

O Filósofo e o Comediante

Jacyntho Lins Brandão

FALE/UFMG

Uma das figuras mais curiosas na galeria dos filósofos antigos (tão rica em curiosidades) é um obscuro cristão que viveu entre o segundo e o quinto século de nossa era, cuja profissão como filósofo nos foi transmitida pelo cabeçalho da obra que lhe é atribuída, em que se lê: “De Hércias filósofo, *Escárnio dos filósofos deles*” (ΕΡΜΕΙΟΥ ΦΙΛΟΣΟΦΟΥ διασυρμὸς τῶν ἔξω φιλοσόφων). Pelo pouco que sabemos, bem como pelo próprio teor dessa sua única e breve obra, dificilmente chegaria ele a integrar o rol de alguma história da filosofia em virtude de alguma contribuição específica, quando muito frequentando trabalhos sobre apologética cristã ou então o rol de fontes doxográficas. Note-se ainda que sua própria identificação como cristão se faz com base em nada mais que no fato de que ele abre seu *Escárnio* com uma citação de Paulo – “a sabedoria deste mundo é loucura diante de Deus” – que o autoriza a enveredar por uma sucessão de exemplos sobre como os filósofos dos gregos são ridículos e jamais conheceram a verdade, dando como prova o quanto se contradisseram:

Como pois chamar tudo isso [as opiniões dos filósofos]? Do modo como me parece, charlatanice ou insensatez ou loucura ou rebelião ou tudo ao mesmo tempo. Se encontraram o verdadeiro, ponham-se de acordo ou deem seu assentimento – e eu então, de boa vontade, acreditarei neles. Mas se cada qual me puxa a alma em sentido contrário e a arrasta, um para uma natureza, outro para uma substância diferente, e a transforma de matéria em matéria, confesso que me aflijo com esse fluxo e refluxo das coisas. Agora sou imortal e me alegre, agora, ao contrário, torno-me mortal e choro; logo em átomos me dissolvo, torno-me água, torno-me ar, torno-me fogo. Um pouco depois, nem ar, nem fogo, mas uma fera um faz de mim, um peixe outro faz de mim – e de novo, então, tenho os golfinhos como irmãos.¹ Quando me vejo a mim mesmo, tenho medo de meu corpo e não sei como o chamarei: homem ou cão ou lobo ou touro ou pássaro ou serpente ou dragão ou quimera, pois em todo tipo de feras sou transformado pelos que filosofam, terrestres, aquáticas, polimorfas, selvagens, mansas, mudas, canoras, irracionais, racionais: nado, voo, rastejo, corro, pouso. E ainda por cima Em-

1. Cf. o *Hino homérico VII* (a Dioniso), em que os piratas que tentaram capturar o deus terminam transformados em golfinhos.

pédocles faz de mim um arbusto! (...) Assim, é a respeito dos princípios (*arkhás*) da natureza que mais eles se opõem uns aos outros.²

Poder-se-ia objetar que, afinal, esse tipo de consideração tem muito pouco de filosófico, constituindo antes uma espécie de metralhadora automática que atinge meio a esmo tudo à volta, a atribuição a Hérmiias do qualificativo de filósofo devendo-se, portanto, a um mau entendimento do que seja a filosofia. É preciso, todavia, algum cuidado antes de transportar para a Antiguidade nossa própria concepção de filosofia, que põe um peso excessivo na formulação de doutrinas. Afinal, de Hérmiias sabemos mais enquanto filósofo que, por exemplo, de sua colega e talvez contemporânea Magnila, uma filósofa que conhecemos não mais que por sua lápide, em que se encontra inscrito: “Magnila, filósofa, filha de Magno, filósofo, esposa de Mênio, filósofo”.³ Como comenta Barnes a propósito de epitáfios desse tipo, que absolutamente não são incomuns espaços do Império Romano, a filosofia era “popular”, constituindo, pode-se dizer, a terceira das possibilidades de ocupação para os *pedaideuménoi* (pessoas escolarizadas): ao lado da gramática (o *grammatistés* sendo uma espécie de professor primário) e da retórica (um professor de ensino superior), o termo *philósophos* designa três categorias: a) “mestres-escola privados, como Epiteto, ou professores públicos, como Alexandre de Afrodísia”, profissionais reconhecidos como *philósophoi* até nos editos imperiais; b) “não-profissionais”, pessoas cuja “ocupação era a filosofia”, ou seja “amadores de tempo integral”, como eram, dentre outros, Platão e Plotino; c) “amadores em tempo parcial”, isto é, “pessoas de talentos tão diversos quanto Apuleio, Galeno e Sêneca”.⁴ Tendo em vista essa variedade de inserções e a abertura oferecida sobretudo pela terceira via, acredito que seja correto considerar, com relação à filosofia antiga: a) ela deve ser entendida como a soma de algum corpo doutrinário, em geral escrito, com uma certa prática de vida, na linha do estudado por Hadot;⁵ b) ela oferece um amplo leque de possibilidades de manifestação da parte dos adeptos, da escrita de tratados a exibições performáticas, da instrução escolar à adoção de determinados modos de vida; c) enfim, ela se apresenta dividida em escolhas (*hairéseis*), a multiplicidade de escolhas não sendo algo acidental, mas constituindo um de seus traços mais fundamentais.⁶

Essa contextualização mínima pretende servir não mais que para autorizar que Hérmiias, com seu discurso meramente crítico – melhor, ridicularizante – contra os filósofos possa ser tido como filósofo de pleno direito. Na variedade de opções que oferece a filosofia, ele é adepto, como parece, da por outros chamada “filosofia bárbara” (isto é, o cristianismo), mas não é por ser cristão que ataca seus colegas, mas sim porque é filósofo e é próprio das escolhas digladiarem entre si. Sem a cáustica ironia de Hérmiias, Aristóteles, por exemplo, confirma o quanto as opiniões dos filósofos sobre a natureza da alma são con-

2. HÉRMIAS, *Escárnio dos filósofos deles*, 2, 4-3, 6.

3. IGRR IV 125, *apud* BARNES, *Ancient philosophers*, p. 2.

4. BARNES, *Ancient philosophers*, p. 13.

5. HADOT, *O que é filosofia antiga?*

6. BÉNATOUÏL, *A brief history of philosophical schools in Antiquity*, p. 425-426: “the intensity and reflexivity of the Hellenistic polemics stirred up many critiques outside the schools. Philosophers were reproached with being as sure that they possessed the truth as they were unable to reach agreement (Lucian, *Icaromenippus* 5-10), or with founding new schools only to make money by attracting students (Diodorus of Sicily 2.29.6).” Os cétricos pirrônicos “claimed to show that the dissension (*diaphonia*) among philosophers was irreducible. Using doxography to free himself from dogmatism, Sextus Empiricus thus proposed a systematic refutation of all known doctrines (*Against the Professors*).” Todavia, conclui Bénatouïl, “did not this skepticism and its sectaries themselves constitute a new *hairesis* in the dissonant concert of the philosophical schools?”

tradiórias: para alguns, ela é o motor que move sem ser movido; para Demócrito, uma espécie de fogo e calor; para parte dos pitagóricos, a poeira do ar; conforme Anaxágoras, é a inteligência; enquanto Empédocles declara que se trata de um composto de todos os elementos, cada um desses elementos sendo também uma alma; etc.⁷ O que há de peculiar em Hércias, portanto, é que ele componha seu libelo usando dos recursos do riso, não se furtando mesmo a assumir o papel de um bufão que, fazendo-se de desentendido, lamenta ter-se tornado, por obra dos filósofos, uma verdadeira metamorfose ambulante, ora átomos, ora água, ar, fogo ou nem mesmo isso, mas toda sorte de animais, “pois – como ele diz – em todo tipo de feras sou transformado pelos que filosofam, terrestres, aquáticas, polimorfos, selvagens, mansos, mudos, canoros, irracionais, racionais: nado, voo, rastejo, corro, pouso”. Baste esse uso da primeira pessoa para que se constate que não se trata de um debate acadêmico nos termos que poderia alguém esperar, a tal ponto que se poderia perguntar: isso é jeito de fazer filosofia? Por mais estranho que pareça, a resposta seria sim. O que Hércias faz não difere do argumento que, segundo Luciano, utilizou um certo epicúreo em disputa com um colega pela cátedra da escola em Atenas, na segunda metade do segundo século (em termos de hoje, uma espécie de concurso para professor titular): depois de apresentar suas razões, contestadas pelo outro, ele enfim apelou para o argumento de que a seu adversário, que era eunuco, faltavam as partes indispensáveis para filosofar.⁸ Como se vê, parece que de fato os filósofos não dispensavam o uso de “armas cômicas”, para usar a bela expressão com que Holanda qualifica alguns dos expedientes argumentativos de Platão no *Crátilo*.⁹

Vamos então regredir até o momento em que a filosofia adquire seu nome (e renome). A tradição, conforme a cria transmitida por Diógenes Laércio, assevera que Pitágoras teria sido o primeiro a usar essa denominação (se não foi seu inventor):

Dizia Pitágoras que a vida é semelhante a um festival: como, pois, uns vão a ele para concorrer (agonioúmenoi), outros, pelo comércio (kat’emporían), e outros ainda, os melhores, como espectadores (theataí), assim também na vida, ele dizia, uns, servis por natureza, perseguem glória (dóxes) e ganância (pleonexías), outros, os filósofos, a verdade (aletheías).¹⁰

Independentemente de atribuir-se realmente a Pitágoras esse primeiro uso do termo *philosophos* e sua definição,¹¹ vê-se como o dito provê uma distinção de duas espécies de homens – os servis por natureza (incluindo os que buscam a glória e os que perseguem riquezas) e os filósofos (em que o sentido do composto como ‘amantes da sabedoria’ não deve ser eclipsado) –, cumprindo notar que a filosofia é um nome e um produto ateniense cujos contornos, mesmo que Sócrates possa tê-los delineado na

7. ARISTÓTELES, *Sobre a alma* 403b.

8. LUCIANO, *Eunuco* 6-10.

9. HOLANDA, *As armas cômicas*.

10. DIÓGENES LAÉRCIO, *Vida dos filósofos* 5, 5.

11. A tendência mais geral é a de pôr em dúvida essa informação (ver, por exemplo, HADOT, *O que é a filosofia antiga?*, p. 35-37). O primeiro registro do verbo *philosophēin* encontra-se em Heródoto, aplicado a Sólon por Cresos: por amar a sabedoria (*philosophēin*), Sólon teria viajado muito para ver muitas terras (HERÓDOTO 1, 30). Os outros dois registros, também do século V, estão em Tucídides – na oração fúnebre de Péricles, como parte do elogio de Atenas: “somos amantes da beleza (*philokaloûmen*) com simplicidade e amantes da sabedoria (*philosophoûmen*) sem indolência (TUCÍDIDES, *Guerra do Peloponeso* 2, 40) – e em Górgias, no *Elogio de Helena*: dentre as três formas de persuasão pelo *lógos*, encontram-se “os combates dos discursos dos filósofos” (*philosóphon lógon*, GÓRGIAS, fr. 11, 13).

ebulição do século anterior, não estarão dados antes do século IV, quando Platão e Isócrates requisitam o termo para designar aquilo que fazem. É por retrospectiva, mercê do embate de Platão com a tradição e sobretudo da sistematização de Aristóteles, que os pensadores da natureza (*physiólógoi*) anteriores serão convocados para constituir uma genealogia para a própria filosofia, bem como, num sentido mais geral, sobretudo em virtude do elo provido por Tales, com as tradições referente aos “sete sábios”.¹² Considerando o papel referencial de Platão, essa formação do campo que se passa a partir de então a entender-se como filosofia supõe dois movimentos: o primeiro faz com que “filósofo” equivalha a “Sócrates”; o segundo traz para a esfera da filosofia os físicos anteriores a ele, constituindo-se uma tradição estabelecida por retrospectiva, a qual converge no mesmo Sócrates. Independentemente de outros aspectos, o traço marcante da imagem criada por Platão que nos interessa agora – e que tem como referência a imagem de Sócrates – é a imperícia do filósofo na lide com os assuntos comuns e seu deslocamento na cidade – sua *atopía* –, a tal ponto que ele afirma, no *Teeteto*:

na realidade, só o corpo [do filósofo] jaz na cidade e passa aí uma temporada, mas a inteligência (*diánoia*), que considera tudo isso pequeno e um nada que ela despreza, voa por toda parte, como diz Píndaro, ‘às profundezas da terra’, medindo sua extensão (*geometroûsa*), ‘e ao que está acima do céu’, observando os astros (*astronomoûsa*) (*Teeteto* 173e).¹³

Essa imagem, que parte de uma caracterização sem dúvida leiga e, podemos dizer, popular (no sentido de que por muitos poderia ser sentida como bem pouco filosófica), dá então o mote para que o Sócrates de Platão possa celebrar suas relações com aquele que desde então será tido como o primeiro dos filósofos, apresentado nestes termos:

Como Tales observasse os astros (*astronomoûnta*) (...) e olhasse para o alto, tendo caído num poço, uma trácia, serva arguta e gracejadora (*emmelès kai kharíesa*), se diz que dele zombou por cuidar de saber o que há no céu, esquecendo o que estava diante de si, a seus pés (*Teeteto* 174 a).¹⁴

12. Embora em Heródoto já haja referências aos “sábios”, a primeira lista que recebemos encontra-se no *Protágoras* de Platão (343a), num elogio da educação lacedemônia, que permitia a esses homens lançar “um dito digno do *lógos*, breve e conciso, como um habilíssimo lançador de dardos, de modo que o interlocutor se mostrava em nada melhor que uma criança”, os “sete” sendo Tales de Mileto, Pítaco de Mitilene, Bias de Priene, “o nosso Sólon”, Cleobulo de Lindo, Míson de Quene e Quílon da Lacedemônia. Todos são personagens da primeira metade do século VI. A lista não é fixa, admitindo variações: Periandro de Corinto aparece frequentemente no lugar de Míson de Quene, o que provocava críticas, já que se tratava de um tirano a que se atribuíam excessos. No *Banquete dos sete sábios*, de Plutarco, a relação é a mesma de Platão, com a substituição de Míson pelo cita Anácarsis; no *Banquete dos sábios*, de Ateneu, encontramos: Tales, Pítaco, Epimênides, Sólon, Cleobulo, Anácarsis e Periandro (ver GÓMEZ CARDÓ & VLACHOPOULOS, *Sages parmi des sophistes*); nas *Vidas dos filósofos ilustres* (1, 8), Diógenes Laércio informa que os sábios foram Tales, Pítaco, Bias, Sólon, Cleobulo, Periandro e Quílon, mas a estes se juntam também Anácarsis, Míson, Ferecides de Siro e Epimênides de Creta, bem como, conforme alguns, o tirano Pisístrato (para a lista em geral, ver BUSINE, *Les Sept Sages de la Grèce antique*).

13. Sobre a *atopía* do filósofo, ver ALMEIDA JÚNIOR, *O lugar político do filósofo*.

14. O adjetivo *emmelés* significa o que está no tom, justo, harmonioso, bem proporcionado, comedido, moderado, apropriado, conveniente, de bom gosto; *kharíeis*, gracioso, hábil para fazer alguma coisa (no campo da música, da medicina, da agricultura etc., inclusive no da filosofia, cf. Platão, *Cartas* 363c).

Essa mesma anedota, pondo em cena um astrônomo, ocorre nas fábulas de Esopo, o que nos garante que se trata de um tema que não se restringe a Platão:

Um astrônomo (*astrológos*), saindo cada tarde, tinha o costume de observar as estrelas. Certa vez, então, vagando na periferia da cidade e tendo toda a inteligência (*noûn*) voltada para o céu, caiu sem perceber num poço. Como ele se lamentasse e gritasse, alguém que passava perto, ouvindo os gemidos, aproximou-se e, sabendo o acontecido, disse-lhe: – Você aí! tentando ver o que está no céu, o que está na terra você não vê?¹⁵

Ainda que a fonte de Platão e de Esopo seja, ao que tudo indica, a mesma, note-se como há uma diferença de tonalidade, motivada tanto pelo modo como age o astrônomo, que lamenta, grita e geme na fábula, quanto pelo fato de que a segunda personagem se apresenta, na versão platônica, como uma serva trácia.¹⁶ Isso faz com que a moral das duas histórias também divirja. Segundo o epimítio de Esopo, “alguém poderia aplicar este *lógos* àqueles dos homens que contam lorotas sobre coisas extraordinárias (*hoi paradóxos alazoneúontai*), não tendo a capacidade de fazer o que é comum aos homens (*tà koinà tôn anthrópon*)” – o que define o alvo visado como os *alazónes*, um termo bastante forte que significa ‘vagabundos’, ‘charlatães’, ‘impostores’, ‘fanfarrões’, ‘contadores de vantagens’. Já conforme Sócrates, a “zombaria” da serva aplica-se a “todos que passam o tempo na filosofia”, pois, na esfera privada, “na verdade passa despercebido para este (o filósofo) tanto quem está a seu lado, quanto quem é seu vizinho, não sabendo ele não só o que eles fazem, mas, por pouco, também se são homens ou algum outro animal”, e, na esfera pública,

quando no tribunal ou em outro local ele é forçado a discutir (*dialégesthai*) o que está a seus pés e sob seus olhos, faz-se risível (*gélota*) não só para as trácias, mas também para o resto da multidão, e cai tanto em poços quanto em todo tipo de situações sem saída, por inexperiência (*apeirías*), sua terrível inconveniência atribuindo-lhe a fama de bobo (*Teeteto* 174a-c).

Podemos dizer que o episódio (esópico) aplicado por Platão a Tales constitui um dos registros de fundação da filosofia enquanto tal, ou seja, da filosofia segundo Sócrates, os movimentos que distinguem a fábula platônica sendo assim resumidos por Lima: a) não mais um astrólogo, mas Tales; b) não um passante qualquer, mas a serva graciosa e inteligente; c) o que vale para Tales vale para todos os filósofos; d) o riso da serva é o riso da multidão, “do conjunto dos cidadãos”. Assim, ele conclui, de um lado, as “atividades cívicas” (que competem ao cidadão) acabam “transformadas em atividades servis” e “as ocupações dos homens livres” são identificadas como “falta de tempo livre e de educação”, enquanto, por outro lado, “a verdadeira liberdade se mostra distante das atividades da cidade”.¹⁷ Acredito, todavia, que o que a anedota platônica tem de mais importante é introduzir em face da terceira espécie de homem

15. ESOPPO, *Fábulas* 65 (Chambry).

16. Sobre a relação entre as duas versões, ver ADRADOS, *Historia de la fábula greco-latina*, v. 3, p. 64, que defende a precedência de Esopo. LIMA, *Platone*, p. 37, recorda que o gênero da fábula não é estranho a Sócrates, que “lia Esopo antes de morrer”. Cf. *Fédon* 61b, Sócrates, instado pelo sonho a dedicar-se à música, afirma que, “considerando que o poeta deve, se quer ser poeta, criar (ou versificar) mitos (*poieîn mythous*) e não *lógoi*, não sendo eu próprio mitólogo (*mythologikós*), por isso, então, os mitos que tinha à mão e conhecia, os de Esopo, desses pus em versos (*epoíesa*) os primeiros que me ocorreram.”

17. LIMA, *Platone*, p. 43-44.

referida por Pitágoras (o filósofo) uma personagem nova que o torna distinto tanto do espectador que comparece aos festivais desinteressado de fama e ganhos, quanto do astrônomo anônimo de Esopo, essa nova personagem sendo a serva trácia. Com efeito, é ela – qualificada como arguta e hábil e atuando como um espectador do espectador que é o filósofo – que parece o elemento fundamental para a constituição da filosofia.¹⁸

Creio que podemos atribuir isso a pelo menos duas razões. A primeira, de ordem mais interna, estaria no fato de que a filosofia, entendida por Platão como o próprio diálogo (e a dialética), depende sempre do outro e de seu parecer arguto e hábil. A segunda, de ordem mais externa, porque só se pode ser filósofo na cidade, ou seja, o filósofo é um animal político e mesmo os que adotam escolhas mais radicais, como os cínicos, pondo em xeque não só os valores, como até os hábitos mais elementares da vida civilizada, jamais deixaram a *pólis*, mais ainda, jamais deixaram de frequentar a praça pública. Mesmo que ele, o filósofo, não saiba o que fazem ou deixam de fazer os que o rodeiam, vive rodeado por eles e deles depende, pois são estes que terminam por atribuir-lhe, como a serva trácia a Tales, um estatuto filosófico.

Se encararmos a anedota dessa perspectiva, teremos como ganho de compreensão admitir o papel que o riso tem na conformação da filosofia como uma esfera de atividade não só especulativa, mas efetivamente social. Nesse sentido, não será absurdo dizer que coube muito à comédia do último quarto do século V delinear a imagem do filósofo, o que implica admitir que os poetas cômicos tinham em vista, menos que os filósofos, um público tão arguto e gracejador quanto a serva trácia. Levando em conta a afirmativa do próprio Sócrates de que o filósofo “voa por toda parte, como diz Píndaro, ‘às profundezas da terra’, medindo sua extensão (*geometrôn*), ‘e ao que está acima do céu’, observando os astros (*astro-nomôn*)”, não é difícil identificar na comédia tiradas que a isso corresponda. Nas *Nuvens* de Aristófanes, quando um dos discípulos descreve as proezas de Sócrates para Estrepsíades e este exclama: “Por que é que ficamos admirando aquele famoso Tales?”, pedindo para ser imediatamente introduzido no “pensatório” (*phrontistérion*), encontramos a seguinte cena, em que se sublinha a estranheza dos que vivem naquele local:

ESTREPSÍADES – Ó Hércules! que tipo de fera é esta aqui?

DISCÍPULO – Você está admirado por quê? Com o que você acha que eles parecem?

ESTREPSÍADES – Com os prisioneiros lacedemônios trazidos de Pilos. Mas por que estão olhando para a terra estes aqui?

DISCÍPULO – Procuram o que está debaixo da terra.

ESTREPSÍADES – Cebolas então eles procuram. Não se preocupem vocês com isso, pois eu sei onde há cebolas grandes e bonitas! Mas o que estes estão fazendo, os que estão completamente abaixados?

DISCÍPULO – Eles sondam o Érebo até no fundo do Tártaro.

ESTREPSÍADES – E por que o cu deles olha para o céu?

DISCÍPULO – É que, por sua conta, ele estuda astronomia (*Nuvens* 184-194).

18. Para uma leitura do ponto de vista das relações de gênero, ver SANTOS, Platão e a natureza feminina: “a figura do feminino se apresenta na forma da serva trácia, em sua materialidade oposta às abstrações do pensamento filosófico”; nos termos de CARAVERO, *Nonostante Platone*, p. 40-42, trata-se de “um *feminino* submisso a um comando do filósofo o qual se deixa orientar nas questões da vida comum (...) em simbólica bipolaridade à sabedoria masculina do verdadeiro filósofo.”

Não pareceria tão estranho que o comediante estivesse, nessa passagem, parodiando e rindo do filósofo segundo Platão – definido, como vimos, como alguém que *geometriza* as profundezas da terra e *astronomiza* o que está acima do céu –, mas não é o que acontece neste caso, pois a primeira versão das *Nuvens* é de 423, a segunda sendo datada entre 419 e 416, ou seja, praticamente duas décadas antes da condenação e execução de Sócrates, logo, antes de toda a obra de Platão. Trata-se, assim, de um movimento em sentido contrário, isto é, da incorporação, por Platão, de um traço da figura do filósofo já celebrizado pela comédia, numa espécie de paródia enobrecedora – e daí se entende que se apele para a autoridade de Píndaro, tido como talvez o mais elevado e arguto dos poetas gregos. O que se constata, portanto, é como efetivamente filósofos e comediantes parecem dialogar.¹⁹

Num trabalho sobre a “crítica” à filosofia nos fragmentos da comédia, intencionalmente intitulado *Além d’“As nuvens”*, Gripp identifica que justamente por volta dos anos de 420 encontramos na comédia ática uma exploração recorrente da figura do filósofo, incluindo Sócrates, o que mostra como Aristófanes não estava desacompanhado. Assim, por exemplo, no mesmo ano de 423 em que *As nuvens* não fizeram sucesso, o poeta Amípsias conquistou o segundo lugar com a peça intitulada *Cono*,²⁰ em que afirmava que Sócrates era “o melhor de poucos homens e o mais idiota de muitos”.²¹ Êupolis, por sua vez, dizia:

Eu odeio também Sócrates, o mendigo charlatão
que já pensou todo o resto,
mas de onde comer, disso se esqueceu (fr. 352 Kock).²²

Na mesma direção, uma personagem de Cálias, interpelado assim: “por que você fica afetado e pensa assim grande?”, responde: “é próprio de mim: Sócrates é o culpado”.²³ Finalmente, um autor não identificado apresenta a seguinte comparação:

Você acha que o sofista é diferente de uma concubina?
Nós não ensinamos menos aos jovens.
Comparemos, meu caro, Aspásia e Sócrates:
desta você verá Péricles como aluno,
do outro, Crítias.²⁴

Mesmo quando não é Sócrates que se encontra em causa, os temas ligados à figura do filósofo registram-se nos poetas cômicos (ele sendo chamado pelo nome genérico de “sofista”, pois se deve a Platão a consagração do termo “filósofo” como próprio daquilo que ele mesmo fazia), como neste outro

19. Muito se discutiu sobre a autenticidade da figura de Sócrates como representado por Aristófanes, não havendo, todavia, nada que possa fazer dele uma personagem inautêntica, ainda que tratada, como é natural, de forma cômica. Sobre o assunto, veja-se BOWIE, *Le portrait de Socrate dans les Nuées d’Aristophane*.

20. *Cono* era um músico com quem Sócrates diz ter aprendido música, cf. PLATÃO, *Menéxeno* 235e-236 a.

21. Tradução de GRIPP, *Além d’ “As Nuvens”*, p. 46.

22. Tradução de GRIPP, *Além d’ “As Nuvens”*, p. 50.

23. Tradução de GRIPP, *Além d’ “As Nuvens”*, p. 55.

24. Tradução de GRIPP, *Além d’ “As Nuvens”*, p. 57 (com modificação).

fragmento de Êupolis, da peça *Aduladores*, encenada em 422/421, em que a referência é a Protágoras:

E lá dentro está Protágoras de Teo,
que conta lorotas (alazoneúetai), o bandido,
sobre coisas celestes (meteóron), mas come as da terra.²⁵

Vou insistir na minha tese: menos que entender que tudo isso constitui uma crítica à filosofia, o que suporia dar a ela uma espécie de precedência com relação à comédia, atribuindo-lhe, desde o início, uma certa substancialidade e identidade, defendo que se trata da constituição social do filósofo enquanto um tipo de intelectual e da filosofia enquanto uma das opções para um *pepaideuménos*. Dizendo de outro modo: se perguntamos o que constitui a filosofia antiga, nossa resposta terá de ser que ela é aquilo que nos foi transmitido pelos textos. Eu poderia dizer de um modo mais genérico: são os discursos sobre a filosofia que fazem dela o que ela é – desses discursos tendo sido perenizados apenas o que foi inscrito e, em consequência, conservado tal qual (como nas lápides), ou o que transmitido com alguma fidelidade (como é o caso da tradição letrada).

Então cumpre dar um passo além. O que acima chamei de diálogo entre o filósofo e o comediante manifesta-se de forma notável no modo como a tradição filosófica assumiu a figura construída pela comédia. De um lado, a doxografia adotou a forma de um anedotário em que, no gênero da cria (*khreía*), as idiossincrasias de cada qual foram conservadas – no estilo da tradição relativa aos sete sábios. De outro, a personagem do filósofo (Tales e Sócrates incluídos) cultivou um lado performático propício para a manifestação pública das suas idiossincrasias em discurso (*lógoi*) e atos (*érga*). É impossível saber qual dos dois movimentos teve a precedência, parecendo melhor admitir que ambos se constituíram simultaneamente na dialética entre o filósofo que cai e a serva que ri.

Uma das figuras mais expressivas nesse sentido é o socrático Diógenes. Conforme Diógenes Laércio, que recolhe ditos e feitos transmitidos por outros autores, como alguém tivesse levado Diógenes a sua “bela e decorada casa, proibindo que nela ele cuspiisse”, já que tão limpa e cuidada, o cínico, então, “ajuntando bastante catarro, cuspiu na cara do dono, dizendo que não havia encontrado lugar mais imundo”; em outra ocasião, gritando Diógenes “homens, homens!, como acorressem vários deles, ele os afugentou com o bordão dizendo: chamei homens, não fezes!”; “a alguém que lhe perguntou a que hora convém comer, ele respondeu: se rico, quando quiser, se pobre, quando puder”; “encontrando-se num banho pouco limpo, ele disse: os que se banham aqui, onde é que depois se lavam?”; “masturbando-se ele muitas vezes diante de todos, dizia: quem dera que esfregando a barriga eu deixasse também de ter fome”; em outro momento, “dizia ele que os homens bons são imagens dos deuses e o amor ocupação de desocupados”; “tendo uma vez ido a Mindo e vendo que uma cidade tão pequena tinha portas tão grandes, ele disse: ó varões míndios, fechem depressa as portas, senão a cidade sairá por elas!” Esse *pot pourri* que apenas colhi aqui acolá em Diógenes Laércio bastará para que pensemos como o próprio filósofo se constitui como uma espécie de personagem de comédia, cada uma das crias acima, enquanto ação e discurso, podendo perfeitamente fazer parte de alguma peça desse gênero.

25. Tradução de GRIPP, *Além d’ “As Nuvens”*, p. 70 (com modificações).

Mesmo quando se carece de um dito, é o caráter performático que se mostra capaz de transmitir uma ideia: sendo, como se sabe, chamado de “cão” (donde o nome da sua própria escolha, *kynikoí*, literalmente “caninos”), conta-se que Diógenes, “estando uma vez num banquete, alguns lhe jogaram ossos como a um cão e ele, chegando perto dos tais, mijou neles, como fazem os cães”. Nas várias anedotas, deparamos com temas que se repetem: como a serva trácia, ele admirava-se dos “matemáticos, porque, olhando o sol e a lua, não veem o que têm sob os pés”; como na repartição de Pitágoras, “a uma pessoa que dizia ter vencido os homens nos jogos pítios, ele respondeu: sou eu quem venço os homens, você vence os escravos”; como na cena do discípulo de Sócrates que esquadrinhava o que havia sob a terra enquanto o traseiro estudava astronomia, tendo Diógenes visto certa vez “uma mulher que se prostrava indecentemente diante dos deuses, disse-lhe: você não tem vergonha de estar tão indecente, tendo o deus atrás de si, já que ele preenche tudo?”²⁶ O que vemos nesses casos é a própria exibição de como o filósofo, provocando o riso pelo insólito do que diz e faz, tem como intenção sacudir a mesmice em que os homens vivem mergulhados, ou, dizendo ao modo dos cínicos, toma como missão “falsificar a moeda”, no sentido de subverter os costumes.²⁷

Arrolar histórias desse tipo não só de Diógenes, como de outros filósofos – e não só dos gregos –, seria algo quase tão sem fim quanto a própria filosofia. Quero todavia deter-me mais um átimo nas *Vidas* de Diógenes Laércio para sublinhar um recurso que me parece bastante significativo, pois traz o debate para a seara dos próprios filósofos, em breves cenas cômicas. Em mais de uma passagem, Diógenes contrapõe-se a Platão em três esferas: a) as relações deste último com Dionísio de Siracusa (conforme a tradição, Platão teria ido mais de uma vez a Siracusa, a convite do tirano, pelo menos numa delas para tentar implantar lá a sua “república”); b) o problema das definições; c) a chamada teoria das ideias. Com relação ao primeiro aspecto, conta Diógenes Laércio que,

pisando certa vez as almofadas de Platão em presença de Dionísio, [Diógenes] disse: – Piso a seriedade vazia de Platão.

E este respondeu-lhe:

– Quanto fausto você manifesta, ó Diógenes, querendo não parecer faustoso.

No que diz respeito ao segundo tópico (as definições), conta-se que,

tendo Platão definido o homem como um bípede implume e tendo ficado feliz com essa definição, Diógenes pegou um galo, depenou-o e lançou dentro da escola de Platão, dizendo:

– Este é o homem de Platão!

E assim se ajuntou à definição de Platão mais este dado: “com unhas grandes”.

Finalmente, quanto ao terceiro aspecto, as teoria das ideias, narra Diógenes Laércio que,

26. DIÓGENES LAÉRCIO, *Vidas dos filósofos* 6. Os fragmentos e a doxografia sobre Diógenes encontram-se recolhidos em GIANNANTONI, *Socratis et socraticorum reliquiae*.

27. Sobre o uso dessa expressão pelos cínicos, ver FLORES JÚNIOR, *Parakharáttein tò nómisma* ou as várias faces da moeda.

discutindo Platão acerca das ideias e usando os termos *mesidade* e *vasidade*, Diógenes disse:

– Eu, Platão, vejo a mesa e o vaso, não a *mesidade* e a *vasidade*.

Ao que Platão respondeu:

– Você tem razão, pois você tem olhos com que se veem o vaso e a mesa, mas não tem mente, com que se entende a *mesidade* e a *vasidade*.

Ainda de Diógenes Laércio, agora na vida de Platão, procede uma informação extremamente curiosa e bastante significativa para o nosso propósito, ou seja, as relações entre o filósofo e o comediante. Em suas exatas palavras:

Platão serviu-se muito do poeta cômico Epicarmo, do qual copiou muitas coisas, como diz Alcimo nos quatro livros que dedicou a Amintas. (...) Diz Platão: Há que se considerar que as coisas sensíveis são aquelas que nunca permanecem num mesmo estado nem em qualidade, nem em quantidade, eles que mudam e correm constantemente. (...) As inteligíveis são aquelas a que nada se acrescenta nem se tira. Assim é a natureza das coisas eternas, que sempre é uma e mesma. E Epicarmo, sobre as coisas sensíveis e intelectuais, diz expressamente:

Mas sempre os deuses existiram e não deixaram de ser jamais,

e o que sempre existe é igual e o mesmo sempre. (...)

Agora então veja

também os homens: enquanto um cresce, o outro sem dúvida mingua (fr. 275 e 276 Kasset).²⁸

Mais ainda, continua Diógenes Laércio, enveredando pela postulação da existência das ideias, essa pedra de toque do pensamento platônico:

Dizia Platão que os que querem compreender os princípios de todas as coisas, primeiramente dividem entre si mesmas as espécies que chamam ideias, a saber: a Semelhança, a Unidade, o Múltiplo, a Magnitude, a Quietude, o Movimento; em segundo lugar, consideram em si mesma a ideia do honesto e do bom, do justo e do injusto; em terceiro lugar, as ideias que têm conexão entre si: a Ciência, a Magnitude, a Dominação. (...) Por exemplo: digo que são justas as coisas que participam do Justo, honestas as que participam do Honesto. Que cada uma dessas coisas é eterna, a inteligência o percebe e está livre de toda confusão, razão pela qual ele diz que as ideias existem na natureza como exemplares, e outras coisas semelhantes a essas. Por sua vez, Epicarmo, sobre o bom e as ideias, diz:

– Porventura é o som de uma flauta alguma coisa (*ti prâgma*)?

– Claro que sim.

– Então o som de uma flauta é um homem?

– De jeito nenhum.

– Pois bem, vejamos: o que é um flautista? O que lhe parece ele ser? Um homem ou não?

– Claro que sim.

– Então não te parece ser também assim com relação ao bom (*tò agathón*)? O bom (*tò agathón*) é algo por si mesmo (*tò prâgma kath'auth'*) e, então, o que aprendeu sua espécie (*eidêi mathón*) logo se torna bom (*agathós*), como acontece com um flautista

28. DIÓGENES LAÉRCIO, *Vidas* 3, 7

que aprendeu a tocar flauta, ou com um dançarino [que aprendeu] danças, um tecelador, a tecelagem, ou tudo a isso semelhante?²⁹

O modelo desse tipo de questão e mesmo o vocabulário é de fato atestado em Platão: “a justiça é algo (*prâgmá ti*) ou nada (*oudèn prâgma*)?”, pergunta Sócrates no *Protágoras*; a expressão *tò prâgma kath'autó* (algo por si mesmo) se encontra também em fórmulas como *tò agathòn kath'autó* (o bem em si mesmo), bem como a própria substantivação de adjetivos, que acima encontramos em *tò agathón* (o bem). Em que pesem, portanto, as dúvidas relativas à identificação exata de tais passagens no conjunto dos fragmentos de Epicarmo (não se sabe a que peças pertenceriam, nem mesmo se seria a alguma peça), as semelhanças são notáveis, até pela apresentação dos argumentos em forma dialogada. Que Platão testemunha grande admiração por esse poeta cômico é verdade, tanto que, no mesmo *Teeteto* de que já nos ocupamos, ele declara que “dentre os poetas, os ápices de cada um dos gêneros de poesia” são, “de um lado, Epicarmo, na comédia, e, de outro, Homero, na tragédia” (*Teeteto* 153e). Merece ser destacado ainda que as relações de Platão com os comediógrafos não paravam aí, já que, ainda segundo Diógenes Laércio, foi ele “quem primeiro levou para Atenas os livros de Sófron, poeta cômico até então pouco estimado, e tirou deles sua moral – esses livros tendo sido encontrados sob sua cabeça”,³⁰ o que pode significar duas coisas: segundo Valério Máximo, Quintiliano e outros, eles foram encontrados sob sua cabeça por ocasião de sua morte; já conforme a *Suda*, o que se diz é que Platão os tinha sob a cabeça quando dormia, ou seja, tratava-se de algo como um livro de cabeceira.

Independentemente de sabermos se esse tipo de informação procede, acredito que o mais importante está em que possamos admitir as relações entre o filósofo e o comediante, pelo que isso acrescentaria a nossa compreensão das duas figuras e de sua produção. Restringindo-nos ainda ao *Teeteto*, será que não entendemos de um modo excessivamente sério a famosa passagem sobre a maiêutica socrática, que antecede o trecho em que comparecem Tales e a serva trácia? Se fizéssemos o exercício de pensá-la incluída não em algo tão sério e venerável quanto supomos que seja a obra de um filósofo, não nos pareceria toda a aproximação de Sócrates com uma parteira como algo risível? Do mesmo modo, tudo que se diz, na *República*, sobre a *paideía* dos guardiões não deveria ser lido sem que nos esquecêssemos da forma como o mesmo tema se apresenta nas *Nuven*s, em especial na prosopopeia do *Lógos* justo contra o *Lógos* injusto? Desdobrando esse exemplo noutra direção, não deveríamos ainda perceber o quanto um recurso dramático desse tipo é análogo à prosopopeia das Leis no *Crítion*? Os exemplos poderiam acumular-se, o caráter risível de Sócrates e da filosofia sendo muitas vezes destacado por Platão, como na abertura do quinto livro da *República*, em que estão em causa as três ondas a serem valentemente enfrentadas pelos interlocutores num contexto que ninguém negaria ser cômico: a primeira delas, que as mulheres dos guardiões terão a mesma *paideía* de ginástica e música que os homens, inclusive exercitando-se nuas no ginásio (até as velhas com suas pelancas), o que certamente, segundo Sócrates, despertará o “riso dos gracejadores” (vejam como esses colegas da serva trácia voltam à cena); a segunda, com relação à comunidade de mulheres e crianças, sem dúvida a proposta de Platão que mais tem desconcertado os comentadores ao longo dos séculos; finalmente, o que é o mais importante e a onda maior e mais difícil de vencer, a necessidade de que, para terminar com os males da cidade, os filósofos

29. DIÓGENES LAÉRCIO, *Vidas* 3, 8-9.

30. DIÓGENES LAÉRCIO, *Vidas* 3, 9.

sejam reis ou os reis se dediquem à filosofia. Da mesma forma que com relação à *pièce de résistance* que a teoria das ideias representa na metafísica platônica, quero chamar a atenção para o quanto de cômico pode ter – e acredito que tem – esse outro grande achado no campo da política: o rei-filósofo. No fundo, trata-se de uma espécie de personagem cômico, mergulhado em sua *atopia*.³¹

Para terminar, alguém poderia perguntar: mas por que essas relações do filósofo com o comediante? Por que, se a filosofia constitui algo de sério, o filósofo não celebra – ou expõe – vínculos com a contraparte séria do teatro, ou seja, a tragédia? Como propõe Thein, de acordo com a teorização de Aristóteles, se a poesia é mais filosófica que a história por tratar não do particular, mas do universal, a comédia, por sua vez, “é mais imediatamente filosófica que a tragédia”, o que se constata tendo em vista que, “na comédia, a intriga precede os nomes próprios, o que a faz mais próxima do universal”, e “os nomes cômicos, diferentemente dos trágicos, são fictícios”.³² Por outro lado, os diálogos de Platão são, “ao mesmo tempo, trágicos e cômicos, mas apenas cômicos com relação a seu conteúdo, pondo personagens reais em situações fictícias, mostrando-os inferiores à imagem que fazem de si mesmos”.³³

Avançando nessa direção, eu diria que a comédia se mostra mais condizente com a filosofia porque seus entrecos constituem verdadeiras teses. Do mesmo modo que o diálogo filosófico admite subtítulos que tentam capturar, no meio da multiplicidade aparentemente caótica da argumentação, qual é a tese em debate, assim também não seria difícil proceder com relação à comédia. Para ficar em nossos exemplos inaugurais, Platão e Aristófanes: aos diálogos do primeiro foram juntados subtítulos, como, por exemplo, *Fédon ou sobre a alma*, *Crítón ou sobre as leis*, *República ou sobre a justiça*, *Banquete ou sobre o amor*, *Fedro ou sobre o belo*, *Teeteto ou sobre a ciência*, *Eutidemo ou sobre a erística*, *Górgias ou sobre a retórica*, *Crátilo ou sobre a linguagem* etc.; de igual modo, poderíamos fazer o mesmo com relação às peças de Aristófanes (que são as de que dispomos), definindo, por exemplo, que à *Paz* poderia ser acrescentado o subtítulo “ou sobre a guerra”, às *Vespas*, “ou sobre os tribunais”, às *Rãs*, “ou sobre a tragédia”, às *Aves*, “ou sobre a política”, às *Nuvens*, “ou sobre a educação” etc. Esse exercício tem em vista nada mais que, dispensando-nos de maiores considerações, fazer vislumbrar o quanto o comediante termina por ser um homem de teses tanto quanto o filósofo, defendendo-as não através de tratados, mas na forma do diálogo e da encenação cômica. A atitude perplexa dos tragediógrafos diante dos limites da condição humana daria certamente menos margem a isso, pelo menos eu não saberia como acrescentar um “ou sobre tal coisa” a peças como *Édipo*, *Medeia* ou *Sete contra Tebas*. A tragédia, num certo sentido, está presa à particularidade de cada personagem mítica que põe em cena, enquanto a comédia, porque liberada do mito, pode, no espaço político multiforme da cidade, entregar-se ao debate de teses sobre a natureza, a *pólis*, o homem etc. No caso de Aristófanes, impressiona-me especialmente que ele tenha

31. AUGUSTO, O filósofo cômico, p. 97, após concluir que o “homem que ri” “colhe o fruto do riso antes que ele esteja maduro”, comenta: “Neste particular, é oportuno perguntar: colher o fruto do riso antes que ele esteja maduro não significa dizer que, uma vez reconhecida a ignorância, é preciso ir além – superando o mal e seguindo o caminho da verdade – de modo a alcançarmos o bem? Mesmo que *As mulheres na assembleia* não tenha sido objeto de crítica platônica no livro V da *República*, quando Platão faz de Sócrates um *gelotopoiós*, não tomou ele mesmo o caminho de *fazer rir* para explicar a coalescência entre *lógos* e *érgon* na demonstração da probabilidade ontológica da *orthè politeía*? Mediar o riso pela ação da *diaíresis*, chocar o *éthos* ateniense com uma “cascata de risos” (*kyma ekgelôn*) a cair sobre o axioma do rei-filósofo ao longo deste *interregno cômico*, não seria um dos artifícios platônicos para educar os olhos através do *lógos*?” Ver também AUGUSTO, Le sourire du philosophe et le rire du poète e DESCLOS, La Muse plaisante dans les *Dialogues* de Platon.

32. Cf. ARISTÓTELES, *Poética* 1451 a-b.

33. THEIN, La nature humaine et la comédie dans les dialogues de Platon, p. 170-171.

se ocupado tão insistentemente de questões relacionadas com o próprio discurso – o *lógos* – em composições como *Rãs*, *Vespas*, *Aves* e *Nuvens*.³⁴ Na esteira do que demonstra Holanda, acrescente-se que o próprio modo como a comédia antiga quebra a ilusão dramática – com os constantes desnudamentos de que se trata de nada mais que espetáculo, a fim de lembrar os espectadores de que são nada mais que espectadores – produz efeitos que poderíamos entender como mais intelectualizados que os da tragédia.³⁵

O riso, portanto, não se mostra como antípoda da filosofia, ainda que a filosofia se apresente como algo sério, o que nos levaria a dizer que ela admite que há uma espécie de riso que poderíamos qualificar de também sério, cujo paradigma estaria na forma arguta e gracejadora como a serva trácia interpela o primeiro dos filósofos. De fato, para conduzir o interlocutor à verdade, o filósofo jamais dispensou as armas cômicas, mesmo quando se filiava a escolhas mais carrancudas. Assim, por exemplo, para comprovar a efetividade da Providência, tese conforme a qual tudo que há no mundo tem um sentido e finalidade, o estoico Epiteto, no segundo século de nossa era, ensinando em Roma, apela para um exemplo no mínimo curioso – a barba –, tecendo um argumento que, convenhamos, não ficaria mal na boca de uma personagem cômica:

Vamos! Deixemos as obras da natureza, contemplemos seus apêndices. Há algo mais inútil que os pelos no queixo? Como assim? [A Providência] não lhes deu a utilidade mais adequada que podia? Não distingue por meio deles o macho da fêmea? Não proclamam eles de longe e de imediato a natureza de cada um de nós: “sou um homem! aproxime-se de mim como de um homem, fale-me como a um homem e ponto final! eis os símbolos disso!” (...) A não ser assim, sem diferença ficaria o animal e cada um de nós teria de ir anunciando: “sou homem”!³⁶

É também porque as doutrinas dos filósofos não são verdades absolutas, mas esforço de compreensão, que a dissonância um tanto ridícula (ou inteiramente risível, pelo menos para alguns) de que os acusa Hérmiás faz parte da própria filosofia. Luciano, que viveu também no segundo século, considerando que todos os que filosofam são por natureza ridículos, uma vez que combatem pela sombra do asno deixando de lado a vida como se apresenta aos homens, admite que rir da filosofia faz parte da própria filosofia, no sentido de que aquilo que tem valor é como o ouro: “aquilo de que se ri” – diz ele dirigindo-se à Filosofia personificada – “não se torna pior, mas, ao contrário, se for belo, como o ouro purificado pelos golpes, mais brilhante resplenderá e ficará mais ilustre”.³⁷ Na verdade, o que Luciano critica nos filósofos, usando fartamente do riso, é que a filosofia se apresenta dividida em escolhas, podendo este ser considerado, desde os entevos entre Platão e Diógenes, o que há nela de mais peculiar e cômico.³⁸

Conta Hérmiás, com quem começamos e a quem devemos, em conclusão, atribuir de pleno direito o qualificativo de filósofo, que, no seu percurso pela polifonia das diferentes escolhas, topou enfim

34. Tratei do último caso em BRANDÃO, Representações do *lógos* nas *Nuvens* de Aristófanes.

35. Cf. HOLANDA, Dramaturgia cômica.

36. EPITETO, *Diatribes* 1, 16.

37. LUCIANO, *Pescador ou ressuscitados* 14.

38. Comentei a abordagem de Luciano sobre a filosofia em BRANDÃO, *A poética do hipocentauro*, p. 51-64 e 109-131.

com Pitágoras, que se encontrava inteiramente ocupado em medir todo o universo – o fogo sendo composto de vinte e quatro triângulos retângulos contidos por quatro equiláteros, e cada um dos triângulos equiláteros compondo-se de seis triângulos retângulos, pelo que se compara a uma pirâmide; o ar compondo-se de quarenta e oito triângulos, contidos por oito equiláteros, e comparando-se ao octaedro, que é contido por oito triângulos equiláteros, cada um dos quais se decompõe em seis retângulos; a terra compondo-se de quarenta e oito triângulos e sendo contida por seis quadrados equiláteros, em tudo semelhante a um cubo, pois o cubo é contido por seis quadrados, cada um dos quais se decompõe em oito triângulos... – e assim por diante!³⁹ A repetição, o detalhismo, a falta de sentido dos cálculos, tudo isso certamente visa a nada mais que provocar o riso – e provoca-o ainda mais quando, após encher-se de fúria contábil, afirma HérCIAS como, divinamente possuído, deixou de lado pátria, casa, mulher e filhos para subir ao éter e medir o fogo, descer ao mar e medir a água, voltar à terra e medi-la toda, além de também contar o número de estrelas, de peixes, de animais, tudo isso para enfim ouvir de Epicuro que “você mediu um cosmo, meu querido, mas há muitos cosmos e infinitos”!⁴⁰

Enfim, estamos diante do percurso de uma ocupação (alguns diriam, de forma mais exata: desocupação) que, pelo menos para os gregos – mesmo em face de alguns contra-exemplos, como Heráclito, cuja figura enquanto um filósofo que chora termina por ser tratada de forma jocosa –, enfim, uma desocupação que, para os gregos, se pode dizer que sempre foi tão bem humorada quanto uma tirada de comediante.

39. Cf. HÉRCIAS, *Escárnio dos filósofos deles* 17.

40. HÉRCIAS, *Escárnio dos filósofos deles* 18.

Referências Bibliográficas

- ADRADOS, Francisco Rodríguez. *Historia de la fábula greco-latina*. Madrid: Editorial de la Universidad Complutense, 1979-1987.
- ALMEIDA JÚNIOR, George Matias de. *O lugar político do filósofo: estudo sobre a atopía no Górgias de Platão*. Belo Horizonte: Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFMG, 2012 (dissertação de mestrado).
- ARISTOPHANE. *Les acharniens, Les cavaliers, Les nuées*. Texte établi par Victor Coulon et traduit par Hilaire van Daele. Paris: Les Belles Lettres, 1948.
- ARISTOTELES. *Ars poetica*. Edición trilingüe por Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1974.
- AUGUSTO, Maria das Graças de Moraes. O filósofo cômico. *Kleos*, n. 2/3, p. 84-99, 1998/1999.
- AUGUSTO, Maria das Graças de Moraes. Le sourire du philosophe et le rire du poète: vérité et mechanceté au Livre V de *La République*. In: DESCLOS, Marie-Laurence (éd.). *Le rire des Grecs: anthropologie du rire en Grèce ancienne*. Grenoble: Jérôme Millon, 2000. p. 292-308.
- BARNES, Jonathan. Ancient philosophers. In: *Method and Metaphysics: Essays in Ancient Philosophy I*. Edited by Maddalena Bonelli. Oxford: Clarendon Press, 2011. p. 1-16.
- BENATOUÏL, Thomas. A brief history of philosophical schools in Antiquity. In: GILL, Mary Louise, PELLEGRIN, Pierre. *A companion to ancient philosophy*. Malden: Blackwell, 2006. p. 416-426.
- BOWIE, Ewen L. Le portrait de Socrate dans les *Nuées* d'Aristophane. In: TREDÉ, Monique et al. (ed.). *Le rire des anciens*. Paris: Presses de l'École Normale Supérieure, 1998. p. 53-66.
- BRANDÃO, Jacyntho Lins. *A poética do hipocentauro*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.
- BUSINE, Aude. *Les Sept Sages de la Grèce antique: Transmission et utilisation d'un patrimoine légendaire d'Hérodote à Plutarque*. Paris: De Boccard, 2002.
- CARAVERO, Adriana. *Nonostante Platone: figure femminili nella filosofia antica*. Roma: Ombre Corte, 2009.
- DESCLOS, Marie-Laurence. La Muse plaisante dans les *Dialogues* de Platon. In: MIGUEL MORA, Carlos de. *Sátira, paródia e caricatura da Antiguidade aos nossos dias*. Aveiro: Universidade de Aveiro, 2003. p. 57-87.
- DIOGENES LAERTIUS. *Vitae philosophorum*. Ed. H. S. Long. Oxford: Clarendon Press, 1964.
- EPICTETO. *Pláticas por Arriano*. Texto revisado y traducido por Pablo Jordán de Urrías y Azara. Barcelona: Alma Mater, 1957.

ÉSOPE. *Fables*. Texte établi et traduit par Émile Chambry. Paris: Les Belles Lettres, 1985.

FLORES JÚNIOR, Olimar. *Parakharáttein tò nómisma* ou as várias faces da moeda. *Ágora*, v. 2, p. 21-32, 2000.

GIANNANTONI, Gabriele. *Socratis et socraticorum reliquiae*. Collegit, disposuit, apparatibus notisque instruxit Gabriele Giannantoni. Napoli: Bibliopolis, 1990.

GÓMEZ CARDÓ, Pilar, VLACHOPOULOS, Dimitrios. Sages parmi des sophistes: Athénée et la tradition des Sept Sages. *Ágora*, v. 14, p. 171-194, 2012.

GRIPP, Bruno Salviano. *Além d'“As Nuvens”*: crítica à filosofia nos fragmentos da comédia antiga. Belo Horizonte: Programa de Pós Graduação em Estudos Literários da UFMG, 2009.

HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2008.

HOLANDA, Luisa Severo Buarque de. *As armas cômicas*: os interlocutores de Platão no *Crátilo*. Rio de Janeiro: 2010.

HOLANDA, Luisa Severo Buarque de. Dramaturgia cômica: razões platônicas para apreciar Aristófanes. *Anais de filosofia clássica*, v. 5, n. 10, p. 53-70, 2011.

LIMA, Paulo Butti de. *Platone*: Esercizi di filosofia per il giovane Teeteto. Venezia: Marsilio, 2002.

LUCIAN. *Lucian with an english translation*. Ed. By A. M. Harmon. Cambridge: Harvard Univ. Press/London: William Heinemann, 1936.

PLATO. *Opera*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet. Oxford: Clarendon, 1903.

SANTOS, Magda Guadalupe dos. Platão e a natureza feminina. In: *Dicionário crítico de relações de gênero* (no prelo).

THEIN, Karel. La nature humaine et la comédie dans les dialogues de Platon. In: DESCLOS, Marie-Laurence (éd.). *Le rire des Grecs*: anthropologie du rire en Grèce ancienne. Grenoble: Jérôme Millon, 2000. p. 169-180.