

# A imagem de *οὐρανός* e o providencialismo moralizante: platônicos, estóicos e epicúreos no último terço do século IV

Rafael Virgílio de Carvalho

Mestrando em História pela Universidade Estadual Paulista Julio de Mesquita Filho (UNESP / Assis). Professor do Serviço Social da Industria. Autor de, entre outros textos, "A crise da pólis, migrações de saberes e a transformação do ethos político no jardim". In: ROSSI, Andréa L. D. O. C.. (Org.). *Migrações e Imigrações entre Saberes, Culturas e Religiões no Mundo Antigo e Medieval*. Assis: FCL - Assis - UNESP - Publicações, 2009.

## RESUMO

Na Grécia Antiga a imagem do céu era objeto de devoção. Dessa forma, sua representação era valorizada pelos vários campos da sociedade, entre eles o filosófico. Em fins do século IV, a partir do impulso platônico, estóicos e epicuristas discutem sua representação. Aquilo que estava em pauta e que vai esclarecer o interesse de todos pela imagem celeste é a questão do providencialismo.

PALAVRAS-CHAVE: imagem; representação; providencialismo.

## ABSTRACT

In Old Greece the image of the sky was devotion object. Like this, his representation was valued by the several fields of the society, among them the philosophical. In the end of the century IV, starting from the platonic pulse, stoics and epicuriens discuss his representation. That was on the staff and that will explain the interest of all for the celestial image it is the subject of the providencialism.

KEYWORDS: image; representation; providencialism.

Recebido em: 24/05/2009

Aprovado em: 25/08/2009

## A imagem de *οὐρανός* e o providencialismo moralizante: platônicos, estóicos e epicúreos no último terço do século IV

### O poder da imagem e seu “efeito-representação”

Desde os primórdios da história a imagem se mostra atraente ao homem. Semelhante ao reflexo de Narciso, hipnotiza aquele que lhe está sujeito e cuja visão pode instaurar as mais diversas paixões no espírito humano. Há milênios que a usamos por incontáveis motivos de acordo com as condições existentes. Todos sabiam que fora Praxiteles (390-330 a.C.) que construíra a “Afrodite de Cnido”, contudo, foi o valor sagrado depositado naquele mármore esculpido que permitiu ao povo de Cnido fundar seu santuário. Conta a lenda que quando Praxiteles talhou a imagem da deusa nua e a enviou posteriormente a Cós, seus cidadãos não a aceitaram. Todavia, mais tarde o povo de Cnido, que cultuava a deusa em seu aspecto erotizado, a comprou. Para esses gregos era necessário mais que uma imagem para sacralizar um espaço, era preciso uma crença.

Por toda história vemos a imagem ser símbolo de poder. No entanto, pensando na lenda acima citada, será que a crença na imagem de Afrodite não era, na verdade, o “crer de certo modo”? Ou será que era a própria materialidade da crença que fundava a fé? Paul Veyne faz a negação desta para se juntar àquela ao falar que “o objeto não é senão o correlato da prática, não existe antes dela”. O autor menciona que o próprio conceito de ideologia, como tentativa de

intelecção que leva a “idealizar” as práticas sob o pretexto de descrevê-las, ajuda a esclarecer como a imagem, enquanto objeto natural, é reificada, ganhando uma ilusória vida própria (VEYNE, 1998, p.250 e 251).

Na mesma direção caminha boa parte do trabalho de outro historiador. Em substituição ao conceito de “objeto natural”, de Veyne, Roger Chartier adota e desenvolve a idéia de representação social. Para ele, seguindo sua concepção de História Cultural, o mundo social é construído por classificações, divisões e delimitações que orientam a apreensão da realidade como categorias de percepção e apreciação (CHARTIER, 1988, p.17). São as representações que permitem a organização das práticas que estruturam os diversos espaços sociais a partir das relações distintivas efetuadas por seus agentes. O “conceito de representação”, dessa forma, “conduz a pensar o mundo social ou o exercício do poder segundo um modelo relacional” (CHARTIER, 1994, p.416-417), ou seja, onde os campos de significados classificatórios, que levam às divisões e delimitações da sociedade, são confrontados com espaços vizinhos de modo a possibilitar a emersão dos sentidos sociais ou esclarecer as estratégias dos agentes que manuseiam tais significados.

Em seu artigo, *Pouvoir et limites de la représentation*, Chartier discorre sobre “o poder da imagem”. Como qualquer signo, a imagem não tem existência por ela mesma. Entre aquilo que pode ser dito, enunciado, e

aquilo que é visto há uma necessária correspondência. Comentando Louis Marin, o historiador fala que entre o visível e o textual realiza-se um lapso que deixa a imagem estranha à lógica da produção do discurso (CHARTIER, 1994, p.408). Toda representação é construída, contudo, quando esta está sedimentada sob um signo imagético, ou icônico, suas propriedades quase sempre escondem seu modo de construção. O ícone é um signo que se faz presente, sua relação com o objeto de referência se estabelece no nível da aparência e, levando em conta apenas os aspectos sociais do signo, é a isso que se deve o efeito de representação da imagem (SANTAELLA, 2005, p.18).

O chamado "efeito-representação" que a imagem exerce acontece em uma dupla direção, da "presentificação da ausência" e da "auto-representação que informa o sujeito do olhar" (CHARTIER, 1994, p.408). Na medida em que a imagem tem a capacidade de tornar presente os diversos elementos representativos de uma coisa qualquer, pelo fato dos vários enunciados de um discurso perpassarem sua simples materialidade, esse mesmo signo também executa o poder de instituir afetos e sentidos nos sujeitos que a observam. Ao mesmo tempo em que a representação em sua complexidade de significados e significantes se faz presente, ela constrange os sujeitos de modo a orientá-los nas suas percepções e apreciações do mundo social e da própria imagem. O ícone é a instrumentalização da força que em sua duplicidade se torna o meio de exercer uma potência e funda o próprio poder<sup>1</sup>. A isso se

liga a análise da imagem da esfera celeste grega na Era Pós-Alexandrina.

### O espaço de representação de *οὐρανός* na cultura grega

O céu (*οὐρανός*), na Grécia, estava no cume da genealogia divina. Desde seus primórdios esse elemento da natureza é observado com espanto e devoção. Em Homero já se observa uma cultura repleta de precauções astronômicas. Françoise Bader (2003, p.97-150) analisando os vestígios encontrados por todo o episódio do funeral de Pátroclo do poema *Ilíada*, atesta que há indícios que demonstram uma forte influência da astronomia mesopotâmica já na Grécia Arcaica. A criptografia desvelada desse episódio levou a compreensão da apropriação feita por Homero da astronomia babilônica e sumeriana. Através de análises comparativas entre os conhecimentos astronômicos existentes nestas regiões e as interpretações dos enunciados de alguns trechos do poema de Homero, percebeu-se descrições de proto-agrupamentos estelares, alguns deles zodiacais e que tradicionalmente sempre foram importantes para a cultura grega, de modo que é possível afirmar, em certa medida, uma rica e técnica astronomia grega no período arcaico.

Havia muito, a astronomia fora enraizada na cultura grega. Outra evidência que temos sobre isso é aquela concernente à figura de Órion na mitologia. Também em Homero, na *Ilíada*<sup>2</sup> e *Odisséia*<sup>3</sup>, vemos a menção de um Órion heróico e cuja moral lhe valeu a elevação junto aos astros<sup>4</sup>. Jean-Michel

<sup>1</sup> "[...] o poder simbólico não reside nos *sistemas simbólicos* em forma de uma *illocutionary force* mas que se define numa relação determinada — e por meio desta — entre os que exercem o poder e os que lhe estão sujeitos" (BOURDIEU, 1989, p. 14).

<sup>2</sup> Parte 18, versos 483-489 e 22, versos 25-32.

<sup>3</sup> Parte 5, versos 121-124 e 271-275; parte 11, versos 309-310 e 572-575.

<sup>4</sup> Vemos também o registro da constelação de Órion em *Os trabalhos e os dias* de Hesíodo (versos 597-599, 609-611 e 614-621).

Renaud (2003, p. 150-168) conta qual foi o caminho dessa trajetória. Segundo o historiador, os mitos que envolvem a figura de Órion caminharam na contramão de outros mitos ligados às constelações, pois são posteriores à origem e uso de seu signo pelos gregos. Os textos ligados ao mito de Órion são dos mais tardios que se tem notícia (RENAUD, 2003, p.159) e sua antiguidade remete mesmo a um período anterior ao Arcaico, já que a morfologia de seu nome (Ὠρίωνου Ὠρίων) remonta à pré-história da língua grega (RENAUD, 2003, p.166). Portanto, o desenvolvimento do saber mitológico sobre Órion é posterior ao conhecimento e uso de sua constelação pelos homens, já que a relação entre o homem, este signo e o meio natural é anterior às estórias do personagem mitológico.

A cultura grega de modo geral, desde remota época havia incorporado e disseminado inúmeros significados à representação da esfera celeste. Não foi Homero que motivou o uso das estrelas e signos meteorológicos na Grécia, mas os próprios sujeitos que pelo uso feito desse recurso – como a periodização das estações e sua relação com o trabalho no campo – difundiram as mais variadas significações por entre toda a civilização grega, todas as quais contribuíram para a produção de representações do céu helênico e de seus diversos elementos.

Foi com os ditos pré-socráticos – principalmente com a escola de Pitágoras (570-496 a.C.) – que a astronomia penetrou no espaço filosófico. Em busca do entendimento sobre a origem do cosmo através de um novo método que não era mais o mitológico, esses filósofos trouxeram para o plano do filosófico, questionamentos e

teorias referentes aos saberes qualificados como astronômicos. A partir daí, muitas escolas filosóficas disputariam o status de verdade em relação a esses objetos.

Nos períodos socrático e, principalmente, pós-socrático foi que a astronomia ganhou novo pulso. Eminentemente filósofos como Demócrito de Abdera<sup>5</sup> (460-370 a.C.), Platão (428-347 a.C.) e Eudoxo de Cnido (390-338 a.C.) foram responsáveis, em diferentes vertentes, por ampliar os setores em que os conhecimentos referentes à astronomia fincavam seus conceitos. Digno de nota é que em todas essas escolas, no que tange aos conhecimentos astronômicos, percebem-se influências mesopotâmica, caldeia e egípcia, notabilizando, inclusive, que esses três filósofos mesmo se distinguindo em seus pensamentos – respectivamente, um era materialista, o outro idealista e o seguinte hedonista – comungaram em algum momento de suas vidas a doutrina pitagórica. Foi a partir dessas principais escolas que a astronomia ganhou força na Grécia.

Na segunda metade do século IV, quando Aristóteles (384-322 a.C.) estava no auge de sua maturidade intelectual, vemos aparecer duas de suas obras chamadas *Sobre o Céu e Meteorológicos*. Costuma-se colocar a segunda como complemento da primeira, pois Aristóteles, respectivamente, procurou construir sua cosmologia homocêntrica desenhando a estrutura do universo cujo vértice é a Terra e analisou aquilo que ele chamou de fenômenos sublunares. A meteorologia era entendida por Aristóteles em um sentido mais amplo do que aquele que a entendemos hoje e é sobre esse senso que Christophe Cusset (2003, p. 7-10) se refere quando fala em fronteiras incertas entre meteorologia, astronomia e uma

<sup>5</sup> Sobre o envolvimento de Demócrito com a astronomia ver, LAÉRCE, 1965.

terceira classificação moderna para essa espécie de saber, a astrologia (2003, p.08). Em seu intento, a ciência da natureza, Aristóteles percorre da esfera celeste aos fenômenos que a acompanham, desde o movimento dos astros e aparição de cometas até o soprar dos ventos e origem do arco-íris, os quais na Antigüidade grega estavam vinculados a um mesmo plano do conhecimento. Com a compreensão mais larga daquilo que poderíamos chamar, por falta de uma melhor conceituação moderna, de "astronomia-meteorologia"<sup>6</sup> (sendo que a astrologia se situava no limite do campo filosófico, mais próximo ao setor popular), podemos vincular às influências sobre o campo filosófico aquela escola mais antiga dos físicos milésios. Tales (625-556 a.C.), Anaximandro (610-546 a.C.) e Anaxímenes (585-528 a.C.) se lançaram, já no século VII, à edificação dos fundamentos de uma ciência meteorológica, cuja preocupação era tanto a de explicar seus fenômenos, como a de estudar as relações entre o homem e seu meio (CUSSET, 2003, p.07-08).

Ao contrário àquela investigação minuciosa realizada por Françoise Bader, citada mais acima, vemos explicitamente nas epopéias de Homero e Hesíodo episódios contendo observações de fenômenos meteorológicos, porém, sempre com fins vaticânicos. Mesmo antes do Arcaico, como o caso de Órion demonstrou, os gregos mantinham precauções com prognósticos obtidos através da averiguação de signos naturais que preenchem o céu. Por conseguinte, mais próxima à meteorologia –

que na Antigüidade levava em consideração, inclusive, o comportamento dos animais – estava esse gênero de ciência divinatória da natureza, mais conhecida por nós como "astrologia natural", e que tinha a incumbência de prever e anunciar as mudanças das estações, as chuvas, os ventos, o frio, o calor, entre outros fenômenos dessa qualidade. Entretanto, é difícil descrever o trajeto exato pelo qual caminhou esse setor do conhecimento antigo, mas muito provavelmente essa astrologia natural que, sob o influxo de elementos orientais caldeus e mesopotâmicos, transformou-se em outra espécie designada como "astrologia judiciária"<sup>7</sup>. Esta, em essência mais individualista, submete os homens ao poder dos astros. Diferentemente da astrologia natural, a astrologia judiciária acabou formando sistemas de pensamentos elaborados a partir de influências filosóficas e mitológicas e que, por afinidade ao espírito religioso popular, sempre muito supersticioso, acabou se disseminando por entre a massa da população grega (BAILLY, 1801, p. 268). Portanto, foi assim que, no período helenístico, principalmente a partir do século III, o segundo tipo de astrologia ganhou vulto. Na ascendência daquilo a que chamamos astrologia, encontramos os poemas de Homero e Hesíodo que possibilitaram a formação de uma austera *paidéia* grega que, sob a afluência dos saberes caldeus e mesopotâmicos sobre a influência dos astros e dos fenômenos celestes na vida dos homens, preencheu o espírito da população com preocupações referentes às vontades dos deuses.

<sup>6</sup> O signo que normalmente designava tal conceito e que mais aparecia por entre o meio filosófico era *μετέωρα*, o qual fazia referência aos "fenômenos ou corpos celeste", e que remetia ao adjetivo *μετέωρος* (tudo aquilo que estaria no ar). Ver: CASEVITZ, 2003, p. 27-34.

<sup>7</sup> Os termos "astrologia natural" e "astrologia judiciária" usados por Bailly em 1801, podem ser substituídos por aqueles usados por Hervé Drévilion – respectivamente, "astrologia natural" e "astrologia sobrenatural" (*Lire et écrire l'avenir: l'astrologie dans la France du Grand Siècle, 1610-1715*. Seyssel : Champ Vallon, 1996, 282p.).

Entretanto, por outro lado, observamos a partir do nascimento da filosofia, com os milésios, uma crescente inquietação sobre as observações meteorológicas que exibiam a finalidade de elaborar técnicas favoráveis aos trabalhos dos homens no campo e no mar. Foi assim que houve um desenvolvimento das técnicas de navegação e dos calendários sazonais, este chamado por Germaine Aujac (2003, p. 13-26) por seu conceito francês, *parapegme*<sup>8</sup>. Possivelmente, foi a adição de elementos apropriados junto aos milésios, somados àqueles dos pitagóricos, que as escolas filosóficas do período socrático e pós-socrático estruturaram seus saberes a esse respeito.

A difusão dos conhecimentos astronômicos por todo o território grego confeccionou as mais diversas representações não só do céu, mas de inúmeros elementos que compunham sua imagem. Tão vasta gama de representações, construídas sob o influxo de normatizações culturais divididas e organizadas em espaços dentro da sociedade, acabou por se precipitar nos mais diversos usos feitos pelos agentes e, assim, estruturou alguns setores do mundo social.

A noção de "representação coletiva", representação confeccionada por indivíduos que tendem a uma certa e mesma identidade, permite articular, como diz Roger Chartier (1989, p. 1513-1514), três modalidades de relação com o mundo social:

[...] de início, o trabalho de classificação e de recorte que produz configurações intelectuais múltiplas pelas quais a realidade é contraditoriamente construída pelos diferentes grupos que compõem uma sociedade; em seguida, as práticas que visam a fazer reconhecer uma identidade social, a exibir uma maneira própria de ser no mundo,

a significar simbolicamente um estatuto e uma posição; enfim, as formas institucionalizadas e objetivadas em virtude das quais 'representantes' (instâncias coletivas ou indivíduos singulares) marcam de modo visível e perpétuo a existência do grupo, da comunidade ou da classe

Quando se pensa em qualquer espécie de representação (sua "configuração intelectual") em uma cultura qualquer, como o da esfera celeste na Grécia Antiga, na qual esses significados foram trabalhados em diferentes e inúmeros campos, determinar o período e a localidade onde foram trabalhados e, principalmente, por quem foram trabalhados se mostra tarefa imprescindível para que seja possível obter uma análise social da imagem visando um sentido que a esclareça. Contudo, para que se alcance tal sentido é necessário adentrar às "práticas" que permitem reconhecer aspectos de dada identidade social afirmada, além de reconstruir as "formas" pelas quais os indivíduos firmam sua existência perante o restante do mundo. Assim, para uma análise da representação da esfera celeste grega, entre fins do século IV e começo do III, é indispensável tratar das relações significativas entre os discursos daqueles campos que a confeccionaram e desenredar as formas de inculcação das convenções representativas pelas quais os sujeitos praticavam sua maneira de enxergar e apreciar a realidade.

Por conseguinte, Chartier prossegue em seu argumento:

Uma dupla via abre-se assim: uma que pensa a construção das identidades sociais como resultando sempre de uma relação de força entre as representações impostas pelos que detêm o poder de classificar e de nomear e a definição, de aceitação ou de resistência, que

<sup>8</sup> Aujac cita *parapegmes* por entre meados do V e IV séculos a.C., destes, alguns autores são Demócrito de Abdera, *Euctémon* o ateniense (viveu por volta da primeira metade do século V) e Eudoxo de Cnido.

cada comunidade produz de si mesma; outra que considera o recorte social objetivado como a tradução do crédito conferido à representação que cada grupo dá de si mesmo, logo a sua capacidade de fazer reconhecer sua existência a partir de uma demonstração de unidade (1989, p. 1514).

São os discursos proferidos e colocados perante outros que encarnam as relações de força citadas mais acima. Entretanto, quando recorreremos à pesquisa historiográfica, principalmente quanto mais recuamos no tempo, tais discursos são reduzidos em suas séries e ficam restritas a documentos que demonstram, quando muito, apenas vestígios de suas relações específicas. Diante disso, o historiador precisa dispor de tempo e de largo conhecimento intertextual sobre as condições que possibilitam a realização das relações de poder para que consiga atingir esclarecimentos satisfatórios. Para recompor as relações específicas e ampliar os horizontes de entendimento do historiador é preciso situar os documentos no interior de seu campo de produção e posicioná-los perante outros tantos que rivalizam com ele o poder de atribuir significado a algum objeto. É nesse sentido que a análise da esfera celeste grega ganha maiores delimitações em seu recorte.

#### **A moral socrática e Platão: um interlúdio**

O período socrático, caracterizado pela influência do filósofo Sócrates (470-399 a.C.) sobre a filosofia grega, é considerado um marco para o pensamento grego de forma geral. Este ateniense viveu em uma época de grande prestígio político de sua cidade, prestígio que trouxe consigo a corruptibilidade à conduta de alguns, dos quais muitos tinham enorme influência no governo da *polis*. Temos

a imagem de um Sócrates engajado na contenda contra os sofistas, contudo, tal crítica, na verdade, possuía um arcabouço muito mais complexo e denunciava o crescente individualismo de boa parte daqueles homens da apoteótica e muitas vezes conturbada Atenas.

Grosso modo, o pensamento de Sócrates trouxe um moralismo que imbuíu à juventude de então e que não mais deixaria de inquietar os espíritos racionais da Grécia. Um dos mais fiéis discípulos do "sábio que nada sabia", Platão, aderiu quase que completamente a moral de seu mestre. Incorporando a teleologia socrática, usou-a em seu engajamento político e na construção de sua cidade ideal. Quando averiguamos a composição do pensamento platônico, interpondo-o perante suas intenções políticas como demonstra as cartas a Dion de Siracusa e aos parentes e amigos deste, em meados do século IV, conseguimos compreender como se realizou tal incorporação<sup>9</sup>.

Platão, pela longa linhagem de políticos da qual descendia, não poderia ter tido outro objetivo em sua vida que o de transformar a vida da *polis* de seu tempo. Sabemos algumas tentativas que sua escola, a Academia, experienciou através de seus discípulos e por ele mesmo (como o caso da Sicília). Contudo, tal missão tinha uma base moral que fundamentava o comportamento platônico e de todos aqueles que residissem em sua utópica cidade.

A moral socrática, cuja ética era orientada pelos *δαίμονες* de cada indivíduo, era uma introspecção do sujeito sobre sua própria potencialidade. A máxima délfica inúmeras vezes levantada por Sócrates – "conhecer-te a si mesmo" – era a indicação oracular que o

<sup>9</sup> Nestas cartas Platão expõe muitas de suas intenções políticas.

filósofo vivia para cumprir e ajudar os outros a realizarem. Auxiliado por sua maiêutica, não só ajudava a juventude a parir idéias, mas buscava a purificação de toda uma sociedade a partir da transcendência em direção à Idéia de Bem. No entanto, mesmo sendo o fundamento da moral socrática, o filósofo não conseguiu descrever o que tal idéia seria. Porém, vemos essa noção traduzir um complexo de conceitos que alicerçavam a ética pregada por Sócrates, a qual ele morreu defendendo. Viver para cumprir a vontade divina por meio da orientação *daimoniaca* e da dialética (maiêutica) nos apresentada por Platão, essa era a máxima comportamental segundo Sócrates.

Os *δαίμονες* eram seres da idade de ouro grega, os quais pela "sabedoria e inteligência" (*δαήμονες*) que possuíam tinham a incumbência de serem os intermediários entre a divindade e a humanidade (PLATON, *Cratyle*, 397e-398d). Através da *δαήμονες* que exprimiam, esses seres seriam responsáveis pela boa conduta dos indivíduos. Toda pessoa teria a capacidade inata de se relacionar com tal gênio cuja característica sempre benéfica exprimiria a própria sabedoria (*σοφία*). Portanto, a boa conduta era a realização dessa voz interior *daimoniaca*.

No entanto, conforme a dualidade platônica "espírito-matéria" ou *ουσιολογία*, a realização da vontade divina, cuja orientação primeira está ancorada na essência dos sujeitos e aponta sempre em direção ao Bem, enfrenta um problema que é a ancoragem do homem no mundo sensível, mundo corruptível e nebuloso à razão. A idéia de Bem está no ápice do mundo inteligível, no plano das puras idéias. Dessa forma, a importância da dialética na moral

socrática, na medida em que o impulso em direção ao Bem encontra entraves no mundo material, estava em seu uso como meio de purificação, ou de alcançar a virtude, dos sujeitos filósofos ante a existência para se chegar às verdades universais inteligíveis, as quais seriam os critérios daquilo que constituiria o "deves fazer" socrático. Nisso consistiria o exercício da justiça e é a isso que se poderia chamar de ética do comando divino<sup>10</sup>.

Juntamente com essa ética, Sócrates, no último ato de sua *Apologia* e de maneira não muito convicta, demonstra uma intuição que sossegava sua alma. Em direção aos seus condenadores fala sobre o destino que o aguarda com a efetivação de sua pena de morte, destino bem-aventurado junto aos virtuosos e injustiçados da Terra. Daqueles cujo merecimento estava em seguir a voz da alma que realizava a vontade divina. Mesma vontade que o retribuiria pelos anos que passou a questionar os homens sobre seus maus comportamentos e opiniões equivocadas. Como vemos no trecho que se segue:

Se, ao chegar ao Hades, livre dessas pessoas que se intitulam juízes, a gente vai encontrar os verdadeiros juízes que, segundo consta, lá distribuem a justiça, [...]

Vós também juízes deveis esperar da morte e considerar particularmente esta verdade: não há, para o homem bom, mal algum, quer na vida, quer na morte, e os deuses não descuidam de seu destino. O meu não é consequência do acaso; vejo claramente que era melhor para mim morrer agora e ficar livre de fadigas.

[...]

Bem, é chegada a hora de partirmos, eu para a morte, vós para a vida. Quem segue melhor destino, se eu, se vós, é segredo para todos, exceto para a divindade (PLATÃO, *Apologia* de Sócrates, 41-42).

<sup>10</sup> Para uma melhor compreensão ver, GOMES-LOBO, 1996, p. 57-70.

São esses elementos – a ética da vontade e do julgamento divino – que Platão incorporou a seu pensamento até o ponto onde quase não se podia mais conceber em qual lugar terminava a moral socrática e começava a platônica. Entretanto, o trabalho de interpretação platônica não aconteceu de maneira simplista. A chave para esse entendimento está no livro X de *As Leis*<sup>11</sup> e em seu “apêndice”, o *Epinomis*. Aí se encontra a forma pela qual Platão pretendia usar a imagem do céu de modo a permitir que seus alunos realizassem suas práticas contemplativas.

#### ***Οὐρανός* e a moral platônica: uma relação de apropriação**

A harmonia das esferas apresentada por Pitágoras, que conta como o cosmo é regido por relações matemáticas que dissimulam a ordem que domina o universo, encantou Platão. Foi a partir do olhar platônico em direção ao alto, e mais além, que um novo espaço para a observação astronômica proporcionou novas perspectivas para a construção de novas representações celestiais.

Em sua grande obra, *As Leis* Platão organiza a *polis* a partir de um quadro territorial geométrico, como fizera Clístenes. Todavia, de modo contrário ao que fez este, orienta um novo espaço hierarquizado onde a cidade apareceria dividida e regrada por um princípio divino (GONÇALVES, 2005, p. 62). Destarte, o ponto culminante nesse sentido é explicitado por Andréia Santana da Costa Gonçalves, mestre em filosofia pela PUC do Rio de Janeiro, que menciona que o espaço político construído por Platão era centralizado na *acrópole* e não mais a partir

da *ágora*. Isso quer dizer que a *polis* não se organizaria mais tendo em vista o humano, mas sim o divino. A cidade platônica, dessa forma, edificando-se ao redor de um espaço sagrado estaria religando o aspecto humano à divindade, organizando seus sujeitos e instituições “segundo um esquema circular que reflete a ordem celeste” (GONÇALVES, 2005, p.63).

A preocupação em refletir a ordem celeste que a tudo ordena no universo fez Platão usar a imagem do céu como instrumento de fundamental importância para o constrangimento moral dos indivíduos, moldando assim os cidadãos à sua teleologia.

O décimo livro de *As Leis* contudo, é o ponto crucial da apropriação da esfera celeste pela escola platônica. Lá, Platão começa a meditar sobre a evidência da existência ou não dos deuses. Parte, então, da constatação da existência da alma. Por ser dotada de potência, a alma figuraria como elemento capaz de proporcionar o movimento primeiro de um objeto, seja este o próprio corpo ou qualquer outra matéria segunda. Todo corpo que se move, se não movido por um corpo primeiro, é dotado de alma. Portanto, a “alma impulsiona todas as coisas no céu, na Terra e no mar por meio de seus próprios movimentos” (PLATÃO, p. 415). Entrementes, as almas podem ter duas naturezas: a benevolente e a oposta (PLATÃO, p. 414), dentre as primeiras, existem aquelas que se elevam acima das outras quanto mais próximas se encontram do Bem, que se confunde com a pura razão. Como se segue:

[...] todo o curso e movimento do céu e tudo que ele contém, detêm um movimento semelhante ao movimento, à revolução e aos raciocínios do intelecto e se procedermos de

<sup>11</sup> PLATÃO, 1999, 543 p.

maneira idêntica, claramente teremos que afirmar que a melhor alma governa a totalidade do universo e o conduz em seu curso, que é o do tipo descrito [e perfeito como ela] (PLATÃO, *As Leis*, p. 415).

Não obstante, Platão questionando qual a natureza do movimento da razão e respondendo que é a circular, conclui afirmando que tendo em vista a circunferência do céu, a revolução circular dos astros só poderia ser impulsionada pela força da melhor alma (PLATÃO, p. 417) e a respeito dos corpos celestes diz que suas almas são divinas, pois, organizam todo o céu (PLATÃO, *As Leis*, p. 418).

Mais adiante, os interlocutores platônicos, investigando, mencionam que tudo está repleto de deuses e certificando-se que os deuses se interessam sim pelos assuntos humanos – já que “todas as criaturas mortais são propriedades dos deuses, aos quais pertence também o céu inteiro” (PLATÃO, *As Leis*, p. 423) – assentam que “os deuses tudo sabem, tudo ouvem e tudo vêem e que nada em tudo que é apreendido pelos sentidos e a ciência lhes escapa” (PLATÃO, *As Leis*, p. 421).

Por essa forma, os discursos platônicos constroem acima das cabeças dos gregos olhos atentos às atitudes humanas. A regularidade matemática, mais especificamente geométrica, da esfera celeste é remontada a partir de saberes vindos das escolas pitagórica e socrática. A divindade, cuja vontade a tudo ordena e lhe dá a justa medida, distribui a sorte a cada homem de acordo com sua afinidade à virtude ou à iniquidade. Colocando a ênfase cuja modéstia fez faltar a Sócrates, Platão consolida:

[...] todas as coisas estão ordenadas sistematicamente por aquele que cuida de tudo com o olhar na preservação e excelência

do todo no qual cada parte, na medida de sua capacidade, sofre e age o que lhe é apropriado.

[...]

Todos os seres animados se transformam já que possuem dentro de si mesmos a causa da transformação, e ao se transformarem se movem de acordo com a lei e a ordem predestinada; [...] e quando a transformação for acentuada e inclinada para a iniquidade, os seres se moverão às profundezas e às chamadas regiões inferiores [...]. E sempre que a alma obtiver uma parcela grande de virtude ou vício, por efeito de sua vontade e a influência, e de familiaridade crescente, se isso ocorrer em uma fusão com a virtude divina, ela se tornará notavelmente virtuosa e se moverá a uma região eminente, sendo transportada por uma senda sagrada a uma outra região ainda melhor (PLATÃO, *As Leis*, p. 424 e 426).

Assim, nota-se como a astronomia de tendências pitagóricas foi incorporada ao espaço acadêmico a partir de ajustes pertinentes à teleologia política de Platão por meio de um providencialismo moralizante que remete a Sócrates. Conquanto, na segunda metade do século IV, quando Platão concluía seus trabalhos filosóficos *A República* e *As Leis*, possivelmente ele, escreveria uma espécie de apêndice desta última obra, *Epinomis*. Lá o filósofo desenvolveria ainda mais suas idéias que utilizavam a imagem do céu por meio da edificação da representação de *οὐρανός* como objeto dotado de vontade divina que a tudo ordena de modo onisciente e onipresente, além das práticas que a interiorizavam baseadas na contemplação matemática.

#### **A conquista filosófica de *οὐρανός*: a imagem do céu e suas representações**

A filosofia nunca deixou de lado a abrangência do campo dos *μετέωρος* (objetos suspensos no ar). Entretanto, as escolas

filosóficas apenas usufruíam dos seus conceitos ou representações porque lhes eram convenientes às suas propostas, deixando de lado muitos outros saberes que orbitavam o campo. Foi este o caso de Platão, que tecendo observações apenas aos astros e suas revoluções, sempre enfatizando a matemática como método, pretendia fazer da imagem do céu uma apresentação das figuras dos deuses e do providencialismo divino. Isso presentificava a representação do οὐρανός platônico, do mesmo jeito que o exercício de contemplação descrito pelo filósofo no livro X de *As Leis*:

[...] o modo mais seguro de contemplar o objeto que concerne a nossa questão (a divindade) é olhar uma imagem dele (PLATÃO, p. 416).

Ao final do livro VI de *A República*, o filósofo, ainda pela voz de Sócrates, explica como talvez fosse possível tentar compreender a idéia de Bem a partir da observação da imagem do Sol. Fala que o astro é para os elementos sensíveis o que o Bem é para os inteligíveis. Descrevendo um trajeto que vai desde o elemento sensível imediato (domínio das imagens), passando pela formação do conhecimento objetivo e pela abstração do sensível (formação dos objetos matemáticos), até o domínio do inteligível, ou seja, das puras idéias (BENOIT, 1996, p. 76-79), Platão procura conduzir seu expectador à transcendência onde está a divindade, mostrando sua morada e construindo sua crença filosófica que conduzia a uma relação entre o homem e a divindade. Tal relação, por sua vez, era intermediada pela imagem do céu que, devido às suas características signicas, exercia certos poderes sobre aqueles que comungavam na Academia, constringendo seus sujeitos e os adequando à moral estabelecida.

O signo celeste tornava presente a representação de οὐρανός ao mesmo tempo que, pela ação da força desta "presença divina e providencial", conformava à maneira de ser platônica o etos de alguns gregos, cujos olhares quando direcionados ao alto os instruíam com determinados afetos e sentidos que condicionavam seus comportamentos a uma vida reta e dedicada à matemática. Entrementes, a imagem do céu na Grécia Antiga não era apenas um instrumento de acúmulo de forças, mas também foco no qual diferentes forças disputavam o poder de inculcação das representações produzidas dentro de seus espaços discursivos. Disputas que, durante o final do século IV, após a morte de Platão (ano 347 a.C.), aguçaram as rixas entre duas escolas de Atenas, o Jardim e o Pórtico.

Mesmo durante o período de tormenta política pelo qual a Grécia passou após a morte de Alexandre Magno, a conturbada Atenas não deixou de ser o pólo cultural de todo o mundo helênico. Epicuro de Samos (340-270 a.C.), mestre sereno do Jardim de Atenas, em meio ao caos político, dedicou-se de maneira apolítica a estimular pessoas de qualquer status social a alcançar o estado de ἀταραξία (imperturbabilidade da alma). Sua filosofia materialista muito devia a Demócrito e Leucipo. O filósofo de Samos passara pelas aulas de platônicos e aristotélicos antes de aderir firmemente à doutrina dos átomos (ἄτομοι), enquanto Zenão de Cítio (340-264 a.C.), pensador também apolítico cujas aulas eram ministradas nos pórticos da cidade de Atenas, após dez anos ouvindo as aulas do platônico Xenócrates passou a vivenciar a realidade a partir de alguns preceitos acadêmicos. No entanto, contrariando Platão, o afastamento da política era marca daquelas escolas helenísticas que conseguiram sobreviver em meio ao caos perturbador.

Igualmente em época de efervescência religiosa, ambos os filósofos aderiram a posturas teológicas contrárias uma a outra, as quais possuíam práticas balizadoras que acabaram fazendo os traços mais distintos de suas doutrinas. Esses traços, todavia, necessariamente atravessariam os elementos que compunham a noção de providencialismo moralizante, como as noções de vontade divina que a tudo governa e a todos compensa. Sendo alvo de crítica pelos epicúreos, foi isso principalmente que Zenão trouxe da Academia, o qual enxergava que a origem da justiça estava em Zeus e, da mesma forma, tudo viria a ser conforme sua vontade (FREDE, 2005, p. 213-214). Michel Frede comenta sobre as relações entre o Demiurgo platônico (*Δημιουργός*) e o Deus (*Θεός*) estoico dizendo que a diferença mais marcante entre essas idéias sobre a divindade era que o primeiro figurava-se como um intelecto transcendente, enquanto o segundo como um *λόγος* (razão) presente na matéria (2005, p. 221-222).

Assim como o epicurismo, o estoicismo de Zenão acreditava que a natureza de todas as coisas era física. Entretanto, enquanto no Jardim pregava-se que a matéria primordial era composta por partículas indivisíveis, compactas e de variadas formas (Epicure, *Lettre à Hérodote*, 42), no Pórtico dizia-se que tudo é um corpo de fogo primordial identificado com os intelectos individuais ou aquele divino inerente à matéria inerte (FREGE, 2005, p. 227). Estes dois princípios materiais o ativo (*ποιοῦν*) e o passivo (*πάσχειν*) se diferenciavam imensamente daqueles de Epicuro. A alma para os dois filósofos era um *ψυχὴ σωμιά* (sopro vital corpóreo), contudo o último a via como um *λεπτομερές* (algo divisível formado por finas partículas).

Era através do questionamento dos fundamentos do ser, como aquele no qual

aparece a discussão sobre a natureza do corpo e da alma, que a problemática do providencialismo era colocado em pauta. Semelhante a Platão que, em *As Leis*, começa analisar a idéia de alma antes de construir todo arcabouço conceitual em que a imagem de *οὐρανός* repousava, as respectivas representações se articulavam, contrariamente uma da outra, com o signo icônico do céu e acumulavam forças incorporadas quanto mais conseguissem convencer adeptos. Desse modo, ofereciam modelos de conduta virtuosa que qualificavam as pessoas com o adjetivo de "sábias", transformando seus status ante seus pares e fortalecendo a notoriedade da devida escola. A presença do céu, dessa forma, era o estímulo para tal fato.

O desenvolvimento da cosmologia estoica foi toda voltada para sua teleologia, isto é, à caracterização de um universo propulsado por uma razão criadora e ordenadora que possibilita, mediante a prática do sábio comportamento, o desenvolvimento das almas através da transmigração compensatória às regiões cuja existência parece ser cada vez mais perfeita. No entanto, tal teleologia era afirmada pela realização de diversas práticas, entre elas estava a composição de poemas que tomavam não só a mitologia, mas principalmente cingiam os *μετέωρος* como temática. *Le Phénomènes*, do poeta e astrônomo Aratos de Soles (315-245 a.C.) e o *Hymne à Zeus*, do segundo escolarca do Pórtico, Cleantes de Assos (330-230 a.C.) são documentos que ilustram bem a questão.

Examinando esses documentos ante aqueles legados pelo Jardim, percebe-se as relações distintivas que uns mantêm com os outros. Nas cartas enviadas a seus amigos, literalmente em uma ação de difusão doutrinal que tinha por fim refutar outras concepções de realidade, Epicuro critica os

pensadores de tendências estóicas que levavam em consideração os saberes “astro-meteorológicos”. Durante quase toda a leitura dos documentos, percebemos a preocupação do filósofo em demonstrar a real natureza física dos astros e dos diversos fenômenos celestes, além de trabalhar conceitos que giram em torno das questões providencialistas. Não se pode deixar de apontar que a epístola a Pítocles sobre os μετέωρος nos leva a imaginar que a intenção de Epicuro era de responder ao poema de Aratos. Mesmo porque, muito provavelmente, seus ouvintes Pítocles, Heródoto e Meneceu residiam em alguma das cidades gregas do litoral da Ásia Menor onde o Jardim possuía ramificações – como em Cólofon, Mitilene e Lampsaco –, regiões onde a “astronomia providencialista” havia já algum tempo alcançado enorme influência.

Outra carta, agora de Zenão destinada a Antígono, dá o testemunho da preocupação deste filósofo em relação à integridade dos costumes helênicos (LAËRCE, VII, 08 e 09), além também de Frege mencionar que a teologia estóica defendia e adotava, de certa maneira, a religião popular (2005, p. 232). De modo contíguo, Richard Goulet (2005, p. 93-120) escreve que havia certa vontade de se apropriar da autoridade de Homero e Hesíodo – mencionando que mesmo Zenão e Cleantes escreveram algumas obras sobre poesia –, pois este plano era peça incontornável da *paideia* grega. Continuando, comenta que havia assim um apelo à etiologia dos nomes dos deuses ou das figuras mitológicas por parte dos filósofos estóicos no objetivo de resgatar sub-repticiamente um ensinamento de natureza física (2005, p. 104, 106 e 109).

No poema de Cleantes vemos vários elementos que podemos listar em consideração à discussão aqui elaborada:

[...] Deus todo poderoso, mestre do céu, [...] ordenador universal, [...] Ao redor de nós, sob teu olhar o firmamento e todos os mundos seguem obedecendo a linha traçada por sua batida. [...] é ti [...] Que faz tudo viver, e tudo anima, e tudo governa, [...] Alma do mundo onipresente, [...] Nada sobre a terra ou nos céus, sem teu querer nada pode ser, [...] Deus soberano, é tua justiça, – é para todos ordem eterna (Hymne à Zeus).

A concordância com as afirmações acima começa pelo próprio título, *Hino a Zeus*. Os hinos, na Grécia Antiga, eram textos feitos para serem recitados durante cerimoniais em homenagem a determinado deus, sempre voltado para a lógica do mito e estruturado poeticamente. Analisando a obra de Cleantes, percebem-se vários elementos que se direcionam ao vértice do providencialismo moralizante – noção que pode ser sintetizada apenas com o desfecho do poema. Simultaneamente, é mais que essencial enxergar que o sentido geral do poema revela a alma onipresente do universo sob o signo do céu, de cujo olhar nada escapa e cuja vontade é o destino dos mundos. Οὐρανός, dessa forma, era o grande olho de Deus e o objeto a cujas devoções eram dirigidas.

Nesse mesmo sentido, vemos o poema de Aratos se apropriar de diversos mitos no decorrer de sua exposição sobre os fenômenos e prognósticos da esfera celeste. Mais próximo da chamada “astrologia natural”, esta obra vai de encontro com o que fala Goulet sobre o resgate dos ensinamentos a respeito da natureza física. Cenas que contam situações de catasterismo, exposições sobre o elevar e esconder dos astros e sobre os prognósticos celestes, dão sentido ao entendimento das idéias estóicas diluídas no texto. Concomitantemente, são traduzidas nas noções relativas, respectivamente, à compensação por uma conduta considerada virtuosa (como acontece no mito de Órion), à

idéia de ordenação do cosmo e à preocupação com o destino de maneira geral, além de carregar a todo momento a crença na divindade dos astros e, diferente de Zenão e Cleantes, descrevê-los com aspectos passionais.

Epicuro, por sua vez, atrela o conhecimento sobre os *μετεώρων* à busca da *ἀταραξία* e à contestação da adesão aos mitos (EPICURE, *Lettre à Pythocles*, 84-87). Em sua carta a Pítocles vemos o desenvolvimento de um apanhado que busca, através da ciência da natureza epicuriana, desvendar as reais causas físicas de diversos fenômenos celestes, os quais muito curiosamente são quase que concomitantes àqueles descritos no *Phénomènes* de Aratos. Todavia o mais inacreditável é que o filósofo, ao final da carta, critica explicitamente a idéia de que todos os fenômenos acontecem graças a uma vontade divina e ordenadora:

Dar a esses fatos uma só causa, [...] é insensato, e é prática inadequada dos zeladores da vã astronomia (astrologian), que dão como vagos as causas de certos fenômenos, do momento que jamais liberam a natureza divina de tais funções (EPICURE, *Lettre à Pytocles*, 113).

Aumentando mais ainda as suspeitas e fortalecendo as relações de distinção firmadas entre os discursos, ao final desse documento Epicuro fala que os signos anunciadores dados por certos animais – fazendo referência aos prognósticos celestes – “são devido a um encontro de circunstâncias” (EPICURE, *Lettre à Pytocles*, 115). Epicuro parece direcionar todo o estudo sobre os átomos para evitar as más interpretações a respeito das causas dos fenômenos celestes. Na carta a Heródoto, após a exposição de toda sua física, critica que não se deve acreditar que a ordem do movimento dos astros possui uma natureza

“bem-aventurada” e “imortal” e diz que é preciso preservar a “majestade do divino” de tais noções, pois essa crença é a origem dos maiores tormentos da alma e esclarece que tudo viria a ser segundo a “necessidade” e aquela revolução entendida desde a origem como aglomerados de átomos que deram nascimento aos mundos (76-77). Assim, aconselha Epicuro:

[...] a perturbação maior para as almas dos homens tem sua origem nas opiniões de que esses corpos (celestes) são bem-aventurados e imperecíveis e que têm ao mesmo tempo vontades, [...] e no fato de entender ou supor qualquer pena terrível e eterna, em conformidade com os mitos, ou ainda temendo a insensibilidade mesma que há no estar-morto (*Lettre à Herodote*, 81).

É na carta a Meneceu, onde há a prescrição da moral epicúriana, que compreendemos o sentido apreendido pelo papel do signo celeste. O fim de todo ser humano é a felicidade (*ευδαιμονίας*) e seu maior bem é a reta escolha dos prazeres, a realização da *ἀταραξία*. Para tanto, a tradição epicurista posterior fala do *τετραφάρμακον* (os quatro remédios), e são eles os itens que primordialmente se chocam com aqueles do estoicismo em relação às noções que aderem à visão do céu: a não temeridade em relação aos deuses, já que não se interessam pelos homens; a não temeridade em relação à morte, que é a privação dos sentidos; que o limite dos bens (prazeres) é fácil de se atingir; e que o mal é breve e suportável (EPICURE, *Lettre à Ménécée*, 133). Logo em seguida questiona também a idéia de destino sustentada pelos “físicos”, os quais Jean Brun (1964, p. 134) assegura serem os estóicos:

[...] se ridiculariza aquilo que certos apresentam como o mestre de tudo, o destino, dizendo que certas coisas são

produzidas pela necessidade, outras pelo azar, outras, enfim, por nós mesmos, pois se enxerga que a necessidade é irresponsável, o azar instável, mas a nossa vontade não possui mestre, e que a ela se atam naturalmente a censura e o seu contrário (EPICURE, Lettre à Ménécée, 133-134).

O trecho vem de encontro a teleologia do pensamento epicurista, a conquista da *ευδαιμονία*. Esse termo faz referência à idéia de autodomínio, que dentro do campo filosófico desde Sócrates se identifica com o conceito de “liberdade” no sentido de autarquia, ou seja, auto-suficiência do homem a partir da sábia conduta (SALES, 2004, p. 22). Quando Epicuro afirma que “a necessidade é irresponsável, o azar instável, mas a nossa vontade não possui mestre”, está querendo dizer que as causas das ações humanas têm dois princípios, dois exteriores e um interior ao agente, no primeiro caso vemos a necessidade que é uma força imante à matéria e o azar que está ligado às circunstâncias que envolvem as pessoas, o tempo e o espaço, enquanto o princípio interior é a própria deliberação da vontade humana. Para Epicuro os deuses são apenas modelos de vida bem-aventurada a serem seguidas, cuja sabedoria deve ser imitada em sua paz inabalável. “Sobre essas coisas, [...] medite-as dia e noite”, diz Epicuro a Meneceu, “e tu viverás como um deus por entre os homens” (135). A autarquia epicúrea, dessa forma, combateria aquela capacidade de escolha que vinha do alto.

### Conclusão

A imagem do céu, portanto, figurava-se por entre a Academia, Pórtico e Jardim como objeto de disputa para a realização do fim de seus respectivos pensamentos. Cada um “a seu modo”, acreditava na presença de um

poder qualificado como divino, que exercendo sua força atuava dentro de seus espaços, fosse como providência moralizante ou como modelo de bem-aventurança.

Mesmo com suas proximidades, platônicos e estóicos construíram suas representações da esfera celeste a partir das distinções entre os elementos de suas respectivas representações. Porém, o sentido das articulações de seus significados mostraram que ambas as escolas usaram seus saberes sobre οὐρανός no intuito de orientar seus adeptos a se adequarem a certo padrão moral tido como sábio. Entretanto, no sentido inverso, Epicuro combateu tais visões por entender que tais representações do divino impediam a obtenção da *ἀταραξία*, criando assim condições para a efetivação das condutas impassíveis de seu Jardim.

Organizando espaços sociais, as representações se articulam às imagens e fazem destas eixos pelos quais orbitam diversos discursos que se relacionam distintamente. Ao mesmo tempo em que a percepção do céu legitima e identifica um grupo, sua imagem associada à idéia de providência é objeto de conflito, de disputa pelo poder de significação, pois envolve interesses inerentes à adesão dos sujeitos a uma determinada moral.

Como objeto historiográfico, a imagem abre à consciência a reflexão sobre as possibilidades de sua análise. Pois, sua realidade não se limita apenas aos elementos de seu signo aparente, mas excede às articulações de enunciados que possibilitam sua própria percepção e favorece a compreensão dos motivos do uso de sua simples presença. Imagem e representação são inerentes às realidades da sociedade e por este motivo “o crer em uma mesma deusa pode ter seus vários modos”.

## Referências Bibliográficas

- AUJAC, Germaine. Les prévisions météorologiques em Grèce Ancienne. In: CUSSET, Christophe (org.). *La météorologie dans l'Antiquité: entre science et croyance*. Saint-Étienne: Université de Saint-Étienne, 2003.
- BADER, Françoise. L'astronomie de l'Illiade et la météorologie des funérailles des Patrocle. In: CUSSET, Christophe (org.). *La météorologie dans l'Antiquité: entre science et croyance*. Saint-Étienne: Université de Saint-Étienne, 2003.
- BAILLY, Jean Sylvain. *Histoire de l'astronomie ancienne: depuis son origine jusqu'à l'établissement de l'école d'Alexandrie*. Paris: De Bure, 1801.
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.
- BRUN, Jean. *Epicure et les epicuriens*. Paris: Presses Universitaires de France, 1964.
- CASEVITZ, Michel. Les mots grecs de la météorologie. In: CUSSET, Christophe (org.). *La météorologie dans l'Antiquité: entre science et croyance*. Saint-Étienne: Université de Saint-Étienne, 2003.
- CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Tradução de Maria Manuela Galhardo. Lisboa: Difel, 1988.
- \_\_\_\_\_. Pouvoir et limites de la représentation: sur l'oeuvre de Louis Marin. *Annales*. Persée, vol. 49, n° 2, 1994. p. 407-418.
- \_\_\_\_\_. Le monde comme representation. *Annales*. Persée, vol. 44, n° 6, 1989. p. 1505-1520.
- CUSSET, Christophe (org). Preface. In: *La météorologie dans l'Antiquité: entre science et croyance*. Saint-Étienne: Université de Saint-Étienne, 2003.
- FREDE, Michel. La theologie stoïcienne. In: DHERBEY, G. Romeyer (dir.) e GOURINAT, J-B. (éd.). *Les stoïciens*. Paris: Vrin, 2005.
- GOMES-LOBO, Alfonso. *Les fondements de l'éthique socratique*. Traduction de Nicole Ooms. Villeneuve d'Ascq (Nord): Presses Universitaires du Septentrion, 1996.
- GONÇALVES, Andréia Santana da Costa. Um desvio arcaico na obra de Platão: o uso do modelo político-geométrico de Clístenes. Dissertação (Filosofia). PUC, Rio de Janeiro, 2005.
- GOULET, Richard. La méthode allégorique des stoïciens. In: DHERBEY, G. Romeyer (dir.) e GOURINAT, J-B. (éd.). *Les stoïciens*. Paris: Vrin, 2005.
- LAËRCE, Diogène. *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*. Traduction de Robert Genaille. Paris: Garnier-Flammarion, vol. IX, 1965.
- PLATÃO. *As Leis (incluindo o Epinomis)*. Tradução de Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 1999.
- PLATON. Apologie de Socrate. Responsable académique Alain Meurant. Bibliotheca Classica Selecta (BCS). < disponível em: [http://mercure.fltr.ucl.ac.be/Hodoi/concordances/platon\\_apologie/](http://mercure.fltr.ucl.ac.be/Hodoi/concordances/platon_apologie/); acesso em: 01 de março de 2009 > .
- PLATON. Cratyle. Responsable académique Alain Meurant. Bibliotheca Classica Selecta (BCS). < disponível em: [http://mercure.fltr.ucl.ac.be/Hodoi/concordances/platon\\_apologie/](http://mercure.fltr.ucl.ac.be/Hodoi/concordances/platon_apologie/); acesso em: 01 de março de 2009 > .
- RENAUD, Jean-Michel. Orion: de la météorologie à la mythologie. In: CUSSET, Christophe (org.). *La météorologie dans l'Antiquité: entre science et croyance*. Saint-Étienne: Université de Saint-Étienne, 2003.
- SALES, Antonio Patativa de. O tema da EUDAIMONIA na carta de Epicuro a Meneceu. *Ágora Filosófica*. Unicamp: edição eletrônica, ano 4, n. 2, 2004. p. 21-32.
- SANTAELLA, Lucia. *Semiótica aplicada*. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2005.
- VEYNE, Paul. Foucault revoluciona a história. In: *Como se escreve a história*. Tradução de Alda Baltar e Maria Auxiliadora Kneipp. Brasília: UnB, 1998.