe a alcunha do totalitarismo político. Emergem, em decorrência, reações que aprofundam o desvirtuamento da discussão. Ao invés de propor o resgate da análise textual qualificada, passou-se a exaltar um suposto mal-entendido acerca das intenções de Platão. Dentre outros, destaca-se Gadamer e a suposta compatibilidade entre Platão e o liberalismo democrático. O intento era diminuir a importância dos temas do livro V no escopo do corpus platônico e considerar a <i>Kallipolis</i> como exemplo imaginativo apenas para proporcionar uma perspectiva crítica às situações históricas. Dentre os que consideram a República significativamente alheia ao domínio político destaca-se Annas, precedida por Sparsroft e Voegelin. No outro polo, encontram-se autores que partem da importância da temática política e a relevância dos livros intermediários para o entendimento do diálogo, dentre os quais: Vegetti, Zuolo, F. Ferrari, Lisi, Casertano, Trabatonj, Campese, Cornelli, Bluestone etc. Outra questão relevante a mobilizar os intérpretes é a comparação entre a <i>República</i> e as <i>Leis</i>, enquanto guinada na implementação do projeto político. No âmbito da <i>Kallipolis</i>, o paralelismo entre cidade e indivíduo implicaria no reconhecimento de uma validade normativa ética. A cidade descrita na <i>República</i> seria, portanto, um modelo teórico desenhado para ser posto em prática, sob uma condição essencial: a coincidência entre o poder político e a sabedoria filosófica (R. 473c11-e3). Enfim, há que se levar em conta as dificuldades decorrentes dessa polissmia na análise do livro V da <i>República</i> de Platão. Considera-se, portanto, que o esforço para sua interpretação não pode prescindir de uma retomada do texto original, tendo como pano de fundo as referências do debate travado, de forma a recuperar a dimensão ético-política do pensamento de Platão em toda sua complexidade: 1- ZUOLO, F. (2009). <i>Platone e l'efficacia: realizzabilità della teoria normativa</i>. Academia Verlag.</p>
	<p>En <i>Metafísica</i> IX.3.1046b29, Aristóteles interrompe el análisis precedente de la noción de potencia (δύναμις) para abocarse a una polémica con una supuesta tesis megarica, que implica la imposibilidad de distinguir entre las nociones de acto y potencia. Aristóteles hace una somera mención de esta tesis y procede a exponer las consecuencias absurdas que se siguen de ella. La irrupción de una instancia de refutación dialéctica en contexto aristotélico siempre resulta significativa y el caso de IX.3 presenta una particularidad: en el contexto de la refutación a los megaricos se hace uso de la noción de ἐνέργεια, que de acuerdo al programa expuesto por el mismo Aristóteles en IX.1, recién debería de tratarse en el capítulo 6. Esto indica el carácter fundamental de la confrontación, ya que involucra no sólo el concepto de potencia (objeto de los capítulos 1-5) sino también el concepto de ἐνέργεια.</p>

<p>El ser más allá del movimiento: la polémica megarica en Metafísica IX.3 y los diversos sentidos de ἐπέγεια en IX.6</p> <p>Santiago Chame Universidad de Buenos Aires (UBA) – Universita di Verona (UNIVR)</p>	<p>Ahora bien, para comprender cabalmente esta confrontación, es necesario reunir la mayor cantidad de elementos posibles respecto del contexto en la cual se inserta. Mas debido a una supuesta escasez de elementos textuales, esta tarea de contextualización ha sido tradicionalmente ignorada. ¿Quiénes eran estos filósofos megaricos? ¿Cuál era el núcleo de su concepción filosófica? A partir de la edición de los testimonios y fragmentos de los socráticos editada por G. Giannantoni (Socratis et Socraticorum Reliquiae, Napoli, 1990), estamos en condiciones de abordar estas preguntas. El propósito de este trabajo es suplir el contexto de la polémica capítulo y el tratamiento de la noción de ἐπέγεια en el capítulo 6 y b) su relación con el problema (aparentemente irresoluble) de la relación entre κίνησις y ἐπέγεια. Esta lectura se sostiene fundamentalmente sobre la siguiente hipótesis: la supuesta tesis megarica que presenta Aristóteles debe comprenderse como una objeción de raíz ambigua a la ontología aristotélica. Por lo tanto, en primer lugar, sostendré que los megaricos sostienen de hecho una serie de tesis de inspiración eleática y que pueden ser incluidos dentro de esta tradición, en contra de la mayor parte de los comentaristas recientes de la escuela megarica (Sedley, Döring, Giannantoni). Pero distinguir entre eleatismo y la escuela megarica es importante para evitar simplificaciones que eliminan gran parte de la riqueza y la especificidad de la discusión llevada a cabo en el libro IX. Es importante notar que ambas tradiciones no se identifican, ya que los megaricos presentan importantes diferencias e innovaciones respecto de la filosofía de Parménides y Zenón de Elea. En segundo lugar, intentaré reinterpretar la discusión aristotélica con los megaricos, llevada a cabo de modo explícito en IX.3 e implícito en IX.6, a la luz de esta correcta interpretación de la orientación teórica del grupo. Con ello, nos introducimos en un terreno relativamente inexplorado, dado que las escuelas socráticas en general, y la escuela megarica en particular, han sido ignoradas durante la mayor parte del siglo XX, y las interpretaciones del libro IX llevadas a cabo por la gran mayoría de los intérpretes modernos consideran que la discusión del capítulo 3 consiste en gran medida en una digresión respecto del argumento principal del libro. Si vamos más allá de la somera presentación aristotélica de la tesis megarica y tomamos en consideración los testimonios del grupo, es posible comprender ciertos puntos oscuros de la argumentación llevada a cabo en el libro IX. En efecto, podremos comprender cuál fue la verdadera posición filosófica de la escuela Megarica, por qué Aristóteles debe refutar esta posición y en qué modo la aporía que presenta colabora en la conformación de la concepción aristotélica del movimiento y del acto. Con esta aporía en mente, podemos interpretar correctamente pasajes notablemente oscuros del capítulo 6, en particular la tan célebre y problemática distinción entre κίνησις y ἐπέγεια en IX.6. Al resolver la aporía megarica, Aristóteles innova de un modo previamente desconocido para la filosofía griega: al introducir la distinción entre ἐπέγεια en sentido propio y ἀρέτεια ἐπέγεια, Aristóteles puede admitir satisfactoriamente la premisa Megarica fundamental (que es necesario que hay un dominio del ser en sí mismo estable y perfecto) sin incurrir en las dificultades que los megaricos no pudieron superar respecto del cambio y el no-ser. El espectro de los Megaricos a lo largo del libro IX es pasado por alto usualmente por aquellos intérpretes que hacen hincapié en la confrontación aristotélica con los físicos pre socráticos y con Platón, dada su concepción del δῆλον en términos de ὄντως. Si bien es cierto que Aristóteles confronta con esta tradición, no menos cierto es que debe confrontar con las objeciones presentadas por aquellos que consideran que el δῆλον es ser en ἐπέγεια.</p>
<p>O eco da Palavra das Musas no Logos de Heráclito</p> <p>Tadeu Cavalcante Universidade de Brasília (UnB)</p>	<p>Heráclito escreve num momento de transição entre a concepção de mundo própria da oralidade para o exercício do pensar filosófico, que, a partir do século V a.C., foi impulsionado pela expansão da escrita em prosa (Johnstone, 2014, p. 16), tendo a Jônia como berço. Ao que tudo indica, esse fenômeno andou junto com a ideia de que a reflexão racional é baseada em argumentos – como passou a ser entendida a palavra logos – e de que seria esta a forma mais elevada de pensamento. A textualização trouxe consigo uma nova forma de pensar e novos mecanismos para a abstração, elementos que contribuíram com o nascimento da reflexão propriamente filosófica. Uma vez que a poesia e o mito foram transpostos para a escrita, eles se tornaram objeto de crítica: começava a cisão entre palavra e realidade (Moran, 2004, p. 24). De fato, no contexto do pensamento mítico, a palavra é a expressão da verdade (alétheia) e tem eficácia por si mesma, pois está circunscrita num universo simbólico que reforça e confirma a todo momento o seu poder mágico-reiligioso (Detienne, 1988, p. 32). Mas há uma característica que julgamos importante destacar: alétheia não se define como o oposto de pséudos. A verdade, diferentemente da noção moderna que a coloca como o oposto à falsidade, anda de mãos dadas com o esquecimento (lêthē) – que é sua contraparte – e o engano (páthē) (Detienne, 1988, p. 40-</p>

	<p>42). Mas no tempo de Heráclito e na formação do seu pensamento, estão indiferentemente reunidos os matizes da palavra em sua concepção arcaica – discurso baseado na autoridade dos poetas sob a inspiração das musas – e os da palavra filosófica – cujas raízes estão na história jônica. No primeiro caso, o poder da palavra está ligado à autoridade de quem a profere nos domínios da poesia, da revelação oracular e da justiça do rei (Detienne, 1988, p. 32). No segundo caso, ganha espaço a linguagem filosófica, que discute o estatuto soberano da fala inspirada e realiza a separação entre a palavra e a coisa, entre ordem da palavra e a ordem da realidade (Detienne, 1988, p. 36), inaugurando uma nova forma de pensar. Nesse momento, questiona-se a ambiguidade e a polissemia da linguagem, pois faz-se necessário desenvolver um novo discurso, que comporte uma maneira mais precisa e estável para descrever o mundo (Morgan, 2004, p. 27). É nesse contexto que consideramos a formulação de um conceito central na doutrina heraclitiana: a do <i>logos</i>. Atualmente a maioria dos comentaristas (Johnstone, 2014, p.5) consideram que o <i>logos</i> significa um princípio ou lei universal e também como a "linguagem do real" (Hüsz, 2013, p. 292). Na reverência dada à palavra, o sábio e o poeta convergem, pois para o mundo arcaico ela é expressão do sagrado. Por essa razão, a linguagem do poeta é também a força múltipla e transcendente a que ele dá o nome de musas, que são as filhas da Memória e cujo pai é Zeus (Torranó, 1995, p. 24). Elas mesmas têm já o poder polivalente da linguagem heraclitiana, pois também falam tudo e apresentam ao mundo um poder de apresentação que as torna aquilo que é o mais real. Guardando a pujança da palavra em seu contexto arcaico, o <i>logos</i> é a palavra que pode substituir todas as demais palavras, o conhecimento por excelência que pode suplantar a multiplicidade de conhecimentos ou <i>pollímatia</i> (DK 22 B 40) e pode dar conta do todo e de todas as coisas (Année, 2013, p. 101-102). Heráclito bebe na mesma fonte de Heslodo, no que diz respeito à sabedoria arcaica que irrigou o mito e a religião gregas e segundo a qual o <i>cosmos</i> está fundamentado na manifestação de um elemento e seu contrário, o que se consagrou na chamada doutrina da unidade dos opostos (Torranó, 1995, p. 18). Partindo desse pressuposto, acreditamos que o <i>logos</i> é o eco da palavra cantada pelo poeta para narrar o nascimento dos deuses e guarda com ela paralelos consideráveis. É assim que, enquanto princípio dirigente-constitutivo (<i>arché</i>) do canto, pelas musas (<i>mousáon</i>) é a expressão que abre a <i>teogonia</i> e a força que irá forjar as palavras que saem da boca do poeta (Torranó, 1995, p. 16). A expressão τού ᾄ λόγῳ τού ᾄ έβρογ έδει (deste <i>logos</i> sendo sempre) são as primeiras palavras do livro de Heráclito, mantendo a mesma solenidade do anúncio de um princípio (<i>arché</i>) diretor. Paralelamente, Heslodo afirma no começo da <i>Teogonia</i>: "Essa palavra (<i>tonde myíthos</i>) as musas me falam antes de tudo" (Hes. Th. 24). É interessante que aqui o paralelo com Heráclito é ainda maior, pois o <i>myíthos</i> do poeta e o <i>logos</i> do sábio estão cercados do peso da declaração de uma enunciação cósmica, que não lhes pertence e existe desde sempre, o que lhe dá autoridade inabalável.</p>
<p>A música tripartite: Boécio e suas fontes</p> <p>Tarsila de Oliveira Delfine Doná Universidade de São Paulo (USP)</p>	<p>Apresentação da pesquisa: Boécio, no <i>De institutione musica</i>, divide a música em três <i>genera</i>: música mundana (isto é, a música cósmica, que se reflete na ordem do mundo), música humana (aquela presente na estrutura e nos elementos da alma) e <i>música instrumentalis</i> (a música que se executa pelos instrumentos). Ele foi, segundo a tradição, o primeiro autor a estabelecer esse sistema de tripartição da música. No entanto, apesar de ser nova a classificação e a terminologia, Boécio segue os passos de autores que já concebiam esses três domínios de manifestação da música ou harmonia, e já haviam se debruçado sobre sua investigação. Se bem que não sempre reunida num corpo teórico coeso, diversos elementos da doutrina harmônica (harmonia das esferas, divisão da oitava, acústica, doutrina do <i>éthos</i> das escalas e dos ritmos, etc.) já haviam sido largamente explorados, ora de modo esparsos, ora de modo mais desenvolvido, num ou noutro autor, de modo que os elementos da música cósmica, humana e instrumental já estavam presentes, de modo incidental e disperso, em textos de Platão que fazem eco à doutrina musical pitagórica (Timeu, República, Fédon). Também é possível traçar paralelos entre os sistemas de partição da música, que remontariam a Platão, e aquela tripartição também platônica não da música, mas da filosofia ou dos gêneros de especulações do filósofo. Estes dividiam-se, grosso modo, em teórica (física, matemática), prática (ética, política) e lógica (dialética, gramática) – a primeira parte tratando dos objetos que não dependem da ação do homem, como os fenômenos da natureza; a segunda, das coisas que, ao contrário, dependem da ação do homem, como os costumes, as virtudes e vícios; a terceira, fornecendo os instrumentos conceituais e discursivos necessários à descrição dos objetos teóricos e práticos. Desse modo, a música mundana (com as relações harmônicas encontradas na natureza, no cosmos) estaria para a parte teórica da filosofia, assim como a música humana (com os efeitos suscitados pelos modos musicais na alma do ouvinte) está para a parte prática, e a música instrumental (com a confecção e manuseio dos instrumentos musicais) está para a parte lógica. Portanto, o objeto de minha atual pesquisa é, primeiramente, a</p>

	<p>tripartição da música exposta por Boécio juntamente com a exposição de outros autores dos elementos musicais afins, isto é, dos elementos sonoros (instrumentais), éticos (humanos) e físicos (mundanos). Em segundo lugar, a pesquisa tem como objeto a relação, subjacente às doutrinas da harmonia, entre as partes da música e as partes da filosofia. De forma geral, o objetivo é mostrar como a tripartição da música, que está exposta em Boécio, já estava de certo modo implícita nos autores anteriores, e como remontaria, em última instância, às concepções de Platão a respeito da harmonia. Pretendo, então, mapear a transmissão dessas doutrinas e mostrar como elas circulariam, que alterações foram sofrendo de Platão a Boécio, e como esses diferentes domínios da música, desde Platão, foram constituindo um conjunto de doutrinas, uma possível teoria harmônica – abarcando os princípios que ordenam as escalas, a alma e o cosmos –, que enfim chega a ser formulada por Boécio. De forma específica, tenho como objetivo responder a algumas questões: 1) como os autores se colocam em relação ao que parece ser uma teoria pitagórico-platônica a respeito da música? 2) Como se dá, nos diferentes autores, a relação entre tripartição da música e a tripartição da filosofia, e quais as implicações disso para a teoria harmônica? 3) Como Boécio se coloca em relação aos autores anteriores, e quais elementos da doutrina musical ele retoma, descarta ou reformula? O procedimento metodológico é, primeiramente, fazer a recolha de textos de autores, anteriores a Boécio, que nos informem a respeito daquelas partes da música que serão sistematizadas por Boécio, sejam as menções esparsas, sejam as tentativas de articulação entre elas. A partir disso, cotear os trechos em busca de evidências lexicais ou conceituais que nos permitam mapear a transmissão das doutrinas. Nesta apresentação, procurarei primeiro mostrar como Boécio apresenta as divisões da arte da música e como ele as define, e então apresentarei e comentarei partes do <i>corpus</i>, ou seja, algumas passagens de autores anteriores a ele que também definem essas partes ou áreas de investigação, com duas finalidades: 1) para uma demonstração preliminar de que essas divisões já circulavam; 2) para uma primeira reunião de indícios de como essas doutrinas remontariam a ideias desenvolvidas por Platão. Algumas passagens já nos permitirão entrever também a relação dessas partes com as partes da filosofia.</p>
--	---

<p>As atitudes perante a morte. Do luto ao Consolatio ad Liviam, do pseudo-Ovídio (século I a.c).</p> <p>Thiago Silvério Martins Universidade Federal de Goiás (UFG)</p>	<p>A seguinte comunicação dialoga com um fato comum a toda humanidade: o enfrentamento com a morte e o manuseio das emoções evocadas a partir da finitude humana. Fruto de pesquisa de Mestrado em andamento, nosso objetivo é analisar, em termos históricos, como a sociedade de Roma no período de Augusto manuseia suas emoções em relação ao contexto fúnebre e como podemos pensar a morte, os rituais e o luto na <i>Consolatio ad Liviam</i>, do Pseudo Ovídio. Entendemos que o contexto social da morte no ambiente imperial evoca símbolos de poder, produz e promove socialmente a memória familiar e do morto atingindo a vida prática dos cidadãos. Alguns testemunhos documentais (e.g. <i>Consolação a Livia</i>, do Pseudo Ovídio, <i>Consolação a Mância e Hélvia</i>, de Sêneca, epítafios, edifícios funerários, entre outros) apresentam elementos com os quais se evidenciavam o respeito dos vivos para com os mortos – <i>pietas</i> – e esses últimos, na <i>domus</i> imperial, passam a ser lembrados ou, dependendo das circunstâncias, condenados ao apagamento. O plano por inserir nosso projeto na linha de pesquisa História, Memória e Imaginários Sociais, do Programa de Pós-Graduação em História da UFG, pelo fato de dialogarmos com dois conceitos referenciais: memória e imaginários sociais. A importância do conceito de imaginário social em nossa pesquisa dá-se a partir do estudo das representações que os grupos modelam deles próprios ou dos outros (CHARTIER, 1987, p. 23). O que nos possibilita a tentativa de entendimento das estratégias que determinam posições e relações para os grupos, constituindo identidades. Entendemos a escrita da Consolatória como função didática, já que era lida também em reuniões aristocráticas e descreve as atitudes frente à morte como modelos comportamentais, construindo e justificando a ordem social a partir das escolhas de elementos simbólicos representativos das práticas sociais (BOURDIEU, 2009, p. 9). Baczek (1985, p. 309) defende a ideia da existência de uma relação íntima entre o imaginário social e as relações de poder, já que para o autor toda relação de poder está permeada de representações coletivas, tomando a esfera do simbólico um importante lugar estratégico nas lutas políticas. O imaginário torna-se uma das forças reguladoras da vida coletiva e das ações sociais e é moldado em diferentes situações pelas estruturas de poder (CHARTIER, 1987, p. 25). Recordar é uma escolha, uma vez que as intencionalidades do coletivo e individual apelam para o arquivo dos <i>motus maiorum</i>, em se tratando da sociedade romana, delimitam espaços de poder e formas simbólicas no imaginário social pela efetivação dos festejos, ritos, comemorações, inscrições e monumentos, ditando o que deve ser lembrado (e sempre reativado na memória social) ou condenado ao apagamento (ASSMANN, 2008, p. 28). No contexto augustiniano, pensamos como o conceito de memória é organizado, construído e divulgado por diferentes grupos sociais e representado de diferentes</p>
---	--

formas, como em textos literários, rituais ou monumntais. Esses 'lugares de memória' expressariam o desejo de retorno aos ritos que definem os grupos e os comportamentos sociais evidenciados em símbolos e discursos que compõem a afirmação de uma retórica, afirm de construir uma identidade comum. Nossa proposta metodológica para o estudo da *Consolação ad Livia* se pauta no estudo das emoções do passado a partir do conceito de comunidades emocionais, que são definidas por grupos sociais distintos, cujos membros compartilham os mesmos valores em relação às emoções e suas variadas formas de expressão (ROSENWEIN, 2011, p. 07). A morte atinge aspectos além da finitude humana e evoca diversas emoções, como a compaixão, a alteridade, o amor, a aversão, o medo, a culpa, o remorso, ou, no caso dos romanos, a celebração. É exatamente a partir da morte e do luto que problematizamos como essas comunidades emocionais se configuravam no período augustano, pois, entendemos que a morte envolve uma prática social, religiosa e política. Logo, interessa-nos abordar, nessa proposta de comunicação, a *Consolação a Livia*, do Pseudo Ovídio. Obra destinada a Livia, que se propõe a reconfortá-la com a morte de seu filho, Druso. O texto consolatório destaca, ao longo de sua narrativa, a família imperial e o comportamento de Livia frente à morte de seu filho. Buscamos compreender as representações das emoções que a morte evoca e suas associações com o poder político e a esfera pública. Em nosso entender, investigar o luto permite-nos compreender a dimensão afetiva e a estética mortuária.

A questão Metodológica em Platão: um estudo a partir da interpretação de Leo Strauss de A República

Tiago Azambuja Rodrigues
Universidade Federal de Santa Maria
(UFSM)

No presente trabalho, nos ocupamos do método de Leo Strauss de leitura dos diálogos de Platão, tratando a interpretação de L. Strauss da *República* como uma espécie de estudo de caso do método do autor. O que está em jogo nisso, desde um ponto de vista da problematização, é a questão metodológica dos textos de Platão, isto é, 'como devem ser lidos os diálogos platônicos?' Trata-se da questão da aproximação dialógica (VEGETTI, 2010, p.209). Este é pois um problema, tradicionalmente e modernamente, suscitado pela própria natureza dos textos do filósofo ateniense. Platão, diferente de Aristóteles e de outros filósofos, não escreveu tratados, mas diálogos. Isto quer dizer, entre outras coisas, que Platão nunca nos fala em primeira pessoa, são antes os personagens de seus diálogos que falam conosco. Para alguns interpretes, sequer é possível afirmar, com certeza, que Sócrates é o seu porta-voz principal, porque há diálogos, como as *Leis*, em que ele sequer está presente. No entanto, segundo essas interpretações, mesmo se insistíssemos nesta atribuição, Sócrates é retratado nos diálogos como alguém irônico. Essa problemática, nos estuda Platônicos do século XIX e XX sobretudo, acarretou o surgimento de duas tradições ou modos de leituras dos textos de Platão (PRESS, 1997, p.20-21). Uma delas, monológica ou convencional, caracterizada por ser ou ter: a) uma orientação doutrinária e, por vezes, ser dogmático, b) não dramático e c) não contextual orientado. Outra, a dialógica, marcada por ter ou ser centrada nos elementos a) literários e dramáticos, b) contextual orientado e c) primariamente não doutrinária. L. Strauss (The City and Man, 1964) se notabilizou com um dos principais expoentes e advogados dessa tradição dialógica. A razão disso se assenta no fato de que ele concebe os diálogos como uma espécie de unidade literária-dramática e filosófica-argumentativa, marcada pela diferenciação entre forma (*viés* literário) e conteúdo (*viés* filosófico), da qual se derivam alguns preceitos hermenêuticos/exegéticos gerais (seguidos de preceitos menores) acerca de como devemos ler os textos de Platão – os diálogos de Platão são dramas, e deve ser lidos como tais, recorrentemente afirma Strauss (STRAUSS, 1966, p. 18). Assim sendo, em seu método interpretativo, o autor nos descreve i) os princípios através dos quais as cenas dos diálogos são construídas, o perfil dos personagens é elaborado, a lógica das conversações se ancora e, além disso, ii) a base conceitual por meio da qual a natureza do diálogo de Platão é explicada. Fizemos referência, no primeiro caso, à dimensão irônica-dissimulatória, que Strauss asseve ser a chave para abordarmos e entendermos corretamente a trama e as conversações com as quais nos deparamos nos diálogos. No segundo, temos em mente à dimensão dramática-cômica, a qual, de acordo com ele, nos habilita a entender corretamente a própria mensagem (os argumentos, as teses e conclusões) transmitida pelos textos. Quando aplicado a um dos diálogos de Platão – neste trabalho, à *República* – o método de L. Strauss acarreta a seguinte tese. Se lermos a *República* corretamente, percebemos que nela há uma abstração do eros, decorrente de um desprezo implícito [a este] no interior da trama da obra. Essa abstração (um ignorar deliberado e consciente da parte de Platão), torna o projeto da cidade ideal indesejado e impossível, uma vez que tal alheação fare algumas exigências fundamentais do conceito de justiça construído no interior da obra. A boa cidade (a partir do conceito de justiça nela construído) é impossível pois a comunidade da propriedade e da família nela erigida é contrária à natureza, isto é, o ser humano sempre buscará a família e a propriedade privada, manifestação e consumação existencial e social das

	<p>necessidade corpóreas, da realidade irredutivelmente “erótica” do homem (do eros humano). É impossível também – e acima de tudo – por que o governo dos filósofos, condição necessária para o surgimento da cidade bela, só é possível também mediante a abstração do eros do filósofo, que fada seu destino em direção à vida contemplativa, contrária as coisas da cidade ou aos assuntos políticos e “mundanos”. Histórica e filologicamente falando, vemos então que o método de Leo Strauss opera um rompimento com a interpretação predominante da <i>República</i> (exemplarmente pronunciada por K. Popper em <i>The Open Society and Its Enemies</i>) em que a cidade bela é vista como uma espécie de programa político ou como a visão (positiva) de Platão concernente à melhor forma de governo. Filosoficamente, há todo um novo horizonte aporético acerca de problemas tais como o “idealismo político” da <i>República</i> (o que este diálogo tem a dizer sobre as condições e possibilidade de toda a melhora política), o conceito de justiça, seu sentido, valor e alcance filosófico, bem como sobre a relação entre filosofia e sociedade e/ou poder político, entre outros.</p>
<p>Razão prática e a determinação dos fins da ação em Aristóteles</p> <p>Victor Gonçalves de Sousa Universidade de São Paulo (USP)</p>	<p>Nesta comunicação, pretendo apresentar em linhas gerais a questão acerca do papel da razão na determinação dos fins da ação, colocando em discussão os problemas a ela relacionados e a estratégia que favoreço em minha pesquisa na busca por uma resposta a essa questão. Quer-me parecer que, na filosofia prática de Aristóteles, esse problema está intimamente relacionado ao modo como se deve conciliar duas teses aparentemente incompatíveis: 1) a tese segundo a qual a virtude torna o fim correto; e 2) a tese segundo a qual agentes que não são nem completamente virtuosos nem completamente viciosos (eu me refiro a agentes que são acráticos, κατηρητικοί, μάταιοι e encráticos, e a certos agentes que são assim denominados com qualificações) podem visar fins moralmente bons. A primeira tese constitui o núcleo central das posições anti-intelectualistas (como a de Julius Walter) e das versões atenuadas do intelectualismo (como a de Jessica Moss), ao passo que a segunda é tomada como a principal evidência de que Aristóteles não queria atribuir à virtude a função de determinar os fins corretos da ação (ver Loening, 1903, p. 90). Em geral, as reconstruções da posição de Aristóteles quanto a essa questão ou bem reformam uma dessas duas teses ou bem comprometem-se com uma leitura da filosofia prática de Aristóteles que ou não se pronuncia sobre a exata natureza da relação entre razão e desejo (Teichmüller) ou, ao se pronunciar sobre essa relação, consideram que se trata de uma relação entre matéria e forma (Austin e, mais recentemente, Charles). Um caso um pouco mais difícil é o da interpretação de Jessica Moss, que, por um lado, afirma que a virtude torna o fim correto ao determinar o conteúdo seu conteúdo, o que ela faz ao condicionar o modo como o bem nos aparece por meio da <i>phantasia</i> (2012, p. 226-228; 2014, p. 234), mas, por outro, considera que agentes acráticos e encráticos são capazes de estabelecer fins por meio da razão mesmo quando a <i>phantasia</i> que eles têm do fim não corresponde ao fim por eles visado (2012, p. 226; 2014, p. 239-240, n. 26). Embora essa leitura conserve tanto a tese 1) quanto a tese 2), ela não explica o sentido em que o fim visado por agentes acráticos e encráticos não é correto (o que seria uma consequência do fato de esses agentes não possuírem virtude) e parte da assunção de que prazer é um modo de apreensão do bem enquanto tal (contra Corcilius 2008 e 2011). Nesta comunicação, deixarei de lado os detalhes acerca dessas diferentes reconstruções da posição de Aristóteles e irei me ater à discussão das teses 1) e 2). A tese 2), diferente do que considero a maior parte dos intérpretes, é bastante problemática. As estratégias comumente adotadas para garantir essa tese – a saber, (1) tomar a divisão de tarefas entre razão e virtude como sendo não-exclusiva ou (2) afirmar que agentes continentais e incontinentais compreendem de algum modo o fim moralmente bom na medida em que o princípio está preservado neles (ver EN. VII, 8 1151a24-25) ou na medida em que eles se mantêm firmes a ou abandonam uma decisão e uma opinião correta (EN. VII, 9 1151b3-4) – não parecem ser suficientes para garanti-la. Em verdade, elas são igualmente compatíveis com interpretações que neguem a tese 2). Tendo isso em vista, gostaria de apresentar, em linhas gerais, o que está implicado no fato de se visar um fim moralmente bom e o que Aristóteles diz sobre a virtude enquanto responsável por tornar os fins corretos (tese 1). Argumentarei que a visão de Aristóteles sobre a divisão de tarefas entre virtude e razão é tal que apenas agentes virtuosos podem visar fins corretos (diferente do que queria Loening). No entanto, visto que agentes virtuosos podem ser identificados por terem por fim as próprias ações por eles praticadas (interpretação psicológica) ou por agir em com vistas às próprias ações por eles praticadas (interpretação motivacional) (cf. EE. II, 11 1228a2-5; EN. II, 3 1105a31-33; VI, 13 1144a11-20), parece haver ainda assim algum espaço para que agentes não-virtuosos como os acráticos e encráticos possam ter em vista fins moralmente bons, quer porque eles não apreçam as ações por eles praticadas enquanto fins, quer porque o valor moral das ações que eles praticam e que eles de fato visam como fins não é suficiente para motivá-los a praticá-las, de modo que a razão pela qual eles realizam essas ações (no caso específico do agente encrático e do κατηρητικός, visto que os outros agentes mencionados</p>

	<p>sequer realizam as ações que sabem que deveriam realizar) não seria redutível apenas ao seu valor moral. Salvaguardada a possibilidade de agentes não-virtuosos visarem fins moralmente bons, irei propor, a título de conclusão, uma interpretação da noção de δειωτής tal que Aristóteles estaria comprometido com a ideia de que certos agentes que não são prudentes visam fins moralmente bons.</p>
<p>Os usos da <i>alétheia</i> na poesia e na filosofia</p> <p>Vitor Fraga da Cunha Universidade Federal Fluminense (UFF)</p>	<p>O presente trabalho é fruto de pesquisa de mestrado, em andamento, realizada no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Fluminense. Em nossa pesquisa, fizemos um mapeamento das ocorrências do vocábulo ἀλήθεια e seus cognatos nas obras de Homero, Hesíodo, Heráclito e Parmênides. Analisamos, caso a caso, essas ocorrências a fim verificar a mudança semântica de seus usos, além de precisar as finalidades dos discursos com pretensão à verdade. O nosso objetivo é compreendermos como se deu a passagem da “verdade” da tradição mto-poética para a filosofia. A fim de enquadrar esta comunicação com a proposta do XVII Seminário Internacional Archaí, além de apresentar os resultados parciais de nossa pesquisa, iremos expor uma abordagem pouco usual, mas legítima, de se fazer pesquisa em Filosofia. Geralmente, as dissertações e teses realizadas nessa área do conhecimento estudam um autor. Isto é, escolhe-se um ponto na obra de um autor e, dentro do prazo que há para a realização da pesquisa, busca-se aprofundá-lo e exauri-lo o máximo possível. Em nossa dissertação, por outro lado, estudamos quatro autores, dois poetas e dois filósofos. Isto é, o recorte de nossa pesquisa é mais abrangente do que o usual. Temos consciência de que cada um dos autores estudados, por si só, podem ser objeto de uma dissertação ou tese. Todavia, quando se limita um objeto de estudo, sempre há perdas e ganhos. Ao delimitarmos nossa pesquisa dentro da obra de um autor, conseguimos estudar aquele ponto específico mais profundamente. Contudo, perdemos em historicidade e em como aquele ponto específico se encaixa num todo. Dessa maneira, em nossa investigação, ao invés de procurar exaurir o máximo possível um autor, decidimos por privilegiar a historicidade de um conceito. Podemos, inclusive, dizer que nosso objeto de estudo, não é um autor ou autores, mas a própria história da ἀλήθεια no recorte temporal aqui proposto. A delimitação de nossa pesquisa em dois poetas e dois filósofos nos traz o seguinte ganho: permite-nos comparar a semântica da verdade entre dois poetas, entre dois filósofos e, além disso, entre poetas e filósofos. Diante do exposto, iremos agora apresentar os resultados parciais de nossa pesquisa e, em seguida, as conclusões, também parciais, que chegamos a partir da comparação entre elas. Em Homero, há 22 ocorrências desse vocábulo, assim distribuídas: 4 na <i>Iliada</i>, 14 na <i>Odisseia</i> e 4 nos Hinos Homéricos. Nessas ocorrências, a ἀλήθεια aparece sempre como um advérbio ou adjetivo ligada a um verbo do dizer, de modo que só a fala, o discurso, contém verdade – a verdade não está nas coisas. Há uma única exceção, no canto XXIV, v. 407, da <i>Iliada</i>: εἷς, ἀνθρώπων τῶσαν ἀλήθειν κἀτάσσει. Aqui, ela aparece como substantivo. Frederico Lourenço (2013) traduz essa passagem por: “agora, peço-te, diz-me toda a verdade”. Esse verso nos indica que é possível dizer a verdade sem dizê-la totalmente, há uma gradação da verdade. Em Hesíodo, há 4 ocorrências: 2 na <i>Teogonia</i> e 2 em <i>O trabalho e os dias</i>, em que, assim como em Homero, verificamos o vínculo entre verdade e discurso, sendo a primeira um atributo do segundo. O discurso não é sobre a verdade, a verdade é o próprio discurso. Hesíodo, enquanto poeta, fala da divindade. Aqui, há também uma gradação da verdade, de modo que o discurso todo verdadeiro só pode ser dito pelo divino. Ademais, a mentira é um privilégio da verdade, só quem possui a verdade pode mentir. Já em Heráclito, há uma única ocorrência do vocábulo: “Bem-pensar é a maior virtude, e sabedoria dizer coisas verdadeiras (ἀληθέα) e agir de acordo com a natureza, escutando-a.” (DK 22 B 112, trad. Alexandre Costa). Na filosofia do efêso a verdade também é uma característica do discurso, ela também é gradativa: o que determina o quão verdadeiro é um discurso é seu grau de conformidade com o <i>Lógos</i> universal. Essa conformidade será maior ou menor de acordo a qualidade da nossa escuta. A conformidade plena (homologia) é inalcançável, todavia nossos esforços devem ser nesse sentido, pois quanto mais nos aproximarmos mais verdades falaremos e melhor agiremos. Finalmente, em Parmênides há 7 ocorrências, todas na parte central de seu Poema, dedicadas ao ente. No eleata, a <i>alétheia</i> volta a aparecer como substantivo e, pela primeira vez, como sujeito. Ela não diz respeito a ocorrências fenomenais, ela é um discurso lógico argumentativo que opera com precisões conceituais. É regra dos princípios da identidade, não-contradição e terceiro excluído, o que implica a exclusões de gradações: se é por inteiro ou não se é. Ao compararmos os usos da ἀλήθεια verificamos como sua semântica se alterou. A verdade não é um dado, algo natural. Os critérios para definir o que é verdadeiro são históricos.</p>

<p>Dificuldades provenientes da leitura do conceito de infinito (ἄπειρον) em Melisso de Samos</p> <p>Viviane Veloso Pereira Rodegheri Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)</p>	<p>O presente trabalho possui por escopo a investigação das nuances ontológicas imbuídas no tratado de Melisso de Samos, concentrando-se especificamente nas questões atinentes à abordagem do infinito e nas suas implicações secundárias. Conquanto Melisso, geralmente designado como um filósofo pré-socialista eleata, se engaje sobretudo na discussão sobre o que é a análise por ele empreendida abarca inúmeros aspectos importantes relacionados a uma miríade de tópicos teóricos de acentuada relevância filosófica, entre os quais o vazio, a imobilidade, a imutabilidade, a homogeneidade, a unitotalidade do ser e a sua unidade, sua incorporeidade e sua plenitude. Todos estes apunhados referentes ao ser se coadunam efetivamente com o seu caráter indeterminado, ilimitado e, portanto, infinito (ἄπειρον). Como a exposição visa a explicitar, o vés infinito aduzido por Melisso como inerente ao ser é composto por um sentido polisêmico, uma vez que o desenvolvimento do tema no interior dos fragmentos que lhe são atribuídos denota não apenas que o ser é desprovido de limites, isto é, de início e de termo, mas também que possui um matiz epistemologicamente positivo, uma das primeiras vezes nas quais o conceito é elevado a semelhante condição, como é reconhecido amiúde nas leituras atualmente disponíveis. Há, contudo, e é medular grifá-lo, algumas dificuldades associadas a tal perquirição do infinito. A maioria dos comentaristas tende a ressaltar que o infinito proposto por Melisso se coleja em duas classificações: a de infinito temporal e a de infinito espacial. Estas consuetudinárias interpretações se respaldam no exame de diversos especialistas dedicados ao estudo da filosofia melissiana e, frequentemente, são reproduzidas sem maiores melindres, mesmo nas leituras mais recentes. Entretanto, é fulcral destacar que estas duas classificações, além de ausentes do texto de Melisso, são ambíguas devido a uma série de razões. Quando se menciona, por exemplo, o infinito temporal de Melisso, tende-se a sublinhar que, principalmente na passagem DK 30 B 2, o ser é considerado infinito porque se registra que é, sempre era e sempre será, ou seja, o ser se manifesta tanto no presente quanto no passado e no futuro. Mas, se o ser de Melisso é, por via dos fragmentos DK 30 B 7 e B8, igualmente imutável, não seria pertinente indicar nele distinções temporais. Ora, por que se fala em passado, presente e futuro no texto de Melisso, se o ser, imutável, parece superar as mudanças que nos permitiriam distinguir seus variados instantes no tempo? Segundo o que nossas observações postulam, seria irrelevante para Melisso que houvesse um passado, um presente ou um futuro do ser, porque, no final das contas, o ser é sempre o mesmo. Eis o motivo pelo qual, aliás, o filósofo não menciona especificamente os termos “passado”, “presente” e “futuro”, mas, ao invés disso, conjuga o verbo “é” nestes tempos. Em suma, o ser transcende a passagem do tempo, pois, se estivesse condicionado a ela, mudaria, e assim poderíamos corretamente identificar seu passado, seu presente e seu futuro. Melisso provavelmente assinalou que o ser é, era e será não para ressaltar que ele se sujeita ao tempo (na verdade, o ser parece transcender o tempo, já que não possui limites). Melisso assim procede presumivelmente a fim de fazer jus a uma explicação mais elucidativa de sua filosofia, uma vez que seus discursos, com elevada probabilidade, eram direcionados às camadas mais populares da região na qual atuou predominantemente – a ilha de Samos e suas adjacências. Esta particularidade de seu método expositivo é, aliás, reconhecida entre muitos doxógrafos. Quando, por sua vez, se caracteriza o ser como espacialmente infinito, a dúvida de tal arrazoado também se plasma de forma bastante nítida. Isto porque não fica claro se o ser é infinito no espaço ou se, ao contrário, ele vai além dos limites espaciais porque é infinito. Veementemente, a primeira possibilidade deveria ser descartada, já que, como é concebido em DK 30 B 9, o ser é incorpóreo e, portanto, não é dotado de qualquer atributo material que o condene às contingências do âmbito das aparências. Ora, tudo o que é espacial parece ser dotado de um corpo: daí que o ser não poderia ser designado como espacialmente infinito. Além disso, qualquer propriedade situada no espaço parece possuir um começo e um fim, o que é integralmente rejeitado por Melisso no que tange ao ser. E tempestivo acentuar, porém, que até esta questão é polêmica, pois há algumas passagens no tratado de Melisso que parecem indicar que, na verdade, o ser estaria relacionado a algumas propriedades geralmente consideradas espaciais, como a grandeza (em DK 30 B 3) e a plenitude (em DK 30 B 7), além de algumas metáforas consolidadas do texto de Melisso parecerem reportar ao plano sensível. Com o objetivo de explorar melhor estes tópicos, aspiramos à apresentação do trabalho em pauta. Palavras-chave: Melisso, infinito temporal, infinito espacial.</p> <p>Na Epistola de São Paulo aos Gálatas (4,4), o “Apóstolo dos gentios” diz que Cristo, o Verbo encarnado, veio ao mundo na “plenitude dos tempos”. Alguns Pais da Igreja, interpretando essa passagem bíblica, viram no vasto campo das civilizações antigas como que outros tantos reflexos de uma única verdade, os quais testificam que, embora seguindo por caminhos diferentes, a mais</p>
--	--

A plenitude dos tempos: em busca das “sementes do Verbo” disseminadas no vasto campo das civilizações antigas

Wilson Coimbra Lemke
Universidade Federal do Espírito Santo (UFES)

profunda aspiração do espírito humano encontra-se, desde os tempos mais remotos, voltada para uma mesma direção: o descobrimento da verdade. É, neste sentido, que Justino de Roma (100 – 165), em sua segunda *Apologia*, fala da “semente do Verbo”, que se encontra ingênita em todo o gênero humano, e disso são testemunhas, segundo ele, os poetas e filósofos antigos. De fato, Êsquilo (525 a.C. – 456 a.C.), em seu *Prometeu Acorrentado*, cinco séculos antes da vinda de Cristo, já O preanunciava, exortando os gregos para não tentarem, de modo algum, se dissuadirem daquela maldição até que Deus surgisse, para aceitar sobre Ele o suplício de seus pecados. Na quarta égloga das *Bucólicas*, o poeta Virgílio (70 a.C. – 19 a.C.), seguindo a mesma tradição, fala de uma virgem, assistindo ao recém-nascido, que porta fim à era de ferro. Em alguns escritos de Heráclito de Efeso (540 a.C. – 470 a.C.) encontramos, ainda, a identificação do fogo com o *Deus-inteligência* que sustenta e governa todas as coisas, e do *logos* com o *uno*. Sócrates (469 a.C. – 399 a.C.) também havia transmitido a seus discípulos uma particular concepção de Deus, entendido como inteligência ordenadora e providência divina. Tudo isso nos mostra que, não apenas os judeus esperavam o nascimento de um Grande Rei, um Homem Sábio e um Salvador, mas Platão (428/427 a.C. – 348/347 a.C.) também já havia falado, em sua segunda *Carta*, de um “rei do universo”, princípio Primeiro de todas as coisas belas; e, no Livro II da *República*, de um justo que seria açoitado, torturado, acorrentado e que, tendo sofrido todos os males, seria, ao final, crucificado. Mas, foram os Estoicos, mais especificamente, que, identificando o *logos* com o “fogo artificial” de Heráclito, representaram-no como o “princípio ativo” que governa e desenvolve o universo. E tal princípio, segundo eles, é a Razão divina, ou seja, Deus mesmo. Cícero (106 a.C. – 46 a.C.), em seu *De Divinatione*, depois de relatar os dizeres dos oráculos antigos e das sílabas sobre um rei a quem devemos reconhecer para servos salvos, pergunta sobre a que homem e a que momento essas profecias se referem. Todos esses autores, porém, estavam no lado genílico da expectativa. O que põe o Cristo à parte de todos eles é que, no Evangelho segundo São João (1,1-14), Ele era o *Logos* esperado, inclusive pelos gentios. Por onde, conclui Clemente de Alexandria (150 – 215) que a filosofia preparou o caminho para Cristo, como se lê no Livro I da *Stromata*. A filosofia foi, segundo o apoloquista grego, a mestra que conduziu a mente helênica a Cristo, assim como a lei em relação aos hebreus. Nesta comunicação, buscamos encontrar essas “sementes de verdade” que foram disseminadas no vasto campo da cultura greco-romana, demonstrando a sua importância e atualidade no que diz respeito à missão evangelizadora da Igreja, enquanto semente do Reino de Cristo na terra. Pois, assim como do fruto que cai das árvores a terra faz brotar todas as sementes que estavam nele, assim, também, da morte de Cristo, o “fruto bendito”, se fez nascer a Sua Igreja. Disso decorre a célebre frase de Tertuliano (160 – 220), quando diz, em seu *Apologeticus*, que: “O sangue dos mártires é a semente da Igreja”. É bem verdade que a Igreja só nasce, de fato, em Pentecostes, quando o Espírito Santo desce sobre os apóstolos. Mas, ela começou a ser gerada no Calvário, quando o sangue do primeiro mártir, Cristo (o *Logos* encarnado), fez germinar o Seu *Corpus Mysticum*. Podemos fomentar, assim, nossas buscas e aprender muito nesta jornada, se escolhermos como companheiros de viagem aqueles Padres da Igreja, que nos descrevem, nessa espécie de busca comum das “sementes do Verbo”, o itinerário para a descoberta de Deus e que nos guiam para a contemplação admirativa desse mistério que é fonte, para todos os homens de boa vontade, de sabedoria e de verdade sempre duráveis. Com a presente comunicação, entendemos oferecer um contributo de verdade à questão do *Logos*, affrontada pelas civilizações e culturas em que se manifesta a sabedoria humana. Mergulhando as raízes dessa investigação num passado não raro milenar, elas se manifestam nas formas da religião, da filosofia e do gênio poético da Antiguidade e de sua tradição para o pensamento moderno e contemporâneo, que encontram eco, ainda hoje, nos ensinamentos sociais da Igreja, oferecendo os fundamentos filosóficos dos escritos paulinos e joaninos, e procurando dar um sentido às origens do pensamento ocidental sobre o *logos* e ao mistério que as envolve.