

ESTRATÉGIAS NO TRATAMENTO DAS PAIXÕES (DE ANTIFONTE A SÓCRATES)

STRATEGIES IN THE TREATMENT OF THE PASSIONS (FROM ANTIPHON TO SOCRATES)

LIVIO ROSSETTI*

Resumo: A Grécia arcaica e clássica desenvolveu diferentes atitudes diante do tema das pulsões. O mais antigo consiste em tratá-las como um evento externo e substancialmente ingovernável, que se pode apenas sofrer, pelo qual a “vítima” das paixões merece compaixão em lugar de crítica ou desprezo. Segundo essa escola de pensamento, as paixões são uma enfermidade pela qual não se é propriamente responsável. Antifonte de Atenas estabeleceu uma estratégia retórica de intervenção sobre algumas formas graves de perturbação, que lhe permitia contrastar de modo eficaz a idéia de intolerabilidade da própria condição. A estratégia de Sócrates parece apoiar-se na pré-compreensão das paixões.

Palavras-chave: Antifonte; Sócrates; *akrasia*; *kátharsis*.

Abstract: Classic and Archaic Greece developed different attitudes towards the idea of drive or impulse. The oldest one consists in treating it as an external event which is essentially uncontrollable and something one just undergoes, and so the “victim” of passion deserves compassion instead of criticism and contempt. According to that view, passions are a kind of sickness for which one is not properly responsible. Antiphon developed a strategy of intervention for some forms of serious mental illness that was based on rhetoric, and this allowed him to emphasize in an effective way the idea of the intolerability of one’s own condition. Socrates’ strategy seems to be based on a pre-comprehension of the passions.

Keywords: Antiphon; Socrates; *akrasia*; *kátharsis*.

A um grande mestre: Sir Kenneth Dover

Há modos banais de considerar o tema das pulsões tendencialmente incontroláveis, modos que se inspiram na idéia de que as paixões sejam um perigo e um inimigo difícil de combater. Por outro lado, pensa-se numa aproximação positiva ao tema, centrada na idéia de que as paixões sejam uma potencialidade e que é preciso unicamente endireitá-las sem tentar inutilmente freá-las.

* Livio Rossetti é professor da Universidade de Perugia, Itália. E-mail: rossetti@unipg.it
web: www.suef.unipg.it/rossetti/ O autor deseja exprimir a sua admirada gratidão aos amigos Rachel Gazolla de Andrade e Marcelo Perine (a este, que aceitou traduzir essas páginas).

A Grécia arcaica e clássica desenvolveu também outras aproximações, hoje em dia quase esquecidas. A mais antiga consistiu em tratá-las como um evento externo e substancialmente ingovernável, que se pode apenas padecer (de onde as noções de *pathe/pathos* e de *akrasia*), pelas quais a “vítima” das paixões merece compaixão em lugar de crítica ou desprezo. Segundo essa escola de pensamento as paixões são uma enfermidade pela qual não se é propriamente responsável. O grande e mal conhecido Antifonte de Atenas (um só Antifonte, não dois) estabeleceu uma estratégia retórica de intervenção sobre algumas formas graves de perturbação – a depressão, o pessimismo, a tristeza, o medo – que lhe permitia contrastar de modo eficaz a idéia de intolerabilidade da própria condição. Essa estratégia antifontiana é conhecida como *techne alupias*.

Também a estratégia socrática é relativamente sofisticada. A sua estratégia parece apoiar-se na pré-compreensão das paixões: se as conheço não as temo, se as compreendo posso controlá-las, pelo que o decisivo é compreender o que realmente quero, e o resto vem como consequência. Parece lícito inferir daí que a paixão só é arrebatadora na medida em que se a vive como irresistível, enquanto pensar a sua governabilidade e/ou desenvolver uma intencionalidade precisa (ou seja, empenhar-se a fundo em determinada direção) basta para dissolver a impressão de irresistibilidade.

Um modo muito moderno de enquadrar os equilíbrios emocionais que quotidianamente temos de administrar de modo mais ou menos bem sucedido consiste em dizer: “Se não quiser adoecer... não viva de aparências, aceite-se, busque soluções...”. Há uma lógica nessa singular “arte de não adoecer”. A idéia guia evocada por “aceite-se” é que, se as moções vitais são bloqueadas, posteriormente correm o risco até mesmo de nos levar à enfermidade, porque provocam um desequilíbrio carregado de potencialidades (auto)destrutivas. Isso equivale a afirmar que é perigoso reprimir as paixões, que não é o caso de reprimi-las; ao contrário, que é desejável apoiá-las, cultivá-las, favorecer o seu desdobramento.

Com toda evidência, essas atitudes são largamente compartilhadas em nossa época – ou pelo menos na cultura dominante na Europa ocidental – onde se tem acentuado progressivamente a tendência a não vetar, a permitir, a considerar admitida ou pelo menos não reprovável quase todo tipo de conduta em nome do pluralismo, da subjetividade dos pontos de vista, da negação de todo direito a controlar a conduta dos outros, pelo menos enquanto essa conduta não se traduz em dano evidente para outras pessoas.

Mas nem sempre se raciocinou desse modo. Em outras épocas, e também em ambiente greco-romano, prevaleceu claramente a tendência oposta, a

tendência a temer a explosão das paixões, a condená-las, a recomendar uma conduta prudente e controlada. A propósito, posso rapidamente recordar que Sócrates e Antístenes teorizaram justamente a *enkrateia* (controle das paixões), enquanto Platão teorizou não só o primado da alma racional sobre a alma irascível e sobre a alma concupiscível, mas também o direito-dever da alma racional de governar os impulsos irracionais. De Aristóteles basta recordar aqui que ele soube delinear uma articulada rede de conceitos éticos nos quais as noções centrais são as de bons hábitos, virtude, medianidade, razão prática, sabedoria: um conjunto orgânico de idéias que vão inequivocadamente na direção da temperança e do controle a ser exercido sobre as paixões justamente para evitar que estas levantem vôo criando as mais graves confusões. Quanto a Epicuro, ele notoriamente formulou uma terapia orgânica de contensão das paixões, recomendando a busca de um prazer eminentemente negativo porque fundado na *ataraxia* e na *aponia*, e particularmente refratário às emoções fortes. Analogamente os Estóicos buscaram com a maior determinação o objetivo da racionalização da conduta, afirmando que a virtude constitui o único bem, teorizando o ideal da aniquilação das pulsões emotivas (*apatia*) e entendendo que compete à razão modelar o instinto. Por sua vez os neoplatônicos indicaram na purificação (*katharsis*) uma espécie de cura da alma, finalmente liberada das paixões. Se, em seguida, consideramos a ética cristã, novamente assistimos a uma inequívoca propensão a favor da moderação e do controle, bem como uma exaltação da pureza. Mas, na realidade seria fácil alargar ainda mais o campo de observação e reencontrar atitudes análogas também em memoráveis relatos do livro do *Gênesis* (aqui me basta recordar que o pecado de Eva e Adão deve-se a uma espécie de incontinência) e nos modelos de conduta recomendados por Confúcio.

Como se vê, o nosso passado conheceu e desenvolveu uma vasta e durável convergência em torno da idéia de que se deve praticar sistematicamente um controle inteligente, mas em última instância repressivo, dos impulsos emocionais.

Depois que se deu início a um processo de mudança ganhou forma uma espécie de contra-cultura em larga medida alternativa à idéia de repressão das paixões. Como pôde afirmar-se, gradativamente, essa contra-cultura? Quando e como se iniciou o processo de mudança? Sei que não possuo as competências necessárias para responder a tais perguntas, e por outro lado não é este o objeto próprio da minha exposição. Aceno à formação de duas grandes escolas de pensamento sobre as paixões só para introduzir o raciocínio e, desse modo, preparar o terreno à idéia de estratégias de governo das paixões. De todo modo sabe-se que a virada manifestou-se particularmente com Descartes, tendo ele

afirmado que as paixões são todas ou quase todas boas, e com Espinosa, tendo ele afirmado que o conhecimento (isto é, a razão) não tem nenhuma força para vencer as paixões, mas só para suscitar emoções de sinal contrário que possam impor-se sobre determinadas paixões. A partir daquele momento, decolou, como sabemos, uma contra-cultura que já em 1690 pôde manifestar-se com o aparecimento da voz “libertinagem” num dicionário francês. Todavia, é só com o Romantismo que se passa a apresentar positivamente as emoções e as fraquezas: por exemplo, envolvendo de simpatia o juvenzinho que, em vez de afirmar a sua convencional virilidade, chora e não se envergonha de admiti-lo (o poeta italiano Ugo Foscolo). Se não me engano é nesse momento que as paixões (inclusive as paixões amorosas em conflito com a fidelidade conjugal) tornam-se, repentinamente, não um sentimento a ser tolerado, pelo menos na vida privada, mas até mesmo algo belo. Decorreu daí o hábito de promover um sentimento de empatia e de simpatia pelos amores contestados pelas famílias, contrapondo a genuinidade e a beleza do sentimento à mais prosaica estabilidade dos vínculos conjugais e às hipocrisias do matrimônio de interesse: uma atitude que foi mil vezes rerepresentada (e amplificada), primeiro pela ensaística e pela ópera italiana do século XIX, depois pelo cinema e pela TV¹.

Não lhes aborrecerei com outras cenas dessa longa história que, pelo menos naquela porção de mundo em que vivo, já levou a uma notável transformação do modelo masculino, com homens que se comprazem em desenvolver traços que outrora eram femininos (voz doce, eliminação de toda rudeza, cuidado obsessivo com a própria pessoa, perfumes, vestimentas extravagantes...), e as formas de difusa aprovação social para condutas tradicionalmente consideradas reprováveis ou muitíssimo reprováveis (sabe-se que recentemente, na Holanda, tentaram constituir um partido declaradamente favorável à pedofilia!). Delineia-se, portanto, um vasto conjunto de atitudes que é até mesmo coerente e adequadamente resumido pela frase: “Se não quiser adoecer, aceite-se”.

Em conclusão: a história do Ocidente mostra que historicamente se confrontaram dois modos profundamente diferentes de enquadrar as paixões, duas lógicas, duas culturas, cada uma das quais expressou forças poderosas e deu vida a modelos muito bem estruturados de conduta e de juízo: dois modelos contrapostos, um antiqüíssimo e um mais jovem que se impôs pouco a pouco, graças a uma ‘batalha’ que, na Europa ocidental, durou não menos de

¹ O canto VI do *Inferno* dantesco não demonstra o contrário, mas oferece pelo menos um eloqüente testemunho sobre as resistências que a cultura do controle das paixões não podia não deixar florescer.

três séculos e que, no momento, muitos consideram vencida por quem não desconfia, mas, ao contrário, olha favoravelmente às paixões.

São tantas as reflexões e as perguntas suscitadas por essa espetacular mudança das orientações culturais. Notamos, para começar, que se desenvolveram tendências fortíssimas, quase irresistíveis. Que pensar a respeito? Trata-se de um fenômeno amplo, mas, em todo caso, sempre local (refere-se à Europa Ocidental, Hollywood...) ou tendencialmente universal? Está ocorrendo algo de análogo também na Europa do Leste ou, por exemplo, aqui no Brasil? E quais poderão ser os desdobramentos futuros? Devemos realmente preparar-nos para viver numa sociedade que remove quase toda inibição, ou seja, num mundo em que “tudo é permitido”? Devemos realmente pensar que esse é o futuro que nos espera? Devemos temer uma semelhante deriva? Devemos suspeitar que se afirmarão de novo hipocrisias especularmente opostas às de uma tradição milenar já em ocaso? Ou podemos consolar-nos pensando que se trata de fenômenos substancialmente epidérmicos, incapazes de incidir profundamente no costume das pessoas? Perguntas inumeráveis, às quais nem sequer tentarei responder. Parece-me, todavia apropriado, no início de um simpósio sobre as paixões, pelo menos evocar as grandes linhas dessa imponente revolução ética e dar voz a algumas das suas questões fundamentais.

*

Depois dessa premissa, a meu ver necessária, proponho entrar no tema previsto, observando que as escolas filosóficas ativas na Grécia desenvolveram a cultura da *enkrateia* depois de uma fase de especial atenção ao fenômeno diametralmente oposto, a *akrasia*. Recordo, para começar, que por *akrasia* entende-se o fracasso na tentativa de manter as paixões sob controle: enquanto *enkrateia* é a força (portanto também o empenho) em dominar as paixões, *akrasia* é o fracasso na tentativa de dominar as paixões, a admissão de impotência diante da força arrebatadora das paixões. A *akrasia* remete, portanto, de um objetivo que se tentou alcançar, mas não foi alcançado, de tentativas fracassadas, de dramas que se consumaram não obstante o esforço despendido para pôr em ação um eficaz controle sobre as paixões.

A contraposição dos dois termos parece sugerir a idéia de um contraste entre sucesso e fracasso, tendo como pressuposto que seja compartilhada a exigência ou, se se prefere, o desejo de conter as paixões. Na realidade há mais que isso, há uma assimetria latente, mas digna de nota. Quem fala de *enkrateia*, de *ataraxia*, de *aponia*, de *apatia*, de *ethos*, de razão prática, de sabedoria, de moderação, ou também de governo dos filósofos, tende a desenvolver uma atitude otimista, tende a pensar que o governo ou controle das paixões seja possível, que esteja ao nosso alcance, em suma que seja razoável esperar

mais do que um sucesso na tentativa de governar as paixões. Mas quem se detém a refletir sobre a *akrasia* inclina-se a admitir que as paixões – ou pelo menos certas paixões – sejam indomáveis, irresistíveis, ingovernáveis; tende a refletir sobre a dificuldade de dominar a pressão dos impulsos emocionais, e talvez se incline a pensar que se deve preparar para conviver com essas forças quase sobre-humanas.

Conseqüentemente, os primeiros tendem a sublinhar a responsabilidade de quem “cede” às paixões (porque presumem que teriam podido mantê-las sob controle), enquanto os segundos tendem a reconhecer na ingovernabilidade das paixões um condicionamento, portanto, uma atenuante, uma diminuição do sentido de culpa, das formas de indulgência até mesmo excessivas com relação a quem age sob o impulso das paixões (porque se presume que o agente não seja responsável, ou não plenamente responsável, por aquilo que faz).

Documento fundador dessa difusa propensão a atenuar o sentido de responsabilidade (e, portanto, de culpa) é o exórdio da *Odisséia*, quando Zeus declara (I 32-34) que os mortais erram (com relação aos deuses) quando dizem que os males provêm de nós (*ex hemeon ... pbasi kak' emmenai*) e acrescenta: de fato, se eles *alge' ekousin*, se lhes ocorre sofrer, é por causa das suas próprias prevaricações *huper moron*, pelo fato de pretender para si mais do que lhes foi confiado. Agrava a sua posição – acrescenta Zeus – o fato de, em vez de refletir sobre a verdadeira origem dos seus males, os mortais se inclinarem a imputar aos deuses a responsabilidade pelos próprios males (*theous ... aitioontai*). Mas é impressionante ler, nas *Troianas* de Eurípides, que Helena, para desculpar o seu abandono de Esparta e a fuga para Tróia não hesita em afirmar: *ten theon ... kolaze*, “reprova talvez a deusa” e vê se podes ser mais que Zeus, que é habitualmente servido por Afrodite (vv. 948-950). Frase que encontra um exato paralelo numa famosa passagem das *Nuvens* de Aristófanes (*eit' eis ton Di' epanenenkein*, v. 1080).

Trata-se de uma lógica bem enraizada na teologia politeísta e nos próprios usos lingüísticos. O politeísmo tende a acentuar a tendência a postular uma intervenção divina sempre que algo se mostra inexplicável, na medida em que as divindades individuais são caracterizadas pelo fato de que fenômenos mais ou menos estranhos e surpreendentes (não necessariamente desagradáveis) para os quais se postula uma causalidade sobre-humana, dependem deles. Por sua vez o termo *pathos* naturalmente evoca a idéia de passividade, de cessão diante de uma força preponderante e, como conseqüência, encoraja a remissão a algum princípio ativo externo, embora difícil de identificar.

Coerentemente com essas premissas é amplamente atestada, também na era clássica, a tendência a representar a irresistibilidade das paixões com apa-

rências em certo sentido míticas, ou seja, interpretar o fato – a impressão de que alguém seja induzido a agir de modo anômalo – como verossímil efeito de uma intervenção divina. Desse modo a intervenção divina tende a configurar-se como um simples substituto (quase uma metáfora) da irresistibilidade das paixões. Posso dar o exemplo, já acenado, dos deuses que induzem Helena a apaixonar-se por Páris e a abandonar seu marido Menelau fugindo para Tróia (ou o exemplo de Hércules enlouquecido por Lissa, a deusa da loucura, que se presume aja sob instigação de Hera: como vemos no *Hércules* de Eurípides). Como escreveu Dover, “Os gregos tendiam a falar do desejo sexual como de uma força externa que age sobre a alma, enquanto não escolhe desejar mas limita-se a tornar consciente do fato que deseja”.

Procede daí a recorrente atitude de pensar que, se uma pessoa respeitável improvisamente realiza ações contrárias ao seu *ethos*, por trás dessa ação é lógico postular a mão dos deuses. Esta é uma atitude amplamente documentada, que significativamente é também retomada pelos oradores áticos. Estes se inclinam a explicar em termos de cegueira de origem divina tanto a loucura homicida – dado que ela destrói também a vida do assassino e deve, portanto, ser reconhecida como irracional, porque contrária não só aos interesses da vítima, mas também aos de quem mata – como os gestos comprometedores que induzem tantos criminosos a trair-se, permitindo à justiça humana seguir o seu curso. Lísias, por exemplo, declara: “Um deus inculcou nele a desmemória” (VI 27), e Demóstenes: “Uma arrogância não espontânea, mas que lhe foi enviada por uma deusa” (XXIV 124). Essa mesma *forma mentis* manifesta-se também no uso – amplamente atestado – de representar-se o ato irreparável como um erro (*hamartema*). O teatro trágico e a oratória fornecem significativas confirmações de um modo recorrente de enquadrar a perturbação passional e, mais em geral, o gesto irrefletido.

Em particular o teatro trágico nos propõe alguns “casos-limite”, como as histórias narradas por Eurípides em *Medéia* e no *Hipólito*. Começarei recordando que a horripilante história de Medéia, que mata todos os seus filhos *para* fazer sofrer a Jasão, teve uma correspondência em recente fato de crônica policial muito semelhante, ocorrido na Bélgica. Medéia, portanto, não suporta ter sido repudiada e, sobrepujada pela necessidade de vingar-se (*thumos*), executa seus planos, mesmo dando-se conta de abandonar-se a gestos aberrantes. *Nikomai kakois*, “O mal me vence” declara Medéia. Compreendo que é mal o que me preparo a fazer, mas o *thumos* é mais forte do que os meus *bouleumata* (vv. 1077-1080). Diante da violência das emoções o raciocínio, os conselhos e a voz do bom senso sucumbem miseravelmente. Mas não é menos significativo que o poeta use o mesmo termo – *dustanos*, “terminou tragicamente”, “ferido

por irreparável desventura” – tanto para referir-se a Medéia (v. 979) como para referir-se a Jasão (v. 995).

Não podendo demorar-me, por razões de tempo, em passar em revista as muitíssimas evidências disponíveis sobre o tema, limitar-me-ei a afirmar um pouco dogmaticamente que na cultura grega a idéia de virtual irresistibilidade das paixões teve raízes profundas e foi largamente compartilhada por todo o século V, e não me deterei nem sequer sobre a contribuição de alguns textos da área filosófica, como o *Elogio de Helena* de Górgias. Acenarei apenas a dois pontos complementares: de um lado a recorrente denúncia da hipocrisia implícita em lançar a culpa sobre os deuses com leviandade e em falsa consciência; de outro a aparente ausência, antes do século IV, de explícitas manifestações de admiração por quem demonstra saber resistir ao desejo.

Vejamos brevemente o primeiro ponto. A idéia de lançar a culpa sobre os deuses com má fé, por hipocrisia, toma forma, como vimos, já em Homero e reaparece de tempos em tempos (apresentei acima as ocorrências mais conspícuas). A denúncia da hipocrisia implícita no ato de lançar a culpa sobre os deuses demonstra a existência de um tipo de conduta medianamente aceito, que consiste em dizer que o agente não teria podido fazer diferentemente, que se sentiu forçado a agir do modo como agiu. De fato, a facilidade com que se recorre a esse lugar-comum implica que a explicação possa às vezes revelar-se manifestamente injustificada e cômoda, a ponto de suscitar imediata desconfiança. Em segundo lugar, o fato de que certas declarações sejam criticadas não demonstra que uma cultura diferente esteja tomando forma, porque à *pars destruens* não é associada uma adequada *pars construens*.

Quanto ao elogio de quem sabe resistir aos desejos, é altamente significativo, creio, que ele não seja documentado, como *topos*, na era arcaica e nem sequer no século V. De fato, se considerarmos alguns famosos elogios e auto-elogios da época, notaremos que falta totalmente a ênfase sobre a *enkrateia*. Um primeiro exemplo é dado por Eurípides em *Hipólito* (ano 428). O herói é injustamente acusado de ter tido relações sexuais com a mulher de seu pai. Em sua defesa pode apenas alegar. Devendo argumentar que ele não cedeu absolutamente a tentações, Hipólito poderia reivindicar que é um homem profundamente *enkrates*; ao contrário, além de professar a sua completa virgindade, limita-se a reivindicar que é um homem de juízo, controlado, moderado, *sophron* (v. 995; cf. *to sophron toumon* al v. 1008). Analogamente, quando em *Suplicantes* (ano 423 o 422) Adrasto celebra as virtudes dos heróis caídos em combate contra Creonte, rei de Tebas, ele louva Capaneu pela sua moderação, Etéoclo porque não é “submisso” (*zeuchtheis*: v. 877) às riquezas, Hipomedonte porque “gozava de virtudes viris” (*echaire pros tandreion*:

v. 885), Partenopeu porque “estava atento a não fazer nada de mal” (*epbrourei meden examartanein*: v. 900), Tideu porque cheio de recursos e Meleagro porque homem de fatos e não de palavras. Como se vê, o controle das paixões não está totalmente ausente, mas tampouco recebe uma ênfase particular. E a situação não muda no caso do *Palamedes* de Górgias, no qual figura também um significativo auto-elogio no § 30, onde, porém, encontramos praticamente apenas o adjetivo *anamartetos*, literalmente, “imune a passos em falso”. Como se vê, o tema do empenho e do sucesso em manter as paixões sob controle permanece na sombra e, sobretudo, não se torna explícito.

*

O contrário ocorre com Sócrates e a partir de Sócrates. A *enkrateia* é parte integrante da *atopia* desse Sócrates intrépido, que não só é capaz de suportar as fadigas e o frio – assim como a bebida e o sono – sem perder o autocontrole, mas sabe também admitir que é, potencialmente, homem cheio de vícios, acrescentando em seguida que é seu costume exercer o controle sobre si. Sobre o primeiro ponto o testemunho principal é o relato de Alcibíades no *Banquete* (219d-220d e 223d); sobre o segundo, é Fédon de Élide. De fato, graças a João Cassiano e a outras fontes sabemos que, no seu *Zópiro*, Fédon contava que o fisionômico Zópiro provocou espanto em todos ao declarar que vislumbrava em Sócrates os olhos de um pederasta (*ommata paiderastou*). Diante do desconcerto dos admiradores do filósofo, que se sentiram no dever de injuriar Zópiro como se fosse um caluniador, Sócrates, para sua surpresa teria afirmado: *pausasthe betairoi, eimi gar, epecho de*, isto é, (assim traduz João Cassiano): *quiescite, o sodales: etenim sum, sed contineo*, ou seja: “amigos, ficai calmos, não vos agiteis, porque Zópiro tem razão. Eu sou como ele diz, só que me contenho, e isso ele não pode saber”². O filósofo não nega, portanto, ser exposto à pressão das paixões (a propósito disso recordam-se conhecidas passagens de Xenofonte sobre a recomendação de não beijar os belos jovens), mas que é perfeitamente capaz de prevalecer sobre elas.

Vê-se imediatamente que quando se fala de Sócrates mudam os parâmetros e o tema do controle das emoções torna-se um elemento constitutivo da sua excelência, um mérito específico: com relação ao passado há uma diferença de ênfase com particular atenção para a efetiva capacidade de governar as paixões e as emoções que Sócrates demonstrava ter com a sua conduta. Não multiplicarei os exemplos nem as referências (que são numerosas e muito homogêneas), a não ser para acrescentar que, nos diálogos, Sócrates é habitualmente representado como uma pessoa que não é nunca vencida pelas emoções, mas sabe exercer

² *Conlationes* XIII 5.3 = fr. 11 Rossetti, não in Giannantoni *SSR*.

um eficaz controle sobre a resposta emotiva tanto de si mesmo como dos outros, dos seus interlocutores. Por essas razões não surpreende que se lhe tenha atribuído a teoria do assim chamado intelectualismo ético, ou seja, a tese segundo a qual a fragilidade do querer (*akrasia*) é impossível porque ninguém busca o mal voluntariamente. Foi Sócrates quem habituou os gregos não à idéia da irresistibilidade das paixões, mas à idéia oposta, à presunção de que as paixões só fogem ao controle se o sujeito não está verdadeiramente decidido a controlá-las. Conseqüentemente, Kierkegaard acertou no alvo quando falou de um Sócrates que excede em otimismo, como se fosse relativamente fácil perseguir a virtude. A imagem kierkegaardiana de Sócrates encontra o seu fundamento em traços que qualificam a conduta do filósofo.

E é com Sócrates que, enquanto é dado compreender, lançaram-se as premissas para a cultura do controle das paixões, aquela cultura que posteriormente impregnou o modelo ético desenhado por Antístenes, a ética aristotélica, epicurista, estoíca e depois cristã. O caso de Platão é diferente, na medida em que os modelos por ele utilizados para dar uma idéia da condição humana ainda se ressentem muito dos esquemas pré-socráticos. Basta-me recordar aqui que a alma é pensada, por Platão, como prisioneira de um corpo indócil aos seus comandos, um corpo do qual aspira libertar-se, ou como um auriga empenhado em guiar um cavalo negro e um cavalo branco que são pouco inclinados a deixar-se guiar.

Seria, entretanto, redutivo não acrescentar algo mais. Ao que me parece, deve-se acrescentar – e é importante acrescentar – que Sócrates não se limitou a praticar a *enkrateia*, mas também desenvolveu modos confiáveis e eficazes (verdadeiras estratégias) para levar os outros a exercer um controle eficaz sobre as paixões.

Antes de ilustrar brevemente também esse ponto, será prudente prestar atenção a uma potencial objeção. Presumo que, enquanto faço essas afirmações, alguns poderiam pensar que, se verdadeiramente sobre Sócrates não sabemos nada, as minhas afirmações devem ser falsas ou pelo menos arbitrárias, porque infundadas. Evidentemente não posso discutir a questão detalhadamente, mas algo posso e devo dizer. No caso da *enkrateia*, verdadeiramente assistimos à irrupção, em Atenas, de uma nova cultura, não enraizada nos esquemas mentais da tradição anterior. Ora as fontes concordam em associar essa nova maneira de tratar às paixões à figura de Sócrates, e não existem significativas vozes discordantes. Nessas condições, como podemos duvidar que Sócrates tenha sido o iniciador de um modo novo de considerar as paixões?

Mais em geral, eu não compartilho o ceticismo de muitos estudiosos, e não por acaso muito me dedico a levantar sempre novas objeções contra a

communis opinio segundo a qual não somos capazes de saber nada de preciso sobre Sócrates. Ora, um excelente exemplo do que podemos aprender de Sócrates ganha forma justamente se observamos como mudaram, no seu tempo, os modelos de avaliação das paixões, como emergiu progressivamente um modo substancialmente inédito de se comportar diante das paixões (e de raciocinar). De fato, essa inovação é concordemente associada, pelas fontes, a Sócrates e a muitos dos primeiros Socráticos. Ora, se é em Sócrates que podemos situar o início de uma cultura orientada, *grosso modo*, à desconfiança diante das paixões, e se essa cultura afirmou-se em larga escala até o advento do Romantismo, isto é, por mais de vinte séculos, então sobre esse intelectual sabemos algo importante, importantíssimo!

Na realidade por ele, e sempre com referência às paixões, sabemos também outra coisa não menos importante. De fato, temos boas razões para pensar que Sócrates tenha sido um mestre não só por ter praticado a *enkrateia* (e por ter suscitado um difuso interesse por essa sua maneira de conduzir a própria vida), mas também por ter desenvolvido modos criativos – e mediamente eficazes – com o quais induzir os outros a mudar seus hábitos de vida e levá-los também a exercer um efetivo controle sobre as paixões. Também nesse caso dispomos de evidências muito convergentes, ademais só raramente valorizadas como merecem. O seu fulcro é o assim chamado *logos protreptikos*, uma espécie de *slogan* que, ao mesmo tempo, esconde e revela uma verdadeira estratégia comunicacional.

Começamos pelo conteúdo declarativo do *logos protreptikos*. Todos sabemos que na *Apologia* platônica Sócrates declara: “eu não posso deixar de filosofar e de vos exortar segundo o meu costume, dizendo sempre: amigo, não te envergonhes de te ocupar das riquezas, da reputação e do prestígio e de não te interessares absolutamente pela sabedoria, pela verdade e pela tua alma? ... de descuidar as coisas mais importantes e valorizar as coisas de menor valor?” (síntese de 29de). Esses mesmos pensamentos reaparecem, em termos muito semelhantes, em *Fédon* (64de), onde se afirma que o verdadeiro filósofo se preocupa, justamente, com a alma, e não com o corpo, com os prazeres e com o luxo; reaparecem, ademais, em várias passagens do *Eutidemo* (recordo 280c-281b, em que Sócrates argumenta que é uma vergonha possuir riquezas e não se preocupar em saber usá-las corretamente) e sobretudo no *Clitofonte* (407b-d e 408d, em que é representado o convite à virtude). Trata-se, evidentemente, de um mesmo grupo de pensamentos que, compreensivelmente, amiúde assume nuances diferentes, e que não deixa também de aparecer em textos não platônicos. Entre esses últimos destaca-se um amplo trecho do *De elocutione* do Pseudo-Demétrio de Falero (§ 296-7), em que são confrontados

três diferentes modos de configurar e formular o *logos protreptikos*: há um modo típico de Xenofonte, há um modo típico de Aristipo, e há um modo, dito mais propriamente socrático, ao qual se ativeram particularmente Platão e Ésquines de Sfeto. O primeiro modo consiste em propor uma branda consideração de caráter exortativo (ex. “aos herdeiros não se deveriam deixar somente bens, mas também a *episteme* que precisarão para saber fazer bom uso das riquezas herdadas”); o segundo consiste em propor uma constatação paradoxal – “os homens costumam deixar aos próprios herdeiros as riquezas, mas não também a *episteme* que os herdeiros precisam” – e encontra precisos paralelos num fragmento de Euclides de Megara (o fragmento II A 21 Giannantoni); o terceiro consiste em transformar a exortação numa situação dialógica e mais precisamente numa sucessão de perguntas que Sócrates dirige ao interlocutor com o evidente propósito de pô-lo em dificuldade e, com isso mesmo, de fazê-lo perceber a necessidade de *paideia*.

Esse texto é decisivo para nos ajudar a compreender que o *logos protreptikos*, mesmo prestando-se a ser configurado também como uma afirmação de caráter geral ou como uma exortação, desenvolvia ao melhor as suas potencialidades quando se configurava como uma situação, uma conversação, um modo de dirigir a conversação com o objetivo de evidenciar uma contradição pragmática do interlocutor, portanto, de pô-lo em dificuldade e fazê-lo perceber a exigência de uma melhor formação (*paideia*) ou até mesmo a exigência de mudar a vida (*metanoia*). O caso de Alcibíades, que é refém das paixões, é particularmente representativo porque, nas conversações com ele, Sócrates teria gastado as suas melhores energias para fazê-lo perceber o absurdo da sua conduta e os critérios aos quais ele se atém habitualmente. “Sócrates – declara o próprio Alcibíades em *Banquete* (216 A-B) – me obriga a admitir que, mesmo tendo muitas faltas, não me preocupo comigo mesmo” e, ao contrário, “deixo-me vencer pelas honras que a multidão me tributa”. O filósofo conseguia, desse modo, libertar energias, fazer os seus interlocutores perceber a exigência de viver uma vida mais controlada, mais sóbria, portanto, perceber a *paideia*, a *metanoia* e, particularmente o domínio das paixões como desejáveis, e de desenvolver energias interiores orientadas a alcançar o objetivo de atuar formas de efetivo domínio das paixões. Devemos a Ésquines de Sfeto (no que se salvou do seu *Alcibíades*) a representação dos modos com que Sócrates se esforçava para amenizar as (falsas) seguranças de Alcibíades. Mas elementos dessa cultura – que tendemos a associar particularmente com Antístenes e, depois, com Diógenes de Sinope – são amplamente documentados também nos *Socratica* de Xenofonte, no *Zopiro* de Fédon e numa quantidade de outras fontes menores sobre as quais agora não poderei deter-me.

Há, portanto, sólidas razões para chegar à conclusão de que Sócrates não pode ser considerado um mestre unicamente pelo rigor com que soube praticar o controle sobre as paixões a título individual; ele foi um grande mestre também por ter desenvolvido modos confiáveis de ajudar os outros a desenvolver essa mesma capacidade, e mais precisamente de saber comprometer também os outros a prevenir a explosão descontrolada das paixões. A esse escopo ele soube atuar uma estratégia medianamente eficaz que, não por acaso, é comparável ao “fazer explodir as contradições” que no curso do século XX constituiu uma das mais eficazes armas de propaganda politico-ideológica dos movimentos marxistas.

A figura de Sócrates evidencia, portanto, uma atitude diante das paixões que deixa claramente entrever uma idéia não aproximativa do fenômeno, um modo definido de enquadrar as paixões e modos não menos caracterizados de intervir sobre as paixões com a finalidade de governá-las. Ora a conduta do filósofo nos aparece muito bem caracterizada, mas isso não implica que por trás de uma atitude e de uma estratégia para a ação existam também uma teoria, uma doutrina, um saber explícito. Que Sócrates possa ter elaborado também uma teoria ou doutrina é certamente possível, mas parece muito mais verossímil levantar a hipótese de que tenham sido alguns de seus discípulos a extrair da conduta do filósofo um embrião de doutrina.

*

Chegados a esse ponto, poder-se-ia também reabrir a discussão sobre a figura de Sócrates, bem como sobre o modo usual de representar-nos a ética dos gregos, mas não o farei, porque a discussão dessas questões nos levaria muito longe e até mesmo para fora do nosso tema. Parece-me muito melhor concentrar-me numa peça ulterior do mosaico que vim desenhando: a arte de vencer a depressão que, justamente nos tempos de Sócrates, foi elaborada pelo sofista Antifonte de Atenas. Também nesse caso não se trata de exhibir uma novidade, mas só de voltar a explorar as nossas fontes com a devida atenção.

Sobre esse autor, no final do século XIX (portanto, há mais de um século) consolidou-se o uso de distinguir entre um Antifonte orador e um Antifonte sofista, enquanto nesses últimos 20-30 anos produziram-se argumentos sempre mais sólidos para negar a pertinência de semelhante distinção e assim reconstituir a unicidade do intelectual ateniense chamado Antifonte (Michel Narcy, em 1989, disse uma palavra decisiva sobre essa questão). A grande disputa sobre Antifonte, que se estendeu por mais de um século, obscureceu uma notícia de grandíssimo interesse que nos chega por apenas duas fontes antigas, as *Vitae X Oratorum* do Pseudo-Plutarco e as *Vitae Sophistarum* de Filostrato (juntos os dois textos formam a seção 87 A 6 Diels-Kranz). O pri-

meiro nos assegura que Antifonte compôs também uma *Techne alupias*, ou seja, um tratado sobre como se elimina o dor, e refere que ele, antes de dedicar-se à retórica, tinha preparado em Corinto, nas proximidades da ágora, um alojamento no qual encontrava os que tinham grandes dores e os curava com a palavra. O segundo refere que Antifonte sustentava saber limpar a mente de qualquer tipo de sofrimento e serenar também quem estava submetido às mais terríveis angústias.

O jovem Antifonte, portanto, teria desenvolvido uma habilidade profissional muito particular, por ele mesmo denominada *techne alupias* e a teria explicado num livro que não chegou até nós, intitulado justamente *Techne alupias*. A sua *techne* consistia em saber aliviar as penas e atenuar a sensação de sucumbir sob o peso de grandes dores (em suma, a angústia, a depressão), restituindo aos seus clientes um pouco de renovada serenidade. Ele teria, inclusive, aberto um consultório profissional para receber clientes e prestar-lhes esse serviço fundado na força da palavra. São notícias extraordinárias, se é verdade que para encontrar algo semelhante é preciso chegar ao início do século XX, ou seja, esperar cerca de vinte e cinco séculos, e é singular que a notícia nos tenha chegado graças a um percurso secundário: uma vida dos oradores e uma vida dos sofistas que não exprimem algum interesse particular pelas teorias ou doutrinas sustentadas por esses personagens. A notícia foi verossimilmente acolhida nessas compilações somente porque curiosa, surpreendente, rara, e sem um empenho particular em compreender, reinterpretar ou explicar o sentido do que é referido. Obtemos com isso a certeza da credibilidade da informação, porque ninguém teria podido inventar uma lenda desse tipo, e surpreende-nos constatar quão raramente os estudiosos tenham sabido prestar atenção a uma notícia de tão grande importância.

Outro ponto a ser posto em evidência é que Antifonte teria pretendido saber curar a depressão *dia logon*, só com as palavras. Presume-se que isso ocorresse pela representação dos males dos outros, no sentido que a pessoa angustiada e deprimida é induzida a representar-se a enormidade das dores suportadas por outras pessoas reais ou mitológicas e, portanto, a apropriar-se de uma variedade de outras situações não menos penosas. Por efeito de semelhante exercício mental, comparável ao psico-drama coletivo, que muitos espetáculos trágicos da época faziam reviver, as pessoas readquiriam um pouco de distância crítica das próprias inquietudes, faziam comparações, raciocinavam a respeito, e partindo dali acabavam por reencontrar um pouco de serenidade. Aquilo sobre o que Antifonte sabia incidir eram, portanto, os desequilíbrios emotivos, em particular a sensação de não poder sobreviver a uma grande dor, e os resultados eram alcançados *dia logon*, com as palavras, por meio

de uma atividade de tipo terapêutico que não tem nenhum ponto de contato – repito, nenhum – com a terapia de tipo médico que, aproximadamente no mesmo período, deu lugar aos primeiros tratados hipocráticos.

Vejam bem que se trata de uma verdadeira *techne* ou estratégia, com individualização dos objetivos a serem perseguidos e dos instrumentos (instrumentos de caráter verbal e imaginativo) considerados aptos para alcançá-los: a arte de dominar algumas paixões particularmente destrutivas e neutralizar o seu potencial destrutivo. Trata-se de uma estratégia claramente inspirada na lógica do triunfo sofisticado do *logos*, mas para a *techne alupias* operada por Antifonte não somos capazes de individuar nenhum precedente: trata-se de uma idéia completamente nova, da qual felizmente se preservou pelo menos um leve rastro.

*

Podemos dizer, por isso, que no curso do século V a.C. em Atenas foram elaboradas pelo menos duas estratégias altamente inovadoras em matéria de tratamento das paixões, uma por obra do sofista Antifonte, a outra por obra do filósofo Sócrates. Enquanto a primeira acabou por ser esquecida ou ignorada, a segunda representou o ato de nascimento de uma verdadeira cultura do controle das paixões, uma cultura que obteve o apoio de Platão e de Aristóteles, e teve depois grandíssima fortuna a partir do momento em que se afirmaram o Estoicismo e o Epicurismo; uma cultura que lançou sólidas raízes no Cristianismo latino (ou seja, no Catolicismo) e que entrou progressivamente em crise na Europa ocidental só a partir do advento do Romantismo, isto é, só nesses últimos dois séculos. Enquanto a primeira se propõe libertar a mente da paralisante penetração de certas obsessões penosas (quase pesadelos), a segunda – a estratégia socrática – visa construir uma personalidade coesa e coerente, que exerce um controle sobre as tensões emotivas não coordenadas (um controle que pode ser brando ou severo, tolerante ou intolerante, mas que de qualquer modo é e tem consciência de ser um controle) e afirma a sua racionalidade. Enquanto a *techne* estabelecida por Antifonte é pensada para uma intervenção de emergência em situações de grande ou grandíssimo mal-estar, a outra *techne* estabelecida por Sócrates se propunha incidir sobre as regras normais de conduta, estimulando a necessidade de empenhar-se na *paideia* não menos que a necessidade de exercitar um sábio controle sobre as emoções tendencialmente incontroláveis. Enquanto a *techne* de Antifonte se propunha produzir seus efeitos graças aos *logoi* sabiamente propostos por um *sophos*, a *techne* de Sócrates se propunha desencadear motivações endógenas, instalando nos seus interlocutores um condicionamento que recorda a moderna noção de auto-estima: a convicção de que não poderiam estimar a si próprio se não exercitassem um eficaz controle sobre as paixões.

Isso não significa negar todo valor à criativa invenção de Antifonte, mas reconhecer que, malgrado os inegáveis méritos da *techne* ideada pelo Sofista (ela também é uma estratégia bem precisa, e uma estratégia medianamente eficaz, além de ambas delinearem um tratamento não cognitivo, mas meta-cognitivo), entre as duas ideias não há comparação enquanto a orientação de pensamento inaugurado por Sócrates se insere no vivo das negociações com base nas quais cada um de nós se encontra a elaborar (a) critérios de conduta, (b) modelos de comportamento, (c) valores, (d) a própria ideia de pessoa enquanto caracterizada por um *ethos* e, portanto, por escolhas não incompreensíveis, e sobretudo na elaboração coletiva e pública de modelos e valores. Conseqüentemente, as linhas de conduta elaboradas e recomendadas por Sócrates são parte integrante da vida de todos nós, enquanto o tipo de situações às quais se refere a *techne alupias* estabelecida por Antifonte refere-se apenas a situações excepcionais nas quais pode às vezes ocorrer encontrar-se, portanto casos relativamente raros. Portanto, a teoria de Antifonte não teria tido vasta aplicação nem mesmo se tivesse sido universalmente conhecida. Por sua vez, a história do Ocidente talvez teria sido diferente, e até muito diferente, se não tivesse sido impregnada pelas ideias nas quais Sócrates verossimilmente foi o primeiro a acreditar.

Gostaria de sublinhar, para finalizar, que as conclusões aqui alcançadas não dependem da descoberta de um novo papiro ou de outro texto precedentemente desconhecido, mas da simples retomada da reflexão sobre textos já amplamente conhecidos, e de certa propensão a considerar que as fontes tenham conservado também informações sobre as quais a literatura especializada até agora deixou de considerar.

NOTA BIBLIOGRÁFICA

Sobre Antifonte e, em particular, a secular disputa sobre a eventual existência de dois homônimos, é suficiente remeter a M. Narcy, art. *Antiphon d'Athènes*, in R. Goulet (org.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, vol. I, Paris, Editions du CNRS, 1989, 225-244. “É sintomático que em *L'Année Philologique* até o tomo 53 (1984) figuraram separadamente um ‘Antiphon orator’ e um ‘Antiphon sophistes’ e que a partir dessa data só apareça um ‘Antiphon’” (Gil 2006). Especificamente sobre a *techne alupias* só pouquíssimas contribuições estão disponíveis, entre as quais se destacam P. Laín Entralgo, *La curación por la palabra en la antigüedad clásica* (Barcelona, Anthropos, 1958); C. Diano, *Saggezza e poetiche degli antichi* (Vicenza, Neri Pozza, 1968), 215-269; L. Gil, “Sobre como imaginar la *techne alupias* de Antifonte el Sofista”, in E. Calderón, A. Morales, M. Valverde (org.), *Koinos logos. Homenaje al profesor Jose Garcia Lopez* (Murcia, Universidad de Murcia, 2006), 337-343.

A bibliografia sobre Sócrates é quase ilimitada (recordo A. Patzer, *Bibliographia Socratica*, Freiburg u. München, Alber, 1985). Sobre o papel provavelmente exercido por Sócrates na formação dos padrões éticos ocidentais, não é fácil individuar contribuições *ad hoc*, porque há várias décadas afirmou-se o costume de restringir o campo de observação a problemas que, tomados isoladamente, revelam-se demasiadamente específicos para poder dar conta desse papel: o primado da alma, o *logos protreptikos*, o paradoxo socrático *nemo sua sponte peccat* (= intelectualismo ético = relação entre *akrasia* e *agnoia*), a tese da unidade das virtudes. Entre as muitas obras desse tipo recordarei G. X. Santas, *Socrates. Philosophy in Plato's Early Dialogues* (London, Routledge, 1979) e A. W. Price, *Mental Conflict* (London, Routledge, 1995).

O tema da passagem da ênfase sobre os condicionamentos e sobre os vícios do querer (“eu não sou verdadeiramente responsável”) à ênfase sobre a possibilidade de governar emoções e situações (portanto, sobre a responsabilidade do agente) há algo em comum com o fecundo tema da passagem de uma “civilização da vergonha” a uma “civilização da culpa” (a respeito disso podemos recordar R. F. Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword. Patterns of Japanese Culture*, 1946; E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, 1951; A. W. H. Adkins, *Merit and Responsibility: a Study in Greek Values*, 1960). Não obstante, pode-se compreender que a figura de Sócrates tenha permanecido fora do horizonte desse vasto e fecundo conjunto de investigações e reflexões; de fato, a idéia de poder se tornar responsável por meio do *elenchos*, do *logos protreptikos* e, mais em geral, da *paideia* socrática floresce claramente desses esquemas de pensamento. Trata-se, ademais, de idéias ainda não familiares nem aos estudiosos de Sócrates nem a quem se ocupa de *shame culture* e *guilt culture*. Posso, entretanto, assinalar um livro verdadeiramente iluminador sobre esses temas: K. J. Dover, *Greek Popular Morality in the time of Plato and Aristotle* (Oxford, Blackwell, 1974; tr. ital.: Brescia, Paideia, 1984).

Outros trabalhos interessantes: J. Pigeaud, *La maladie de l'âme* (Paris 1981); M. C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* (Cambridge, CUP, 1986); M. Vegetti, *L'etica degli antichi* (Roma-Bari, Laterza, 1989); S. Vegetti Finzi (org.), *Storia delle passioni* (Roma-Bari, Laterza, 1995); D. Konstan e N. K. Rutter, *Envy, Spite and Jealousy: The Rivalrous Emotions in Classical Greece* (Edinburgh, Univ. of Edinburgh Press, 2003); D. Konstan, *The Emotions of the Ancient Greeks: Studies in Aristotle and Classical Literature* (Toronto, Univ. of Toronto Press, 2006).

Tradução de Marcelo Perine
[recebido em maio 2007; rev. pelo autor em fevereiro 2008]

PAIXÕES E PROPORÇÕES: ARISTÓTELES*

PASSIONS AND PROPORTION: ARISTOTLE

ELISABETTA CATTANEI**

Resumo: Há passagens do *Corpus aristotelicum* em que *álogon* da alma humana, sede também das paixões, apresenta-se oposto a um certo tipo de *lógos* chamado *logistikón*. A polaridade *álogon-logistiké*, ou *alogon-logismos*, pertence ao pensamento anterior a Aristóteles, que o faz seu e o reformula. Uma aceção dessa polaridade antes de Aristóteles pertence às matemáticas pré-eudoxianas, que tentam dominar o alógico por meio de certo tipo de cálculo proporcional centrado no “algoritmo euclidiano”. Na *Ét. Nic. VI* e quanto ao “cálculo prático” do sábio, sente-se o eco dessa concepção.

Palavras-chave: paixões; proporção; justo-meio; cálculo prático.

Abstract: In the *Corpus aristotelicum* there are passages in which the part of the human soul called *alogon*, which is also the seat of the passions, is presented as opposite to a kind of *lógos* called *logistikón*. This polarity of *álogon-logistiké*, or *alogon-logismos*, predates Aristotle, who took it over for his own needs. One sense of this polarity prior to Aristotle comes from pre-Eudoxian mathematics, which attempts to understand the *alogon* as a kind of proportional calculation centered on the “Euclidian algorithm”. Echoes of such a conception can be found in the *Nicomachean Ethics*, in the “practical calculation” of the wise man.

Keywords: passions; proportion; fair way; practical calculation.

1. O “CÁLCULO PRÁTICO” NO LIVRO VI DA *ÉTICA NICOMAQUÊIA*

No livro VI da *Ética Nicomaquéia*, com maior freqüência do que em outros lugares do *Corpus Aristotelicum*, a alma humana demonstra exercitar certa atividade intelectual, descrita com o verbo *logizesthai*. Trata-se de um raciocinar estritamente ligado, e até mesmo idêntico, ao “deliberar” (*bouleesthai*). Depois de retomar a bipartição da alma em “racional” e “irracional” (*alogon*), Aristóteles convida a dividir em duas também a alma racional, a parte “científica” e a “calculadora” (*logistikon*) e, como para justificar a expressão *logistikon* (não sua e não nova), observa que “deliberar e calcular

* Uma versão mais ampla deste ensaio está em curso de publicação em italiano com o título *Aristotele e i calcoli dell'uomo saggio*, num volume coletivo organizado por M. Migliori para a Editora Morcelliana (Brescia).

** Elisabetta Cattanei é professora na Universidade de Cagliari, Itália. E-mail: elisabetta.cattanei@virgilio.it