

Platão

Coleção | XVI Encontro ANPOF

Organizadores

Marcelo Carvalho
Gabriele Cornelli
Maria Aparecida Montenegro



ANPOF

ANPOF - Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia

Diretoria 2015-2016

Marcelo Carvalho (UNIFESP)
Adriano N. Brito (UNISINOS)
Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros (USP)
Antônio Carlos dos Santos (UFS)
André da Silva Porto (UFG)
Ernani Pinheiro Chaves (UFPA)
Maria Isabel de Magalhães Papa-Terra Limongi (UPFR)
Marcelo Pimenta Marques (UFMG)
Edgar da Rocha Marques (UERJ)
Lia Levy (UFRGS)

Diretoria 2013-2014

Marcelo Carvalho (UNIFESP)
Adriano N. Brito (UNISINOS)
Ethel Rocha (UFRJ)
Gabriel Pancera (UFMG)
Hélder Carvalho (UFPI)
Lia Levy (UFRGS)
Érico Andrade (UFPE)
Delamar V. Dutra (UFSC)

Equipe de Produção

Daniela Gonçalves
Fernando Lopes de Aquino

Diagramação e produção gráfica

Maria Zélia Firmino de Sá

Capa

Cristiano Freitas

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

P696 Platão / Organizadores Marcelo Carvalho, Gabriele Cornelli, Maria
Aparecida Montenegro. São Paulo : ANPOF, 2015.
317 p. – (Coleção XVI Encontro ANPOF)

Bibliografia
ISBN 978-85-88072-19-0

1. Platão 2. Filosofia grega 3. Filosofia antiga I. Carvalho,
Marcelo II. Cornelli, Gabriele III. Montenegro, Maria Aparecida
IV. Série

COLEÇÃO ANPOF XVI ENCONTRO

Comitê Científico da Coleção: Coordenadores de GT da ANPOF

Alexandre de Oliveira Torres Carrasco (UNIFESP)

André Medina Carone (UNIFESP)

Antônio Carlos dos Santos (UFS)

Bruno Guimarães (UFOP)

Carlos Eduardo Oliveira (USP)

Carlos Tourinho (UFF)

Cecília Cintra Cavaleiro de Macedo (UNIFESP)

Celso Braidá (UFSC)

Christian Hamm (UFSM)

Claudemir Roque Tossato (UNIFESP)

Cláudia Murta (UFES)

Cláudio R. C. Leivas (UFPel)

Emanuel Angelo da Rocha Fragoso (UECE)

Daniel Nascimento (UFF)

Déborah Danowski (PUC-RJ)

Dirce Eleonora Nigro Solis (UERJ)

Dirk Greimann (UFF)

Edgar Lyra (PUC-RJ)

Emerson Carlos Valcarenghi (UnB)

Enéias Júnior Forlin (UNICAMP)

Fátima Regina Rodrigues Évora (UNICAMP)

Gabriel José Corrêa Mograbi (UFMT)

Gabriele Cornelli (UnB)

Gisele Amaral (UFRN)

Guilherme Castelo Branco (UFRJ)

Horacio Luján Martínez (PUC-PR)

Jacira de Freitas (UNIFESP)

Jadir Antunes (UNIOESTE)

Jarlee Oliveira Silva Salviano (UFBA)

Jelson Roberto de Oliveira (PUCPR)

João Carlos Salles Pires da Silva (UFBA)

Jonas Gonçalves Coelho (UNESP)

José Benedito de Almeida Junior (UFU)

José Pinheiro Pertille (UFRGS)
Jovino Pizzi (UFPEL)
Juvenal Savian Filho (UNIFESP)
Leonardo Alves Vieira (UFMG)
Lucas Angioni (UNICAMP)
Luís César Guimarães Oliva (USP)
Luiz Antonio Alves Eva (UFPR)
Luiz Henrique Lopes dos Santos (USP)
Luiz Rohden (UNISINOS)
Marcelo Esteban Coniglio (UNICAMP)
Marco Aurélio Oliveira da Silva (UFBA)
Maria Aparecida Montenegro (UFC)
Maria Constança Peres Pissarra (PUC-SP)
Maria Cristina Theobaldo (UFMT)
Marilena Chauí (USP)
Mauro Castelo Branco de Moura (UFBA)
Milton Meira do Nascimento (USP)
Osvaldo Pessoa Jr. (USP)
Paulo Ghiraldelli Jr (UFFRJ)
Paulo Sérgio de Jesus Costa (UFMS)
Rafael Haddock-Lobo (PPGF-UFRJ)
Ricardo Bins di Napoli (UFMS)
Ricardo Pereira Tassinari (UNESP)
Roberto Hofmeister Pich (PUC-RS)
Sandro Kobol Fornazzari (UNIFESP)
Thadeu Weber (PUCRS)
Wilson Antonio Frezzatti Jr. (UNIOESTE)

Apresentação da Coleção XVI Encontro Nacional ANPOF

A publicação dos 24 volumes da Coleção XVI Encontro Nacional ANPOF tem por finalidade oferecer o acesso a parte dos trabalhos apresentados em nosso XVI Encontro Nacional, realizado em Campos do Jordão entre 27 e 31 de outubro de 2014. Historicamente, os encontros da ANPOF costumam reunir parte expressiva da comunidade de pesquisadores em filosofia do país; somente em sua última edição, foi registrada a participação de mais de 2300 pesquisadores, dentre eles cerca de 70% dos docentes credenciados em Programas de Pós-Graduação. Em decorrência deste perfil plural e vigoroso, tem-se possibilitado um acompanhamento contínuo do perfil da pesquisa e da produção em filosofia no Brasil.

As publicações da ANPOF, que tiveram início em 2013, por ocasião do XV Encontro Nacional, garantem o registro de parte dos trabalhos apresentados por meio de conferências e grupos de trabalho, e promovem a ampliação do diálogo entre pesquisadores do país, processo este que tem sido repetidamente apontado como condição ao aprimoramento da produção acadêmica brasileira.

É importante ressaltar que o processo de avaliação das produções publicadas nesses volumes se estruturou em duas etapas. Em primeiro lugar, foi realizada a avaliação dos trabalhos submetidos ao XVI Encontro Nacional da ANPOF, por meio de seu Comitê Científico, composto pelos Coordenadores de GTs e de Programas de Pós-Graduação filiados, e pela diretoria da ANPOF. Após o término do evento, procedeu-se uma nova chamada de trabalhos, restrita aos pesquisadores que efetivamente se apresentaram no encontro. Nesta etapa, os textos foram avaliados pelo Comitê Científico da Coleção ANPOF XVI Encontro Nacional. Os trabalhos aqui publicados foram aprovados nessas duas etapas. A revisão final dos textos foi de responsabilidade dos autores.

A Coleção se estrutura em volumes temáticos que contaram, em sua organização, com a colaboração dos Coordenadores de GTs que participaram da avaliação dos trabalhos publicados. A organização temática não tinha por objetivo agregar os trabalhos dos diferentes GTs. Esses trabalhos foram mantidos juntos sempre que possível, mas com frequência privilegiou-se evitar a fragmentação das publicações e garantir ao leitor um material com uma unidade mais clara e relevante.

Esse trabalho não teria sido possível sem a contínua e qualificada colaboração dos Coordenadores de Programas de Pós-Graduação em Filosofia, dos Coordenadores de GTs e da equipe de apoio da ANPOF, em particular de Fernando L. de Aquino e de Daniela Gonçalves, a quem reiteramos nosso reconhecimento e agradecimento.

Diretoria da ANPOF

Títulos da Coleção ANPOF XVI Encontro

Estética e Arte

Ética e Filosofia Política

Ética e Política Contemporânea

Fenomenologia, Religião e Psicanálise

Filosofia da Ciência e da Natureza

Filosofia da Linguagem e da Lógica

Filosofia do Renascimento e Século XVII

Filosofia do Século XVIII

Filosofia e Ensinar Filosofia

Filosofia Francesa Contemporânea

Filosofia Grega e Helenística

Filosofia Medieval

Filosofia Política Contemporânea

Filosofias da Diferença

Hegel

Heidegger

Justiça e Direito

Kant

Marx e Marxismo

Nietzsche

Platão

Pragmatismo, Filosofia Analítica e Filosofia da Mente

Temas de Filosofia

Teoria Crítica

Apresentação

É com grande satisfação que apresentamos o ‘Volume Platão’ da Coleção ANPOF – XVI Encontro Nacional, mais uma louvável iniciativa dessa Associação que, ao longo de seus 32 anos de existência, vem-se empenhando no sentido de estimular a pesquisa e promover a integração dos programas de pós-graduação em filosofia no país.

Dedicar um volume exclusivamente aos estudos em Platão é bastante indicativo de que a Filosofia Antiga em geral e a filosofia platônica, em particular, vêm despertando crescente interesse no Brasil, tornando cada vez mais remota a suposição de constituírem tão-somente um tópico da História da Filosofia. Com efeito, as questões postas pelos antigos, além de seu papel fundador da própria atividade filosófica, apontam o caráter imprescindível de um traço que, por vezes, temos a impressão de haver desaparecido do perfil do filósofo atual, a saber, o afã de assumir a filosofia como forma de vida e não apenas como profissão.

Os 26 textos selecionados para compor este volume foram inicialmente apresentados no espaço destinado aos Grupos de Trabalho (GTs) ‘Platão e o Platonismo’ e ‘Filosofia Antiga’, bem como nas Sessões Temáticas do XVI Encontro Nacional da ANPOF, ocorrido em outubro de 2014, em Campos do Jordão - SP. Entre os autores, estão tanto experientes pesquisadores, quanto alunos de mestrado, mestres e doutorandos ligados a programas de pós-graduação em filosofia de praticamente todo o país.

Essa brilhante iniciativa de trazer a lume os resultados apresentados nos Encontros da ANPOF revela que os ideais de estímulo e integração da pesquisa em filosofia no Brasil, que há 32 anos fizeram nascer essa Associação, estão sendo preservados, renovados e expandidos. Nossos mais sinceros agradecimentos à Diretoria da ANPOF e

a todos que colaboram para o incremento da pesquisa em filosofia no país, com destaque à Filosofia Antiga; ela que não nos deixa esquecer que, antes de tudo, a filosofia é uma forma de vida.

Maria Aparecida Montenegro
Coordenadora do GT de Filosofia Antiga

Gabriele Cornelli
Coordenador do GT Platão e o Platonismo
Presidente da International Plato Society

Sumário

Por que Êutifron acusa o pai, no diálogo platônico Êutifron? <i>Luiz Fernando Bandeira de Melo</i>	11
Theía Dýnamis: Comentário à teoria da inspiração no Íon de Platão <i>Rummenigge Santos da Silva</i>	25
O discurso de Lísias e suas limitações: breve análise sobre a persuasão no Fedro <i>Francisca Andréa Brito Furtado</i>	34
A Ontologia dos Diálogos Socráticos: Formas, Participação e Continuidade na Obra Platônica <i>Renato Matoso Ribeiro Gomes Brandão</i>	42
As duas vias do Élenchos: um estudo sobre a aplicação platônica da prática investigativa socrática <i>Rineu Quinalia</i>	54
Retórica e filosofia no Eutidemo de Platão e no Contra os sofistas de Isócrates <i>Carlos Monteiro Junior</i>	71
Atomismo no Crátilo de Platão <i>Luisa Severo Buarque de Holanda</i>	84
“A estrutura do elenchos do Crátilo: leitura aporética do diálogo” <i>José Gabriel Trindade Santos</i>	94
O papel do conhecimento na compreensão do mobilismo em República 476e-480a <i>Jose Silva Ramos Filho</i>	104
Os objetos do conhecimento e da opinião na República de Platão <i>Cristina Gabriela Feiber</i>	109
Os poderes da visão, as imagens e as afecções epistêmicas e doxásticas na República de Platão <i>Diogo Norberto Mesti da Silva</i>	123
Totalidade e Bem, na República de Platão <i>Camila do Espírito Santo Prado de Oliveira</i>	135

“Nossa, Apolo, mas que exagero extraordinário!” - Algumas notas sobre Ontologia e a Ideia de Bem em Platão <i>República</i> VI 508e-509c <i>André Luiz Braga da Silva</i>	149
Dialética, Conhecimento do Bem e o Problema do Retorno do Filósofo à Caverna na <i>República</i> de Platão <i>Henrique Gonçalves de Paula</i>	163
Há teoria da reminiscência na <i>República</i> ? <i>Guilherme Domingues da Motta</i>	175
A Música (musiké) na Politéia Platônica: moldagem paidêutica da alma (psykhé) filosófica <i>Weriquison Simer Curbani</i>	187
A identidade da justiça como virtude por analogia com as téchnai no Livro I da <i>República</i> <i>Álan Arruda Matos</i>	199
Sócrates e a posse eterna do Bem no <i>O Banquete</i> : contemplação individual ou encontro corpóreo? <i>Giovanni Vella</i>	208
<i>Conque Santos</i> A fisiologia do prazer no <i>Górgias</i> de Platão <i>João Gabriel da Silva</i>	220
<i>Brígido</i> sobre <i>Górgias</i> : realidade e verdades enquanto construções do dizer <i>Anúzia Gabrielle Cavalcante</i>	229
Participação no <i>Timeu</i> : um caminho de metáforas <i>Gislene Vale dos Santos</i>	239
Platão entre utopia e pessimismo <i>Natalia Costa Rugnitz</i>	250
O critério epistemológico para o uso de alegorias ou da interpretação alegórica em Platão <i>Juliano Orlandi</i>	266
Vade retro: o passado como salvação no pensamento político platônico <i>João Diogo Raposo Pais Gonçalves Loureiro</i>	281
Platão e a força do seu λόγος dramático <i>Ademir Souza dos Santos</i>	294
Platão e Diderot: o papel da “verdade” na política e na arte <i>Alberto Oliveira Alcolumbre</i>	310

Por que Êutifron acusa o pai, no diálogo platônico Êutifron?

Luiz Fernando Bandeira de Melo

Universidade Federal de Uberlândia

INTRODUÇÃO

A primeira referência neste trabalho é o diálogo platônico Êutifron, pois objetivamos buscar o encontro do pensamento religioso de Sócrates com o do adivinho ateniense cujo nome serviu de título para o texto. Um jovem admirador e entusiasta das “coisas divinas”, que se manifesta com firmes convicções do seu conhecimento sobre tais assuntos ao dizer que as pessoas se riem e têm inveja dele por falar “das coisas divinas na assembleia” predizendo o futuro.

Portador de credenciais pela sua condição social, Êutifron revela seu desejo de processar o pai por homicídio para livrar-se de ser contaminado pelo mal proveniente do crime perpetrado por ele. Comportamento coerente com a crença comum no mundo clássico grego, cujo parente de um assassino poderia ser amaldiçoado por esse ato, sofrendo consequências maléficas, com risco da sua própria vida.

Esse mal herdado (*miasma*) decorrente de crimes contra a vida era conhecido e temido pelos homens que mantinham a crença na imortalidade da alma e nos castigos e prêmios propostos para a alma depois da morte. Os ritos iniciáticos, e as purificações revitalizavam as esperanças de um futuro destituído dos males provenientes dessas.

Neste trabalho que destaca o comportamento religioso de Sócrates e o posicionamento de Êutifron contra seu próprio pai, não preten-

demos esgotar o assunto, por isso entendemos que a metodologia mais apropriada é uma simples divisão da pesquisa em cinco itens: I) A Religiosidade de Êutifron; II) Um entendimento sobre *miasma*; III) Influências órficas; IV) Imortalidade, transmigração e salvação da alma; V) Transposição socrática.

A RELIGIOSIDADE DE ÊUTIFRON

O momento religioso em que Sócrates viveu mostrava como elemento central da relação entre homens e divindades, a observância pontual dos cultos e dos ritos prescritos pela tradição. Vernant comenta que tais crenças não eram “nem menos ricas espiritualmente nem menos complexas e organizadas intelectualmente do que as de hoje” e é neste contexto que Platão apresenta Êutifron como um adivinho convicto de sua capacidade.

É interessante ressaltar a importante função religiosa dos adivinhos cujas previsões eram tidas como uma profetização do futuro. Nesse aspecto, os helenos procuravam e respeitavam informações deles pela prática da mântica, uma ciência das coisas futuras definida pelo estoico Crisipo (281-208 a.C.) como a “faculdade de conhecer, ver e explicar os sinais por meio dos quais os deuses manifestam suas vontades aos homens”¹.

No período clássico grego disseminava-se um novo padrão religioso como afirma Dodds, apontando para uma maneira diferente de praticar religião, creditada aos tempos antigos. Era uma crença em homens com um poder inato que o tornava um “repositório da sabedoria sobrenatural”² conhecida como “xamanismo”, cujo personagem principal o “xamã”³, teve entre seus mais importantes representantes Pitágoras.

Percebe-se que Platão coloca Êutifron entre os conhecedores e divulgadores dos procedimentos religiosos atenienses:

¹ ABBAGNANO, 2007, p.739.

² DODDS, 2002, p.144.

³ Pessoas possuidoras de uma instabilidade psíquica para a qual lhe davam créditos de receber chamados divinos com orientações religiosas.

Pois até de mim, quando falo das coisas divinas na assembleia e predigo o futuro, se riem, como se estivesse louco. No entanto, nenhuma das coisas que predisse e que acabo de dizer deixa de ser verdade.⁴

Afirmado desta maneira sobre suas predições, Êutifron se mostra como adivinho, e é para esse termo que voltamos nossa atenção. O adivinho não era apenas adivinho para as coisas futuras, nem um simples leitor de sinais dos deuses, mas também estava imbuído de outras atividades que se confundiam com ritualizações órficas de iniciação, próprias do período. Portanto, o adivinho Êutifron, sendo um dos representantes religiosos de prestígio em Atenas, estava apto para discutir com o mestre Sócrates sobre ‘as coisas divinas’; por isso foi escolhido por Platão.

UM ENTENDIMENTO SOBRE MIASMA

Nosso objetivo neste item não é desenvolver um tratado sobre o *miasma*, termo próprio para significar a mancha moral deixada aos descendentes de um criminoso, principalmente de um homicida. Mas mostrar que um assassinato gerava um problema entre o assassino e os familiares da vítima. Dizemos problema porque, realmente, a herança familiar de um criminoso era vista com preocupação por todos, e era relatado em muitas tragédias e comédias helênicas, sendo sua contaminação estendida até para sua cidade, gerando a necessidade de purificação do criminoso ou de seus descendentes, às vezes com a expulsão deles da cidade.

Tal preocupação estava condicionada ao próprio significado da palavra *miasma* (como poluição, contaminação e profanação), que para Parker apresenta as seguintes características: “faz a pessoa afetada ritualmente impura e, portanto, incapaz de entrar em um templo; é contagioso; é perigoso.”⁵

O derramamento de sangue nas mãos do assassino requeria a necessidade de limpeza, não só física das mãos do culpado, mas principalmente da contaminação dele e de sua família, que passavam a ser

⁴ PLATÃO, 2007, p.41.

⁵ PARKER, 1983, p.4.

hostilizados, até a sua purificação, consistindo basicamente na condenação do assassino.

INFLUÊNCIAS ÓRFICAS

Quanto às influências órficas, não temos a intenção de elencá-las em toda sua extensão, mas apresentar o suficiente para compreender os ritos de purificação e os assuntos inerentes à alma no mais além. Platão deixa em alguns diálogos a mostra dessa influência, citando-a diretamente ou de forma alterada. Por isso Bernabé propõe dois sentidos para buscar essa influência órfica em Platão:

Dado que Platão é nossa principal fonte de conhecimento para o orfismo da época clássica, um dos sentidos será analisar os testemunhos do filósofo para reconstruir um quadro das crenças e doutrinas dos órficos em sua época, com a ajuda de outros textos significativos. Mas esta busca é necessariamente inseparável da análise da marca que as doutrinas religiosas dos órficos deixou no filósofo, ou, em outros termos, da maneira pela qual Platão modificou, alterou ou deformou a mensagem originária para incorporar alguns dos seus traços em sua própria doutrina.⁶

Considerando essas influências órficas, os rituais de purificação e de iniciação eram bastante procurados para livrar a alma dos castigos futuros. Sócrates discorre sobre tais ritos no *Fédon*:

É possível que aqueles mesmos a quem devemos a instituição das iniciações não deixem de ter o seu mérito, e que é verdade já de há muito tempo se encontra oculta sob aquela linguagem misteriosa. Todo aquele que atinja o Hades como profano e sem ter sido iniciado terá como lugar de destinação o Lodaçal, enquanto aquele que houver sido purificado e iniciado morará, uma vez lá chegado, com os deuses.⁷

As lâminas de ouro, as placas de osso e o papiro de Derveni são três exemplos de fragmentos órficos que mostram de forma inequívoca o comportamento religioso frequente que o ateniense usava para

⁶ BERNABÉ, 2011, p.127

⁷ PLATÃO, 1972, p.77.

defender-se de uma vida indesejável após a morte. Esses objetos que continham frases e pequenas citações órficas, eram enterrados junto ao cadáver com o propósito de purificar sua alma para quando de sua chegada ao Hades (mundo subterrâneo dos mortos na crença grega), permitindo aos portadores de tais objetos não sofrerem. Essa forma de iniciação ou purificação é vista por Nunes Sobrinho como práticas que propiciam uma espécie de ‘senha’ para facilitar a entrada do iniciado no Hades:

A purificação propiciada pela memória ressalta a primazia do pensamento, *nôus*, na experiência iniciática que ascende o aspirante à *aletheia*. A fórmula de reconhecimento *eu sou filho da Terra e do Céu estrelado* identifica o aspirante com a estirpe divina e sugere sua purificação ritual prévia: ela serve como palavra de passe que garante o acesso à divindade.⁸

Qual a origem dessa maldição? Por que os descendentes dos assassinos eram molestados por essa maldição? São questões que se apresentam ao constatarmos a preocupação dos herdeiros de criminosos.

IMORTALIDADE, TRANSMIGRAÇÃO E SALVAÇÃO DA ALMA.

No *Fédon*, Sócrates explica a Cebes a sua doutrina da imortalidade da alma: “tenho muita esperança de, por esse modo, explicar-te a causa e chegar a provar que a alma é imortal”⁹. Sócrates argumenta sobre a doutrina dos contrários numa passagem que começa com a pergunta: “Cabe-te agora a vez de dizer outro tanto a respeito da vida e da morte. Não dirás, de início, que ‘viver’ tem por contrário ‘estar morto’?”¹⁰ Elabora a partir de então uma sequência de perguntas e respostas que resultam na proposta: “Os vivos não provêm menos dos mortos que os mortos dos vivos. Ora, assim sendo, haveria aí, parece, uma prova suficiente de que as almas dos mortos estão necessariamente em alguma parte, e que é de lá que voltam para a vida.”¹¹

⁸ NUNES SOBRINHO, 2011, p.66.

⁹ PLATÃO, 1972, p.113.

¹⁰ PLATÃO, 1972, p.80.

¹¹ PLATÃO, 1972, p.81.

Por que falamos de salvação da alma? O que acontece com a alma no além-túmulo? Não estamos aptos para desenvolver um trabalho aprofundado em torno da doutrina *sçma-shma* apresentada por Platão, mas pretendemos mostrar que a imortalidade da alma é uma doutrina aceita por Platão, que discute ainda sua transmigração.

Podemos inferir que a doutrina da transmigração da alma é coerente com a ideia da imortalidade da alma, pois nos exemplos que Sócrates usa para demonstrar a vivência eterna da alma, está sempre referenciando a volta da alma para viver noutro corpo. A teoria da reminiscência pode ser considerada um argumento da transmigração de uma alma que, tendo abandonado seu corpo pela morte deste, passa um período no Hades e retorna a outro corpo. Nesta nova vida lembra, em determinados momentos, de forma inconsciente, alguns conhecimentos vividos anteriormente¹².

Já mostramos anteriormente que os castigos sofridos pela alma como consequência da sua vida antes da morte do corpo, poderiam ser ‘perdoados’, esquecidos, ou desconsiderados se iniciados fossem nos cultos de mistérios, pois apresentariam suas ‘credencias’ ou palavras chaves que lhes davam direitos às bem-aventuranças do Hades. Sócrates se esforça para mostrar a possibilidade de se encontrar com os deuses no *Fédon* (63c3-6): “hei de envidar todo o esforço possível para defender a esperança de ir encontrar, depois da morte, um lugar perto dos Deuses.” A fala do filósofo não está vinculada a uma iniciação religiosa, mas condicionada ao seu comportamento que, por ser filósofo possui um gênero de vida mais adequado para ultrapassar o portão de entrada do Hades.¹³

Para evitar o retorno da alma a outro corpo, em transmigrações sucessivas, ela teria que passar pelos guardiões na entrada do Hades. Bernabé e San Cristóbal expõem sobre esse mito órfico de maneira elucidativa:

A alma se encontra em seu caminho com uns guardiões que se limitam a dirigir-lhe uma pergunta à qual deve responder corretamente com uma contra senha que começa sempre assim <Da

¹² Ver Mênon – o conhecimento pode ser a lembrança de experiências anteriores.

¹³ Segundo GAZZINELLI, 2007, p.69, as lâminas de ouro, “conservadas junto aos mortos, contêm fórmulas escatológicas e soteriológicas às quais o seu portador teria acesso através de alguma iniciação. Tais instruções permitiam alcançar um estado de ‘beatitude perene’ depois da morte.”

terra sou filho do céu estrelado>. O modelo é uma ‘senha santa’ pronunciada ante as sentinelas, por aqueles que estão autorizados a passar, todos os conhecedores de iniciação e informação reservada a um grupo particular.¹⁴

TRANSPOSIÇÃO SOCRÁTICA.

Bernabé conceitua o termo transposição como sendo “a maneira pela qual o filósofo cita ou alude a passagens de outros autores, geralmente prestigiosos, como apoio para as suas próprias teses, e opera sobre tais citações modificações mais ou menos sutis”¹⁵. A partir dessa definição, ele explica sua tese a respeito do que chama de transposição platônica, incluindo vários exemplos em que mostra Platão usando na sua totalidade ou modificando referências antigas, principalmente órficas ou pitagóricas, para desenvolver suas doutrinas.

A transposição socrática é considerar o conhecimento filosófico como um transformador do gênero de vida do homem a ponto de libertá-lo do castigo das transmigrações sucessivas. Assim sendo, o iniciado que merece atravessar o portal do Hades para uma vida melhor após sua morte é o filósofo ou aquele que possui um comportamento próprio da sabedoria filosófica e não o que se inicia nas festas religiosas denominadas *teletais* ou nos cultos de mistérios, obtendo “senhas” para sua alma passar por Perséfone.

Esse assunto está no *Eutifron*, onde o interlocutor de Sócrates apresenta sua intenção de abrir processo contra seu pai por assassinato,

Temos de o acusar, mesmo que viva na mesma casa e coma à mesma mesa que nós. Pois a mancha é igual se a ele te associares e fores seu cúmplice sem te purificares a ti e a ele, acusando-o em justiça.¹⁶

Cabe aqui uma observação que diz respeito à contaminação do parente de um homicida, fato que traz ao contaminado a possibilidade de não ter sua alma salva após sua morte, Parker fala desse tipo de contaminação que atinge parentes:

¹⁴ BERNABÉ-CASADESÚS, 2008, p.503.

¹⁵ BERNABÉ, 2011, p.367.

¹⁶ PLATÃO, 2007, p.43.

Na *Tetralogia*, apesar da difusão por contato não ser excluída, a poluição que está enfatizada anexa aqueles que, por omissão obstruem o direito da vítima de vingança. Ameaça em primeira instância parentes do morto, se eles não encontrarem e processarem o verdadeiro assassino, e em segundo lugar o júri, caso ele não o condene. Neste caso a acusação teria feito seu dever e estaria segura, mas os jurados, e a cidade que eles representam, estariam profundamente em perigo. Também para Platão a poluição ‘vem para’ parentes da vítima que não conseguem abrir um processo.¹⁷

Essa poluição apresentada por Platão no *Eutifron*, além de mostrar uma transposição socrática, revela o medo de permanência no ciclo de transmigrações da alma de um amaldiçoado, num castigo semelhante ao expresso no *Górgias*, para as almas impuras, carregando água numa vasilha furada para um barril igualmente furado.

REFERÊNCIAS

Bibliografia Primária

- ARISTÓTELES (2011). *Constituição dos Atenienses*. Introdução e tradução do original grego e notas de Delfim Ferreira Leão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- BELFIORE, Elizabeth. (1980). *Elenchus, epode, and magic: Socrates as Silenus*. Phoenix. Canadá, v.34, n.2, p.128-137. Summer.
- BERNABÉ, Alberto (2004). *Textos órficos y Filosofía Présocrática*. Madrid: Editorial Trotta.
- _____. (2011) *Platão e o orfismo – Diálogos entre religião e filosofia*. Tradução de Dennys Garcia Xavier. São Paulo: Annablume.
- _____. (2012). *Hieros Logos. Poesia órfica sobre os deuses, a alma e o além*. Tradução de Rachel Gazolla. São Paulo: Paulus.
- BERNABÉ, Alberto y CASADESÚS, Francesc. (2008) *Orfeo y la tradición órfica – Um reencontro – Dois Volumes*. Madrid: Akal.
- BURKERT, Walter (1991). *Antigos Cultos de Mistério*. Tradução de Denise Botteman. São Paulo: EDUSP.
- _____. (1991 a). *Mito e Mitologia*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Edições 70.

¹⁷ PARKER, 1983, p.110.

_____. (1992). *The Orientalizing Revolution: Near Eastern influence on Greek culture in the early archaic age*. Translated by Margaret E. Pinder and Walter Burkert. Massachusetts: Harvard University Press.

_____. (1993). *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*. Tradução de M. J. Simões Loureiro. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

_____. (2001). *A Criação do Sagrado. Vestígios biológicos nas antigas religiões*. Tradução de Vitor Silva. Lisboa: Edições 70.

_____. (2003). *Les Cultes à Mystères dans l'Antiquité*. Nouvelle traduction de l'anglais par Alain-Philippe Segonds. Paris: Les Belles Lettres.

CASADIO, G; JOHNSTON, P. A. (2010). *Mystic Cults in Magna Graecia*, Austin: University of Texas Press.

CORNELLI, Gabriele (2010). *Em busca do pitagorismo: o pitagorismo como categoria historiográfica*. São Paulo: USP.

DODDS, E. R. (2002). *Os Gregos e o Irracional*. Tradução de Paulo Domenech Oneto. São Paulo: Escuta.

ELIADE, Mircea (1959). *Initiation, rites, sociétés secretes. Naissances mystiques*. Paris: Gallimard.

_____. (1995). *De La Zalmoxis La Genghis-Han*. Paris: Humanitas.

_____. (1991). *Imagens e Símbolos*. Tradução de Sonia Cristina Tamer. São Paulo: Martins Fontes.

_____. (2002). *O Xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés e Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes.

_____. (2008). *Muerte e iniciaciones místicas*. La Plata: Terramar.

_____. (2008 a). *O Sagrado e o Profano. A essência das religiões*. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes.

_____. (2008 b). *Tratado de História das Religiões*. Tradução de Fernando Tomaz e Natália Nunes. São Paulo: Martins Fontes.

_____. (2011). *História das crenças e das idéias religiosas*. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. Três volumes. Rio de Janeiro: Zahar.

_____. (2011 a). *Mito e Realidade*. Tradução de Pola Civelli. São Paulo: Perspectiva.

FLOWER, Michael Attyah, (2008). *The Seer in Ancient Greece*. Berkeley: University of California Press.

GAZZINELLI, Gabriela Guimarães (2007). *Fragmentos Órficos*. Belo Horizonte: UFMG.

- JOURDAN, Fabienne (2003). *Le Papyrus de Derveni*. Paris: Les Belles Lettres.
- KAHN, Charles (1997). *Was Eutifro's author Dervenis Papyrus?*. In: Studies on the Papyrus Derveni. André Lask and Glenn W. Most. Oxford: Clarendon.
- LUCHTE, James (2009). *Pythagoras and the doctrine of transmigration: wandering souls*. Londres: Continuum Studies in Ancient Philosophy.
- MOSSÉ, Claude. (1979). *Atenas: A História de uma Democracia*. Tradução de João Batista da Costa. Brasília: Editora Universal de Brasília.
- _____. (1985). *As Instituições Gregas*. Tradução de António Imanuel Dias Diogo. Lisboa: Edições 70.
- NUNES SOBRINHO, Rubens Garcia (2007). *Platão e a imortalidade: mito e argumentação*. Uberlândia: EDUFU.
- _____. (2011). *Iniciação ao Princípio*. Archai, REVISTA DE ESTUDOS SOBRE AS ORIGENS DO PENSAMENTO OCIDENTAL. Brasília: Cátedra UNESCO da Universidade de Brasília, n.6, jan.
- PARKER, Robert (1983). *MIASMA, Pollution and Purification in Early Greek Religion*. New York: Oxford.
- PLATÃO (1970). *Górgias*. Tradução, apresentação e notas de Jaime Bruna sob a direção de J. Cavalcante de Souza. São Paulo: DIFEL.
- _____. (1972). *Apologia de Sócrates, Êtífron, Críton*. Tradução e notas por M.º Pulquério. Lisboa: Verbo.
- _____. (1972 a). *Defesa de Sócrates*. Tradução de J. Bruna. São Paulo: Abril Cultural. (Os Pensadores – volume II).
- _____. (1972 b). *O Banquete, Fédon, Sofista e Político*. Tradução de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural. (Os Pensadores – volume III).
- _____. (1999). *As Leis*. Tradução de Edson Bini. Bauru: EDIPRO.
- _____. (2001). *Mênnon*. Tradução de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: PUC. São Paulo: Loyola.
- _____. (2007). *Êtífron, Apologia de Sócrates e Críton*. Tradução, introdução, notas e posfácio de José Trindade SANTOS. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda.
- _____. (2007 a). *Fedro – Cartas – O Primeiro Alcibíades*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA.
- _____. (2008). *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

- _____. (2008 a). *Carta VI*. Tradução de José Trindade Santos e Juvino Maia Jr. Rio de Janeiro: PUC. São Paulo: Loyola.
- _____. (2008 b). *Fédon*. In: Diálogos III Socráticos. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro.
- _____. (2011). *Crátilo*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro.
- PLATO. (2002). *Five Dialogue – Euthyphro, Apology, Crito, Menon, Phaedo*. Translated by G. M. A. Grube. Revised by John M. Cooper. Hackett Publishing Company, Inc. Indianapolis/Cambridge.
- PLATON (1997). *Lachès, Euthyphron*. Introduction, traduction et notes pour L.-A. Dorion. Paris: Flammarion.
- _____. (2005) *Euthyphron*. Traduction ET commentaire par Jean-Yves Chateau. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- VERNANT, Jean-Pierre (1990). *Mito e pensamento entre os gregos. Estudo de psicologia histórica*. Tradução de Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- _____. (2000). *O Universo, os deuses, os homens*. Tradução de Rosa Freire d’Aguilar. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. (2008). *As origens do pensamento grego*. Tradução de Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Difel.
- _____. (2009). *Entre Mito e Política*. Tradução de Cristina Muracho. São Paulo: EUSP.
- _____. (2009 a). *Mito e Religião na Grécia Antiga*. Tradução de Joana Angélica D’Ávila Melo. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (2010). *Mito e sociedade na Grécia Antiga*. Tradução de Myriam Campello. Rio de Janeiro: José Olympio.
- VERNANT, Jean-Pierre e VIDAL-NAQUET, Pierre (2008). *Mito e Tragédia na Grécia Antiga*. Tradução de Anna Lia A. de Almeida Prado, Filomena Yoshie Hirata Garcia e Maria da Conceição M. Cavalcante (até cap.7) e Bertha Halpem Gurovitz e Hélio Gurovitz (do cap. Em diante). São Paulo: Perspectiva.
- VISSER, Margaret. (1984). *Vengeance and pollution in classical Athens*. Pennsylvânia: University of Pennsylvania Press is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Journal of the History of Ideas*.
- XENOFONTE (1972). *Ditos e Feitos Memoráveis de Sócrates*. Tradução de Líbero Rangel de Andrade. São Paulo: Abril Cultural. (Os Pensadores – volume II).

Bibliografia Secundária

- ABBAGNANO, Nicola (2007). *Dicionário de Filosofia*. Tradução de Alfredo Bosi e Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes.
- ALVES, Rubem (2008). *O Que é Religião*. São Paulo: Edições Loyola.
- ANTIFONTE. (2008). *Antifonte, testemunhos, fragmentos, discursos*. Tradução de Luís Felipe Bellintani Ribeiro. São Paulo: Loyola..
- ARISTÓFANES (2004). *As Vespas. As Aves. As Rãs*. Tradução, apresentação e notas de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- BETEGH, Gábor (2008). *The Derveni Papyrus – Cosmology, Theology and Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BRANDÃO, Junito de Souza (2009). *Mitologia Grega*. Petrópolis: Vozes. Três Volumes.
- BRISSON, Luc; PRADEAU Jean-François (2010). *Vocabulário de Platão*. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes.
- BURNET, John (1916). *The Socrate Doctrine of the Soul*. London: British Academy.
- DETIENNE, Marcel (2003). *Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*. Tradução de Andréa Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- DIXSAUT, Monique. *Platon ET La Question de l'Âme. Études Platoniciennes II*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- DORION, Louis-André (2006). *Compreender Sócrates*. Tradução de Lúcia M. Endlich Orth. Petrópolis: Vozes.
- EIDINOW, Esther (2007). *Oracles, Curses, & Risk Among the Ancient Greeks*. New York: Oxford University Press.
- EDMONDS III, Radcliffe G. (2000). *Socrates the beautiful: Role reversal and Midwifery in Plato's symposium*. Nebraska: Creighton.
- _____. (2013). *Redefining Ancient Orphism. A Study in Greek Religion*. Massachusetts: Cambridge University Press.
- GOLDSCHMIDT, Victor (1970). *A Religião de Platão*. Tradução de Ieda e Oswaldo Porchat Pereira. São Paulo: Difel.
- JAEGER, W (1995). *Paidéia: a formação do homem grego*. Tradução de A. M. Parreira São Paulo: Martins Fontes.
- McCOY, Marina (2010). *Platão e a Retórica de Filósofos e Sofistas*. Tradução e revisão de Livia Oushiro e Rafael Varela. São Paulo: Madras.
- McPHERRAN, Mark L. (1996). *The religion of Sócrates*. Pensilvânia: Pennsylvania State University.

- MONDOLFO, Rodolfo (1963). *Sócrates*. Tradução de Lycurgo Gomes da Motta. São Paulo: Mestre Jou.
- McCoy, Marina (2010). *Platão e a Retórica de Filósofos e Sofistas*. Tradução e revisão de Livia Oushiro e Rafael Varela. São Paulo: Madras.
- OGDEN, Daniel (2007). *A Companion do Greek Religion*. New York: Blackwell Publishing.
- OHLWEILER, Otto Alcides (1990). *A Religião e a Filosofia no Mundo Grego-Romano*. Porto Alegre: Mercado Aberto.
- OLSON, R. E (2001). *História da teologia cristã: 200 anos de tradição e reformas*. Tradução de Gordon Chown. São Paulo: Vida.
- PORTUGUESA, Sociedade Científica da Universidade Católica (1989). *Logos – Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*. Cinco Volumes. Lisboa/São Paulo: Editorial Verbo, 1989.
- REALE, Giovanni e ANTISERI, Dario (1990). *História da Filosofia – Antiguidade e Idade Média*. Volume I. São Paulo: Paulus.
- RODRIGUES, Antonio Medina (1988). *As Utopias Gregas*. São Paulo: Brasiliense.
- ROSSET, Lívio (2006). *Introdução à filosofia antiga. Premissas filológicas e outras “ferramentas de trabalho”*. São Paulo: Paulus.
- SANTOS, Antonio Raimundo (2007). *Metodologia Científica – a construção do conhecimento*. Rio de Janeiro: Lamparina.
- SAUVAGE, Micheline (1959). *Sócrates e a consciência do homem*. Tradução de Ruy Flores Lopes. Rio de Janeiro: Agir.
- SCOTT, Gary Alan (2002). *Does Sócrates Have a Method? Rethinking the Elenchus in Plato’s Dialogues and Beyond*. Pensilvânia: Pennsylvania State University Press.
- SISSA, Giulia e DETIENNE, Marcel (1990). *Os Deuses Gregos*. Tradução de Rosa Maria Boaventura. São Paulo: Companhia das Letras.
- STONE, I. F (2005). *O Julgamento de Sócrates*. Tradução de Paulo Henriques Britto. São Paulo: Companhia das Letras.
- SZLEZÁK, Thomas Alexander (2009). *Platão e a Escritura da Filosofia*. Tradução de Milton Camargo. São Paulo: Edições Loyola.
- TOVAR, Antonio. (1953). *Vida de Sócrates*. Madrid: Revista de Occidente.
- WATANABE, Lygia Araujo (2006). *Platão por mitos e hipóteses*. São Paulo: Moderna.
- WARNEK, Peter (2005). *Decent of Sócrates – Self-Knowledge & Cryptic Nature in the Platonic Dialogues*. Bloomington.

WENLEY, R. M. (2002). *Socrates and Christ – A study in the Philosophy of Religion*. London/Washington: Cambridge Scholars Press/ Adelaide.

WOLFF, Francis (1984). *Sócrates*. Tradução de Franklin Leopoldo e Silva. São Paulo: Brasiliense.

Theía Dýnamis: comentário à teoria da inspiração no *Íon* de Platão

Rummenigge Santos da Silva
Universidade Federal do Ceará

Muito mais que uma simples análise da inspiração poética, o *Íon* de Platão é um diálogo que demarca uma posição e um esclarecimento semântico de conceitos pertinentes a ela. Em uma sociedade onde o papel do poeta e do rapsodo deve ser repensado, o que parece nos propor Platão é uma visão própria, mais autêntica desses personagens, todavia sem deixar de enquadrá-los nesse novo modelo, nessa nova realidade, mas também sem descaracterizá-los. Para tanto, é preciso compreendê-los não sob uma *techné*, uma arte, mas sim em seu lugar próprio, na origem de sua força e sabedoria, a *theía dýnamis*.

Íon é um rapsodo que acredita em sua arte. Promove-se com tal reverência que se proclama o melhor dentre todos a falar de Homero, opondo-se, até mesmo, a quem compôs crítica literária. Mas será lícito atribuir ao rapsodo uma “arte”, ou uma “ciência de Homero”? Essa é a pergunta central do diálogo e, por meio dela, deverá ser desdobrada as demais questões concernentes à “teoria”¹ da inspiração em Platão.

¹ É bastante delicada a afirmação de alguma forma de “teoria” em Platão. Parece-nos que a caracterização do filósofo em Platão não se enquadra nas formas de teoria ou doutrina que encontramos em outros filósofos. Tal pretensão está longe do que nos é apresentado tanto nos conteúdos dos diálogos, quanto na forma escrita do autor. A escolha pela forma de exposição – dialógica ao invés de um tratado – nos remonta mais a um tipo de procura metódica do conhecimento, sendo a condição do filósofo àquela do ser carente presente em sua genealogia no *Banquete*. Este, parece-nos, permanece nessa condição e dela apenas se desloca para aquela do amante que busca instituir seu amado, sem, no entanto, pegá-lo totalmente, mas dele sempre se aproximar. Eis a sua virtude: não se conformando com a dificuldade de se conhecer algo, o filósofo busca sempre o conhecimento, preservando-se da pretensão cega de tudo saber.

Inicialmente, Sócrates afirma que o rapsodo é aquele que deve compreender o que é dito pelo poeta, ou seja, deve se aprofundar no pensamento “e não apenas em suas palavras”². Dessa maneira, ele esboça aquilo que doravante será posto em questão, não apenas no que diz respeito à compreensão profunda (*syneîē*) do rapsodo em seu diálogo, mas também no que irá servir de crítica ao poeta em outros diálogos.

A condição imposta ao ser rapsodo, inicialmente dada por Sócrates, está pautada na compreensão daquilo que é dito (*legómena*) pelo aedo, mas também na responsabilidade de ser, “para os ouvintes, um intérprete (*hermēnéa*) do pensamento (*dianoías*) do poeta” (530 b-c). Observe que esta primeira tese servirá de motor propulsor do diálogo que busca, por meio do debate entre *techné* e *theia dýnamis*, o que é a rapsódia. Por fim, Sócrates conclui que, não sendo possíveis tais coisas, não se pode ser um bom rapsodo.

Ora, mas será lícito atribuir ao rapsodo uma interpretação (*hermēneús*) do poeta? A interpretação aqui exposta tem haver com a compreensão do que é dito pelo poeta, da *diánoia*. Mas em que consiste esse dito? Sócrates responde que, além da arte divinatória (531 a), os poetas se dedicam também a guerra, as relações entre os homens, entre estes e os deuses, a genealogia divina, as profissões humanas, e tudo o que se passa sobre a terra e o Hades (531 c). Mas caberia também aos poetas tais compreensões? Para tanto, é necessário analisarmos os momentos expostos na cadeia formada a partir da pedra de Magnésia, partindo, primeiro, do elemento condutor: o divino.

A tradição nos diz que a sabedoria atribuída aos poetas, bem como aos mânticos é de origem divina, daí Platão na *República* (331 e), ao se espelhar na atribuição tradicional, chamar o poeta Simônides de “sábio e divino”. Não vejo isso como uma ironia, mas sim como um elogio autêntico, visto que o poeta é responsável, de acordo com a tradição, pela exposição da mensagem divina, ou seja, ele é um veículo de presentificação daquilo que está fora da simples visão dos homens; sendo ele quem traz para o presente os fatos do passado e até os do futuro; possui, assim, uma autoridade e uma sabedoria concedida pelo

² PLATÃO. *Íon*. Introdução, tradução e notas de Victor Jabouille. Lisboa: Editorial Inquérito, 1988. No passo 530 c dessa edição do *Íon*, Platão se refere sobretudo a Homero, entendido como o mais divino dos poetas.

divino, como nos é apresentado em Hesíodo, e por meio dessa relação com o divino, ele também passa a ter entre os homens tal característica.

A saída do paradoxo erístico do *Mênnon* (80 d) busca sua inspiração tanto nos chamados mistérios, como na poesia e na mântica presentes naqueles ou que a eles se referem. Sem nos deter na difícil questão da assimilação dos mitos por Platão, iremos apenas – a fim de estabelecermos nosso presente empreendimento – tratar do elogio feito aos seres divinos e sua problemática dentro da proposta epistêmica.

A caracterização de divinos (*theíoi*), do passo 81 b do *Mênnon*, refere-se aos sacerdotes e aos poetas que se enquadram nessa característica. Não sendo todos os poetas divinos, nós poderíamos citar Simônides, Homero, Hesíodo, Píndaro, Teognis, entre os poetas com tal atribuição³. Os divinos são aqueles dentre os quais é possível identificar palavras verdadeiras. Aqui, a *alēthé* refere-se à concepção imortal da alma humana, dita por Píndaro em um fragmento reproduzido por Sócrates. Mais a frente (99 b-c), a “opinião feliz” (*eudoxía*), que possui importância tanto quanto a ciência, é atribuída aos políticos, bem como aos inspirados. Esta, de natureza intuitiva, imediata e divina, é a expressão da sabedoria divina, mas não torna propriamente aquele que a enuncia um sábio. Sábia é, antes de tudo, o divino e quando Platão chama a um poeta, como é o caso de Simônides na *República*, de “sábio”, nos parece ser sábio pela inspiração divina e não sábio o indivíduo, tido aqui como um veículo, um inspirado.

Sabemos que, não apenas no *Mênnon*, mas tanto no *Íon* como no *Timeu*, por exemplo, o deus deu aos inspirados a capacidade de adivinhação, ao privar-lhes da razão. Esse ponto é coerente com a caracterização do rapsodo como um “artista” no *Íon*, pois, enquanto “artista”, o rapsodo ou o poeta seriam donos do seu ofício e sabemos que, ao menos em seu princípio, ou seja, em sua forma primeira ele não o é. Pode o rapsodo e o poeta utilizar-se de suas habilidades para embelezar seu discurso, pois sabemos que os rapsodos tinham conhecimentos dos poetas; todavia, a força atrativa, àquela da qual fala o rapsodo sobre Homero e da qual encanta e atrai mais o público, esta não se adquire, não se ensina e nem – podemos também afirmar – se tem por natureza, mas se tem, unicamente, por privilégio divino.

³ Depreende-se disso pelo passo 81 b do *Mênnon* que diz *kai tôn poiētôn hósoi theíoi eisin*, onde o termo *hósoi* indica uma condição de possibilidade do *theíoi* dentro da poesia.

Na sociedade arcaica, ainda nas chamadas comunidades gentílicas, o aedo era uma autoridade que detinha o dom da palavra. A palavra que ele anunciava representava um poder semelhante ao dos reis (*basileýs*), visto não ter, naquele tempo, leis escritas regulamentadas. Nesse cenário onde o papel da memória era da mais alta relevância, o aedo era uma figura divina, mas também um arquivo “de uma sociedade sem escrita”⁴ onde os povos podiam acessar para terem conhecimento sobre sua origem, sua formação.

Além de ser divino, ele é também sábio. Não com relação ao saber ou a sapiência enquanto um ofício, mas sábio, pois a ele se destina a sabedoria divina. Lembremo-nos que a *techné* está relacionada, assim como a *mímesis*, com o surgimento da humanidade. De acordo com o mito de Prometeu e Pandora, presente nos *Érga* de Hesíodo, Pandora foi forjada pelos deuses, é um produto das artes, à semelhança deles. Tudo o que passa a existir a partir de Pandora, ou seja, a humanidade, é fruto de uma imitação, não é mais “original”, digamos assim.

A inspiração é o sinal do divino, é a sabedoria. A Musa, diz Sócrates (534 c-d), utiliza-se do inspirado para comunicar sua própria força. É através dele que ela é capaz de ensinar aos homens que tudo o que o inspirado diz não provem dele, mas sim do divino. Temos aqui uma noção mais profunda da inspiração: ela é uma atração do poeta para a Musa, do rapsodo para o poeta e do público para o rapsodo. Essa cadeia atrativa impede um exame ou uma reflexão, pois ela tira da razão todos os componentes que a forma. Talvez não seja preciso muito esforço para acessarmos nossos registros, e lembrar de uma vivência dessa natureza em que, ao nos colocarmos diante de uma obra de arte, nos sentirmos como que por ela puxados, qual um encanto, e, nessa atração, confundirmos as emoções e até mesmo nos identificarmos. Dai a necessidade de uma vigilância, de uma atenção e de uma reflexão sobre o que é dito. É preciso, assim, repensar a função do poeta no novo contexto idealizado da *pólis* em *lógos* e submetê-lo as suas leis. Isso não o desmerece dentro da sociedade, apenas o adequa a ela, como tudo o mais que é submetido à ordem do tempo.

A sabedoria que as Musas concedem ao aedo é divina. A palavra cantada é a representação de seu próprio poder - que são elas mesmas

⁴ VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e Pensamento entre os Gregos*. Tradução de Haiganuch Sarian. São Paulo: Paz e Terra, 1990, p. 140.

- enquanto filhas de Mnemosyne, consistido na presentificação dos acontecimentos. De outra forma, poderíamos dizer então que o ser divino encarna na palavra do aedo, instrumento da sabedoria. Todavia, há de se questionar, como o faz Sócrates na *República*, se o conteúdo dessa sabedoria divina é inteligível ao poeta, no sentido em que se atribui, por exemplo, à navegação ao piloto. Ou seja, será que o poeta ou o *aedo* possuem todos os saberes especializados do qual eles tratam?

O questionamento é simples, mas demanda um processo de análise pertinente ao papel do poeta dentro desse novo contexto sócio-político. Nesse novo momento, onde as leis são escritas, onde há funções diversas estabelecidas dentro dessa chamada cidade-estado, o papel do aedo, seu poder e sua autoridade foram substituídos, passando ao segundo plano: a formação, nas mãos dos sofistas, por exemplo, de chefes de estado. Além é claro da revivescência religiosa e do importante papel nas questões morais e políticas, como é o caso da tragédia e a comédia. Mas aquela sua autoridade, representado pelo cetro apolíneo, que desafiava até mesmo os reis, como é o caso de Hesíodo nos *Erga*, não existe mais. Tudo o que sobrou foram resquícios de uma pretensão, substituída agora por conhecimentos especializados.

Assim, aquele vasto conhecimento, capaz de enumerar multidões, de rememorar as coisas esquecidas do passado, de tratar sobre diversos assuntos humanos, que tem como causa a inspiração que o aedo sentia, dessa relação sagrada com as Musas, se transfigurou em uma noção de *techné*, àquilo que se fazia por força divina, como nos apresenta Platão com o personagem *Íon*.

Sócrates, como fora visto, atribui, ao modo da tradição, aos poetas e aedos um leque de saber diverso, semelhante ao que poderíamos chamar de *polymathía*. Na *República*⁵, X, 598 d-e, temos a seguinte introdução:

Temos então a considerar, depois disto, a tragédia e o seu corifeu, Homero, uma vez que já ouvimos dizer que esses poetas sabem todos os ofícios, todas as coisas humanas referentes à virtude e ao vício, e as divinas. Efetivamente, um bom poeta, se quiser produzir um bom poema sobre o assunto que quer tratar, tem de saber o que vai fazer, sob pena de não ser capaz de o realizar.

⁵ PLATÃO. *República*. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Clouste Gulbenkian.

Da mesma maneira como deve ser própria ao rapsodo a compreensão e a interpretação do dito do poeta; o poeta, por seu turno, deveria conhecer todas as coisas de que fala. Mas sabemos que não conhece. O que Homero faz, nesse aspecto, é a imitação da maneira como fala, por exemplo, o médico (599 c). Com relação à guerra, nenhuma fora conduzida por ele (600 a); nem tampouco se tem notícia de que Homero fora guia de pessoas e que, a semelhança de Pitágoras, existira um modo de vida homérico (600 b). Nesse aspecto da análise, temos que Homero e os poetas são reprodutores de vasto conhecimento cujo conteúdo não lhes pertencem. Ou seja, não sendo por arte nem por ciência que Homero fala o que fala. Seu dito, nesse sentido, é desprovido de qualquer saber, o que não exclui a sabedoria, visto ser ele inspirado.

Dessa forma, o aedo ou o poeta, sendo inspirados, desconhecem em certa medida o conteúdo de sua canção ou poema - visto não terem ciência ou arte -; conhecendo só por ouvir falar, limitando-se a reproduzir a ciência e a arte dos outros. Lembremo-nos da imagem do pintor na *República*, ou mesmo a do espelho, onde o poeta é aquele que exhibe como sua a imagem retirada a partir de outro. Tal imagem reproduzida, se expressa apenas ao aparato sensorial. O rapsodo, então, inspirado pela inspiração de Homero, não poderia interpretar nada além de imagens vazias, cujo exterior é embelezado com toda sorte de adornos mimético e performático.

Assim, se Homero se utiliza da *mimesis* para tratar dos assuntos da guerra, das profissões, e, como fora visto, tais assuntos não é próprio de sua "arte"; sendo os pensamentos expostos por ele pertencentes a outrem, como poderá Íon interpretar o pensamento de Homero se este não pensa por ele mesmo, ou não se expressa por ele mesmo? Nesse sentido, o rapsodo, iludindo-se, julga-se possuir uma "arte" sobre Homero, assim como se julgam os poetas conhecedores de todas as coisas divinas e humanas. No entanto, não devemos excluir a possibilidade de um entendimento via *theía dýnamis*.

Íon fala bem de Homero e isso é atestado pelo público e por ele mesmo. O *enthusiasmós* possibilita a ele uma compreensão imediata daquilo que ele aborda. Sabemos que a *manía* poética tratada no *Fedro*, por exemplo, consiste tão só de um estado alterado de consciência que se abre à compreensão divina e que, por meio dela, é capaz de deso-

cultar os fatos, desvelando-os. Com Íon, assim como com os poetas, o *enthusiasmós* age na ampliação da compreensão do rapsodo em direção a Homero, e aquilo por ele abordado, assim como o poeta que se direciona a Musa para cantar fatos esquecidos, oculto.

Platão nos convida a ver o problema desses inspirados. Primeiro é esclarecido a distinção entre a *techné* e a *theía dýnamis*. Logo após nos é exposto em que consiste essa força que impele o poeta a compor. Essa problemática dos inspirados levanta a questão da relação deles com o conteúdo do discurso.

A reprodução dos grandes feitos aliada a inspiração divina compõe a relação entre o poeta e Musa. Parece que Platão, ao discursar sobre a inspiração no *Íon*, recorrendo a imagens poéticas relacionadas às bacantes e aos coribantes, nos apresenta uma figura sagrada, mas incapaz de dar conta da palavra por ele anunciada.

Há dois pontos importantes a serem levados em consideração. O primeiro diz respeito a cognoscibilidade. No *Timeu* (71e -72 a), a condição para uma adivinhação verídica é a ausência de reflexão. Platão utiliza o tanto o termo *ἐνθῆος* como o *ἐνθουσιασμός*, para os mânticos, como para os poetas no *Íon*. Essa ausência de reflexão, de inteligência, que pressupõe a adivinhação e a composição poética e que constitui o sinal da inspiração, ou o sinal do divino, é abordada com muito cuidado também nas *Leis*. O segundo ponto parece resultar desse primeiro e possui um valor ético. O poeta, diz o ateniense das *Leis*, não é muito capaz de discernir o que é bom e o que não é⁹.

Essa característica é bem notada no próprio *Íon* (532 b-c). Quando Sócrates esclarece o rapsodo sobre a afirmação dele de que Homero fala melhor sobre os mesmos assuntos tratados por outros poetas, o rapsodo nos passa a ideia de que sabe discernir entre aquele que fala bem daquele que não fala bem, o que pressupõe um conhecimento dos demais poetas e não apenas de Homero, posto que ele, o rapsodo, se afirma como um juiz. No entanto, isso é função de uma arte, e é isso que Sócrates quer mostrar a Íon: que ele não é um “artista”.

De acordo com as *Leis*, ao compor uma determinada oração, o poeta pode incorrer em erro e levar outros no mesmo caminho. Dessa forma, o Estado deverá aprovar primeiro a composição antes que ela seja apresentada. Essa lei relativa às Musas tem por intuito regular a

composição poética de acordo com as exigências do Estado e com seu propósito de educação. Assim, como o poeta não tem uma noção muito clara da sua composição, é necessário que o Estado faça isso por ele.

A inspiração das Musas permitirá ao rapsodo, assim como ao poeta, falar de forma sublime sobre Homero ou sobre outro assunto que for necessário aos homens. Esse “falar de forma sublime”, consiste em fazer ver ou tornar evidente aquilo que até então estava obscuro aos homens, ou seja, aquilo que está fora do limitado espaço de sua compreensão presente. Esse ato de revelar pode dizer respeito tanto as origens de um povo, como também ter laços com aquilo que se convencionou a se chamar de ética e epistemologia. De fato, ao nos voltarmos ao *Mênon*, temos que a *eudoxía*, presente também nos inspirados, possui a mesma função da *epistémē* que é a de guiar os homens.

A noção de *eudoxía* é similar a de *orthós dóxa* ou *dóxa alēthés* (opinião correta ou direita e opinião verdadeira). Ambas guiam cegamente os homens. Digo isso, pois elas não possuem um método de comprovação. Isso está presente no passo 97 b do *Mênon*. Alguém que tendo uma opinião correta, mesmo sem conhecer o caminho é também capaz de guiar corretamente os outros. Essa noção, embora frágil, pois depende de algo que a comprove, uma vez que, nesse caso, por exemplo, a experiência não o faz, é verdadeira, na medida em que possamos estabelecer uma comparação com o fato real ou com um método eu a comprove. Dessa forma, entendemos a preocupação do Ateniense n’*As Leis* regular as práticas dos inspirados bem como as tentativas de Sócrates em interpretar a justiça de Simônides na *República*, não se limitado ao dito, a reprodução, mas investigando-o e submetendo-o a uma análise, a uma reflexão que sabemos está ausente nos inspirados,

Ao contrario do filósofo que exprime objetivamente as coisas (um *idióten*), os rapsodos são aqueles que as declamam (*áidete*). Dessa forma, o bom rapsodo só compõe se a “força divina” o move (*kivoeî*). Esse movimento é um tipo de “atração”. O termo utilizado é *ágei*, que vem de *ágo* e significa, dentre outras coisas, impelir, dirigir, conduzir. E essa é, então, a função da pedra (*líthos*) que atrai ou conduz os anéis de ferro (*daktylíous toús sideroús*) e lhe comunica ou inspira sua força (*entíthesi dýnamin*). Desse modo, o pré-requisito do bem compor, tanto no que tange ao rapsodo como ao poeta é serem *éntheoi* (inspirados, ou

terem o deus em si) e *katexómēnoi* (possuídos). Tais quais os coribantes, eles precisam estar “fora de si” ou “sem consciência de si mesmos” (*ouk émphrones*) ou de sua própria razão.

O caminho empreendido no Íon nos leva a uma visão mais tradicional e própria do poeta e de sua característica enquanto seres inspirados. O divino dentro dessa análise deve ser posto em cena, pois não há como pensar um verdadeiro poeta fora dessa relação sagrada. Sócrates, a semelhança dos próprios inspirados, guia Íon a uma compreensão de si mesmo, utilizando-se tanto de uma linguagem próxima ao rapsodo, mas também de uma rigorosa análise dos inspirados a partir de seus próprios argumentos. Desconstruindo o rapsodo a partir da sua compreensão própria, ele leva Íon àquele tipo de *aporía* necessária, presente no *Lísis*, no *Mênon*, no *Banquete* com a revolta de Alcibíades, com o intuito de reconstruir uma imagem mais firme, mais estável; guiando-o corretamente, não mais por uma intuição.

O discurso de Lísias e suas limitações: breve análise sobre a persuasão no *Fedro*

Francisca Andréa Brito Furtado
Universidade Federal do Ceará

O discurso de Lísias no diálogo platônico *Fedro* exerce sobre o jovem homônimo o fenômeno da *apathé*, uma espécie de encantamento provocado pela arte de usar belamente o *lógos* com o intuito de persuadir. Ao encontrar Sócrates e dirigir-se com ele para além das muralhas da cidade naquela manhã, o jovem Fedro julga trazer consigo um discurso belo. Segundo este discurso, é mais vantajoso entregar-se a um não apaixonado do que a um amante (*erastês*). A tese central de Lísias é construída a partir da apresentação das debilidades (*manía*) do estado do amante apaixonado, assim como os dissabores de uma relação amorosa.

O primeiro argumento do logógrafo é fundamentado na exposição do amor como um estado passageiro, movido pelo desejo. O desejo é apresentado como irracional e imediato; após sua satisfação, deixa de operar sobre o amante, fazendo-o abandonar os cuidados dirigidos ao amado, arrependendo-se pelas ações realizadas quando tomado por este afeto.

Concluída a leitura entusiasmada desse discurso, Fedro acredita que ninguém possa escrever melhor que Lísias e que não haja possibilidade de refutação às palavras por ele enunciadas. Lembremos aqui, que a obra em questão faz convergir uma série de temas encontrados

em outros diálogos platônicos, dentre os quais destacamos *Eros* e a inspiração, a retórica e a escrita.

A resposta de Sócrates diante do estado de encantamento de Fedro provocado pelo discurso de Lísias é a de que não achou a peça tão boa, e que não irá omitir-se de sinceridade apenas para agradar o jovem. Sócrates afirma ter ouvido melhores discursos sobre o tema, dos quais no momento não lembra com exatidão a autoria, mas que é, ele próprio, fundado nesses discursos ouvidos outrora, capaz de fazer um discurso acerca do mesmo tema, porém estruturalmente melhor. Segundo Sócrates, Lísias apenas repetiu a mesma ideia de maneira inapropriada ao longo dos diversos parágrafos que compunham o discurso, não atentando à disposição e à coesão necessárias a um *kalós logos*, revelando assim suas debilidades.

O DELÍRIO É PLURAL

No *Fedro*, o delírio é analisado detalhadamente, diante dessa análise pode-se concluir que estar delirante, de acordo com a origem desse delírio, pode ser um bem. A partir dessa conclusão nos colocamos diante do fato de que mesmo aquele que não diz a verdade é capaz de convencer, de provocar no seu interlocutor ou interlocutores uma espécie de delírio, esse efeito pode tomar tanto indivíduos quanto grandes multidões.

“[...] aquele que “conhece a verdade” não possui automaticamente, a arte da persuasão e, portanto, a verdade nem sempre é por si mesma persuasiva. Por outro lado, aquele que não possui a verdade e se guia pela aparência, como defendeu Fedro, pode ser persuasivo e, nesse caso, a persuasão poderia operar deslocada da verdade”. (Costa, 2014)

O uso da retórica em contendas era comum em Atenas no século V. As pessoas podiam representar a si mesmas ou lançar mão de discursos encomendados para defender-se perante aos tribunais. A prática era tão corriqueira que até havia uma arte própria para o cumprimento dessa tarefa: os *logografias*¹, arte exercida por profissionais que se dedicavam a escrever discursos para venda. Nesse contexto o

¹ O termo *logografia* deriva de *Logos*, é possível que seu primeiro uso tenha sido registrado pelo historiador Tucídides, esses profissionais produziam e comercializavam discursos escritos, usados na maioria dos casos em tribunais no âmbito das contendas.

problema posto por Platão no que tange a natureza do discurso inscreve-se não apenas como uma disputa entre filósofos e sofistas² pela retórica, mas como questão central na constituição da *pólis* e na formação ética de seus cidadãos.

A polarização presente na obra em estudo é entre dois tipos de retórica: a boa e a má retórica. De um lado sofistas, do outro, filósofos ambos munidos da palavra no embate pelo melhor discurso.

Platão nos convida a pensar a retórica a partir da exposição de discursos. São três os discursos que alicerçam as questões contidas no Fedro: o discurso de Lísias, trazido ao plátano debaixo do manto de Fedro e enunciado pelo jovem, o primeiro discurso de Sócrates e a sua palinódia³. A questão da Beleza é tocada por Platão através da discussão em torno da força e persistência de sua Forma, noção necessária para o reconhecimento de um *kalós lógos*.

O tema que nos envolve na primeira parte da obra é Eros, é esse o tema abordado por Lísias em sua peça, assim como por Sócrates em seus discursos posteriores. A relação entre Eros e Discurso está no núcleo do Fedro, associados, ambos com a Beleza.

Logo após a leitura do primeiro discurso começamos a colher elementos que podem nos auxiliar nessa breve análise sobre a persuasão, dentre eles, o estado em que Sócrates se encontra durante a exposição de Fedro:

Divino, de fato, meu amigo, a ponto de eu me encontrar aturrido. E tal impressão devo-a a ti, Fedro; olhava-te com admiração durante a leitura, porque me parecias iluminado pelo discurso. Convencido de que tu entendias essas coisas melhor do que eu, segui-te, acompanhando-te, entrei no delírio báquico, ó cabeça divina! (Fedro, 234d)

Já nesse passo percebemos que ao discursar Fedro exerce sobre Sócrates um determinado poder, e que este mesmo também foi afetado

² O termo *Sophistês* não tinha um teor pejorativo antes do uso dado por Platão no séc. V. Apesar da associação negativa por parte de Platão, esse termo era usado para designar sábios, músicos e poetas, por exemplo.

³ A palinódia é um discurso de retratação. No Fedro a famosa palinódia de Estesícoro é citada, segundo a tradição o poeta teria escrito um discurso condenando Helena e a culpabilizando pelos acontecimentos em Tróia, em consequência disso ele teria sido castigado e ficado cego. Após reconhecer seu erro e escrever a "palinódia a Helena", Estesícoro teria recuperado a visão.

pelo discurso de Lísias que no momento reproduz. Apesar de considerarmos a ironia como característica marcante da personagem platônica Sócrates, avaliamos que no que diz respeito a maneira como Sócrates se dirige a Fedro nesse ponto, esta ironia não está presente, na verdade essa é a abertura para que possamos pensar o papel da persuasão em um discurso nesse diálogo.

O delírio é apresentado no Fedro 265a como dividido em duas espécies: “uma nascida das enfermidades humanas e outra provocada por um impulso divino que nos leva a abandonar os costumes habituais”. O delírio denominado como divino, por sua vez, é dividido em quatro: *mântico*, *místico*, *poético* e *erótico*. Compreendemos que o esforço socrático nessa obra se dá na aproximação da filosofia e da *manía erótica* e que coloca o “impulso capaz de nos fazer abandonar antigos hábitos” como fundamento do fazer filosófico, desta maneira relacionando decisivamente *manía* e filosofia, porém não qualquer *manía* como sugere Lísias em seu discurso, mas uma *manía* divina.

“De modo paradoxal, Platão parece apresentar o filósofo, nesse diálogo, como um amante que, por padecer exemplarmente da *manía* enviada por Eros, pode ver-se livre de todas as outras seduções e tornar-se apto para uma vida verdadeiramente filosófica. Um estado apaixonado apresenta-se, então, como o principal motivo para uma ação ou atitude investigativa incansável e alheia a diversos desvios impostos por toda sorte de seduções e paixões de outra ordem. É preciso estar firmemente apaixonado para não mais se apaixonar, é preciso estar firmemente seduzido para tornar-se imune à sedução.” (Costa, 2014)

Consideramos importante que atentemos para a declaração de Sócrates de que convencido pela eloquência de Fedro dispunha-se a segui-lo, porém sabemos que o que se segue a essa afirmação é uma crítica da parte de Sócrates ao discurso escrito por Lísias. Parece-nos, portanto, que o encantamento provocado por Fedro sobre Sócrates não é suficiente para persuadi-lo. Daí se segue o questionamento: o que faltou ao discurso proferido pelo jovem para persuadir completamente Sócrates?

O DISCURSO COMO CONDUTOR DE ALMAS

Sócrates parte da definição de retórica como uma arte *psicagógica*, nesse sentido o discurso contaria com um elemento para além de sua estrutura ou coesão. A ideia de que o verdadeiro *logos* se inscreve na alma através da dialética, como nota Ferreira na introdução a sua tradução do Fedro, é bastante cara para refutação da argumentação que desconsidera o conhecimento da alma para realização de um discurso, contando a favor da filosofia no embate entre sofistas e filósofos.

Para que a condução de almas seja possível o retor precisa conhecer a composição das almas, esse fato justifica a exposição desta composição e o seu destino que surge no decorrer do primeiro discurso de Sócrates. McCoy nos esclarece os requisitos para o domínio da arte retórica:

“Em suma, para possuir a arte retórica deve-se (1) entender a verdade sobre o assunto em questão, tanto o todo quanto como suas partes se juntam; (2) entender a natureza da alma humana; (3) entender as crença de um público específico; (4) saber como conduzir um público específico à verdade; (5) fazê-lo com um discurso claro e vigoroso, de acordo com a natureza do material. A combinação de todos esses elementos distintos no “aqui e agora” requer uma boa noção de *timing* ou *kairós*. Como coloca Fedro: “ parece não ser um empreendimento qualquer” (McCoy, 2010)

Na segunda parte do texto, em 257b, após a enunciação da *palinódia*, Sócrates desculpa-se pela impiedade cometida no discurso anterior e em sua oração pede a Eros que não responsabilize Fedro pelo discurso que lera, culpando assim, Lísias. Sócrates ainda pede que Eros impeça que discursos do mesmo tipo sejam elaborados pelo logógrafo e que o deus o dirija para a filosofia. Inicia-se nesse ponto, uma exposição por parte de Sócrates do que seria um belo discurso e sobre os perigos da escrita. A nós interessará a avaliação socrática do discurso de Lísias, portanto do tema do *kalós logos*.

Em 261a, mais uma vez Sócrates chama atenção para a intenção de convencer Fedro de que a Filosofia deve ser cultivada em detrimento da retórica (sofística): “Vinde, pois, nobres criaturas, e convencei Fedro, pai de bela progénie, de que se não cultivar a filosofia como deve

ser, nunca será capaz de falar coisa alguma”. Em seguida a exposição do que viria a ser a retórica a delinea em seu sentido geral. O uso da retórica pela filosofia é o que a determina como boa pela sua relação com a verdade.

“Não é verdade que, tomada em sentido geral, a retórica é uma espécie de arte de *psicagogia* por meio de palavras, não apenas nos tribunais e muitas outras assembleias públicas, mas também nas reuniões privadas, a mesma a respeito de questões de pequena como de grande monta? E que seu uso correto se torna a coisa mais honrada quando trata de assuntos sérios ou insignificantes?” (Fedro., 261b)

“Por conseguinte, meu amigo, a arte da palavra, quem não conhecer a verdade, mas ande à caça de opiniões fará dela, de certo modo, coisa ridícula, desprovida de arte” (Fedro., 262c)

Sócrates esboça as limitações do discurso de Lísias quando o responsabiliza pela impiedade do discurso enunciado por Fedro. (1) O logógrafo não se preocupara com a constituição da alma, se quer a menciona em seu texto, (2) Lísias espera apenas que se concorde com sua opinião, desconsiderando assim a relação necessária do discurso com a verdade, posto ter discorrido sobre os prejuízos da relação amorosa antes mesmo de esclarecer no que consistia o amor, (3) Lísias falha em julgar que a loucura é sempre má, do tipo que estava relacionada com as enfermidades humanas e esquecendo do seu caráter divino quando inspirada.

Ao conduzir a alma de Fedro para essa perspectiva, Lísias poderia ser posto em analogia ao orador que discorre sobre as qualidades do asno em 260c-d e a retórica por sua vez revelaria sua face perigosa:

“Pois, quando um orador que desconhece o bem e o mal encontra uma cidade em igual situação e tenta persuadi-la, não já fazendo o elogio da “sombra do asno”, como se de um cavalo se tratasse, mas exaltando o mal como se fosse o bem; quando depois de estudar as inclinações da multidão, a convencer a praticar o mal em vez de bem, depois disto, que fruto julgas tu que a retórica possa colher das sementes que lanças?” (Fedro., 260 c-d)

DA ORGANICIDADE DO DISCURSO

O perigo de um discurso desprovido de compromisso com a verdade fica claro no diálogo, mas a crítica socrática se estende para além dessa questão. O discurso de Lísias é desordenado e repetitivo, não há organicidade em sua articulação. Sócrates chega a comparar o discurso do logógrafo com um epitáfio⁴. Nesse ponto compreendemos essa comparação como referente tanto a própria desordem dos enunciados quanto com sua aparente falta de *zôon*: “[...] todo discurso deve ser constituído como um organismo vivo, com corpo próprio, que não seja acéfalo ou ápodo, mas possua tronco e membros, escritos de forma a convir entre si e ao seu todo.” 264c.

De acordo com Sócrates, o discurso deve ainda ser capaz de apresentar uma unidade, onde se torne capaz de congrega toda a multiplicidade do tema abordado. Essa unidade deve em determinado momento ser “destrinchada” com o devido cuidado. Podemos aí destacar como exemplo de limitação no discurso de Lísias a exposição da *manía*. O logógrafo apresentou a unidade, quando menciona em seu texto a loucura, porém assim como o “mal açougueiro” dado como referência no Fedro, ele não soube “cortá-lo” com a destreza necessária, desvelando apenas na analogia do açougueiro, a parte esquerda e nela o amor pernicioso. Faltou a capacidade de encontrar o amor de natureza divina, este ficou dilacerado e desfigurado pelo corte mal executado do carneiro. Em outras palavras, o que faltou no discurso de Lísias para convencer definitivamente Sócrates, foi o domínio da arte dialética que deveria estar associada a persuasão na elaboração de um discurso belo:

“Dessas divisões e sínteses eu mesmo, Fedro, sou um apaixonado, a fim de ser capaz de falar e de pensar. E se eu julgar qualquer outro capaz de observar a unidade e a pluralidade nascida daquela, a esse eu perseguirei
no encalço dos teus passos como se fora um deus

⁴ “Virgem de bronze aqui estou reclinada na tumba de Midas
Enquanto as águas correrem e folhas nascerem das árvores
No monumento me encontro banhada de pranto perene
Aos forasteiros proclamo que Midas repousa aqui dentro.”
(Epitáfio de Midas, o frígio).

A comparação feita por Sócrates entre o discurso de Lísias e o Epitáfio de Midas possivelmente relação com a possibilidade que os epitáfios gregos serem lidos de baixo para cima ou de cima para baixo, não tendo desta forma uma ordem a ser seguida.

Ora, aos que são capazes de o fazer, eu chamo-lhes, pelo menos até esse momento, dialéticos – se os nomeio rectamente ou não, um deus o sabe. Quanto aos que seguem os teus ensinamentos e os de Lísias, diz-me, que nome se lhes deve dar? Será ela por acaso a arte da palavra de que Trasímaco e tantos outros se serviram e pela qual eles mesmos se tornaram hábeis no falar e transmitem agora esse dom a quantos queiram trazer-lhes presentes, como se fosseis reis?” (Fedro, 266c)

Sócrates refere-se no passo acima aos sofistas e a arte que supostamente dominam, desta vez a ironia socrática fica patente, posto sabermos da desconfiança de que esses realmente possuam alguma arte.

O fato de reconhecer a retórica como uma arte que necessita produzir a persuasão e que essa persuasão é produzida na alma, fazendo do discurso um “condutor de almas”, exige que aquele que desejar dedicar-se a essa arte precisa conhecer a natureza da alma e suas múltiplas formas, pois elas é que explicam o porquê de determinados discursos serem capazes de persuadir a uns, enquanto a outros não, devido a especificidade de cada alma. Quando alcançado esse conhecimento, o orador será capaz de exercer a arte oratória com destreza. Lísias, por sua vez desconhece tal arte, podendo ser classificado diante disso como um orador inapto.

REFERÊNCIAS

PLATÃO, *Fedro*. Introdução, tradução e notas: José Ribeiro Ferreira- edições 70 Lda, Lisboa, Portugal, 1973.

PLATÃO, *Fedro*. texto grego Jonh Burnet; Tradução Carlos Alberto Nunes. 3 ed.- Belém ed,ufpa,2011

McCoy, Marina. *Platão e Arte da Retórica de Filósofos e Sofistas*. Tradução: Livia Oushiro- São Paulo: Madras, 2010.

Costa, Admar A. *Mito e Verdade*. (2014) In: Ítaca (UFRJ), v. 25, p. 145-158.

BRANDÃO, Jacyntho. (2000) “As musas ensinam a mentir”. *Ágora. Estudos Clássicos*

em Debate, Nº 2, p. 7-20.

GÓRGIAS, *Elogio de Helena*. Tradução: Daniela Paulinelli. Belo Horizonte, 2009. Em: <http://anagnosisufmg.blogspot.com/>

A Ontologia dos Diálogos Socráticos: Formas, Participação e Continuidade na Obra Platônica

Renato Matoso R. G. Brandão

PUC-Rio

Um dos elementos contextuais mais recorrentes nos primeiros diálogos de Platão e seu procedimento de busca por definições característico encontra-se no fato de que Sócrates constantemente relaciona a pergunta τί ἐστὶ F com a busca pelo εἶδος ou ἰδέα de F. Em sua conversa com Êutifron, por exemplo, logo após dar início a um exame acerca do que é a piedade (τὸ ὅσιον), Sócrates explica que está em busca “daquela Forma (εἶδος) em virtude da qual todas as coisas pias são pias” (αὐτὸ τὸ εἶδος ᾧ πάντα τὰ ὅσια ὅσια ἐστὶν *Eut.6d11*) e, logo em seguida, reformula sua questão pedindo a Êutifron que lhe ensine “o que é esta ideia ela mesma” (Ταύτην τοίνυν με αὐτὴν δίδαξον τὴν ἰδέαν τίς ποτέ ἐστὶν *Eut.6e3*).

Em função da generalidade inerente às perguntas da forma “o que é x?”, Sócrates se vê constantemente obrigado a explicar o conteúdo de sua questão. A maneira socrática de realizar tal explicação consiste em refutar as respostas oferecidas pelos interlocutores de modo a incitá-los a responder corretamente. Para realizar tal processo refutativo, Sócrates apresenta uma série de critérios acerca do tipo de resposta que está esperando receber quando faz perguntas como: “o que é virtude?” ou “o que é coragem?”. O final aporético dos diálogos, contudo, nos permite afirmar que os interlocutores de Sócrates são incapazes de fornecer o tipo de resposta desejada e que, portanto, o leitor dos diálo-

gos da juventude não tem acesso direto a uma resposta correta para o questionamento socrático. Sendo assim, a análise textual dos critérios impostos por Sócrates acerca do que é uma boa definição é o caminho mais indicado na busca pelo conteúdo da questão “o que é x?” e pela natureza e *status* ontológico da entidade que esta pergunta pretende definir e em vista da qual todo o questionamento socrático é realizado.

A primeira exigência que uma definição socrática deve obedecer diz respeito ao campo de aplicação do termo a ser definido (*definiendum*) e o campo de aplicação da definição proposta (*definiens*). De acordo com Sócrates, tanto a alegada definição, quanto o termo a ser definido devem demarcar, exatamente, o mesmo conjunto de objetos. Isto equivale a dizer que: se estamos definindo o termo *x* (*definiendum*) por meio da sentença *abc* (*definiens*), tudo aquilo que diríamos ser um caso de *x* deve, necessariamente, ser também um caso de *abc* e tudo aquilo que diríamos ser um caso de *abc* deve, necessariamente, ser um caso de *x*.

Este princípio de co-extensividade entre *definiendum* e *definiens* está presente na maior parte dos diálogos da juventude. Sua apresentação mais clara, no entanto, encontra-se na conversa desenrolada, no *Láques*, entre Sócrates e o personagem que dá nome a este diálogo (*Laq.190d-192d*). O diálogo se inicia com uma conversa na qual os diversos interlocutores mostram-se interessados em saber como podemos tornar os jovens virtuosos. A proposta inicialmente apresentada diz que, para tornarmos os jovens virtuosos, devemos treiná-los na arte do combate armado (o(plomaxi/a). No intuito de investigar o valor deste programa de educação moral para os jovens atenienses, Sócrates afirma que precisamos, primeiro, definir o que é a virtude. Pois, “se nós não sabemos, perfeitamente, o que isto é, como poderemos dar conselhos a quem quer seja sobre a melhor maneira de adquirí-la?” (*Laq.190b9-10*).

Sócrates, então, pede a Láques que lhe defina o que é a coragem, uma vez que este afirma ser capaz de dizer o que é a virtude e uma vez que a coragem não passa de uma parte da virtude. Como resposta à demanda socrática, Láques oferece a seguinte definição: “Se alguém está disposto a repelir os inimigos, permanecendo em seu posto de combate, e se não foge, então, esteja certo de que esta pessoa é corajosa.” (εἰ γὰρ τις ἐθέλοι ἐν τῇ τάξει μένων ἀμύνεσθαι τοὺς πολεμίους καὶ μὴ φεύγει, εὖ ἴσθι ὅτι ἀνδρείος ἂν εἴη. *Laq.190e4-5*)

Láques está dizendo que se uma pessoa é corajosa, esta pessoa, certamente, irá permanecer em seu posto de combate e enfrentar o inimigo. A definição proposta por Láques estabelece, portanto, uma condição *suficiente* para coragem. Ela apresenta um critério, de tal modo que todo indivíduo que satisfaça este critério possa ser chamado, verdadeiramente, de corajoso. Sócrates reconhece esta qualidade da resposta de Láques (*Laq.191a1-3*). No entanto, como ele irá demonstrar, o estabelecimento de uma condição suficiente para que alguém seja considerado corajoso, por si só, não define o que a coragem é.

Sócrates inicia sua demonstração elencando uma série de exemplos de coragem durante retiradas e debandadas, mencionando os cavaleros citas, Enéas e a atuação dos guerreiros espartanos na batalha de Platéia.¹ Além disso, apresenta diversos casos em que alguém é considerado corajoso em outras áreas que não a guerra e, por fim, diz:

Portanto, Laques, todas estas pessoas são corajosas, mas enquanto alguns apresentam coragem com relação aos prazeres, outros com relação ao sofrimento, outros com relação aos desejos e outros com relação ao medo. (...) Então, tente de novo me explicar, começando pela coragem, *aquilo que é idêntico em todos estes casos*.

Οὐκοῦν ἀνδρεῖοι μὲν πάντες οὗτοί εἰσιν, ἀλλ' οἱ μὲν ἐν ἡδοναῖς, οἱ δ' ἐν λύπαις, οἱ δ' ἐν ἐπιθυμίαις, οἱ δ' ἐν φόβοις τὴν ἀνδρείαν κέκτηνται ... πάλιν οὖν πειρῶ εἰπεῖν ἀνδρείαν πρῶτον τί ὄν ἐν πᾶσι τούτοις ταὐτόν ἐστιν (*Laq.191e4-11*)

A grande variedade de comportamentos e ocasiões de demonstração de coragem apresentados por Sócrates fazem da proposta inicial de Láques uma definição muito restrita. Pois, se podemos encontrar exemplos de coragem (*definiendum*) não descritos pela definição proposta (*definiens*), a definição não pode ser considerada correta. A vasta extensão do conceito de coragem exposto por Sócrates exige uma definição com mais generalidade de aplicação. Fica claro que uma definição bem sucedida, segundo os moldes socráticos, deve fornecer uma

¹ É interessante o fato de Láques elogiar, momentos antes (181a-b), o comportamento de Sócrates durante a retirada ateniense frente aos Tebanos, em Délio (424 A.C.). Como trata-se de um contexto de batalha, a implicação é que Sócrates teria demonstrado coragem, mesmo em se tratando de uma retirada. No *Banquete*, Alcibíades comenta como Sócrates estava muito mais “controlado” do que Láques no momento desta fuga. (*Banq.221a7-b1*).

descrição que, além de apresentar uma característica *suficiente* do termo a ser definido, apresente uma característica *necessária* deste termo, nas palavras de Sócrates: “aquilo que é idêntico em todos estes casos.”

Láques propõe, então, que definamos a coragem como uma certa força da alma (καρτερία τις τῆς ψυχῆς). No entanto, Sócrates logo acrescenta que é preciso, ao menos, dotar esta força de resolução da alma com a capacidade de julgamento (φρόνησις). Pois, de outro modo, correríamos o risco de estarmos identificando a coragem com a vã temeridade (Laq.192c-d).

A definição de coragem como “uma força da alma acompanhada da capacidade de julgamento” parece, de fato, apresentar uma característica comum a todos os casos de coragem, satisfazendo, portanto, o critério de *necessidade* exigido por Sócrates. No entanto, Sócrates volta a criticar a definição proposta, agora sob o pretexto de se tratar de uma definição demasiado genérica, que abarca mais coisas do que deveria. Para isso, Sócrates apresenta casos de obstinação e firmeza (καρτερία) da alma que não diríamos serem exemplos de coragem. Um homem firmemente obstinado a gastar o seu dinheiro, ainda que de maneira pensada (φρονήσεως) ou o médico que se mantém firme no seu julgamento de proibir o paciente de beber álcool, claramente, não são exemplos de coragem.

Portanto, a primeira definição apresentada por Láques: “coragem é permanecer em seu posto de combate” mostra-se muito estrita. Sendo assim, trata-se de uma definição *suficiente*, porém não *necessária*. Pois, nem todos os casos de coragem consistem em permanecer em seu posto de combate. Já a segunda definição, em termos de resolução e perseverança, apresenta uma condição *necessária*, porém não *suficiente*, ou seja: é necessário possuir καρτερία para ser corajoso, porém nem todos que possuem καρτερία são corajosos. Apesar das tentativas de esclarecimento da questão, o diálogo termina sem que Sócrates obtenha uma definição que satisfaça tanto o critério de *suficiência* quanto o critério de *necessidade*.²

² Além de necessária e suficiente, isto é: co-extensiva a todos os casos de aplicação do termo que pretende definir e apenas a estes, uma resposta satisfatória para pergunta socrática deve ser logicamente consistente, tanto internamente, quanto em relação aos seus desdobramentos, não podendo ter como consequência lógica algo tido como falso para quem propõe a definição. Esta exigência é o que desqualifica as tentativas finais de definição tanto no Láques (194c7-199e10) quanto no Cármites (166e5-169b5).

Em seu seminal artigo “*Logos and Forms in Plato*” (1954), Cross encontra, neste tipo de argumento, uma referência direta ao objetivo final da busca socrática por definições. Formular uma sentença (um lo/goj) capaz de definir corretamente o termo buscado seria equivalente à apresentação do εἶδος deste termo. A interpretação de Cross ganha suporte no texto do *Teeteto* (148d), onde Sócrates pede para que lhe seja apresentado um lo/goj único equivalente ao caráter único comum a todas as raízes matemáticas e diz: “Tal como encontrastes um único caráter (ἐνὶ εἶδει) abarcando tudo isso, assim também apresente em uma fórmula única (ἐνὶ λόγῳ) as diversas ciências.” (ὥσπερ ταύτας πολλὰς οὐσας ἐνὶ εἶδει περιέλαβες, οὕτω καὶ τὰς πολλὰς ἐπιστήμας ἐνὶ λόγῳ προσειπεῖν. *Teet.*148d5-7)

Ora, se aceitarmos a proposta de Cross, segundo a qual a investigação socrática tem como objetivo final a produção de uma expressão verbal (lo/goj) cujo único critério de validade encontra-se no princípio de co-extensão, devemos reconhecer que tal investigação não implica na afirmação da efetiva existência da entidade a ser definida, isto é: na efetiva realidade do εἶδος ou ἰδέα buscada. Afinal, a exigência de co-extensão entre *definiens* e *definiendum* pode ser satisfeita por uma fórmula sentencial que defina um signo linguístico desprovido de existência efetiva. Isto é: não precisamos atribuir ao personagem Sócrates a busca pela definição da *coisa* Justiça e sua investigação teria como objetivo a definição de uma entidade meramente linguística: a palavra “justiça”. Nas palavras de Cross, “poderíamos dizer que uma Forma (εἶδος), longe de ser uma *entidade substancial*, está muito mais próxima a uma *fórmula*.” (CROSS, 1954, p.447).

Entendidos desta maneira, os diálogos da juventude seriam dedicados à produção de definições *nominais* e, portanto, não implicariam na postulação de entidades inteligíveis reais, separadas dos objetos sensíveis. Afinal, a veracidade de uma definição nominal está relacionada, exclusivamente, com o significado do termo *definiendum* e sua correta explicitação na combinação de palavras expressa pela proposição *definiens*. A verdade deste tipo de definição é obtida de maneira puramente analítica e depende somente das relações de significado entre os termos que a constituem. Tome, por exemplo, a definição nominal “cadelas são cães fêmeas”. Esta definição é verdadeira precisamente

pelo fato das expressões “cadela” e “cão fêmea” serem sinônimos. Por sua vez, a definição nominal do termo “centauro” como “criatura metade homem, metade cavalo” é verdadeira, enquanto que a definição de “centauro” como “criatura metade quadrúpede, metade bípede” é falsa. Novamente, a veracidade ou falsidade da definição depende somente das relações conceituais existentes entre os termos da definição. No entanto, não faria o menor sentido exigir uma definição *real* do termo “centauro”, na medida em que este termo, sabidamente, não representa nenhuma entidade efetivamente real.

Recentemente, Giannantoni (2005) ofereceu uma minuciosa interpretação para os diálogos socráticos na qual Sócrates também é apresentado como um pensador interessado, acima de tudo, no sentido e no uso das palavras. Segundo Giannantoni, o conteúdo da pergunta $\tau\acute{\iota}\ \epsilon\sigma\tau\iota$ deve ser entendido com base na sua equivalência com a expressão $\tau\acute{\iota}\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\varsigma$; . Desta maneira, a pergunta “o que é x?” teria seu significado traduzido pelas fórmulas: “o que dizes ser x?” ou “o que entendes por x?”. A equivalência semântica entre estas expressões ilustraria a orientação essencialmente dialética, isto é: conversacional, do e $\tilde{\alpha}$ legxoj socrático. Partindo do emprego imediato e espontâneo de certas palavras por seus interlocutores, o procedimento investigativo socrático teria como objetivo mostrar a insuficiência e imprecisão deste uso. O caráter refutativo deste procedimento estaria no fato de Sócrates revelar esta insuficiência justamente no ponto de vista de seu interlocutor, que demonstra não saber o conteúdo preciso de um conceito por meio do qual se exprime.

As interpretações que pretendem manter que a busca socrática por definições deve ser entendida como uma tentativa de delimitação precisa das relações de extensão entre conceitos ou que pretendem restringir esta investigação a uma análise do uso concreto de certos termos linguísticos esbarram na existência de passagens em que Sócrates parece exigir ainda mais de uma definição, a fim de considerá-la uma resposta satisfatória para seu tipo de questionamento. No diálogo *Êutifron*, por exemplo, o requisito de co-extensividade entre o termo *definiendum* e a sentença *definiens* parece ser alcançado logo na segunda tentativa de definição. No entanto, Sócrates não se mostra satisfeito e desqualifica a proposta por meio de críticas que revelam a existência de outros parâmetros para uma boa definição, além do requisito de co-extensividade.

No *Êutifron*, Sócrates deseja saber o que é a piedade e recebe como primeira resposta a definição segundo a qual a piedade é “acusar publi-

camente aquele que comete injustiça”. Também já vimos que Sócrates não se sente satisfeito com esta definição e demanda uma formulação mais geral, que lhe apresente “aquela forma mesma (αὐτὸ τὸ εἶδος) em virtude da qual todas as coisas piedosa são piedosas.” (*Eut.6d10*).

Neste momento, Êutifron propõe que definamos a piedade como aquilo que é amado pelos deuses (τὸ θεοφιλές). Todavia, Sócrates nos lembra que, no que pese o testemunho dos poetas, os deuses estão em constante desacordo e, portanto, cada qual tem como caro para si coisas completamente diferentes. Sendo assim, se adotássemos tal definição, acabaríamos por ter que admitir que as mesmas coisas são piedosas e impiedosas, ao mesmo tempo (ὁ τυγχάνει ταῦτόν ὄν ὄσιόν τε καὶ ἀνόσιον *Eut.8a10*). Sócrates e Êutifron concordam, então, que esta dificuldade pode ser facilmente superada pelo acréscimo da condição de que somente é piedoso aquilo que é amado e aprovado por todos os deuses.

Ora, esta parece ser uma definição plenamente capaz de satisfazer a exigência de co-extensividade. De fato, Sócrates não se esforça em elencar contraexemplos que demonstrem a insuficiência ou a falta de necessidade da definição proposta, tal como faz no *Láques* e no *Cármides* e como já havia feito no próprio *Êutifron*. Ao invéz disto, Sócrates apresenta um argumento que pretende demonstrar como esta definição, apesar de devidamente co-extensiva ao termo *definiendum*, não pode ser considerada satisfatória. O argumento de Sócrates pode ser esquematizado da seguinte maneira:³

1. Aquilo que é amado-pelos-deuses (τὸ θεοφιλές) é amado-pelos-deuses porque os deuses amam a isto. No entanto, não é verdade que os deuses amam aquilo que é amado-pelos-deuses por isto ser amado-pelos-deuses. (*Eut.10d9-10; e5-7*)
2. Os deuses amam o pio por ser pio. No entanto, não é verdade que o pio é pio por ser amado pelos deuses. (*Eut.10d1-7; e2-3*)
3. Logo: o pio e aquilo que é amado-pelos-deuses não são o mesmo.
4. Logo: a definição do pio como aquilo que é amado-pelos-deuses não está correta.

³ Minha apresentação deste argumento deriva dos trabalhos de Cohen (1971) e Irwin (2006). Nenhum deles, contudo, compartilha das conclusões por mim apresentadas.

Sócrates oferece razões gramaticais e de caráter lógico em defesa da validade de sua primeira premissa. Seu raciocínio parte da analogia com o seguinte caso:

1a) *x* é uma carga (τὸ φερόμενον) porque *x* é carregado (διότι φέρεται). No entanto, não é verdade que *x* é carregado porque *x* é uma carga.

Fazendo uso de categorias gramaticais da língua grega para exprimir seu raciocínio, Sócrates afirma que as formas participiais (φερόμενον) devem ser entendidas por meio das formas passivas (φέρεται), mas que o inverso não pode ser o caso. Seu argumento pode ser melhor explicado, em português, por meio das formas passiva e ativa do verbo:

1b) *x* é carregado porque *S* carrega *x*. No entanto, não é verdade que *S* carrega *x* porque *x* é carregado.

Na premissa 1) Sócrates utiliza o mesmo raciocínio expresso em 1a) e 1b) com relação ao caso do que é amado-pelos-deuses (τὸ θεοφιλέως). Seu objetivo é demonstrar a Êutifron que diversas coisas amadas não possuem nada em comum além do fato de alguém amá-las. Isto é: não há nada intrínseco a estas coisas que as faça participar de um mesmo conjunto de coisas amadas.

Êutifron não se opõe à premissa 2) e, sendo assim, Sócrates não nos oferece um argumento para sua validade. No entanto, parece claro que Sócrates espera que aceitemos que as coisas piedosas possuem algo intrínseco a elas que as torna, todas elas, piedosas. Neste sentido, elas diferem das coisas amadas-pelos-deuses. E, porque estas duas coisas diferem neste sentido, o pio e aquilo que é amado-pelos-deuses são coisas completamente diferentes (ὡς παντάπασιν ἐτέρω ὄντε ἀλλήλων *Eut.11a3*), como expresso em 3).

Portanto, para demonstrar que estas duas classes de coisas diferem, Sócrates está afirmando que as coisas piedosas possuem alguma propriedade, distinta do fato de serem amadas pelos deuses, que as fazem serem amadas, enquanto que as coisas amadas-pelos-deuses, como tais, não possuem uma propriedade deste tipo. Sócrates refere-

-se a este fato dizendo que as coisas piedosas são “tais para serem amadas” ou “do tipo para serem amadas” (οἷον φιλεῖσθαι), mesmo antes de serem, de fato, amadas (Eut.11a4-6).

Fica claro, assim, que a diferença entre *definiens* e *definiendum*, neste argumento, não depende de nenhuma relação extensional entre estes dois conceitos. Esta proposta de definição não é rejeitada por Sócrates sob a alegação de que o conjunto de coisas piedosas é, extensionalmente, diferente do conjunto das coisas amadas-pelos-deuses. A definição de piedade como “aquilo que é amado-pelos-deuses” é considerada inadequada por Sócrates pelo fato de tal definição não apresentar o que a piedade realmente é, não apresentar sua essência (τὴν οὐσίαν αὐτοῦ), mas apenas uma de suas afecções (πάθος δέ τι περὶ αὐτοῦ), algo que, acidentalmente, acontece de ser o caso para as coisas piedosas (Eut.11a5-8).

O argumento de Sócrates pretende provar que a definição proposta por Êtífron não se mostra explicativa com relação ao que faz as coisas piedosas serem piedosas. Pois as coisas piedosas são amadas pelos deuses por serem piedosas, mas o inverso não pode ser considerado verdadeiro. Isto é: não podemos dizer que as coisas piedosas são piedosas por serem amadas-pelos-deuses (τὸ θεοφιλές). Portanto, de acordo com este argumento, uma resposta satisfatória para pergunta “o que é x?” precisa, além de delimitar corretamente o conjunto de coisas que são x, apresentar corretamente a essência ou a natureza real do objeto a ser definido, fornecendo uma explicação acerca daquilo que faz estas coisas serem, de fato, um caso de x.

Este último critério, que apela para o caráter explicativo da definição proposta, já havia sido requerido por Sócrates, sem que Êtífron compreendesse seu verdadeiro significado, quando Sócrates pediu que lhe fosse especificado “aquela forma mesma (αὐτὸ τὸ εἶδος) em virtude da qual todas as coisas piedosas são piedosas” (ἐκεῖνο αὐτὸ τὸ εἶδος ᾧ πάντα τὰ ὅσια ὅσια ἐστὶν Eut.6d11). Nesta sentença, encontramos uma locução extremamente recorrente na obra platônica, sobretudo nos diálogos em que a Teoria das Ideias é expressamente apresentada. Trata-se do emprego do dativo instrumental como forma de expressar uma relação causal.⁴ O uso deste artifício gramatical

⁴ No exemplo em questão, traduzimos o caso dativo do pronome relativo (ᾧ) por meio da locução “em virtude do que”.

permite que Sócrates direcione sua busca para verdadeira causa das coisas piedosas serem piedosas. Esta causa a ser apresentada por uma resposta satisfatória para o questionamento socrático é a Forma (εἶδος, ἰδέα) ou essência (οὐσία) de x.

A demanda por uma explicação causal representa um nível de exigência mais específico para uma definição cuja fase inicial concentra-se na aquisição de uma concordância (o(mologi/a) acerca do conteúdo semântico do termo a ser definido. De fato, segundo a interpretação proposta por Charles Kahn (Kahn, 1996, p.155-182) e reafirmada por Francesco Fronterotta (Fronterotta, 2007, p.46-49), podemos encontrar, nos diálogos em que a busca por definições está exemplificada, a tentativa de aquisição de o(mologi/a entre os interlocutores em, pelo menos, três níveis distintos.

No primeiro e mais básico nível de concordância buscado, o(mologi/a corresponde ao acordo acerca do conteúdo das palavras usadas para indicar o objeto a ser definido e dos mecanismos de diálogo utilizados durante a investigação dialética. Este acordo precisa ser alcançado com vista a um esclarecimento acerca do que está sendo definido e da maneira pela qual esta definição será buscada. Portanto, tal momento representa uma fase argumentativa anterior às tentativas de definição propriamente ditas. Este tipo de acordo prévio acerca do tema a ser discutido pode ser visto, por exemplo, no diálogo *Górgias* (Gor.448e6-7), quando Sócrates explica a Polus que uma resposta do tipo “Górgias pratica a mais bela das artes.” não é satisfatória para uma pergunta do tipo “qual é a arte praticada por Górgias?”, uma vez que tal resposta qualifica, ao invés de identificar a arte deste sofista.

O segundo nível de o(mologi/a almejado nos diálogos socráticos representa a busca pelo conhecimento do conteúdo preciso do termo a ser definido e é caracterizado pela capacidade dos interlocutores articularem uma definição que abarque todos os casos de aplicação do termo cuja definição está sendo buscada. É neste nível que o princípio de coextensividade entre *definiens* e *definiendum* é apresentado. Como vimos, este é o tipo de o(mologi/a buscado nos diálogos *Cármides* e *Láques*. O método de refutação utilizado por Sócrates neste nível da discussão consiste em apresentar exemplos de aplicação do termo a ser definido que não estão corretamente descritos na definição oferecida.

Portanto, o fato de uma definição satisfatória não ser alcançada nestes diálogos representa a ignorância dos interlocutores acerca do conteúdo semântico dos termos a serem definidos.

Por fim, o terceiro e mais específico nível de o(mologi/a buscado nos diálogos socráticos está diretamente relacionado com o poder causal exercido pelo *definiendum*. Neste nível, a mera aquisição de um acordo semântico acerca do conteúdo do termo buscado não se mostra suficiente. É preciso, agora, apresentar a essência ou o próprio ser (τὴν οὐσίαν αὐτοῦ) do que se pretende definir. Esta essência é qualificada por Platão como a Forma (εἶδος, ἰδέα) do termo a ser definido, sendo sempre idêntica a si mesma (αὐτὸ δὲ αὐτῷ ὅμοιον) e estando presente em todos exemplos, circunstâncias, ações e casos daquilo que se pretende definir (ἐν πᾶσι τοῦτοις ταῦτόν ἐστιν). A Forma de x é, assim, a causa (αἴτιον) de tudo aquilo que é x possuir esta propriedade. Pois, é em virtude da presença da Forma x que os diversos homônimos sensíveis de x possuem a propriedade que esta Forma representa.

É a incapacidade de corretamente apresentar esta entidade que desqualifica a definição de Êutifron, segundo a qual “piedade é aquilo que é amado por todos os deuses”. Pois, como vimos, esta definição satisfaz o requisito de coextensão entre *definens* e *definiendum* se mostrando capaz de produzir o nível imediatamente inferior de o(mologi/a buscado por Sócrates, mas falha em apresentar corretamente a Forma ou essência da piedade. A terceira definição de Híppias (*Hipp.M.291d1-293d4*), baseada em valores tradicionais da cultura grega, também poderia alcançar o consenso desejado acerca do conteúdo semântico do termo “beleza”. No entanto, tal definição é igualmente desqualificada pela sua incapacidade de apresentar corretamente a essência (εἶδος, ἰδέα, οὐσία) presente em todos os casos de beleza e causa universal para o fato de cada coisa bela ser bela.

O terceiro nível de o(mologi/a buscado por Sócrates nos leva diretamente à questão do *status* ontológico da entidade que a pergunta socrática procura definir. Conforme vimos, caso entendêssemos o questionamento socrático como a busca por uma característica distintiva qualquer, unicamente aplicável a todos os casos de x, poderíamos manter que todo o processo dialético dos primeiros diálogos está voltado para a obtenção de uma definição do termo linguístico “x”, equi-

valente a uma definição *nominal* deste termo. Deste modo, o conteúdo dos diálogos da juventude de Platão não implicaria na postulação da existência das Formas inteligíveis, entendidas como entidades reais de natureza extra-linguística.

Contudo, o surgimento de passagens em que Sócrates parece exigir ainda mais de um definição, apresentando critérios que extrapolam o quesito de coextensividade, nos obriga a recolocar a questão acerca da natureza e do modo de existência daquilo que Sócrates designa por meio das palavras εἶδος e ἰδέα. Pois, o poder causal exercido por estas entidades, tal como apresentado nos diálogos *Éutifron*, *Hippias Maior* e *Mênon*, parece indicar que sua natureza não está limitada à condição de meras entidades linguísticas. Afinal, se a Forma do belo é aquilo por meio do qual as coisas belas são belas e as coisas belas são coisas reais, então a Forma do belo deve, também, ser real. Devido ao poder causal por ele exercido, o belo ele mesmo (αὐτὸ τὸ καλόν) não pode ser meramente uma palavra, um pensamento ou um conceito. Esta entidade precisa ser, ela mesma, realmente existente, uma vez que as coisas que ela torna belas são coisas realmente existentes e realmente belas, não meramente belas em nossas palavras, pensamentos ou conceitos.⁵

REFERÊNCIAS

- Allen, R. E. (1970). *Plato's Eutypfro and the Earlier Theory of Forms*, London-New York.
- Cross, R. C. (1954). "Logos and Forms in Plato", *Mind*, 63, p.433-450.
- Fronterotta, F. (2001). *MEQEXIS La Teoria Platonica delle Idee e la Partecipazione delle Cose Empiriche*, Pisa.
- _____ (2007). "The Development of Plato's Theory of Ideas and The Socratic Question", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 32, p. 37-62.
- Kahn, C. (1996). *Plato and the Socratic Dialogue: the philosophical use of a literary form*, Cambridge University Press, Cambridge.

⁵ As implicações ontológicas decorrentes do poder causal exercido pelas Formas nos diálogos da juventude foram primeiramente ressaltadas por R. E. Allen, para quem: "As Formas são causas no sentido de que elas são aquilo pelo que as coisas são o que são. Elas, portanto, afetam o rumo do mundo (*the career of the world*), na medida em que se elas não existissem, o mundo não seria aquilo que é. Esta é, portanto, a base do comprometimento ontológico com a existência das Formas nos primeiros diálogos" (Allen, 1970, p.125)

As duas vias do Élenchos: um estudo sobre a aplicação platônica da prática investigativa socrática

Rineu Quinalia Filho

Universidade Federal de São Carlos

1. PREMISSA

Para que seja possível evidenciar os elementos de continuidade e de transformação que subsistem entre (i) o valor teórico político-pedagógico maiêutico¹ de alguns diálogos socráticos platônicos em relação aos (ii) seus diálogos subsequentes, julga-se primordial, para o êxito compreensivo do estudo de Platão, analisar e estudar com atenção algumas *nuances estruturais* do diálogo socrático para que, posteriormente, possamos confrontá-lo com os diálogos dialéticos.

Este artigo se propõe a analisar o que denominamos uma *nuance estrutural* em meio à dinâmica refutativa socrática presente em dois diálogos da juventude de Platão, isto é, trata-se de duas prováveis variações do tradicional élenchos *de prioridade de definição* de Sócrates. Destarte, nossa proposta se concentrará em dois diálogos, a saber, o *Laques*² e o

¹ De maneira mais comum, a “maiêutica” é conhecida por meio das páginas do *Teeteto* platônico (148e12-151d10). Porém, cumpre precisar que Aristóteles, nas *Nuvens*, quase meio século antes, já parece fazer menção a Sócrates como uma espécie de partejador de ideias. Na ocasião, o efeito cômico é impactante. Fala-se de uma espécie de aborto mental: “Quem bateu à porta? O filho de Fidão, Estrepsíades! Por Zeus, só pode ser um ignorante, tu que deste um pontapé na porta, assim tão estupidamente e fizeste abortar um pensamento já encontrado. Desculpa-me, mas fala-me desse negócio que está abortado...” (v.130).

² Ao longo deste estudo, a edição principal de onde extraímos todas as passagens citadas do diálogo *Laques* em língua portuguesa é a de: *Laques*, Edições 70, Clássicos gregos e lati-

*Cármides*³. A partir desses dois textos pretendemos sugerir que, na postura interpretativa de ler Platão à luz de um âmbito exclusivamente político-educacional, poderíamos notar, em meio à dinâmica investigativa conduzida por Sócrates, a possibilidade da existência do que chamamos de duas variações do tradicional *élenchos* refutativo socrático, são elas: a denunciativa (no *Laques*) e a pedagógica (no *Cármides*).

O *élenchos refutativo* (ER), ou o *élenchos de prioridade de definição* (PD), poderia ser lido no caso do *Laques* como *élenchos denunciativo*⁴. Já no caso do *Cármides*, como *élenchos pedagógico*⁵. Nossa proposta é fracionar o *élenchos de prioridade de definição* (PD) para que ele possa ser entendido em alguns casos exclusivamente como (i) um instrumento pedagógico – se transformaria do ponto de vista da nomenclatura em; *élenchos (P)* e, em outros, como (ii) instrumento denunciativo em - *élenchos (D)*. O *élenchos (PD)*, em nossa visão, visaria contemplar e ter sucesso, essencialmente, em questões de caráter relativo ao âmbito ontoepistemológico. Por outro lado, seja o *élenchos (P)* como o *élenchos (D)* seriam estruturas *ad hoc* que agiriam a fim de prosperar essencialmente no âmbito moral.

nos, Lisboa, 2007; também usamos como referência a tradução italiana: *Lachete*, Bompiani, Il pensiero occidentale, Milano, 2000; Presentazione, traduzione e note di Maria Tereza Liminta; e a edição em língua inglesa de: *Laches*, Harvard University Press, London, 1924; with an english translation by W.R.M. Lamb; A edição utilizada para as passagens em Grego é: ΛΑΧΗΣ, collection des universités de France, *Platon, Oeuvres Complètes*, Tome II, texte établi et traduit par Alfred CROISET, Paris, 1965.

³ Ao longo deste estudo, a edição principal de onde extraímos todas as passagens citadas do diálogo *Cármides* em língua portuguesa é a de: *Cármides*, Ed.UFPA, 1937, tradução de Carlos Alberto Nunes; também usamos como referência a tradução italiana: *Carmide*, Bompiani, Il pensiero occidentale, Milano, 2000; Presentazione, traduzione e note di Maria Tereza Liminta; e a edição em língua inglesa de: *Charmides*, Harvard University Press, London, 1924; with an english translation by W.R.M. Lamb; A edição utilizada para as passagens em Grego é: ΧΑΡΜΙΔΗΣ, collection des universités de France, *Platon, Oeuvres Complètes*, Tome II, texte établi et traduit par Alfred CROISET, Paris, 1965.

⁴ Por meio da nossa concepção, o *élenchos* denunciativo faz com que o exame socrático repercuta também de maneira educativa em todos os jovens que presenciaram a discussão, pois esses seriam os reais e principais alvos da estratégia pedagógica platônica, não o interlocutor.

⁵ No *Cármide*, há um importante número de jovens ouvintes que assistem à performance de Sócrates. Essa construção dramática (que se repete no *Laques*) evidencia ainda mais o valor efetivo do que chamamos de *élenchos* pedagógico.

2. OS DOIS DIÁLOGOS

Platão nos mostra Sócrates, que, em sua *performance* argumentativa, para ter êxito e denunciar algum expoente da sociedade civil ateniense (no caso do *Laques*, os generais Laques e Nícias), tende a substituir gradativamente as definições que vão surgindo, criando o que chamamos de *deslocamentos lexicais*: no *Laques*, os principais conceitos tratados são *andreía* (coragem) e *kartería* (resistência); a coragem, no caso, é (i) não ceder ao inimigo; (ii) uma força da alma; (iii) combater em velocidade; (iv) ciência; (v) conhecer os perigos e a serenidade, etc. No *Cármides*, a moderação (*sōphrosýnē*) é (i) agir de modo prudente, ordenado e calmo; (ii) uma espécie de pudor; (iii) ocupar-se das próprias coisas, (iv) conhecer a si mesmo; (v) é boa e útil; como também minúcias como as presentes em meio à terceira definição de Crítias (163b4) a respeito de três sinônimos do verbo “fazer” – *poiēin*, *práttein*, *ergáxesthai*.

Essa estrutura do dialogar socrático, porém, parece ser negativa, tradicionalmente aporética, além e não trazer de maneira intrínseca nenhuma profundidade filosófica. Na realidade, ao valorizarmos a inspeção socrática em suas variações (*P*) e (*D*) como um instrumento político, a prática passa a ser positiva, uma vez que poderá constituir a semente de uma eficaz denúncia política em vestes de uma pública crítica social.

2.1 O *Laques*

Iniciaremos essa seção com algumas passagens do *Laques*⁶. Nesse diálogo, os dois principais personagens atenienses, os já anciãos Laques⁷ e Nícias, encontram-se em um ginásio e envolvem Sócrates (ainda relativamente jovem, com cerca quarenta e cinco anos) na discussão. Lisímaco e Melésias, pais de dois adolescentes, levam seus filhos

⁶ Em 424 a.C., os atenienses sofreram uma grave derrota na Batalha de Délion, no território de Tenagra, na região da Beócia, onde caíram mil soldados junto ao estrategista Hipócrates (cf. *Manuale di Storia Greca*, Il Mulino, Milano, 2005, p.131.).

⁷ Laques foi um importante general que combateu na Guerra do Peloponneso, morto na Batalha de Mantinea, em 418a.C. (cf. Tucídides, *La Guerra del Peloponneso*, VIII, III). “[...] La prima spedizione in Sicilia, fu condotta nel 427 degli strateghi Lachete e Careade approfittando Del conflitto tra Siracusa e Le città calcidesi di Reggio e Leontini, conflitto che Atene aveva interesse ad alimentare per evitare che i Siracusani potessero inviare a Sparta i soccorsi richiesti fin dal 431. (cf. *Manuale di Storia Greca*, Il Mulino, Milano, 2005, p.130.).

ao recinto para que, com o general e com o político, possam se aconselhar a respeito da educação ideal para seus descendentes⁸. Laques e Melésias mostram-se sempre bem dispostos com relação à intervenção de Sócrates e “colaboram para o bom desenvolvimento dialógico”⁹.

No ginásio, palco da discussão, Platão nos mostra o exame refutativo socrático evoluindo para uma “denúncia” contra os pretensos sábios em estratégias bélicas. É nessa altura que, segundo nossa proposta interpretativa, o élenchos *de prioridade de definições* (PD) age também como élenchos (D), a variação que denuncia o falso detentor de um saber perante o público de ouvintes composto pelos filhos de Melésias e Lisímaco e outros tantos jovens presentes no ginásio:

Sócrates: Eu procurava saber de ti quais são os corajosos, não apenas entre os hoplitas, mas também na cavalaria e em todas as outras formas de guerra, e não apenas os corajosos na guerra, mas também os que são corajosos nos perigos do mar e aqueles que são corajosos nas doenças, ou na pobreza ou na política. E mais ainda: não apenas os que são corajosos nas aflições e temores, mas também os que são intrépidos no combate aos desejos e prazeres, ora enfrentando-os, ora evitando-os. Também nisto, ó Laques, há quem seja corajoso. [191c8-e1]

Resulta-nos de extrema importância chamar atenção para um detalhe que amplia ainda mais a “força ressonante” do exame socrático para os ouvintes, isto é, o fato de que os exemplos apresentados por Platão fazem parte do mundo do interlocutor (General = Coragem)¹⁰. Sustentamos que se trata de um detalhe relevante, pois agrava a de-

⁸ Os filhos de Lisímaco e de Melésias não são nominados por Platão no diálogo. No entanto, sabe-se que os personagens do diálogo são personagens históricos: Lisímaco e Melésias desempenham a função de genitores; no entanto, desempenham também uma função pontual de filhos, já que lamentam a todo o momento aos pretensos sábios (Laques e Nícias) que seus respectivos pais, ilustres políticos, Aristides e Tucídides, a seu tempo, não teriam se dedicado de modo adequado na sua educação.

⁹ Cf. Dorion, 1997, p.38.

¹⁰ Este é um expediente que não é exclusivo do *Laques*, pois os temas tratados nos diálogos envolvem quase sempre o que poderíamos chamar de especialistas no assunto. Os personagens são colocados frente à frente *ad hoc*; um exemplo preciso desta situação surge no *Eutífron*, no qual Sócrates inspeciona o sacerdote Eutífron sobre a piedade, ou, para citarmos mais um, no *Hípias Menor*, no qual Sócrates discute a respeito do valor de Aquiles e Odisseu com um especialista nos poemas homéricos, isto é, com o sofista Hípias de Élis.

núncia pública promovida pelo élenchos (*D*). A essa altura, para uma compreensão adequada do que chamamos de élenchos *denunciativo*, cabe apresentar essa variação da inspeção socrática como pontual, porque não só põe em discussão as teses do interlocutor, mas também sua postura de vida.

Sendo assim, o Sócrates desse diálogo faz com que não somente os erros dos interlocutores ativos (o general Laques) sejam extirpados, mas também aqueles passivos (o Público) sejam educados e advertidos. Assim, o impacto filosófico é individual e coletivo.

Por meio desta concepção, o élenchos *denunciativo*, ao promover a denúncia, faz com que o exame socrático repercuta também de maneira educativa, sobretudo em todos os jovens presentes no recinto que presenciam a discussão, pois, segundo nossa proposta interpretativa, estes são os reais e principais alvos da estratégia pedagógica platônica, isto é, os jovens - não o interlocutor.

Platão aplica a inspeção socrática visando realizar um trabalho de “propaganda” – quer, portanto, arquitetar e por em prática uma verdadeira “limpeza ética” contra os velhos medalhões que até aquele momento influenciaram os movimentos políticos em Atenas. Compreender o élenchos que denuncia é um modo mais abrangente entender o próprio élenchos *de prioridade de definições*, pois expõe o alvo intermediário (Laques) à vergonha, fazendo assim com que o principal alvo (o público de jovens) coloque em discussão se determinado profissional é realmente competente para desempenhar uma função social de destaque.

O tradicional élenchos *de prioridade de definições* (*PD*), quando aplicado em público, deve ser entendido na sua variação *denunciativa* (*D*). Dessa forma, a inspeção socrática torna-se um instrumento eficaz e comprobatório de que não há coerência entre o que expoentes importantes da sociedade civil “dizem” e “fazem”.

Sustentamos que, no caso do *Laques*, estamos diante de um escrito cujas intenções são políticas. Platão, aí, faz Sócrates agir na intenção de fomentar uma mensagem pedagógica nos jovens que compunham o público ouvinte. O élenchos *denunciativo*, de maneira inevitável, projeta a vergonha no interlocutor, uma vez que era o general, aquele que, na trama, representava o “ponto de referência epistemológico”, que se encontrar-se, após a denúncia, derrotado. Aquele que há pouco pen-

sava saber como definir a coragem descobre, diante da juventude, seu fracasso epistêmico e sua inconsistência profissional.

Há de se ressaltar, além do mais, que o impacto pedagógico do élenchos *denunciativo* efetiva-se por completo no momento em que o próprio general reconhece seu fracasso e define Sócrates como o educador ideal quando diz a Nícias:

Laques: Seja como for, aqui ao Lisímaco e ao Melésias eu vou dar um conselho: no que diz respeito à educação dos jovens, mandem-nos passear, a ti e a mim e, como dizia no começo, não deixem aqui o Sócrates ir-se embora. Se eu tivesse filhos nessa idade, era exatamente isso o que eu faria. [200c]

No *Laques*, não se define ontoepistemologicamente a coragem. Chega-se apenas a definições parciais. No entanto, sustentamos nesta altura que a inspeção à luz de uma denuncia pública do interlocutor estimula certa positividade em um diálogo tradicionalmente considerado pura e simplesmente aporético:

Sócrates: Ó Lisímaco, mas seria terrível uma coisa dessas – não aceder em colaborar para tornar alguém melhor. Se, de fato, nas conversas anteriores eu me tivesse mostrado sabedor e estes dois não sabedores, seria justo chamar-me a mim de preferência para este trabalho. Mas, neste momento, estamos todos caídos em aporia. [200e]

Na realidade, do ponto de vista da construção da *performance* de Sócrates e da aplicação da sua inspeção por parte de Platão, definimos o diálogo como “aporético construtivo”. Entendê-lo desse modo seria possível se pensarmos que Platão, através de todos seus escritos, ambiciona essencialmente construir uma dimensão paidêutica.

2.2 O *Cármides*

Creemos que no *incipit* do *Cármides* seja possível encontrar as linhas mestras da relação entre filosofia e educação nos primeiros diálogos de Platão. Com isso, sugerimos a segunda variação do tradicional élenchos *de prioridade de definição (PD)* em élenchos *pedagógico (P)*.

O interesse do Sócrates de Platão pela educação dos jovens é expresso quando ele, ao retornar na Batalha de Potideia (432 a.C), pergunta a Crítias como vão os jovens e as coisas da filosofia: “*Sócrates*: [...] passei por minha vez a informar-me de como iam às coisas entre nós, a filosofia e os jovens, e se entre estes algum se distinguia pela sabedoria, ou pela beleza, ou por ambas as qualidades [153d]”. Como resposta a essa pergunta, é apresentado a ele Cármides, filho de Glauco e sobrinho de Platão, como exemplo de um jovem belo e bem quisto por todos. Cármides é um jovem bem disposto para a filosofia, bom e moderado, alvo ideal para: (i) absorver os ensinamentos de Sócrates e, o que mais nos interessa, (ii) ser instrumento vivo de amplificação da inspeção socrática para outros jovens presentes também no ginásio. Ou seja, a partir de Cármides o élenchos *pedagógico* assume um caráter assimétrico, isto é, o ensinamento de Sócrates, atinge Cármides e, a partir deste, repercute para os outros jovens ali presentes.

No *Cármides*, há um importante número de jovens ouvintes que assistem à *performance* de Sócrates, como Platão nos mostra:

Sócrates: [...] cumprimentei Crítias e os outros – Crítias, que tinha, então, o olhar fixo na porta, vendo entrar vários rapazes em alteração acalorada, seguido de uma grande turba de acompanhantes. [153c12-154a1]

Essa construção dramática evidencia ainda mais o valor efetivo do que denominamos élenchos *pedagógico* (*P*). Sócrates, como um professor exemplar¹¹, através da inspeção a Cármides, logo mostra ao público sua preocupação com a ideal formação ética daqueles jovens, pois não está interessado na beleza dos corpos ou na dos bens exteriores, pois é mais conveniente preferir a beleza da alma e as riquezas interiores¹².

¹¹ Interessante notar que o diálogo em questão é narrado em primeira pessoa, estruturalmente diferente da estrutura até então apresentada em outros diálogos daquele período. Julgo não secundário este fato, uma vez que habitualmente, de um modo geral, a própria prática pedagógica é efetivamente aplicada desta maneira.

¹² Veja-se que também aqui Platão é coerente com a imagem que nos mostra de Sócrates na sua *Apologia*. Sócrates, ao enfatizar sua preocupação com o educar em vista da riqueza interior, alude à estrutura tricotômica que preenche os valores da filosofia socrático-platônica por todos os Primeiros diálogos, isto é “reflexão/verdade/alma”. Platão, também no *Cármides*, fará seu Sócrates implicitamente dizer que é preciso cuidar dos objetos certos: *reflexão, verdade e alma*, em detrimento dos valores referentes ao “dinheiro, à fama e a honra”. Não é novidade

O próprio tema do diálogo, a *sōphrosýne* (temperança), alude, etimologicamente, à educação e ao cuidado da alma, uma vez que esta palavra-conceito está ligada tradicional e filosoficamente à personalidade histórica de Sócrates. Além de constituir o tema principal no *Cármides*, defendemos que a *sōphrosýne* possa ser considerada um conceito central em Platão, uma espécie de concreto de todas as outras virtudes¹³. É, portanto, o ponto de chegada para o homem ideal platônico, a grande conquista ética do homem. De fato, notamos que, em um período de maior solidez filosófica (refiro-me ao Platão dos diálogos da maturidade e da velhice), Platão reconhecerá a *sōphrosýne* como a virtude fundamental do homem político¹⁴. Traduzimos *sōphrosýne* aqui como “saúde da alma”. Todavia, independente da escolha com relação a sua tradução, esse conceito é para Platão parte fundamental do seu projeto pedagógico, fato que amplia ainda mais a importância do diálogo que nos propomos a estudar.

Não é certamente um acaso que Platão nos apresente um Sócrates que se preocupa com a educação dos jovens e trate, nesse diálogo, da “saúde da alma” com duas figuras muito relevantes da aristocracia ateniense, como também com dois futuros expoentes máximos do regime oligárquico dos Trinta Tiranos¹⁵.

Nossa análise aponta também para os elementos estilísticos do diálogo que corroboram ainda mais para entendermos o élenchos *pedagógico*. Percebe-se um típico texto narrativo, uma espécie de “fábula educativa” estruturada a partir de uma situação inicial, exórdio dialógico, tensão e conclusão, uma adequação perfeita entre o narrador (Platão, o reformador que aplica a inspeção de seu mestre), o protago-

exclusiva do *Cármides* que o que Sócrates entende por “saber” é fundamentalmente um saber “moral” - ou seja, vinculado necessariamente a uma conduta. Talvez a novidade deste diálogo seja o fato de que provavelmente se estabelece a ideia muito famosa, que gerará muita literatura, de que a filosofia socrática é um “cuidar da alma”. Sobre esse tema, somente para citar um dos tantos textos que tratam essa temática, remeto a Foucault: *Discorso e verità nella Grecia antica*, Donzelli-Virgolette, 2005, p. 59-110.

¹³ Minha provocação surge sobretudo pelo fato de que nas *Leis*, o grande e último diálogo de Platão, o filósofo dá muita importância a este tema, pois é a virtude que, juntamente com a coragem, o livro I consagra essencialmente sua atenção.

¹⁴ Neste caso refiro-me a *República*, IV, 431e10-432a9.

¹⁵ Não entendo, nesse breve artigo, lançar luz e contemplar alguns fundamentais aspectos históricos a respeito da relação de parentesco de Cármides e Crítias com Platão e seu papel no regime oligárquico dos Trinta.

nista (Sócrates, o pedagogo), o deuteragonista (o jovem Cármitides) e o público de jovens que assiste à *performance*.

Nesse diálogo, a variação pedagógica do tradicional élenchos *de prioridade de definição* (ou, como diz Vlastos, – 2003, p.16 –do élenchos *standard*) mostra-se fundamental para nossas intenções, pois visa atingir a consciência do jovem Cármitides, que se transforma ainda em um instrumento de propagação da abrangência da inspeção socrática que deve se estender para o público, seus coetâneos. Se considerarmos que o Sócrates platônico é uma figura que se equilibra entre contemplação e atividade social, em outras palavras, entre uma postura ascética e racional e outra viva e pulsante de paixões, teremos personificadas nele todas as características fundamentais de um bom educador.

Não obstante o diálogo socrático sob a forma do élenchos *pedagógico* ter como principal escopo buscar, como finalidade, estimular a moderação e agir para verificar se a *alma individual* do jovem Cármitides pode ser ou não de um filósofo, ulteriormente também apresenta uma das principais vias do élenchos socrático, a saber, testar as *almas coletivas* e incitá-las ao crescimento interior.

Sustentamos que a presença do público de jovens que assiste à discussão no ginásio represente um elemento que deve ser entendido como a dimensão máxima do alcance público das apresentações pedagógicas do Sócrates platônico dos primeiros diálogos. Provavelmente, o conteúdo das apresentações de Sócrates nem mesmo representasse algo novo, uma vez que os ouvintes poderiam ter, mesmo de maneira pré-conceitual, já algum conhecimento de algumas posições sobre a mensagem moral apresentada por Sócrates e muitas vezes procuravam deliberadamente ouvi-lo.

Com o intuito de deixar ainda mais clara nossa hipótese de trabalho, cabe-nos outra digressão. Em uma célebre passagem do *Teeteto*, é possível localizar algumas pistas do que chamamos de élenchos *pedagógico*.

Além de indicar a importância da aplicação do exame no público, essa passagem mostra como a ação do élenchos é assimétrica, pois age não somente no interlocutor principal, mas também deve ressoar naqueles que a escutam:

Sócrates: [...] a divindade me incita a partejar os outros... Porém, os que tratam comigo, suposto que alguns, no começo pareçam de todo ignorantes, com a continuação de nossa convivência, os quantos a divindade favorece progridem admiravelmente, tanto no seu próprio julgamento como no de estranhos. Neste ponto, os que convivem comigo se parecem com as parturientes: sofrem dores lancinantes e andam dia e noite desorientados, num trabalho muito mais penoso do que o delas. Essas dores é que minha arte sabe despertar ou acalmar. É o que se dá com todos. [150c15-151b2]

A variação do tradicional *élenchos de prioridade de definição* ao que chamamos de *élenchos pedagógico* deixa claro que o alcance da dimensão dialógica do ensinamento socrático, descrita por Platão na modalidade maiêutica, permite que o conhecimento se manifeste de maneira *circular* em cada um dos indivíduos presentes.

Concluimos que, em diálogos como o *Cármides* e o *Laques*, a circular dimensão pública relacional é um pressuposto necessário para o projeto educativo, e para tanto a inspeção de socrática é por excelência o instrumento de propagação do reto conhecimento. Sustentamos, além disso, que o público, em diálogos como o que nos dispomos a estudar, mesmo se amiúde tácito, represente também parte integrante da dinâmica filosófica dos diálogos. Acreditamos que Platão, em diálogos como o *Cármides*, quando mostra as performances públicas do dialogar (*dialégesthai*) de Sócrates, fixa as primeiras bases de sustentação da dialética (*dialéktikê*) que seria exposta posteriormente nos períodos de maior desenvolvimento da autonomia do seu pensamento, isto é, a gênese da dialética platônica reside única e exclusivamente naquele “jeito” de filosofar chamado de diálogo socrático.

3. OS DOIS DIÁLOGOS E A INSPEÇÃO DE SÓCRATES

Desde o *Eutífron*, passando pelo *Laques* e pelo *Cármides*, e assim seguindo através de muitos dos primeiros escritos de Platão, a inspeção socrática é a máxima representação de um inovador exercício filosófico. Portanto, deve-se buscar entender a estrutura fundamental dos primeiros diálogos, acima de tudo à luz de um sentido político.

Platão, nestes escritos, mostra ao leitor que o *dialégesthai* (diálogo) socrático em um primeiro momento é apresentado tradicionalmente como uma inspeção estruturada como um “teste de definições” ou “prioridade de definição (PD)”, representado pelo élenchos *refutativo*, o procedimento dialógico puramente purgativo que opera por meio de perguntas e respostas curtas (*brachylogía*) acerca de uma questão filosófica (o que se entende por coragem – o que se entende por temperança, justiça, etc.), nos primeiros diálogos, as questões são única e exclusivamente morais ou políticas.

Pensando em nossas variações, a *denunciativa* e a *pedagógica*, tal élenchos movido pela pergunta visa somente estimular a formulação de hipóteses por parte do interlocutor, hipóteses que serão progressivamente refutadas por Sócrates. O élenchos *refutativo* age de maneira geral como um exame do outro com a intenção de produzir nele uma mudança. Assim, é uma exortação voltada para algo pelo qual se milita – no caso do *Laques* fala-se de coragem a um general. Logo, a filosofia socrática se propõe a promover uma espécie de “reforma do indivíduo”.

Mas o alvo platônico seria realmente o indivíduo, isto é, o principal interlocutor de Sócrates? O efeito da inspeção socrática seria único e exclusivamente “simétrico”?

Na nossa pontual análise, na realidade o interlocutor é um *meio* para se obter um *fim*, ou seja, o principal alvo da inspeção socrática desenhada por Platão, seja no *Laques*, seja no *Cármides*, não é somente o interlocutor, mas o público que assiste nos ginásios as performances de seu mestre. Portanto, Platão, na cena dramática que desenha, quer persuadir não o indivíduo, mas o coletivo.

Baseados nisso, teríamos no *Laques* o élenchos *denunciativo*, a inspeção que, ao ser aplicada no famoso e influente general, denuncia ao público suas inconsistências; esta seria a primeira variação efetiva dessa tradicional prática investigativa, o desempenho socrático evidencia para o público enfaticamente as concepções inconsistentes dos valores e pontos de vista políticos dos personagens que estão a dialogar com Sócrates, neste caso os importantes gerais Laques e Nícias. Em consequência disso, Platão instrumentaliza a inspeção de Sócrates para que performativamente ele (i) refute, (ii) exponha, (iii) envergonhe e (iv) denuncie o interlocutor, criando assim um efeito pedagógico no público de jovens que assiste às discussões.

A ressonância do élenchos (*D*) e do élenchos (*P*) na prática pública produz um efeito emocional não somente em seu principal interlocutor, mas também nos que a assistem. O interlocutor, envergonhado pela denúncia, cria um efeito pedagógico, fazendo com que o público reflita e volte-se sobre si mesmo. Esse impacto psicológico é um dos elementos vitais de todo o socratismo, com o qual concordavam não somente Platão, mas também Xenofonte, Antístenes e outros socráticos como, por exemplo, Euclides de Mégara e Aristipo de Cirene¹⁶.

Platão parece querer mostrar, em alguns diálogos que possuem uma silente platéia (casos específicos, mas não exclusivos do *Laques* e do *Cármides*), que aquilo que chamamos de élenchos *denunciativo*, quando aplicado às posições de um determinado interlocutor, faz com que este se defenda e, nesse processo de contra-argumentação, ao tentar se proteger da inspeção socrática, sua imagem social é exposta e é corrompida diante do público. Sustento, portanto, a “ação ressonante da denúncia” do élenchos (*PD*) que varia em élenchos (*D*). Deste modo, o diálogo socrático se torna na pedra fundamental do edifício político de Platão.

De fato, nos diálogos escolhidos para justificar este artigo, o público, apesar de mudo na ação dialógica, representa o diferencial da nossa proposta de estudo: é diante do ouvinte, muito mais do que no embate direto com seu pretenso sábio interlocutor, que Platão pinta com tintas fortes o êxito do seu Sócrates e de suas intenções políticas e, conseqüentemente, da sua pretensão educacional. Platão quer mostrar aos jovens, através do élenchos *denunciativo*, que o interlocutor não reconhece a inadequação de sua posição e, com isso, propõe aos interessados que, na realidade, estão diante de um personagem indigno de tal posição social.

Sendo assim, Platão, em seu projeto, quer mostrar que, para Sócrates, filosofar é cumprir uma obra moral não só em si mesmo, mas, sobretudo nos outros, preferencialmente nos jovens atenienses¹⁷. Portanto, a ação filosófica socrática, que emerge dos primeiros diálogos, é uma apresentação performática da sua retórica ética com o fim de persuadir o público.

¹⁶ Sobre esse argumento, remeto a: MAIER, H. *Socrate*. La nuova Italia, Firenze, 1944.

¹⁷ O ponto mais alto do projeto político platônico é representado pela *República* e pelas *Leis*. Sobre as *Leis* remeto a satisfatória edição: *As Leis de Platão*. Luc Brisson e Jean-François Pradeau. Loyola. São Paulo. 2012.

Esse mecanismo se instaura especialmente na dinâmica dramática dos nossos dois diálogos, pois neles os interlocutores possuem uma função social de relevo¹⁸. No caso do *Laques*, o já velho Laques é um famoso general e Nícias um importante político. Já no caso do *Cármides*, além de outro importante político, o tio de Platão, Crítias¹⁹, temos novamente Nícias²⁰. Tanto o *Laques* como o *Cármides* são emoldurados por importantes momentos históricos: graças a uma alusão feita no próprio diálogo [181a11-b1], presume-se que a cena dramática do primeiro transcorra no período da Batalha de Délion²¹; no segundo, a cena ocorre em um momento posterior à Batalha de Potideia, na qual Sócrates teria participado e se destacado²².

É importante recordarmos um detalhe que julgamos essencial para o êxito do desenvolvimento do nosso estudo: nesses diálogos temos algo relativamente novo no que tange às cenas dramáticas dos primeiros diálogos, isto é, um público de jovens ouvintes aparentemente não formado somente por amigos e discípulos de Sócrates. Tal público representa a base necessária do crescimento temático-narrativo desses dois diálogos.

Platão mostra que a sua aplicação do “jeito”²³ socrático serve, portanto, para que sejam evidenciados dois pontos que se comple-

¹⁸ Consideramos que o aspecto moral radicado no contexto biográfico dos interlocutores, sobretudo no ambiente dos primeiros diálogos.

¹⁹ Líder dos Trinta Tiranos.

²⁰ Este personagem, provavelmente também escolhido a dedo por Platão, contribuiu de modo determinante na composição do tratado que pôs fim à Guerra Arquidâmica, a primeira fase da Guerra do Peloponeso. É convencionalmente chamada Paz de Nícias. [cf. Tucídides, *La guerra del Peloponeso*, VI, VII]

²¹ Na qual Sócrates salvou Xenofonte, segundo a informação laerciana: “Sócrates dedicava-se a exercícios físicos e se mantinha em boa forma. Participou da expedição militar a Anfípolis e, quando Xenofonte caiu de seu cavalo na batalha de Délion, ele se deteve e salvou-lhe a vida.” [*Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, V, 22]

²² Salvando a vida de Alcibiades, segundo a informação do próprio Platão: “Na batalha em que os comandantes me concederam a láurea da coragem, a este homem e a mais ninguém devi minha salvação. Ferido como me achava, não quis abandonar-me e me levou, com minhas armas, para lugar seguro. Do meu lado, Sócrates, insisti com os generais para que te conferissem o prêmio” [*Banquete*, 220d8-e3].

²³ Propomos um “jeito” de ser do personagem Sócrates de Platão que apresenta pelos primeiros diálogos um critério humano de verdade: escolho aqui uma passagem de outro diálogo socrático, o *Crítion*, 46a: “Caro Crítion, muito válido seu esforço (...) Porque eu mesmo, não apenas agora – mas sempre – tenho sido deste jeito: de não obedecer a nada mais em mim senão ao discurso (*lógos*) que, pelo meu raciocínio, se mostra para mim o melhor”.

mentam: a denúncia e o ensino. A performance socrática estabelece a seguinte dinâmica: abertura do problema, a refutação, a reabertura da interrogação, a aporia e, como consequência, a denúncia, que é o desmascaramento em público do falso saber da principal figura que dialoga com Sócrates. Com isso, cria-se a mensagem pedagógica. Esses passos constituiriam o que chamamos a partir de agora *as vias do élenchos* que Platão nos apresenta.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O principal escopo desse trabalho foi introduzir a possibilidade de discussão a respeito de duas variações ligadas ao tradicional élenchos (PD) - prioridade de definição - naquilo que chamamos de élenchos (P) – denunciativo - e de élenchos (P) – pedagógico -, respectivamente no *Laques* e no *Cármides*. Com isso, desejamos evidenciar o efeito *assimétrico* e circular da inspeção socrática, que não se preocuparia mais somente em examinar o interlocutor como figura *individual*, mas lançar uma força de persuasão que, partindo do interlocutor, circule e atinja o *coletivo*, isto é, o público de jovens que assistem a discussão.

Tanto o *Laques* quanto o *Cármides* são tradicionalmente definidos como diálogos refutativos, ou aporéticos, sendo aparentemente negativos no sentido de serem incapazes de resolver os problemas propostos (o que se entende por “coragem”, o que se entende por “moderação”). Porém, destacamos que provavelmente neles haja certa positividade, na medida em que interpretamos a estratégia dialógica da prática argumentativa socrática à luz de uma estratégia retórica *pedagógica* e *denunciativa* que, embora termine somente na refutação dos principais interlocutores, de maneira abrangente faz o élenchos ressoar e tem o jovem público ouvinte como o principal alvo.

Em síntese e em conclusão, apresentaremos a seguir o seguinte esquema interpretativo que, acreditamos, poder-se-ia imputar, “em certa medida”²⁴, ao *Laques* e ao *Cármides*:

²⁴ Não pretendemos, de maneira alguma, desafiar a secular tradição que classifica esses dois diálogos como aporéticos por não dar conta de definir os conceitos ontologicamente. Proponho um ponto de vista, uma sugestão interpretativa que visa lançar luz a uma questão exclusivamente referente ao Platão político.

- Construtivos, ou “positivamente aporéticos”, uma vez que são *pedagógicos*, porque Sócrates denuncia publicamente em um lugar no qual deve haver um efetivo fomento à coragem (um ginásio), que o famoso general sobre ela nada realmente sabe. Essa dinâmica conduz, sim, o interlocutor à aporia, em seu aspecto mais negativo de “não caminho” ou saída, mas, por outro lado, revela à plateia que esse mesmo interlocutor ignora o que é “a coragem”, conduzindo-a à consciência da ignorância e à busca do conhecimento do objeto em questão;
- Protrépticos, porque são obras de exortação e de convite à prática do exercício da verdade. Buscam promover a mensagem da importância da coerência entre o que se diz (*lógos*) e o que se pratica na vida (*biós*)²⁵. Trazem como questão nuclear um debate primordialmente ético que zela pelo esclarecimento público de questões relacionadas à vida civil ateniense.

O interesse pelo Platão político e o tema da educação não pode ser isolado da fundamental figura de Sócrates e da sua pedagógica. Portanto, a partir do estudo desses dois diálogos da juventude de Platão, obtemos o mote inicial para tentarmos estruturar os contornos de uma filosofia que se apoia na inspeção de Sócrates que assume o papel da gênese do projeto político-educacional e intelectual de Platão.

REFERÊNCIAS

Fontes primárias:

DIOGENE LAERZIO. *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*. A cura di G. Reale. Bompiani, Milano, 2008

PLATÃO. *A República*. Trad. Anna Lia Amaral de Almeida Prado. Martins Fontes, São Paulo, 2006.

PLATONE. *Tutti gli scritti*. A cura di Giovanni Reale, Rusconi, Milano, 1991.

²⁵ Associamos nossa colocação ao conceito de *parrhésia*, pois constitui uma espécie de atividade verbal cujo agente estabelece uma específica relação entre a verdade através da franqueza, certo tipo de relação consigo mesmo mediante a autocrítica ou crítica a outras pessoas, uma relação com a lei moral através da liberdade e do dever, o personagem que emerge daquelas linhas é capaz de usar o discurso racional de maneira ética, bela e prazerosa, mas, ao contrário dos sofistas, pode usar a *parrhésia* e falar com liberdade porque aquilo que diz se harmoniza com aquilo que pensa, e aquilo que pensa se adequa exatamente àquilo que faz.

- PLATÃO. *Laques*. Trad. Francisco Oliveira. Edições 70, Lisboa, 1989.
- PLATONIS OPERA. Ed. J. Burnet, Oxford 1900-1907, E.A. Duke, W.S.M. Nicoll, D.B. Robinson, J.C.G. Strachan (ed.), Oxford University Press, Oxford, 1995.
- SENOFONTE. *Memorabili*. A cura di Anna Santoni, Milano, BUR, 2006.
- TUCIDIDE. *La Guerra del Peloponneso*, Milano, BUR, 1956.

Fontes secundárias:

- ADORNO, F. *Introduzione a Platone*. Editori Laterza, Roma-Bari, 1989.
- _____: *Introduzione a Socrate*. Editori Laterza, Roma-Bari, 1999.
- BEARZOT, C. *Manuale di storia greca*, il Mulino, Milano, 2005.
- BONAZZI, M. *Accademici e Platonicci, il dibattito antico sullo scetticismo di Platone*. Il Filerete, Pubblicazione della facoltà di Lettere e Filosofia, Università degli Studi di Milano, Milano, 2003.
- BRISSON, L. "Gli orientamenti recenti della ricerca su Platone". *Elenchos* 15, 1994.
- CASERTANO, G. *La struttura del dialogo platonico*. Loffredo Editore, Napoli, 2000.
- CENTRONE, B. *Introduzione al Carmide*, Milano, 1997.
- DIXAUT, M. *Métamorphoses de ladialectiquedansles dialogues de Platon*. Vrin, Paris, 2001.
- DORION, L.A. *Compreender Sócrates*. Vozes, Petrópolis, 2006.
- EMLYN-JONES, C – *Dramatic Structure And Cultural Context In Plato's Laches*. The Classical Quarterly, New Series, Vol. 85, No. 10 (1988), 541-549. J. Stor.
- FOUCAULT, M. *Discorso e verità nella Grecia antica*, Donzelli-Virgolette, 2005.
- FRONTEROTTA, F., BRISSON, L., (org.), *Platão: Leituras*. Edições Loyola, São Paulo, 2011.
- GIANNANTONI, G. *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone*. Bibliopolis, Napoli, 2005.
- _____: *Socrate: tutte le testimonianze da Aristofane e Senofonte ai Padri cristiani*, Editori Laterza, Roma-Bari, 1971.
- GOLDSCHIMIDT. *Os diálogos de Platão: estrutura e método dialético*. Edições Loyola, São Paulo, 2010.
- JAEGER, W. *Paidéia. A Formação do Homem Grego*. Martins Fontes, São Paulo, 2003.
- KAHN, C. *Plato's Charmides and the Prol. Read. Of Socratic Dialogues*. The Journal of Philosophy, Vol. 49, No. 1 (1999), 123-138. J. Stor.

KAHN, C. *Did Plato Write Socratic Dialogues?*. The Classical Quarterly, New Series, Vol. 31, No. 2 (1981), 305-320, Cambridge University Press.

MAIER, H. *Socrate*. La nuova Italia, Firenze, 1944.

MAZZARA, G., NANCY, M., ROSSETTI, L. *Il Socrate dei dialoghi*, Levante, Bari, 2006.

MOSSÉ, C. *Pericle. L'inventore della democrazia*. Editori Laterza, Roma-Bari, 2006

ROTONDARO, S. *Strutture narrative e argomentative del Carmide*. Loffredo Editore, Napoli, 2000.

SANTOS, J. T. *Platão: a construção do conhecimento*. Paulus, São Paulo, 2012.6.

TRABATTONI, F. *Platão*, Annablume, São Paulo, 2010 (trad. Rineu Quinalia).

_____ : *Oralità e scrittura in Platone*. Università degli Studi di Milano, Milano, 1999.

TUOZZO, T. *Plato's Charmides - Positive Elenchus in a 'Socratic' Dialogue*. Cambridge Press, New York, 2011.

VLATOS, G. *Studi socratici*, V&P Università, 2003.

_____ : *Socrate: ironie e philosophie morale*, Paris, Aubier, 1994.

Retórica e Filosofia no *Eutidemo* de Platão e no *Contra os sofistas* de Isócrates

Carlos Monteiro Junior

Doutorando em Filosofia na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro)

Quando em dois de Junho de 2008 - e até mesmo antes dessa data - foi aprovada a alteração do artigo 36 da *Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional* (LDB) que tornou obrigatório o ensino de filosofia e sociologia nas escolas públicas e privadas em todo o Brasil, muitos debates foram promovidos para se pensar sobre as bases e consequências desta obrigatoriedade. Um novo espaço foi dado aos filósofos em nome de uma educação crítica e cidadã. Mas como promover, a partir da filosofia, a criticidade no pensamento e o senso de cidadania? Como fazer com que os jovens experimentem, de maneira efetiva, o pensamento filosófico? E como fazer com que essa experimentação tenha algum efeito nas vidas destes jovens?

Não é meu interesse aqui enveredar nos recentes debates sobre o ensino de filosofia no Ensino Médio brasileiro¹, mas sim expor algumas reflexões a partir de uma investigação sobre o modo como a prática filosófica era identificada, pensada e discutida na Atenas dos séculos V e IV a.C, dando destaque à sua relação com a retórica.

Mas por que relacionar um contexto tão longínquo da história da filosofia com o atual momento de discussão sobre o ensino de fi-

¹ Sobre isso, é crescente o número de publicações, simpósios e grupos de pesquisa que discutem este tema, poderíamos citar, por exemplo, o *Instituto de Filosofia e Educação para o Pensar* (IFEP), o *Grupo Paideia*, o *Núcleo de Estudos Filosóficos da Infância* da Uerj, a *Filosofia na sala de Aula* da UNIRIO e a recente programação da ANPOF sobre o ensino de filosofia.

losofia? Penso que essa aproximação pode ser proveitosa e é isto que pretendo esclarecer a seguir.

É possível afirmar que o que levou Isócrates a formular uma prática educacional foi a necessidade de se pensar um novo tipo de formação para os cidadãos, que fosse coerente com as recentes necessidades surgidas na *polis* grega, isto é, notamos em Isócrates, como também em outros pensadores de sua geração, como Platão, e também da geração anterior (de Sócrates, Protágoras e Górgias), a formulação de uma nova *paideia* que teria como base um original código de valores. Esse foi o motivo que levou Isócrates e Platão a competirem pelo papel de destaque na formação dos cidadãos e, por conta disso, nota-se uma primeira aproximação entre os dois pensadores: ambos propuseram mudanças e reformas na educação grega, entendendo que assim poderiam produzir um porvir melhor para a sociedade ateniense. Mais ainda, esses dois pensadores entenderam que a filosofia, mesmo com ideias distintas do que ela seja, é um agente fundamental para que mudanças políticas e sociais possam ser realizadas. Acredito, então, que analisar esse período embrionário da filosofia, no qual ela foi pensada como um instrumento imprescindível para a formação cívica dos cidadãos, mesmo que sejam outros os valores propostos e o contexto cultural em questão, pode estimular a reflexão e desenvolver o entendimento acerca do papel dado ao pensamento filosófico na formação dos nossos jovens. Compreender e analisar as diferentes imagens que a educação filosófica ganhou ao longo da história do pensamento pode nos levar a pensar e a criar a imagem que queremos passar da filosofia no século XXI.

É possível afirmar que houve nos séculos V e IV a.C na Grécia, principalmente em Atenas, um conflito entre a educação filosófica e retórica a fim de ocupar o lugar de destaque na formação dos jovens, cada uma reivindicando para si a possibilidade de gerar uma vida feliz e justa para os indivíduos e, conseqüentemente, para a cidade? Acredito que houve sim um ambiente de conflito ou *agonístico* entre diferentes vertentes educacionais, ou poderíamos dizer, práticas filosóficas que pretendiam direcionar, a partir de diretrizes distintas, as ações e pensamentos de seus seguidores para a conquista de uma vida virtuosa. Contudo, simplificar esse complexo ambiente de conflito educacional

em apenas duas grandes correntes de pensamento é uma maneira didática (artificial) de se refletir sobre tal contexto, que pode ser benéfica se quisermos ter um panorama geral e simplificado desse ambiente de formação do pensamento filosófico, porém, quando analisamos com mais cuidado os textos, percebemos que há um ambiente em que os termos filósofo, educador, sábio, sofista e orador (retórico) estão ainda em estado de crisálida, em formação, e por isso não encontramos identidades fixas e práticas já estabelecidas.

Com o objetivo de analisar as interações entre filosofia e retórica, busquei fontes para além dos diálogos platônicos a fim de perceber como outros autores desse período traçaram as identidades destas práticas intelectuais. Ou seja, investiguei se é possível perceber a distinção (e como ela se dá) entre o filósofo e o sofista fora dos diálogos platônicos. E em Isócrates, encontrei uma possibilidade de diversificação dessa questão, principalmente por dois motivos: (I) tradicionalmente, Isócrates foi classificado como sendo um representante do movimento sofístico, de uma geração posterior a dos grandes sofistas como Górgias, Protágoras e Hípias. Além disso, vários textos isocráticos foram preservados, sendo então uma rica fonte de acesso às discussões e problemáticas da época, resumindo, teríamos em Isócrates um possível teórico e herdeiro do movimento sofístico, além de um defensor da educação retórica; o outro motivo é (II) o reconhecido *agon*² entre Isócrates e Platão, isto é, estes dois pensadores atenienses viveram em um mesmo período histórico e compartilharam muitas das questões em voga na época.

A partir desta ideia de que houve um *agon* entre Platão e Isócrates com relação à repercussão de suas ideias na educação dos jovens atenienses, tentei estabelecer conexões entre os textos dos pensadores para verificar se podemos encontrar um conflito de ideias entre ambos, acreditando que este conflito poderia nos dar boas indicações da complexidade e dos diferentes movimentos de construção da identidade da filosofia e de seu compromisso educacional. E a primeira conexão que pretendi estabelecer foi entre o *Eutidemo* de Platão e o *Contra os sofistas* de Isócrates. Neste artigo, passarei de maneira breve pelo texto

² Em seu artigo 'Philosophy, rhetoric, and cultural memory', Ekaterina V. Haskins trata da rivalidade entre Platão e Isócrates ao longo da história da filosofia. Esta rivalidade foi tratada, entre outros, por Jaeger e Marrou.

platônico, tentando apenas revelar a relação que percebi entre este texto e o citado de Isócrates, e focarei na análise do texto isocrático.

No *Eutidemo*, Platão narra uma cena de confronto entre perspectivas diferentes de métodos de investigação e de educação. Poderíamos dizer que o principal mote do diálogo é: que tipo de educação devemos dar aos jovens para eles alcançarem a *eudaimonia*, isto é, a plena realização da vida. Um dos personagens do diálogo, Críton, pede que Sócrates narre a conversa que ele teve no dia anterior no Liceu com dois irmãos, Eutidemo e Dionisodoro, identificados como sendo sofistas novos que possuem diversos conhecimentos importantes para serem ensinados aos jovens. Como ficará claro nas passagens finais do diálogo, Críton está realizando uma pesquisa para saber que tipo de educação escolherá para o seu filho Critóbulo. E o que Platão apresenta ao longo do diálogo é uma delimitação entre a postura filosófica de seu mestre Sócrates e de outros pretendentes a este cargo de educador dos jovens. E, com isso, Platão apresenta uma crítica aos modelos educacionais existentes. Normalmente, é dito que Platão pretende, no *Eutidemo*, criar uma fronteira entre a educação socrática e, principalmente³, a dos sofistas erísticos que se dizem sábios em diversos assuntos, mas que para Platão se preocupam apenas em construir armadilhas discursivas para confundir os interlocutores e revelar suas habilidades retóricas.

Ainda com relação ao *Eutidemo*, acreditamos que a parte final do diálogo (304c-307c) seja bastante elucidativa para entendermos o possível ambiente de confronto entre filosofia e retórica. Neste momento, Críton narra a Sócrates que certo personagem (normalmente identificado como sendo Isócrates), ao assistir à discussão no Liceu, fala da inutilidade do ensino da filosofia e da falsidade daqueles que se dizem sábios. E como resposta, Sócrates faz uma crítica aos que são hábeis em compor discursos, diz ele:

“Sobre estes também eu ia agora mesmo falar. Pois estes são, Críton, aqueles que Pródico chamava de fronteira entre um filósofo e um político, mas que creem ser os mais sábios de todos

³ Pode-se notar outros adversários de Platão no diálogo: certas escolas socráticas (antistênicos e megáricos), Protágoras e eleatas, e um crítico anônimo que aparece em 304d s., normalmente identificado como sendo Isócrates. Para mais detalhes acerca deste tópico, ver a introdução de Maura Iglésias à sua tradução do diálogo (*Eutidemo*. Rio de Janeiro, Ed. Puc-Rio; Loyola, 2011).

os homens e, além de ser, <creem> que também são assim considerados junto à maioria. De modo que, a fazer-lhe obstáculos para gozar de boa reputação junto a todos, não há outros senão os homens que se ocupam de filosofia.”⁴

Aqui Platão apresenta um relato desse confronto de competências visando o título de sábio. A partir disso, podemos perceber uma conexão com o *Contra os sofistas*, pois neste texto Isócrates pretende, como Platão, criar uma boa reputação para a filosofia e afastar dela alguns professores que em nome da transmissão de conhecimentos importantes para uma vida feliz, criaram uma imagem negativa, frente aos cidadãos comuns, desta nova educação que tanto Platão e Isócrates eram representantes. E o possível conflito entre os textos está na imagem que eles produzem da filosofia e sua educação, mas isso analisarei em outra ocasião. Dito isso, passarei agora a analisar o texto de Isócrates.

A fim de perceber o modo como Isócrates entendia a atividade filosófica, analisaremos trechos do seu *Contra os sofistas*, texto que, segundo o próprio Isócrates no *Antídosis*, marca o início de sua carreira como educador. Por essa razão, podemos dizer que o texto exerce o papel de projeto político-pedagógico de sua escola. Nele Isócrates não só lança as bases de seu pensamento pedagógico, delimitando a sua compreensão de filosofia, como também pretende destacar a diferença entre sua prática educacional e a realizada por outros representantes da *paideia* grega.

O primeiro parágrafo do texto ilustra bem o seu caráter panfletário e revela a intenção do autor: Isócrates pretende afastar a sua escola e sua concepção de educação da imagem negativa, presente no senso comum da época, em relação às novas tendências educacionais. Ou melhor, Isócrates pretendia criar uma imagem positiva para o estudo sobre o *logos*, denominado de filosofia por ele.

É do seguinte modo que Isócrates abre seu manifesto:

*“Se todos os que querem educar (paideuein) tentassem dizer a verdade ao invés de fazer maiores promessas do que aquelas que podem cumprir, não seriam difamados pelos cidadãos comuns (idioton).”*⁵ (§1)

⁴ 305d. Tradução de Maura Iglésias.

⁵ Como não encontrei nenhuma tradução publicada em português desse texto de Isócrates, utilizarei a tradução fornecida por Ticiano Curvelo Estrela de Lacerda em sua dissertação (apresentada ao departamento de letras clássicas e vernáculas da USP em 2011) sobre o pensador, comparando com a tradução espanhola da Editora Gredos.

É possível dividir esse texto de Isócrates em duas partes: uma negativa, onde ele apresenta e critica algumas posturas educacionais, e outra positiva, na qual Isócrates apresenta sua educação filosófica. No parágrafo citado acima, Isócrates nos apresenta o diagnóstico da situação da filosofia em sua época e o que gerou essa situação, dando início à parte negativa ou crítica de seu texto. O diagnóstico é o seguinte: aqueles que pretendem educar estão sendo difamados pelos cidadãos comuns, e o mais preocupante é que estes consideram que as melhores deliberações não são feitas pelos que se dedicam à filosofia, mas sim pelos que são indolentes. Para Isócrates, isso se deve, principalmente, a uma falta de franqueza, poderíamos dizer falta de *parrhesia*, dos educadores ao venderem uma ‘moeda falsa’, ou seja, quando prometem ensinar algo que não conseguem cumprir.

Feito isto, Isócrates realiza um mapeamento dos personagens que frequentavam os ambientes educacionais e que são os responsáveis por este descrédito da filosofia, fornecendo assim um rico terreno para a esta ‘arqueologia’ das identidades do filósofo e do sofista.

Podemos resumir em três os personagens apresentados por Isócrates, que nos dão, conseqüentemente, três facetas do sofista:

1. Os erísticos ou aqueles que se dedicam às disputas verbais (*eridas*)
2. Os professores de discursos políticos (*politikous logous*)
3. Os que escreveram as chamadas *Artes* (*technas grapsai*)

Atacando os dois primeiros, Isócrates ataca a contemporâneos seus e possíveis adversários ou concorrentes, já no terceiro grupo, são atacados os sofistas antigos, segundo o próprio Isócrates, ‘os que surgiram antes de nós’ (§19). E o ataque aos erísticos começa do seguinte modo:

“Ora, quem não odiaria e, ao mesmo tempo, desprezaria [...] os que dedicam seu tempo às disputas verbais, os quais pretendem procurar a verdade, mas já no início dos seus ensinamentos, intentam dizer mentiras?” (§2)

Isócrates, inicialmente, apresenta algumas contradições da educação erística, principalmente com relação ao contrato que eles fazem

com os alunos, porém, entendemos que o principal alvo de crítica é a inutilidade do conhecimento erístico para aquilo que Isócrates considera mais importante na sua educação filosófica: realizar boas deliberações ou bons aconselhamentos para a conquista da virtude nas ações políticas. É provável que Isócrates esteja criticando aqui alguns pensadores socráticos como Antístenes e Platão.

Depois dos erísticos, temos o ataque direcionado aos professores de discursos políticos. Diferentemente dos erísticos, que erram, entre outras coisas, por não se preocuparem com as contradições nas ações, os professores de discursos políticos erram por valorizar de modo excessivo o conhecimento que eles querem passar, criando uma falsa expectativa nos discípulos e nos cidadãos comuns. Há, também, um grave erro pedagógico, uma vez que eles não levam em consideração alguns conceitos imprescindíveis para Isócrates. Basicamente, Isócrates aqui nos revela uma outra face dos chamados sofistas, agora o sofista que pode transformar qualquer pessoa em um excelente orador. Esta talvez seja a identidade mais famosa do sofista, o professor de oratória.

A consequência dessa supervalorização da educação do discurso realizada por esses professores de discursos políticos é a seguinte, segundo Isócrates:

“Eu antes teria preferido que a filosofia tivesse tamanho poder quanto eles dizem ter uma quantia de dinheiro, pois provavelmente nós não teríamos sido tão renegados, nem teríamos aproveitado uma parte insignificante dela.”. (§11)

Da passagem acima, podemos extrair o sentido que o termo filosofia (e a sua prática) tem no pensamento de Isócrates, pois ele identifica a filosofia com o conhecimento e educação do discurso, isto é, para Isócrates filosofia e retórica são a mesma coisa e a falha desse segundo tipo de sofista está no exagero dado aos poderes da filosofia. O erro desses professores de discursos políticos não está, como nos erísticos, no conhecimento que eles pretendem divulgar, mas sim na forma como eles ensinam, por isso que antes classificamos o erro de pedagógico. Como será exposto na parte positiva do texto, Isócrates compreende que três conceitos são fundamentais na educação retórica e que devem ser analisados pelos professores: a natureza dos alunos

(*physis*), a educação dos conteúdos (*episteme*) e a sua experimentação (*empeiria*).

A partir dos professores de discursos políticos, Isócrates critica uma prática pedagógica que vê a retórica como uma técnica fixa que pode ser apreendida por memorizações de modelos de discursos e argumentos que pretendem prever todas as situações onde é necessário emitir um discurso. Já em sua concepção de retórica, Isócrates destaca o seu caráter criativo e define a retórica como uma prática criativa onde é necessário ter, entre outras coisas, a percepção do tempo oportuno para escolher o melhor momento para dizer e o que dizer, de acordo com o público e a situação. Ou seja, por ter um caráter criativo (como outras artes), a retórica não se restringe a uma técnica pré-estabelecida e o seu ensino não pode, segundo Isócrates, se resumir a uma simples transmissão de modelos fixos e estáveis.

Após isto, Isócrates começa o que chamamos de parte positiva do texto, onde ele expõe os seus pensamentos sobre a educação filosófica. Contudo, antes de analisarmos esta parte do texto, iremos tratar do último grupo de sofista apresentado nos parágrafos finais do texto. Trataremos agora dos que escreveram as chamadas *Artes*. Temos aqui apresentada uma terceira característica do multifacetado sofista: o escritor de manuais de retórica para os debates nos tribunais. Aqui somos inseridos no contexto da ‘mania judiciária’ ateniense, tão bem documentada, caricaturada e criticada por Aristófanes e Platão. E o gosto dos atenienses pelas competições ganhou um novo cenário, os tribunais, onde não se discutiam assuntos públicos, mas sim questões da vida privada, e com eles surgiu um novo gênero discursivo específico, os discursos forenses. E essas *Artes* eram compostas de exemplos de discursos, tipos de acusação e textos práticos e demonstrativos. Isócrates ao localizar esse terceiro grupo de sofista em um momento anterior ao seu, possivelmente tinha em mente importantes nomes da retórica grega que, segundo a tradição, escreveram manuais utilizados em suas aulas, como Górgias, Antifonte e Trasímaco.

Após os ataques, entramos agora na parte positiva desse manifesto isocrático onde ele expõe as bases de sua filosofia. Nessa parte encontramos as seguintes afirmações:

“[...] muitos dos que se dedicaram à filosofia continuaram sendo homens comuns, ao passo que alguns outros, mesmo sem jamais terem convivido com os sofistas (sophiston) tornaram-se prodigiosos no discurso e na prática política.” (§14-15)

“[...] são essas coisas que precisam de muito cuidado e que são trabalho para alma viril e opinativa.”. (§18)

“Ademais, os que anseiam por obedecer aos preceitos desta filosofia tirariam proveito muito mais rapidamente com relação à idoneidade do que com relação à eloquência. E que ninguém pense que eu afirmaria que a justiça possa ser ensinada. [...] Penso, porém, que o cuidado pelos discursos políticos poderia mais do que tudo instruí-los e ampará-los.” (§21)

Diferentemente dos professores de discursos políticos, que exageravam na descrição dos poderes da filosofia, Isócrates apresenta uma perspectiva mais realista, dizendo que a dedicação ou o estudo da filosofia não é a condição necessária para alcançar a excelência no discurso e na prática política, principais objetivos na educação isocrática, uma vez que há pessoas que, apesar de nunca terem convivido com esses novos sábios, discursam e agem de uma maneira boa, e segundo Isócrates, isso se deve à existência ou não de uma boa natureza.

A partir da análise dos sentidos das palavras filosofia e sofista no início do parágrafo, Isócrates não aparenta querer dar um sentido pejorativo ao termo sofista e afastá-lo da prática filosófica, pelo contrário, aqui percebemos como no contexto de Isócrates as palavras estavam associadas e quiçá sendo sinônimas em alguns casos. Na frase inicial, o sofista aparece como o professor de filosofia, o que no caso de Isócrates está relacionado com a educação do discurso visando à prática política. Com isso, é possível dizer que Isócrates não se incomodaria se fosse chamado de sofista, tendo aqui um sentido de professor, e o que ele faz no seu texto é apresentar uma crítica a determinados sábios (sofistas) que também se dedicam à educação dos jovens e expor as reflexões de sua educação.

A partir dessa breve descrição de sua educação filosófica, percebemos, mais uma vez, como ela está diretamente associada à educação do discurso (*logos*) ou à retórica, entendendo Isócrates que a posse do

conhecimento acerca das formas existentes dos discursos unido à habilidade de saber utilizá-lo são os meios para se alcançar uma vida virtuosa. E na educação isocrática o domínio do *logos* não advém apenas do conhecimento dos tipos de discursos (segundo tripé do trinômio de sua filosofia), sendo de crucial importância a prática, o exercício e a vivência nas argumentações. Dizendo isso, Isócrates conclui a exposição da base de sua educação: a boa natureza dos discípulos, o conhecimento dos tipos de discurso e, por fim, a experimentação. Através dos exercícios e da prática nos diferentes tipos de *logoi*, o discípulo alcançará a excelência nos discursos.

Isócrates define, ainda, o perfil daqueles que se dedicam a essas atividades, deve-se ter uma alma viril e opinativa. Entendemos que esses dois adjetivos revelam não só o tipo (ou modelo) de cidadão que a educação isocrática pretendia formar, mas também o ideal de seu ensino. E para cumprir o seu papel como cidadão de modo excelente é necessário ser viril, valente, ou traduzindo mais literalmente, ter uma alma forte como um homem deve ter. Esta virilidade necessária ao cidadão da *polis* não se mede apenas em suas ações, mas também em suas falas, ou seja, o cidadão deve tanto agir de maneira viril quanto pronunciar os discursos com valentia, sem deixar de dizer o que é necessário e interromper o discurso quando preciso. A educação retórica, com seu conhecimento e prática, seria então o meio de acesso ou uma forma de estimular a formação de uma alma viril produtora de ações e *logoi* valentes que, por sua vez, possibilitaria a excelência moral e política. Contudo, acreditamos que o segundo adjetivo utilizado por Isócrates revela de maneira mais efetiva o seu pensamento sobre a educação e o conhecimento humano. Possuir uma alma opinativa, com opiniões próprias ou cheia de ideias, é o que a educação retórica pretende promover e estimular em suas práticas, isto é, a *episteme* do *logos* torna o cidadão mais autônomo e crítico em relação às opiniões emitidas, o que o tornará um sujeito mais consciente e com participação ativa (e de modo decisivo) no âmbito mais importante do cotidiano da cidade, as deliberações políticas. E se pensarmos no valor dado à *doxa* na filosofia (*filodoxia*) de Isócrates, perceberemos mais ainda o alto valor dado a essa alma produtora de opiniões próprias.

Na parte final de sua conclusão, percebemos que o principal objetivo da educação isocrática não é a simples transmissão do conhecimento acerca do *logos*, mas sim a partir da educação retórica formar cidadãos preparados para agir de modo excelente nas deliberações políticas e nas decisões morais. Ou seja, Isócrates não almeja a simples formação de oradores, em um sentido meramente técnico, isto é, profundos conhecedores dos diferentes tipos e usos do *logos*, mas pretende sim gerar cidadãos conscientes do seu compromisso cívico e moral, preparados para atuarem nas discussões públicas e serem formadores de opinião.

Por isso, a afirmação de que seus discípulos, ao seguirem as propostas de sua filosofia, terão mais proveito no campo moral e político, possuindo um caráter honesto, do que em relação à oratória. Contudo, Isócrates faz questão de destacar que para ele não há qualquer técnica ou saber que possa transmitir a justiça e a temperança, virtudes basilares em sua educação, e aqui Isócrates se posiciona contra a ideia de que a justiça possa ser ensinada, principalmente em relação aos desvirtuados por natureza. Porém, mesmo sem acreditar na possibilidade de transmissão da virtude, Isócrates defende a ideia de que a educação retórica, apresentada neste momento como sendo o cuidado pelos discursos políticos (*ten ton logon ton politikon epimeleian*) pode estimular e direcionar o pensamento, ação e fala dos discípulos para a correção moral e política, mais do que qualquer outra ciência, pois para ele é a retórica, tendo um bom mestre que sirva de paradigma, que realmente prepara os jovens para a vida política.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Qual é a imagem da filosofia que encontramos em Isócrates? Vimos que Isócrates apresenta a filosofia como sendo um cuidado com a alma, uma educação ou *paideia* que tem como objetivo a obtenção de uma vida feliz e virtuosa, a partir de boas ações e bons discursos. A particularidade da filosofia isocrática está no fato do pensador identificar a filosofia com o conhecimento do discurso, ou seja, com a retórica. Dito de outro modo, o cuidado da alma (sua educação e filosofia) que Isócrates promovia tinha como instrumento a transmissão do conheci-

mento dos discursos (seus tipos e gêneros) e a experimentação destes conhecimentos nas práticas discursivas, a fim de promover a habilidade de reconhecer o momento oportuno, de criar sempre novos discursos e de saber quando e como utilizar os recursos poéticos. Para Isócrates, a filosofia deve preparar o cidadão para a vida cívica e para ele o único conhecimento que realmente pode efetivar boas ações é a retórica, o domínio do *logos*. O discurso tem a capacidade de influenciar as opiniões das pessoas e conseqüentemente, o *logos* tem grande poder sobre as ações tomadas, assim, o conhecimento do discurso possibilita a emulação de boas ações. Nitidamente, Isócrates pensa a sua retórica como uma atividade política, construtora de uma identidade cultural e pessoal, que terá como palco as assembleias onde serão deliberadas as ações e práticas da cidade.

A filosofia isocrática ganha, desse modo, um sentido prático, criticando toda prática educacional ou filosofia que não desenvolva a capacidade de tomar decisões e influenciar nas decisões da *polis*. No *Antídosis* ele apresenta a seguinte ideia:

“Creo que no hay que llamar filosofía a una actividad que en la actualidad no ayuda a hablar ni a obrar, sino que llamo ejercicio del espíritu y preparación a la filosofía a este entretenimiento [...]” (§265)

O caráter prático que Isócrates dá à filosofia e sua relação com a linguagem, além do destaque que ela tem na formação dos jovens para o exercício da cidadania, pode nos estimular a pensar como a filosofia hoje conseguirá contribuir, de modo efetivo, na formação dos jovens. E como pensar a relação entre a filosofia e retórica hoje em dia? Será que as aulas de filosofia devem buscar uma interação com a retórica? Estas são questões que pretendo refletir, em outro momento, a partir de algumas ideias expostas aqui.

REFERÊNCIAS

- BENOIT, William. ‘Isocrates and Plato on Rhetoric and rhetorical education’. *In: Rhetoric Society Quarterly* 21 (1991), 60-71.
- COLE, Thomas. *The Origins of Rhetoric in ancient Greece*. Batimore, Maryland: The Johns Hopkins University Press, 1991.

ISÓCRATES. **Complete works**. 3V. The Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd.

_____. **Discursos**. Madrid: Editorial Gredos, 2002.

JOHNSON, R. 'Isocrates methods of teaching' *in*: American Journal of philology 80, 1959 (p.25-36).

LACERDA, Ticiano Curvelo Estrela de. *Contra os sofistas e Elogio de Helena: tradução, notas e estudo introdutório*. Dissertação de mestra, Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da USP, 2011.

MCCOY, Marina. *Plato on the Rhetoric of philosophers and sophists*. Cambridge: University Press, 2008.

NEHAMAS, Alexander. 'Eristic, antilogic, sophistic, dialectic: Plato's demarcation of Philosophy from sophistry'. *In: History of Philosophy Quarterly*, Vol. 7, N. 1 (1990), 3-16.

NIGHTINGALE, Andrea Wilson. *Genres in dialogue: Plato and the construction of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

ROMILLY, Jacqueline D. 'Eunoia in Isocrates or the political importance of creating good will.' *In: Journal of Hellenic Studies* 78, 1958 (p.92-101).

YUN, Lee Too. *The rhetoric of identity in Isocrates: text, power e Pedagogy*. New York: Cambridge UP, 1995.

Atomismo no *Crátilo* de Platão

Luisa Severo Buarque de Holanda

PUC-Rio

Hoje, o fato de que o atomismo dos abderitas está presente em não poucos contextos platônicos, mesmo quando permanece inominado, parece ser consensual. Menos consensual é a sugestão de que o *Crátilo* esteja entre os muitos exemplos de obras platônicas em que é possível detectar a influência de questões e argumentações diretamente ligadas ao atomismo. No entanto, parece-me ser possível mostrar que, no referido contexto, o atomismo está presente de modo especialmente vigoroso, e é abordado a partir de uma ampla variedade de perspectivas. Desde o tema inicial apresentado pelas jovens personagens do diálogo, passando por suas maneiras de defender seus respectivos pontos de vista, chegando até uma espécie de atomismo revisitado presente na própria argumentação socrática, a doutrina dos abderitas aparentemente está não só presente, como bastante espalhada por uma série de momentos-chaves da mencionada obra. No presente texto, trata-se, em poucas palavras, de mostrar algumas das diversas faces que o atomismo toma no diálogo *Crátilo* de Platão.

À guisa de advertência, é necessário esclarecer preliminarmente que eu não pretendo examinar aqui se a visão platônica da doutrina abderita corresponde ao que tal pensamento de fato pode ter sido. O que me interessa é a maneira como Platão parece entender o atomismo, e isso apesar de este não ser nomeado enquanto tal, o que pode soar alta-

mente paradoxal. Mas o que me autoriza a falar de uma visão platônica do atomismo nesse contexto é a semelhança entre as passagens em que eu creio que ele esteja falando do atomismo e comentários explícitos de outros autores da Antiguidade acerca de tal teoria; muito especialmente, passagens aristotélicas que explicam certas doutrinas atomistas. A proximidade, em alguns casos, é tanta, que nos sugere não só uma visão comum – platônico-aristotélica - do atomismo, como confirma a presença - em certos trechos platônicos, e, sobretudo, nesse diálogo em particular - do ilustre ausente do *corpus platonicum* que é Demócrito.

A primeira das passagens aristotélicas às quais me refiro é uma célebre explicação das noções atomistas de figura, ordem e posição, que aparece no primeiro livro da *Metafísica*: “Assim, A é diferente de N pela figura (*skhémati*), AN de NA pela ordem (*táxei*), e I de H pela posição (*thései*).” (*Metafísica*, 985b18) O que está sendo apresentado aqui é a maneira como os atomistas explicam a geração das grandes diferenças fenomênicas apenas pela introdução de pequenas diferenças – figura, ordem e posição - entre os seus elementos, que são os átomos e o vazio. Eu não gostaria de sobrevalorizar o exemplo, mas não deixa de ser interessante que, em sua explicação, o estagirita recorra à aparentemente fortuita ilustração da teoria atomista por meio das letras do alfabeto, entendidas como elementos primários do discurso, e vistas, portanto, como exemplos comparativos privilegiados para a compreensão da doutrina dos abderitas. Interessante, justamente porque a comparação entre as letras do alfabeto e os elementos da realidade física é recorrente em Platão, e aparece em pelo menos seis diálogos (dentre os quais o próprio *Crátilo*, como veremos), embora com pesos e objetivos variados, a depender do contexto em que se inserem. É bem verdade, por outro lado, que tal comparação é quase que natural no contexto da língua grega, pelo fato de que se usam indiferentemente os termos *grammata* e *stoikheia* para designar as letras do alfabeto, e nem Platão, tampouco Aristóteles, parecem fazer exceção a essa regra. Ela repousa, em suma, sobre uma semelhança muito básica de operações: com poucas letras é possível escrever quaisquer discursos, como com poucos elementos é possível formar tudo o que há. Em poucas palavras: os modelos físicos que utilizam a noção de elemento e o modelo alfabético têm em comum a vantagem de explicar o muito pelo pouco, ou seja,

são dotados da economia científica, digamos assim; da elegante capacidade de redução da pluralidade a um pequeno número de tipos de elementos. Mas o importante neste momento é apenas que a comparação aristotélica entre elementos e letras fora largamente explorada por Platão, e tem especial relevância no contexto que aqui me interessa.

A segunda explicação de Aristóteles a ser mencionada vem não apenas complementar, como corroborar a primeira, pois nela fica finalmente explícito o que me parece ser o essencial da presença (e também da crítica) do atomismo no *Crátilo*. Trata-se de *Sobre a Geração e a Corrupção* (315b10-15): "...eles <Leucipo e Demócrito> conceberam as figuras como sendo inumeráveis, pelo que é devido a mudanças do composto que a mesma coisa parece contrária a uma e a outra pessoa, e é transmutada por pequeno que seja o que se lhe misture, e pode parecer completamente diversa devido à transmutação de um único constituinte: pois é com as mesmas letras que se compõem uma 'tragédia' e uma 'comédia'". Aqui, sim, devemos sobrevalorizar o exemplo. Como na passagem anterior, trata-se de sublinhar o fato de que os atomistas procuraram explicar como se geram as maiores diferenças a partir da quase indiferença, a saber, apenas com uma troca material/quantitativa da figura, da ordem ou da posição, já que os átomos são qualitativamente indistintos¹. Porém, além disso, importa perceber algo talvez não tão evidente, mas fundamental no presente contexto: a explicação atomista requer uma compreensão bem precisa da relação entre parte e todo. O todo é entendido de modo tal que qualquer alteração mínima de suas componentes gera nele uma transformação decisiva. A comparação com a composição alfabética das palavras torna-se então premente: trocando-se as letras, escrevem-se outras palavras e contam-se outras histórias, sendo possível gerarem-se assim as maiores diferenças. Até mesmo a maior contrariedade de todas, pois, entre tragédia e comédia – trata-se da qualidade mesma das vidas humanas em oposição integral. Mas há aí, precisamente, um detalhe a ser pensado, provavelmente sugerido por Aristóteles no trecho em questão, e efetivamente problematizado por Platão no diálogo aqui examinado: em que medida tragédia e comédia de fato não se distinguem, a não

¹ Vale lembrar que, com um breve levantamento, podemos notar que diversos testemunhos o afirmam explicitamente. Cf, por exemplo: Galeno (Fragmento A, XLIX), Plutarco (Fragmento A, LVI), Sexto Empírico (A, LIX), Aécio (A, CXXIV e CXXV).

ser pela figura, ordem e posição de suas letras, constituintes materiais últimos do discurso? Evidentemente, a mera composição alfabético-fonética, do discurso parece não chegar a explicar integralmente a diferença qualitativa entre as narrativas, e, se transpusermos essa conclusão para a física, talvez seja lícito concluir que as diferenças quantitativo-geométricas não são suficientes para explicar as diferenças qualitativas entre os fenômenos, como talvez quisessem os atomistas. Insinua-se assim uma visão alternativa da relação entre um todo dotado de certas qualidades - seja ele linguístico ou físico - e as partes de que ele se compõe.

Ora, essa discussão é levada a cabo por Platão precisamente no *Crátilo*, onde a personagem homônima sustenta uma posição de certa forma semelhante à atomista. O que, aliás, pode surpreender, haja vista que Demócrito é conhecido por ter defendido a posição hermogênica da convencionalidade da linguagem, ou seja, justamente a posição contrária. Mas explico-me melhor a respeito disso: em um ponto, pelo menos, a argumentação do jovem Crátilo lembra significativamente a explicação aristotélica sobre o atomismo. Trata-se dos trechos em que ele defende que uma palavra não pode ser alterada sem que seja outro o objeto que ela nomeia, ou ao qual se refere. Essa posição está resumida, por exemplo, em 432a1-5: «Mas tu percebes muito bem, Sócrates, que quando atribuímos aos nomes, de acordo com a gramática, as letras *a* e *b*, ou qualquer outra letra, se acrescentarmos ou subtrairmos ou deslocarmos uma, não poderemos dizer que escrevemos o nome, embora incorretamente; não o escrevemos de jeito nenhum, pois o que nessa hora surgiu foi outro nome, uma vez introduzidas todas aquelas modificações.» Em muitos casos a observação de Crátilo de fato funciona, como no exemplo aludido por F. Ademollo, em que, escrevendo Creon, podemos trocar o Rho pelo Lambda e escreveremos Cleon. O que defendem os atomistas para a matéria, portanto, valeria também, segundo Crátilo, para as palavras: uma pequena alteração, por menor que seja, de uma de suas partes, muda integralmente a aparência do todo, tornando-o irreconhecível.

Mas o que Sócrates quer fazer notar é que, por outro lado, essa observação só serve, ou bem para o aspecto ortográfico-gramatical da palavra, ou bem para seu aspecto fonético (e isso, se assumirmos que,

gramaticalmente falando, só há uma maneira convencionada para se escrever uma palavra, e foneticamente falando um modo usual de pronunciá-la, o que é mesmo questionável). De todo modo, ambos esses aspectos são quantitativos e materiais. Do ponto de vista qualitativo e semântico, não é sempre isso que ocorre. Ao menos é o que parece mostrar a resposta socrática que se segue à colocação cratílica: (432 a5-b5): «É bem possível que se passe conforme dizes com o que só existe necessariamente, ou não existe, por meio de números. O número dez, por exemplo, ou outro qualquer que te aprouver: se acrescentares ou suprimires alguma coisa, tornar-se-á imediatamente outro número; mas no que diz respeito à qualidade ou à representação geral da imagem, não tem aplicação o que dizes, porém o contrário, não havendo absolutamente necessidade de serem reproduzidas todas as particularidades do objeto, para que se obtenha a sua imagem.» O contexto ao qual pertence a referida fala socrática trata especificamente da natureza da imagem, já que as palavras, nesse momento da conversa, estão sendo consideradas enquanto imagens. No entanto, é precisamente por isso que ele tem muito a nos ensinar sobre a diferença entre quantidade e qualidade, ou entre ortografia e semântica, e, conseqüentemente, sobre a diferença entre os todos tomados do ponto de vista material-quantitativo, ou do ponto de vista conceitual-qualitativo. O que Sócrates defende na passagem em questão - e não apenas ali, mas em diversos outros pontos do diálogo - é que certas alterações podem não mudar o caráter geral do todo, desde que a sua marca essencial (*typos* ou *ousia*, em cada caso) seja mantida. Esse raciocínio já estava espalhado por muitas falas socráticas desde o início do diálogo, tais como, por exemplo, em 393d 1-4: «Segundo o mesmo princípio, o que nascesse de um rei teria de chamar-se rei. Quanto a ser isso expresso (*to autó semainei*) com estas ou aquelas sílabas, não nos interessa, como também carecerá de importância ser acrescentada ou tirada alguma letra, uma vez que a essência da coisa seja bastante forte, para manifestar-se no seu nome (*hé ousía tou pragmatos delouméne en to onómati*).» Sócrates estivera analisando os nomes de Heitor e de seu filho Astyanax, que, segundo ele, possuem significados próximos; ambos são nomes de reis (trata-se da questão da sinonímia, que pode mesmo ser extrapolada para a variedade de línguas). A diferença entre o ponto de vista cratílico e

o socrático, portanto, é que este último usa aqui o critério semântico, e não o gramatical, tampouco o fonético. Se a palavra continuar possuindo o mesmo sentido, pouco importam as suas alterações (quando a encontramos escrita incorretamente ou pronunciada diferentemente, em geral ainda somos capazes de compreendê-la). Ora, as operações etimológicas em geral também repousam sobre esse mesmo princípio, já que as palavras ali são formadas justamente por alterações fonéticas, aglutinações, acréscimos e supressões a partir de uma matéria prima inicial. No que diz respeito ao tema do atomismo, portanto, o que se nota é que parece haver aqui uma pequena correção, por meio da correção ao raciocínio de Crátilo: se uma palavra não necessariamente muda de sentido quando se altera um de seus constituintes, então um todo não necessariamente se transforma integralmente pela modificação de uma de suas partes, desde que consideremos nosso todo do ponto de vista qualitativo.

Mas é interessante perceber, por outro lado, que isso não torna a argumentação socrática do *Crátilo* tão menos aparentada ao atomismo. Aliás, e como repara também Ademollo, a teoria democrítica parece estar mais do que presente nessa obra, e mesmo espalhada pelas bocas de suas personagens. Lembro, antes de mais nada, que o próprio tema geral da discussão inicial entre Crátilo e Hermógenes - a questão do confronto entre natureza e convenção - é um tema largamente democrítico. Que o seja também largamente sofisticado não deve causar espanto, já que muitas correntes intelectuais podem estar implicadas na discussão inicial - absolutamente 'na ordem do dia', como diz Goldschmidt - entre as duas jovens personagens que se encontrarão com Sócrates. Como se sabe, num dos mais célebres e multiplamente citados fragmentos de Demócrito, lê-se: «Convenção o doce, convenção o amargo, convenção o quente, convenção o frio, convenção a cor: e na realidade, os átomos e o vazio.» (DK, B IX) E ainda que aqui o contexto seja outro, sabemos também que o problema da convenção fora aplicado pelo atomista ao tema da linguagem, e que, além disso, segundo Proclo e outros testemunhos, Demócrito teria, inclusive, etimologizado. E, finalmente, o mais importante aqui: é possível encontrar o auxílio do modelo atomista em boa parte da própria argumentação socrática, na medida justamente em que o procedimento do filósofo

tem como fio condutor a consideração dos nomes como aglutinações formadas ao longo do tempo a partir de princípios arcaicos, os *prota onomata*, radicais linguísticos que, por sua vez, são formados a partir dos elementos básicos do discurso (letras ou fonemas). Ou seja: por associação e dissociação entre os elementos formam-se os *prota onomata*, e a partir deles novas palavras, assim como compostos moleculares geram-se e transformam-se a partir dos átomos iniciais. É possível encontrar Demócrito e Leucipo, portanto, sob todo o tratamento material-atômico das palavras - dos elementos e dos *prota onomata* até formarmos os discursos por aglutinação, e, ao contrário, descendo, por divisão, até a partícula alfabética atômica. Nesse sentido, não deixa de ser com hipóteses grosso modo atomistas que Sócrates trabalhará, ainda que seu atomismo leve em consideração aspectos que o jovem Crátilo e talvez também os atomistas propriamente ditos ignoravam.

Um outro ponto interessante, e aparentemente único, nessa obra, é que Sócrates leva às últimas consequências sua consideração a respeito da qualidade, chegando a mencionar características qualitativas até mesmo quando trata dos elementos das palavras, isto é, das letras. Os fonemas de Sócrates não são onomatopaicos, não remetem apenas a sons e barulhos, que seriam a parte material da voz, por assim dizer, mas são fonemas significativos. Imaginemos, para compreendê-lo, que, se pudéssemos dividir a *phoné* esquematicamente em corpo da voz e alma da voz, ou seja, a parte da voz que se dirige ao corpo - os sons emitidos - e a parte da voz que se dirige à alma - o que é significativo no discurso - então seria possível dizer que Sócrates considera a linguagem ali como uma íntima associação entre corpo e alma da voz, e atribui significados aos sons emitidos. Ou seja, trata-se também, de algum modo, de um transporte da discussão do tema 'natureza x convenção' para a *phoné*, pois, se pensarmos como é plausível que pensassem os atomistas de Abdera, os sons são naturais em sua parte material, e convencionais em seu caráter semântico; Sócrates, por fim, leva uma certa naturalidade para a semântica, pensando em aliança esses dois aspectos das palavras. (Mesmo que o faça para depois dizê-lo melhor, realizando uma espécie de palinódia, mas esse é outro problema; o fato é que é assim que ele trata da questão na parte referida). É, portanto, com esse intuito de associar fonética e semântica (como diz

Genette, há ali uma “semântica dos fonemas”²) que Sócrates proporá: e se as letras também possuírem qualidades, ou seja, e se remeterem a noções? E se os elementos alfabéticos forem dotados da capacidade de sugerir qualidades tais como a fluidez, a maleabilidade ou a dureza, a circularidade, a sutileza etc.? Parece, portanto, que, a fim de evitar a dificuldade de ter de explicar, em uma relação parte-todo, a passagem da quantidade à qualidade, e para privilegiar esta em detrimento daquela, Sócrates continua utilizando um modelo de certa forma atomista, mas dota-o de um sentido qualitativo desde seus menores elementos.

Em suma, o atomismo socrático presente em parte do *Crátilo* é, por assim dizer, uma espécie de atomismo revisitado, porque recusa a explicação aritmético-geométrica (quantidade, figura, ordem, posição), recusando, portanto, a transmutação de quantidade em qualidade, que parece ser tão peculiar ao atomismo abderita. Ao contrário dos átomos democriticos, as letras socráticas já são qualitativas, de modo que a qualidade se encontra imiscuída na formação das palavras desde o princípio. A junção de certas qualidades a que as letras remetem forma um caráter geral que, nas melhores e nas mais raras das hipóteses, assemelhar-se-ia ao caráter geral da coisa designada pela palavra. E daí ocorre que, consideradas como associações de sons que já indicam noções, as palavras podem ser tratadas, na chamada parte etimológica do diálogo, como pequenas frases, enigmas a serem decodificados em sentenças que afirmam algo a respeito das coisas que designam. Sendo a letra um átomo significativo, a palavra pode ser uma molécula semântica, ganhando assim, de modo mais natural do que convencional, sua qualidade essencial. Não é à toa, portanto, que é justamente nesse diálogo que vemos Sócrates ‘cometer’ a chamada falácia da divisão, que atribui a qualidade do todo às suas partes, e vice-versa. Essa falácia, como se sabe, leva à paradoxal afirmação de que o nome pode ser verdadeiro ou falso porque, sendo ele uma parte do discurso, e tendo o discurso a qualidade da veracidade ou da falsidade, ele deve ter a mesma qualidade do discurso de que faz parte (e que ajuda a qualificar). Um procedimento similar a essa falácia, aliás, é empregado para fundamentar a própria possibilidade do discurso falso, em passagem que se segue imediatamente à fala socrática analisada acima, em que o filósofo propõe que Crátilo leve em conta a distinção entre quantidade e qualidade. Trata-se do seguinte trecho:

² ‘L’éponimie du nom’, in *Critique* (1972), p. 1038.

“Tem, portanto, a coragem, meu bravo amigo, de admitir que os nomes podem ser corretamente ou incorretamente aplicados, e não insistas em exigir que eles contenham todas as letras, para que se tornem exatamente iguais às coisas por ele designadas, mas permite, mesmo, que lhes seja acrescentada uma ou outra estranha a eles. E se te comportas desse modo com as letras, a mesma coisa fazes com as palavras na sentença; e se assim procede com os nomes, admite também no discurso uma sentença pouco apropriada ao assunto, sem com isso deixares de admitir que as coisas podem ser denominadas e descritas...” (432e1-433a5) Por meio de tal observação, ele parece avançar um argumento semi-atomista, digamos assim, que fundamenta o discurso falso (“sentença pouco apropriada”) em palavras falsas (“nomes incorretamente aplicados”), e estas, por sua vez, em letras falsas (letras sem correspondência, como no caso da palavra *sklerón*, que virá à baila a seguir), concluindo que a coisa não deixará de ser falada só porque foi mal falada. Ou seja, ele mantém a hipótese de uma construção, ou sobreposição, do menor ao maior, e, no sentido contrário, uma divisão, até chegar à menor partícula possível, o átomo fonético.

Que Platão talvez tenha elaborado tal falácia propositalmente é já uma outra questão, que se insere na interpretação mais ampla dos intuitos do diálogo, e que foge ao meu atual escopo de unicamente indicar os vários locais onde podemos detectar uma influência do atomismo no *Crátilo*. Entretanto, faço questão de deixar claro, embora eu não tenha espaço para defender minha visão detidamente neste texto, que eu penso que todo esse tratamento socrático do *onoma* serve para formar uma armadilha para o próprio Crátilo, que corresponde ao cerne do *elénkhos* socrático da obra. Eu não acredito de modo algum, portanto, que o que estou descrevendo aqui como um certo atomismo socrático do diálogo possa ser atribuído a uma presumida filosofia da linguagem platônica. Apenas, o *Crátilo* parece ser um texto de estratégias bastante peculiares, de modo que talvez seja mesmo possível dizer, como afirmam alguns comentadores, que ele mostra pela via negativa parte do que o *Sofista* mostrará por outras vias. A continuação natural deste trabalho, portanto, é o exame do atomismo no *Sofista*. Talvez essa investigação mais extensa permita sustentar conclusões relativas ao *Crátilo* que aqui apenas entrevejo.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. *Metafísica de Aristóteles*. Edición trilingüe por Valentín García Yebra. Madrid: Editorial Gredos, 1982.
- . *Sobre a geração e a corrupção*. Tradução e notas de F. Chorão. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2009.
- GENETTE, G. Figures III, *Coll. Poétique*. Paris : Éditions du Seuil, 1972.
- LEUCIPO, DEMÓCRITO. In Les Présocratiques. Textes traduits, presentes et annotés par Jean-Paul Dumont. Paris: Éditions Gallimard, 1988.
- PLATÃO. *Sofista*. Tradução de H. Murachco, J. Maia Jr. E J. Trindade Santos. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2011.
- . *Teeteto; Crátilo*. Tradução direta do grego de Carlos Alberto Nunes. Coordenação de Benedito Nunes. Belém: Editora Universitária UFPA, 2001.
- RYLE, G. Letters and syllables in Plato. *The Philosophical Review*. Duke University Press, v. 69. p. 431-451, 1960.
- . Logical atomism in Plato's Theaethetus. *Phronesis*. Brill, v. 35. p. 21-46, 1990.
- SOULEZ, A. Aux sources grecques de la tradition sémantique : le thème platonicien des 'liaisons premières'. *Archives de Philosophie*, v. 50. P. 371-401, 1987.

“A estrutura do *elenchos* do *Crátilo*: leitura aporética do diálogo”

José Gabriel Trindade Santos

I. RESUMO ESQUEMÁTICO DAS PRINCIPAIS TESES DO DIÁLOGO

“Naturalismo” segundo Crátilo:

A tese de Crátilo, segundo Hermógenes:

“... (1) há uma correção de nome por natureza (*physei*: PC), (2) que é por natureza (*pephykyan*) para cada um dos seres (383a4-5: tese naturalista: TN); e (3) “não é nome aquilo que alguns, por concordarem chamar, chamam, emitindo um pedaço da sua voz” (a5-7); mas (4) “uma certa correção natural dos nomes é tanto para Gregos, como para bárbaros, a mesma para todos” (TN: a7-b2).

“... [são corretamente estabelecidos]... todos os nomes que são nomes” (429b10-11: PC).

“Convencionalismo” segundo Hermógenes

“... a correção do nome não é senão convenção e concordância” (384d1); “o nome que alguém impõe a algo é correto” (384d2; refere o hábito de mudar os nomes aos escravos); “por natureza (*physei*), nada é um nome natural para coisa nenhuma” (384d6-7); os nomes são forjados “pelo costume e pelo hábito dos que os usam para chamar as coisas” (384d7-8).

Naturalismo segundo Sócrates

“... as coisas têm uma entidade firme”, à qual “são relativas, por si, por natureza (*hêiper pephykenai*)”, que é independente de nós e das nossas impressões” (386e1-4).

Como o mesmo acontece com os atos (386e6-7), conclui-se que:

“Se deve nomear as coisas como é natural nomeá-las e no modo natural de elas serem nomeadas” (387d4-5).

Em conclusão:

“o nome é um instrumento que serve para instruir e distinguir a entidade” (388b).

O instituidor dos nomes estabelece-os com:

“... os olhos no nome que é pela natureza (*têi physei*) para cada coisa, ... sendo capaz de dar (*tihenai*) a forma dela às letras e às sílabas” (TM: 390e; *vide* 389d-e, 390a; 390d-391a).

Exemplo de análise etimológica:

“O nome [*anthrôpos*] foi gerado a partir da expressão “examinando o que vê” [*anathrôn ha opôpe*: 399c] pela supressão de uma letra, o ‘a’, e a transformação da final em grave” (399b).

Defesa do referencialismo por Sócrates:

“... o que alguém impõe chamar (*thêi kalein*) a cada coisa, isso é nome para cada coisa” (385a, *vide* d2-3).

“o nome é um instrumento que serve para instruir e distinguir a entidade” (388b).

Confronto com Crátilo:

Crá. – “... [são corretamente estabelecidos: *keitaî*]... todos os nomes que são nomes” (PC: 429b10-11).

Crá. – “... penso que o nome nem sequer pertence (*keisthai*)” [a

Hermógenes], “mas parece pertencer, e este nome é de um outro, do qual é a natureza [que o nome indica]” (429c3-5).

Deve se notar que enquanto a 429b10-11 replica o PC (383a4-5), independente dele, 429c3-5 remete para a tese naturalista (TN: 383a4-b2).

Para Crátilo, a frase, dirigida a ele – “Salve, estrangeiro Ateniese, Hermógenes, filho de Smícricion” –, “é um som vão” ... “mero ruído”.

Contra a associação do PC à tese naturalista, Sócrates expressa uma reserva:

Sóc. – “uma coisa é o nome, outra aquilo de que é o nome” (430a). Tratando-se de duas coisas distintas, o nome “imita” a coisa (430a, 431a), é “atribuído” a ela (430b-d), é a “semelhança que lhe convém” (430c), “não é “uma cópia aproximada [do original]” (432c), basta que nele esteja a “característica” (*typos*) dela (432e). Portanto, se o nome pode ser “mais ou menos bem estabelecido” (432c-433a), *Crá. tem de renunciar à TM ou ao PC* (433b), separando a “natureza” do nome, da “natureza da coisa” (*vide* 383a5). Crátilo admite que dois falantes da mesma língua que usam dialetos distintos não podem “se entender” (*manthanômen*) se não for pelo hábito (suplementando a “semelhança” pela convenção: 434e).

O saber de Crátilo:

“Necessariamente o instituidor impôs (*tithestai ton tithemenon*) os nomes como sabedor” (*eidota*: 436b-c). A maior prova disso é a “concordância de todos os nomes”, de como todos foram gerados “segundo a mesma sobre a mesma (prova)” (436c). Sócrates contra-argumenta, apontando a redundância, arbitrariedade, inconsistência e infinito regresso do saber dos nomes (436c-438d).

Conclusão da refutação do “saber de Crátilo”:

“Não é a partir dos nomes, mas muito mais a partir das coisas do que dos nomes, que se deve aprender e investigar as coisas” (439b).

II. “‘VERDADE’ E ‘FALSIDADE’ NA ESTRUTURA APORÉTICA DO CRÁTILLO”

1. As dificuldades de interpretação do diálogo são motivadas pela retroação do ‘princípio da correção’ (PC), segundo o qual “todos

os nomes são corretos” (429b; *vide* 383a4-5), sobre as teses determinantes das duas teorias acerca da correção dos nomes. Hermógenes não pode considerar corretos todos os atos de nomeação sem se apoiar numa concepção de subjetivista de ‘correção’ que na prática a esvazia de sentido¹ (como acontece com Protágoras e Eutidemo). Por isso Sócrates o força a cancelar essa possibilidade, rejeitando a sua associação aos sofistas (386a, c-d, 391c). Pelo seu lado, Crátilo não poderá defender a teoria naturalista, particularmente no que respeita à sua versão mimética (TM), sem explicar o quê na natureza dos nomes justifica que, enquanto nomes, lhes seja atribuída correção (PC).

Desde a sua entrada no debate, Sócrates argumenta contra ambas as teorias, pois, além de refutar imediatamente Hermógenes, a cadeia de teses desenvolvida em 386d-390e corrói o naturalismo de Crátilo, que não terá avaliado até que ponto a atribuição aos nomes da função de “distinguir e ensinar a entidade” torna a nomeação dependente do conhecimento das coisas nomeadas.

Por isso, o primeiro objetivo da argumentação de Sócrates é inserir a nomeação num contexto cognitivo amplo, no qual Lógica, Epistemologia e Ontologia possam convergir. Argumentando a partir da atribuição de ‘verdade’ e ‘falsidade’ aos nomes, por analogia com os enunciados (385b), visa obrigar o outro a reconhecer que o pressuposto da correção do nome, enquanto nome, não só não implica a correção da TM, como é inconsistente com ela (433b). Pode então terminar mostrando que só as Formas satisfazem a exigência de estabilidade das coisas que é condição da possibilidade do saber (440a-d).

Qual será então a contribuição do *Crátilo*, particularmente no que concerne à problemática dos nomes, para a definição da epistemologia platónica? A hipótese aqui avançada é a de que o *Crátilo* descreve o confronto da concepção antepredicativa dos enunciados², comum ao natu-

¹ Veja-se a concepção designada pela expressão “*thesis-thesis*”: R. Barney 2001, 13, 23, 36-39, *passim*: “Qualquer instituição ou prática é regulada pela imposição humana, arbitrária e auto-validante, não se achando sujeita a normas objetivas” (37). Note-se, contudo, que Hermógenes admite a submissão da arbitrariedade desta concepção ao ‘hábito’, ‘costume’, ‘convenção’ e ‘concordância’.

² Num enunciado predicativo – por exemplo, “A é B” –, ‘A’ desempenha a função de ‘sujeito’, referindo-se a uma entidade existente, enquanto ‘B’ expressa o ‘predicado’ a ela atribuído. Envolvendo ambos, ‘é’ funciona como suporte da existência dos referentes dos dois termos (*Sof.* 250a) e ainda como a cópula que os liga (254d). Pelo contrário, por ser constituído por um cadeia de nomes e expressões verbais, da qual a função copulativa está ausente, um

ralismo de Crátilo e a convencionalismo de Hermógenes, com a teoria predicativa dos enunciados, apontada no *Crátilo* e proposta no *Sofista* 261c-263d. Nesta perspectiva, o problema reside em mostrar que lugar ocupa a ‘correção dos nomes’ no desenvolvimento desta proposta.

1.1 Sócrates inicia a sua crítica ao convencionalismo de Hermógenes, quando, ao arrepio do fio da argumentação, infere da caracterização dos enunciados como ‘verdadeiros’ e ‘falsos’ para a atribuição de ‘verdade’ e ‘falsidade’ aos nomes³ (385b-c). Essa inferência é problemática, pois, se, em virtude do PC – que Sócrates nunca rejeita explicitamente –, a única alternativa à correção de um nome é este não ser nome de todo, acha-se formalmente excluída a possibilidade de haver não apenas nomes, mas também enunciados falsos.

Contra esta possibilidade, Sócrates pergunta a quem se dirige um enunciado como: “Salve, estrangeiro de Atenas, Hermógenes, filho de Smícricion”. Se Crátilo aceitar que se dirige (*proseipein*) ao outro, contradiz-se; se admitir que se dirige a ele próprio, reconhece como seu o nome ‘Hermógenes’. Confirmando a sua adesão à tese de que a falsidade é impossível (429d), resta-lhe negar que se trate de todo de um enunciado⁴, ou sequer de um nome composto por uma cadeia de nomes (429e-430a).

enunciado antepredicativo só pode ser lido como um ‘nome’ (*vide* N. Denyer 1991, 73-75, 118-121; para o desenvolvimento da teoria de enunciado predicativo no *Sofista*, *vide* 146-182; *vide* ainda F. Ademollo 2011, 333-335).

³ Num contexto predicativo, a inferência da ‘verdade’/‘falsidade’ dos enunciados à dos nomes incorre na falácia de divisão (*vide* R. Robinson 1969, 123), pois um *logos* não é a mera soma das partes que o constituem, mas uma unidade constituída pela combinação delas (*Cra.* 431c; *Teet.* 203c-205c; *Sof.* 262d; *vide* F. Ademollo 2011, 59-62). Ao contrário, num contexto antepredicativo, como as partes do *logos* não se distinguem funcionalmente, o todo é um nome composto por uma cadeia de nomes e expressões. Não questiono a posição do passo 385b2-d1 no diálogo (*contra*, D. Sedley 2003, 10-12, seguindo a sugestão de M. Schofield 1972, 246-251), pois, com a introdução da problemática da ‘verdade/falsidade’ Sócrates prepara a sua argumentação contra a antepredicatividade (F. Ademollo 2011, 65).

⁴ A circunstância de o voto ser reforçado com um gesto dirigido a Crátilo compõe a dificuldade no plano pragmático. Enquanto I. Smith (2008, 125-151) defende que Sócrates usa pronomes demonstrativos e outros meios extra-linguísticos para argumentar com sucesso contra a TM, F. Ademollo sustenta que, neste passo e a seguir, no argumento da *dianomê*, o preâmbulo pragmático às declarações desempenha a função de assegurar identificação dos destinatários (e não a referência) das descrições expressas pelos enunciados (F. Ademollo 2011, 345, n. 60; *vide* 342-343).

1.1.1 Como aleguei acima, é inegável a atenção que Platão dedica a esta controversa tese noutros diálogos. Pode, contudo, argumentar-se que a expressão usada no *Crátilo* não cobre enunciados declarativos. No entanto, ocorre nos diálogos pelo menos um sinal incontestável de que o cancelamento da ‘falsidade’, como fato lógico, se manifesta num enunciado declarativo. No *Eutidemo* (283e-284a), o sofista argumenta como se, pelo simples facto de ter sido proferido, qualquer enunciado fosse necessariamente verdadeiro, pois, se é “de algo”, é de “algo que é”, logo, “é verdade”. Consequência disso é a tese segundo a qual:

“Ninguém diz o que não é, pois faria (*poioi*) alguma coisa [que não é]” (*Eutidemo* 284c; *vide* Th. Chance 1992, 96; 245, n. 41; N. Denyer 1991, 73; F. Ademollo 2011, 332-335; J. T. Santos 2013, 42-43).

Estes dois exemplos, que bastarão para justificar a importância que Platão confere à superação do problema da ‘falsidade’, no *Teeteto* (188a-189b sqq.) e no *Sofista* (236d-237a sqq.), apontam os vícios que afectam o uso a que se presta o PC pela parte de Crátilo. Se qualquer enunciado consiste numa cadeia de nomes, não é possível predicar nada de coisa nenhuma (*Sof.* 251b-c, 252a-b, 262b-d; *vide* F. Ademollo 2011, 373-379), logo, nada há que possa “ser verdade ou falsidade”. Acresce que, não havendo lugar para a falsidade numa concepção em que a linguagem se reduz a nomes, ‘verdade’, ‘correção’ e ‘nome’ coincidem, levando todo o enunciado, reconhecido como tal, a referir-se a si próprio, pelo simples fato de ter sido proferido.

1.1.2 À rejeição da possibilidade de dizer “nomes falsos” pela parte de Crátilo (429b-c), Sócrates reage com um dilema múltiplo. Se o outro não “é Hermógenes” (c6-7), diz uma falsidade quem lhe chama ‘Hermógenes’ (429c6-8). Todavia, se todos os nomes são necessariamente verdadeiros e a falsidade é impossível, nem mente quem o chama com esse nome, nem ele pode não ser Hermógenes⁵ (*pace* F. Ademollo 2011, 29-31, 326-332). O argumento gera um regresso no infinito, pois, se Crátilo aceita que não é possível dizer falsidades (429d), o enunciado retroage sobre si próprio (T. Bolander 2005, 1-6, 25), com a consequência paradoxal de o nome de Hermógenes ser verdadeiro e

⁵ O argumento só surte efeito sem as aspas que identificam o nome como designador (F. Ademollo 2011, 326-329). Registro o lapso de Crátilo (ou de Platão) que, em 427e5, implicitamente aceita o hábito dessa nomeação, ao dirigir-se a Hermógenes pelo nome que nega ser o dele.

ele próprio ora mentir, ora dizer a verdade (lembrando o “paradoxo do mentiroso”, atribuído a Epimênides)!

A situação criada é de tal modo desesperante, que Sócrates consente que Crátilo desconte o enunciado como um mero ruído (429e-430a). Todavia, a sua argumentação levou o outro a revelar que o nó do problema reside na confusão de dois sentidos distintos de ‘correção natural’. Enquanto uma cabe ao nome, por natureza (PC), a outra dirige-se a “cada um dos seres” (383a5), atribuindo ao nome a capacidade de descrever a natureza da coisa nomeada (429c4: TN):

“... penso que o nome nem sequer pertence (*keisthai*)” [a Her-
mógenes], “mas parece pertencer, e este nome é de um outro, do
qual é a natureza [que o nome indica]” (429b-c, e).

1.1.3 Como sempre, o filósofo não deixa de explorar esta aparentemente inócua concessão. Separando e distinguindo ‘nome’ e ‘nomeado’, desloca o problema do nome para o da sua relação com a coisa, caracterizando-o como a imitação (430a sqq.) ou imagem dela (430c). O seu objetivo é levar Crátilo a admitir que a correção do nome, enquanto nome, não exclui que a sua atribuição (*dianomê*) possa ser correta ou incorreta. Se a um homem for mostrada a imagem de uma mulher e a uma mulher a de um homem, e lhes for dito – “este é o teu nome” –, haverá uma atribuição incorreta, porque aos dois indivíduos são atribuídos tipos⁶ que não lhes convêm⁷ (430e-431a; *mê prosêkonta*: 431b4-5).

E é então que, reformulando as atribuições “correto” ou “incorreto” como “dizer verdade” e “dizer falsidade” (431b), respectivamente, Sócrates sustenta que a conclusão pode ser extrapolada de “nomes” para “verbos” e daí para “enunciados”, caracterizados como a combinação (*synthesis*) de nomes e verbos (431b-c; 432d-433a).

⁶ Nestes exemplos, é difícil distinguir a imposição de nomes a entidades identificadas pragmaticamente da atribuição de predicados a sujeitos (R. Barney 2001, 114; F. Ademollo 2011, 340): “O teu nome é [“homem”, “mulher”].”

⁷ Ou seja, lendo antepredicativamente o enunciado: “O teu nome: homem”, “O teu nome: mulher”. A passagem da antepredicatividade à predicação é realizada por Sócrates ao substituir o verbo usado por Crátilo em 430a (*keisthai*: “impor”, “pertencer”) por verbos e nomes que se traduzem por “atribuir”, “atribuição” (*dianeimai*, *dianomê*: 430b-431b; *prospherein* 430b, *apodidonai*: 430c).

Apesar de nada no texto dar alguma indicação nesse sentido – depois deste ponto Sócrates não voltará a referir-se a ‘verdade’ e ‘falsidade’ –, esta extrapolação pode ser interpretada como a refutação da tese de Crátilo acerca da impossibilidade de dizer falsidades (429d). Pois, se, tal como as partes que os constituem, os enunciados podem ser “bem ou mal atribuídos” (basta que neles se ache presente “a característica da coisa”: *ho typos tou pragmatos*: 432e6-7), nada impede que possam ser considerados verdadeiros ou falsos (431b-c), pois, em qualquer dos casos, não deixam de “nomear e dizer” (*onomadzesthai kai legesthai*: 432e6, 433a5, 6) a coisa dita.

Daí se seguirá que a formulação atrás descontada como “ruído” deverá poder ser entendida com uma falsidade⁸. Para tal, é necessário que Crátilo, reconhecendo que os nomes podem ser bem ou mal “executados” ou “estabelecidos” (*eirgasmena*: 431d7; *keisthai*: 432e1, 432d-e, 433c-e), renuncie seja à sua concepção de ‘correção’ (431e-432a), seja à teoria de que os nomes representam as coisas por meio de letras e sílabas (433a-b).

2. Esta conclusão anuncia a teoria predicativa do enunciado, proposta no *Sofista*; mas deixa ainda um longo caminho a percorrer⁹. Haverá que começar por elencar e distinguir as modalidades de proposições em que a forma verbal ‘é’ pode desempenhar as funções ‘predicativa’, ‘identitativa’ e ‘existencial’ (*Sof.* 254b-256e) e caracterizar a negativa como “diferença” (e não como “contrariedade”: 257b-c). Só então será possível caracterizar o enunciado como a “combinação” de um ‘sujeito’ (“nome”) e um ‘predicado’ (“verbo”: 261e-263d, c; *vide* F. Ademollo 2011, 295-296), especificando que a verdade ou falsidade que lhes é atribuída não é dita de cada um deles, mas da relação que os une (expressa numa “afirmação ou negação”: 263a-e).

Creio, contudo, ser possível defender que a proposta de uma epistemologia predicativa é consistentemente avançada por Sócrates desde o início diálogo, quando insiste em sustentar que a significação dos nomes nunca pode ser divorciada das “coisas” por eles nomeadas. Como se viu, o problema reside em determinar de que “coisas” se trata. As teses capitais, formuladas entre 386d-e e 390a, mostram que

⁸ F. Ademollo – a quem segui neste ponto – dedica detida atenção ao passo (2011, 341-350), apontando o parentesco desta concepção de ‘falsidade’ com a do *Sofista* 263b-d (341, 346, 348-350).

⁹ Para uma síntese da discussão sobre o enunciado no *Sofista*, *vide* P. Crivelli 2008, 230-240.

se trata de “entidades estáveis”, às quais os seus “nomes” se referirão como “nomes de Formas” (439a-e). Mas esta associação é deixada em segundo plano pela abordagem crítica do naturalismo, até ao epílogo do argumento, em 440a-d.

Consequentemente, se, na comparação com o *Sofista*, faltam ao *Crátilo* as relevantes inovações acima apontadas, particularmente no tocante à concepção relacional de Verdade, cabe perguntar que função será desempenhada pelo diálogo no corpo da epistemologia platónica. Considerando as teorias em que apoia a epistemologia predicativa, o *Teeteto* e o *Crátilo*, e de certo modo o *Eutidemo*, podem entender-se como introduções aporéticas ao *Sofista*. O *Crátilo* apontaria a necessidade de ultrapassar a epistemologia antepredicativa, enumerando e eliminando os obstáculos que impedem que os enunciados sejam usados para descrever a realidade; o maior dos quais consistirá na condensação da linguagem em ‘nomes’.

Pois, distinta da verdade predicativa, a “verdade dos nomes”, no *Crátilo*, permanece na antepredicatividade, não sendo mais que o reflexo da “verdade das coisas”, condensada no princípio, tantas vezes repetido nos diálogos, de que “dizer a verdade é dizer o que é” (*ta onta legein: Eutd. 284a*). Dele resultam a impossibilidade da falsidade e da contradição, a que o *Crátilo* se refere ironicamente (429d-e), e o *Sofista* definitivamente erradica da reflexão.

REFERÊNCIAS

Edições e traduções do *Crátilo* usadas

- DALIMIER, C. (1998), *Platon: Cratyle*, GF, Paris.
- FIGUEIREDO, M. J. (2001), *Platão, Crátilo*, Instituto Piaget, Lisboa.
- MÉRIDIÉ, L. (1961), *Platon: Cratyle*, Belles Lettres, Paris.
- REEVE, C. D. C. (1997), *Plato: Cratylus*, D. S. Hutchinson, Indianapolis.

1.1 Outros textos clássicos

- ARISTOTLE, *Categories, On interpretation, Prior analytics*, W. Heinemann, Harvard Un. Pr., London, Cambridge (Mass.) 1973.
- PLATÃO, *O Sofista*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2011.
- PLATÃO, *Teeteto*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2005.

PLATON, *Ion, Ménexène, Euthydème*, Texte établi et traduit par L. Méridier, Belles Lettres, Paris 1964⁴.

2. Obras citadas

ADEMOLLO, F. (2011), *The Cratylus of Plato, A Commentary*, Cambridge Un. Pr., Cambridge.

ANNAS, J. (1982), "Knowledge and Language: the *Theaetetus* and the *Cratylus*", *Language and Logos*, M. Schofield, M. Nussbaum (eds.), 95-114.

BARNEY, R. (2001), *Names and Nature in Plato's Cratylus*, Routledge, New York & London.

BOLANDER, T. (2005), "Self-reference and Logic", www.imm.dtu.dk/~tobo/essay.pdf, 1-27.

CHANCE, Th. (1992), *Plato's Euthydemus. Analysis of What Is and What Is Not Philosophy*, Un. of California Pr., Berkeley and Los Angeles.

CRIVELLI, P. (2008), "Plato's Philosophy of Language", in G. Fine (ed.), *The Oxford Handbook of Plato*, Oxford U. Pr. Oxford, 217-242.

DENYER, N. (1991), *Language, Thought and Falsehood in Ancient Greek Philosophy*, Routledge, London.

DONELLAN, K. (1966), "Reference and Definite Descriptions", *Philosophical Review* 75, 281-304.

ROBINSON, R. (1969), "A Criticism of Plato's *Cratylus*", *Essays in Greek Philosophy*, Oxford U. Pr., Oxford.

SANTOS, J. G. T. (2013), "For a non-predicative Reading of *esti* in Parmenides, the Sophists and Plato", *Méthexis* XXVI 2013, 39-50.

SEDLEY, D. (2003), *Plato's Cratylus*, Cambridge, U. Pr. Cambridge.

SCHOFIELD, M. (1972), "A Displacement in the Text of the *Cratylus*", *Classical Quarterly* 22, 246-253.

SMITH, I. (2008), "False Names, Demonstratives and the Refutation of Linguistic Naturalism in Plato's *Cratylus* 427d1-431c3", *Phronesis* 53, 125-151.

A importância do *conhecimento* para a compreensão do *mobilismo* em República V, 476e-480a

José Silva Ramos Filho

INTRODUÇÃO

Em República V, 476e-480a, Platão levanta alguns importantes tópicos sobre a relevância da “estabilidade” do *conhecimento*. Um deles, amplamente aceito, é o de que, com a mudança de estágios, também conhecida como *mobilismo*, há a conseqüente alteração na propriedade do objeto, consistindo uma dificuldade para sua compreensão.

Na construção deste ideal epistemológico, Platão desenvolveu, por um lado, a ideia de que o *conhecimento* constitui segurança cognitiva absoluta, algo segundo o qual se tem certeza irrefutável. A *ignorância*, por outro lado, é algo idêntico a nada. Entre a *ignorância* e o *conhecimento*, porém, Platão considera a existência de um meio-termo, qual seja, a *opinião*:

Sócrates – [...] Também se deve procurar entre a ignorância e a ciência, um meio-termo cujo objeto seja esse meio-termo, se é que existe tal coisa?

Glaucon – Perfeitamente.

Sócrates – Dizemos que a opinião é alguma coisa?

Glaucon – Como não?

Sócrates – É outra capacidade que não é a ciência ou a mesma capacidade?

Glaucon – Outra.

Sócrates – Ah! O objeto da opinião é um e o da ciência é outro, de acordo com a capacidade de cada uma delas.

Glaucon – Sim. (477b)

Todavia, há dois intervalos compreendidos entre a *ignorância* e a *opinião* e entre a *opinião* e o *conhecimento* que Platão não aborda no contexto da passagem. Se a mudança de estágios refere-se a um deslocamento, pode-se objetar que estes intervalos se tratam de *mobilismo*. Nossa intenção é compreender esta forma de *mobilismo*, estabelecendo relações com a noção de “cálculo de causas” em Mênon 98b e a passagem da “linha dividida”, em República VI 509d-511e.

DESENVOLVIMENTO

As considerações primeiras, sobre o que aqui se pretende, partem das definições de *conhecimento*, *opinião* e *ignorância*, oferecidas por Platão em República V 476e-480a: *conhecimento* pode ser interpretado como aquilo que é e não pode não-ser, ou seja, algo que sugira estabilidade, permanência; *opinião* surge no diálogo como um “meio-termo”, situada entre a *ignorância* e o *conhecimento*; a *ignorância* é definida como o “não-ser” e “nada”.

Esquemáticamente, é possível reconstruir as definições de Platão para as potências, a partir da imagem de uma linha horizontal, seccionada em três partes distintas:

A ___ ∞ ___ B ___ ∞ ___ C

Onde “A” representa a *ignorância*, “C” o *conhecimento*, e “B” o *meio-termo*.

Temos, nesse esquema, o que Platão definiu em República V 476e-480a, i.e., de um lado a *ignorância*, do outro o *conhecimento*. Entre as duas potências se encontra a *opinião*. O problema que surge com tal interpretação é: o que são, o que significam e quais as definições possíveis para os intervalos compreendidos entre *ignorância* e *opinião* (A,B), bem como entre *opinião* e *conhecimento* (B,C)?

Platão não oferece pistas para a compreensão destes elementos que ora se especula. Ao menos no trecho de 476e-480a isso não ocor-

re. O leitor, desse modo, pode deduzir que estes intervalos cognitivos (A,B) e (B,C), referem-se a *mobilismo*, podendo consistir uma transição de estágios lineares.

Porém, em uma análise mais acurada, esquematizando os intervalos (A,B) e (B,C), temos a situação hipotética seguinte:

I – A _____ B

II – B _____ C

No primeiro caso, considerando-se a imagem construída por Platão, que atesta um estágio inicial de *ignorância*, mas que ascende a um estágio seguinte de opinião é justo questionar: onde se localiza o “meio-termo”, ou seja, onde se encontra a “quase ignorância” ou a “quase opinião”? Consideremos que, entre “A” e “B”, exista algo outro, distinto de *ignorância* e *opinião*, o qual pode ser denominado de “a” (“a” linha):

A _____ a’ _____ B

Assim, teria um novo meio-termo, resultante da divisão entre *ignorância* e *opinião*.

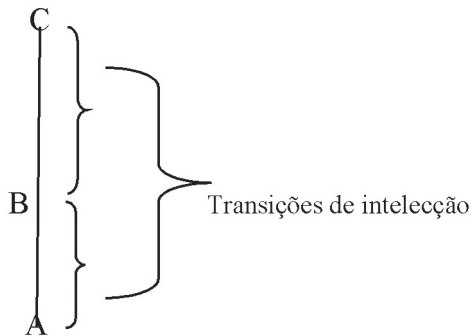
O segundo caso, seguindo, da mesma forma a fórmula que Platão constrói no diálogo, onde a passagem da *opinião* para o *conhecimento* se dá mediante o critério da certeza absoluta, é legítimo perguntar: onde se localiza o meio-termo, ou seja, onde se encontra a “quase opinião” ou o “quase conhecimento”? Consideremos, também, que entre “B” e “C” exista algo outro, distinto de *opinião* e *conhecimento*, o qual pode ser denominado de “b” (“b” linha):

B _____ b’ _____ C

Caso se aceite estes axiomas, necessariamente se teria de concordar com o argumento que afirmaria que esta interpretação tenderia ao infinito, uma vez que por divisão e redivisão haveria infinitas possibi-

lidades de verificação? Se teria, portanto, levantado a possibilidade de se analisar algo natimorto? A resposta mais óbvia seria “não”, uma vez que há os intervalos definidos para se verificar.

Porém, caso se decline da analogia da linha ao horizonte e se estabeleça uma linha verticalizada, é possível inferir o argumento de que a questão do suposto mobilismo em República V, 476e-480a, esteja antecipando a explicação da linha dividida, presente em República VI, 509d-511e. Assim, vejamos:



Na base se tem a ignorância, ao topo o conhecimento e, em posição intermediária, a opinião.

O processo de transição cognitiva, na passagem da linha dividida é, obviamente, muito mais sofisticado do que se pretende aqui, uma vez que as transições de estágios cognitivos se dão mediante as hipóteses, a geometria e outros conceitos. Porém, é interessante observar que há uma forma de gradação epistemológica em República VI, sendo que o esboço dessa analogia ocorre, inicialmente, em República V.

Conjectura-se, então, que o *mobilismo* presente em República V, 476e-480a, possa ser interpretado como o resultado de operações cognitivas entre a ignorância e o conhecimento, ou, mais especificamente, que este *mobilismo* configura-se enquanto certo processo de opinião, possuindo, em sua constituição, critérios de verdade e falsidade, quando correspondente ou não-correspondente com o objeto em exame.

Se adotada essa linha interpretativa do *mobilismo*, a passagem do Mênon que trata do cálculo de causa (*aitia logismos*) auxilia na compreensão do que aqui se propõe:

Sócrates – [...] Pois também as opiniões que são verdadeiras, por tanto tempo quanto permaneçam, são uma bela coisa e produzem todos os bens. Só que não se dispõem a ficar muito tempo, mas fogem da alma do homem, de modo que não são de muito valor, até que alguém as encadeie por um calculo de causa. [...] E quando são encadeadas, em primeiro lugar tornam-se ciências, em segundo lugar estáveis. (98a)

Quando o intelecto “encadeia” as opiniões, o ato mesmo do raciocínio ascende em graus de esclarecimento, fazendo com que uma impressão inicial, torne-se *episteme* e, como ato contínuo cognitivamente estável. Este mesmo processo de *mobilismo* intelectual do Mênon se faz presente, por comparação, na passagem que se analisa em *República V*.

O *mobilismo*, tal como apresentado nesta comunicação, se configura como uma possibilidade cognitiva, ao invés daquilo que subjaz à conhecida frase do *Crátilo*: “também não se pode falar de conhecimento se tudo se transforma e nada permanece”. Concluindo, é possível assegurar que, no *mobilismo* de *República V*, há a mudança de estágios, mas em forma de ascensão gradativa de esclarecimento.

CONCLUSÃO

Este trabalho teve como objetivo principal especular uma interpretação do mobilismo em *República V* 476e-480a, no sentido maior de colaborar, talvez, com um novo debate sobre o tema. É sabida a importância dos conceitos fundamentais de Platão no contexto do Livro V e deles não se pode questionar.

A intenção aqui não foi contrariar os axiomas platônicos, mas lançar outro olhar sobre um tema há muito debatido.

Os objetos do conhecimento e da opinião na *República* de Platão

Cristina Gabriela Feiber

Universidade Federal de Santa Maria

INTRODUÇÃO

A questão do conhecimento é um dos temas centrais da filosofia. Os pensadores precedentes a Platão demonstraram certo pessimismo em relação à possibilidade do conhecimento humano atingir a verdade, esta permaneceria apanágio dos deuses, como coloca Lafrance¹. O autor dos diálogos teria sido o primeiro a realmente criar uma teoria do conhecimento, e esta repousa na convicção de que a alma humana é capaz de chegar a verdade, e a distinção entre a opinião e a ciência constitui-se no polo principal ao redor do qual vai se desenvolver essa reflexão.

Platão tratou do problema conhecimento em vários dos seus diálogos, analisando uma questão ainda hoje vivamente debatida. Mas focalizaremos aqui o tratamento que Platão deu à questão do conhecimento nos livros V, VI e VII de *A República*, e discutiremos algumas das variadas interpretações.

Não se pode falar em Platão ignorando sua famosa teoria das formas, Platão põe as formas para fugir do ceticismo, do convencionalismo e do relativismo. Como por ele concebidas as formas seriam objetos do verdadeiro conhecimento, dos autênticos significados dos

¹ LAFRANCE, Yvon. *O conhecimento : ciência e opinião*. In: **Platão: Leituras**. Org. Francesco Forn-terotta e Luc Brisson. Traduzido por João Carlos Nogueira São Paulo: Edições Loyola, 2011.

termos, entidades objetivamente existentes, independente de nossas considerações ao seu respeito.

OS AMANTES DOS ESPETÁCULOS

Na *República*, como Trindade Santos (2008) afirma, depois de muitas aparições não-técnicas e algumas técnicas do termo “formas” na *República* (435 b2 ou 445 c) no final do livro V as formas são levadas ao primeiro plano de investigação, a pretexto de apresentar a perfeita caracterização do filósofo.²

Com efeito, na tentativa de mostrar o que é o filósofo, Sócrates introduziu uma distinção que ainda hoje intriga: a distinção entre conhecimento e opinião (476 A a 477 A) enquanto respondia às perguntas de Glauco sobre a cidade perfeita e de quem a deveria governar: o governo cabe aos filósofos, como é bem conhecido. Na parte em que fala sobre o amor ao estudo que o filósofo deve ter, Sócrates indaga Glauco sobre se todo aquele que se dedica com afinco a qualquer variedade de conhecimento deve ser considerado filósofo. Ao que este responde que gente desse feitio é possível encontrar aos montes, inclusive os amantes de espetáculos e os que se deixam levar pelo ouvido estariam aí inclusos. De filósofos teriam apenas a aparência. Os verdadeiros filósofos seriam os que se comprazem na contemplação da verdade.

Sócrates estabelece uma distinção, de um lado coloca os amantes dos sons e dos espetáculos, os amigos das artes e os homens práticos, do outro os filósofos. Os do primeiro grupo se deleitam com as belas vozes e belas cores, mas são incapazes de perceber e de amar a natureza do belo em si. Eles aceitam a existência de coisas belas, mas nem acreditam que exista o belo em si nem que se possa chegar a seu conhecimento.

A partir desse momento Sócrates e Glauco dialogam sobre a existência e o conhecimento, se algo tem existência perfeita é perfeitamente conhecível, e o que não existe não pode ser conhecido de maneira nenhuma. Dessa maneira relacionam o conhecimento com o ser e a ignorância ao não-ser. E a opinião ocupa a posição intermediária entre conhecimento e ignorância. O conhecimento e opinião são faculdades, porém se ocupam de objetos diferentes. O conhecimento

² SANTOS, José Trindade. *Para ler Platão: O problema do saber no diálogo sobre a teoria das formas – Tomo II*. São Paulo: Edições Loyola, 2008. p.75

se ocupa do ser, das coisas em si, enquanto a concepção de um homem qualquer sobre uma coisa bela, por exemplo, gira numa região intermediária entre o não-ser e o verdadeiro ser, e esse seria o objeto da opinião. Os filósofos se comprazem com a essência das coisas, não são amigos da opinião.

E é essa incapacidade por parte do amante dos espetáculos de ver e amar o belo em si que importa compreender. A vida destes homens é caracterizada como um sonho, pois é própria de sonho a confusão entre realidade e a imagem que a ela se assemelha (476 c). E por viver num sonho, é, ao contrário do filósofo, incapaz de contemplar o belo em si e cada uma das coisas que participam dele sem confundir os dois. Chamamos então conhecimento ao pensamento daquele que conhece e opinião ao do outro que opina. Outra consequência do argumento do livro V é a identificação do ser com as formas, falar de um seria o mesmo que falar de outro, Para explicar isso podemos analisar o argumento em partes: “- Aquele que conhece alguma coisa ou nada? - Conhece alguma coisa. – Que é ou que não é? – Que é pois, como poderia conhecer o que eu não é?” (476 e – 477 a). Disso decorre uma íntima associação do ser ao conhecer, e da correspondente associação da incognoscibilidade ao não ser. Suscitada a pergunta sobre aquilo que é e não é, se responde que seja algo que se situará entre o ser puro e aquilo que pelo contrário não é de modo nenhum. A partir disso encadeia-se uma série de explicitações: o conhecimento é sobre ser, a ignorância sobre o não ser, a crença sobre o que se acha entre os dois, todas elas são designadas como competências distintas, exercendo-se sobre coisas diferentes (477b). A respeito de cada competência se atenta àquilo que ela exerce seu poder e no efeito que produz. Das competências tidas como inconfundíveis, destacam-se o saber e a crença, a segunda é definida como aquela que permite opinar, a primeira é infalível e se exerce sobre o ser, a segunda não é infalível e se exerce sobre o opinável, disto resulta a impossibilidade de algo cognoscível ser o mesmo que o opinável, a crença está entre a ignorância e o saber, exercendo-se sobre o que é e não é ao mesmo tempo (478 b - e).³

³ SANTOS, José Trindade. *Para ler Platão: O problema do saber no diálogo sobre a teoria das formas – Tomo II*. São Paulo: Edições Loyola, 2008. p. 77

A ANALOGIA DO SOL

No livro VI da República, Platão serviu-se de metáforas para explicar sua concepção de conhecimento e da natureza do objeto cognoscível. A primeira destas metáforas é a analogia do sol. Depois de ter distinguido o filósofo de quem não o é, e as coisas com as quais se ocupam, Sócrates justifica por que o filósofo deveria ser o guardião da cidade: ele é capaz de apreender o ser eternamente imutável enquanto os demais não são. Esta pessoa é a mais apta a cuidar das leis e instituições da cidade. Entre todos os conhecimentos que o rei-filósofo deve aprender, o conhecimento do bem é o mais alto conhecimento. Glauco logo pede que Sócrates mostre o que seria o bem. Declarando-se incapaz de falar diretamente do assunto, Sócrates se propõe falar sobre o filho do bem, que seria o sol. Primeiro, reintroduz a teoria da formas: dizemos que há muitas coisas boas e belas, como também que há o belo e o bem em si, e para cada coisa chamada múltipla corresponderia uma ideia particular de “que é a essência” (508 a – d). As coisas múltiplas são vistas porém não pensadas, e as ideias são pensadas porém não vistas. Continuando Sócrates argumenta que percebemos as coisas visíveis com a vista, mas diferente da audição, a vista e o que é visto necessitam de um terceiro elemento, que é a luz. É o sol que por sua luz faz com nosso sentido da visão possa atuar e sejam vistos os objetos visíveis.

Sócrates chama o sol filho do bem, que é gerado pelo bem como sua própria imagem. No mundo visível estaria na mesma relação com a vista e as coisas vistas, da forma como o bem no mundo inteligível para o entendimento e as coisas percebidas pelo entendimento. Quando os olhos se viram para objetos iluminados pelo clarão da lua os veem confusamente, enquanto que os iluminados pelo sol veem distintamente, parecendo residir nesses mesmos a faculdade da visão. Nessa analogia, a alma, quando se fixa em algum objeto iluminado pela verdade e pelo ser, o reconhece e o percebe rapidamente, mas ao se voltar para o que é mesclado de trevas, apenas conjectura e fica turva, muda toda hora de opinião como se perdesse a inteligência. A ideia do bem seria a fonte primitiva do conhecimento e da verdade, é o que comunica aos objetos conhecidos a verdade e a faculdade de conhecer ao sujeito cognoscente. Verdade e conhecimento são tidos como semelhantes

ao bem, porém não podem ser identificadas com ele, pois a natureza do bem é superior. Os objetos conhecidos devem o ser e a essência ao bem, mas esse excede a essência em poder e dignidade. Tem-se aí dois poderes: um no mundo visível e o outro na sede do inteligível.

O SÍMILE DA LINHA DIVIDIDA

À analogia do sol segue outro famoso símile da República: a linha dividida, com o qual Platão ilustra a distinção entre o sensível e o inteligível e as formas de conhecimento que lhes correspondem. Sócrates pede a Glauco que imagine uma linha cortada em duas partes distintas: de um lado o visível e de outro inteligível, e cada uma dessas partes é dividida novamente em igual proporção para cada lado. Na primeira parte do visível se encontram imagens (sombras, simulacros formados na água ou na superfície dos corpos). Na outra seção do visível os animais, objetos, e tudo que da origem às imagens da parte anterior. Tal como a opinião está para o conhecimento a imagem está para o original. Sócrates passa a explicar a divisão no inteligível elucidando as diferentes operações que a alma realiza quando lida com os objetos do pensamento. A alma em suas investigações, sem subir ao princípio por não lhe ser possível sair do domínio das hipóteses, vale-se de imagens tiradas do mundo inferior, as quais em comparação com estes, são geralmente consideradas mais claras e de mais valia (511 a).

Para deixar a explicação mais clara, Sócrates recorre ao exemplo das ciências matemáticas. Afirma que os que as utilizam tendo as hipóteses como conhecidas de todos não se veem na obrigação de justificá-las, mas prosseguem na sua exposição até chegarem com coerência à conclusão que pretendiam. Eles também se utilizam de figuras visíveis embora não pensem nelas, mas nas formas primitivas com as quais elas se parecem, o quadrado em si por exemplo. Esforçando-se para alcançar a visão do que só pode ser visto pelo pensamento. Então neste domínio do inteligível a alma se serve de hipóteses e das imagens tiradas do mundo sensível. Enfim na última parte do inteligível: nesta reside o que só pode ser apreendido pela razão e pela sua capacidade dialética, empregando hipóteses enquanto tais, isto é meios e trampolim para alcançar o fundamento primitivo das coisas o qual transcende

a todas as hipóteses. A cada uma dessas quatro partes Sócrates designa operações do espírito correspondentes: razão para a mais elevada, entendimento para seguinte, à terceira a fé, e para última a conjectura. Esta distribuição dá-se segundo o critério da maior ou menor participação na verdade e assim na evidência que alcançarem.

A CAVERNA

No Livro VII da *República*, Sócrates apresenta a alegoria da caverna. Descreve a situação em que homens vivem em uma moradia subterrânea desde a infância. A metáfora é bem conhecida para que precisemos detalhar, assim passamos a parte que nos interessa.

O que acontece ao liberto da caverna? O que aconteceria se um desses homens, tivesse que se levantar, virar o pescoço e olhar na direção da luz. Isso tudo lhe causaria dor, além de que o deslumbramento lhe impediria de ver os objetos dos quais até então conhecia apenas as sombras. Se lhe dissesse que somente agora estava vendo algo mais próximo da verdade ele acreditaria? Se lhe questionassem sobre os nomes dos objetos que somente agora via, ele não se atrapalharia? E fora da caverna forçado a habituar-se à luz, primeiro perceberia mais facilmente as sombras dos objetos, depois as imagens refletidas na água, e por último os próprios objetos, no entanto sempre enxergando com mais facilidade sob a luz da lua que de dia ao sol com todo o seu fulgor. Só posteriormente se adaptaria ao sol, e de raciocínio em raciocínio chegaria à conclusão de que o sol dirige tudo no espaço visível e também seria a causa do que ele e seus companheiros estavam acostumados a distinguir.

Exposto a alegoria é necessário aplica-la sobre o que veio ilustrar: o debate sobre mundo sensível e o inteligível. A moradia subterrânea é comparada com aquilo que os olhos veem, a luz do fogo com a energia do sol e a subida ao mundo superior seria como a subida da alma para a região inteligível. No limite extremo da região do cognoscível estaria a ideia do bem, de difícil percepção, mas que quando apreendida mostra que é a causa de tudo que é belo e direito, fonte imediata da verdade e da inteligência, que deverá ser contemplada por quem quer agir com sabedoria.

A ascensão do sensível ao inteligível, da opinião ao conhecimento requer uma educação da razão, Sócrates avalia em balanço, educação não é o que muitos indevidamente afirmam quando se dizem capazes de enfiar na alma o conhecimento que nela não existe como se pudessem dotar de vistas olhos cegos: essa capacidade é inata à alma como o órgão do conhecimento. E da mesma maneira como o olho não pode se virar para a luz sem que todo o corpo o acompanhe, o conhecimento juntamente com toda a alma terá de virar-se das coisas perceptíveis até que se torne capaz de suportar a vista do ser e da parte mais brilhante do ser, e isso seria o bem. A educação seria, pois, a arte de promover a mudança de direção da alma.

A educação que o governante deve receber, após os exercícios propedêuticos na aritmética, na geometria, na astronomia, é a ciência dialética, a única que rejeita as hipóteses para atingir diretamente o princípio e consolidar suas conclusões, e tira o olho da alma do lamaçal em que estava atolada para dirigi-lo para cima, e nessa conversão se utilizam as outras artes mencionadas, como auxiliares. Para designar a dialética buscam um nome, admitem a palavra entendimento, ou agora também raciocínio. E apenas o filósofo seria digno da dialética.

SOBRE AS ANALOGIAS E A QUESTÃO DO CONHECIMENTO EM PLATÃO

Comentando a analogia do sol e a analogia da linha, Trindade (208, p. 85, 86) ressalta que, aceitando que o sol desempenha no mundo visível a função do bem no inteligível, compreendemos como ele é a causa do saber e do ser, estando ainda acima deles. Isso reafirma e aprofunda as referências ao bem até aqui encontradas, porém sem deixar claro o modo como esses dois mundos se articulam de modo a ser possível o trânsito de um para outro, essa função seria da analogia da linha. E sobre esta expõe que pretende representar a diversidade dos reinos governados pelo Bem e pelo sol (509 d), o inteligível e o visível, contemplados na primeira divisão superior da linha - nesta perspectiva - a referência ontológica para ele é inescapável, pois fala de realidades existentes nesse mundo. E a próxima divisão de cada uma das duas partes em duas seções é bem explícita a cerca dos conteúdos representados.

Seguindo a ordem do texto, a inferior estaria abarcando as imagens refletidas, a seguinte os originais dessas imagens, constituindo aquilo que costumamos designar como mundo visível (510 a). Porém depois da descrição do visível a abordagem muda, sugerindo que a seção inferior da linha serve apenas de introdução ao que se segue. Esta ideia é resultado da observação que assinala a transição de uma para outra seção. E da comparação dos dois segmentos do visível (um com verdade o outro não) estaria surgindo um comentário esclarecedor, que diz que o opinável está para o cognoscível assim como o que se assemelha àquilo que se assemelha (510 a). Com a inconfundível referência das duas competências do Livro V (477d) percebemos que “aquilo a que se assemelha” são os originais visíveis e “o que se assemelha” suas imagens. Se até aqui a relação era entre coisas existentes no mundo, agora será entre modos de conhecê-las, de uma abordagem ontológica passamos a uma epistemológica. Das diversas diferenças que opõem os dois modos de abordar o inteligível ressalta a de que ao contrário da outra seção, a alma parte da hipótese para o princípio não hipotético e, dispensando as imagens, faz caminho através das formas com as próprias formas (510 b). A inovação do passo está no fato de se mostrar como é possível à alma elevar-se das cópias inteligíveis aos seus originais, tendo antes sido capaz de elevar-se do visível ao inteligível.⁴

Muitos dos comentadores da teoria platônica do conhecimento aceitam essa separação entre os objetos do conhecimento e da opinião. Guthrie (1990) observa que no *Menon* opinião aparece como uma vaga apreensão das Formas, e que na *República* conhecimento seria apenas das Formas e a *dóxa* do mundo sensível, parecendo ambos, conhecimento e opinião, irreconciliáveis. Porém o autor questiona essa interpretação da *República*, se realmente isso é tão separado. Cita que no *Banquete* Platão repete a doutrina do *Menon* com os termos da *República*, a *dóxa* estaria entre o conhecimento e a ignorância porque ela se refere a realidade, mas sem ser capaz de explicar seu êxito como no *Menon*. Acredita que na *República* Platão procure uma ponte entre as descrições aparentemente contrapostas, e mostra que não há contradição real ainda que em diferentes diálogos, Platão ressalte um ou outro traço de sua teoria do conhecimento e do ser.

⁴ SANTOS, José Trindade. *Para ler Platão: O problema do saber no diálogo sobre a teoria das formas – Tomo II*. São Paulo: Edições Loyola, 2008. p. 85 e 86.

Não haveria contradição, porque os objetos da *dóxa* contêm as aparências das realidades estáveis. Ao entrar em contato com objetos sensíveis um homem estaria em situação insatisfatória, mas sem saber, estaria experimentando uma ou de uma recordação (como disse Platão) das formas. Guthrie observa ainda que Platão só pode ser compreendido em seu marco próprio, obcecado pela lógica de Parmênides - para o qual conhecimento tinha como objeto “o que é” e era inevitavelmente verdadeiro, enquanto a opinião era uma confusão sem esperança de ser, por isso configurando-se, inevitavelmente seria falsa. Mas para Platão a opinião pode aparecer correta, a saída dele é um estágio intermediário entre o conhecimento e a ignorância absoluta, é conceber que há um avanço do conhecimento como uma recuperação gradual armazenada no subconsciente. Guthrie assevera ainda que a queda dos filósofos de hoje é acreditar que o modo de falar de Platão sobre os objetos do conhecimento acaba confundindo conhecimento empírico com conhecimento descritivo.⁵

Como Platão diferencia a *episteme* da *doxa*, o conhecimento da opinião, é um problema que tem gerado uma discussão imensa. Em vários diálogos, por exemplo, *Menon*, *Górgias*, *Protágoras*, *Fédon*, *Banquete* ou *Teeteto*, Platão insiste que o que diferencia quem tem conhecimento de quem tem opinião é que o que sabe é capaz de dar a explicação (*didonai logon*) do que conhece, enquanto que quem somente opina não é capaz de apresentar a justificação de sua crença. Mas na *República* parece ser com referência aos objetos de um e de outro estado cognitivo que Platão distingue conhecimento da opinião: o conhecimento se referiria exclusivamente às formas inteligíveis; a opinião unicamente às coisas sensíveis. Essa leitura é chamada de teoria dos dois mundos, e foi desafiada por Gail Fine.

Gail Fine (2004) apresenta uma outra abordagem, questionando a chamada teoria do dois mundos. Ela observa que embora Platão de alguma maneira correlacione conhecimento com formas e opinião com sensíveis, ele não diz que há apenas conhecimento de formas e opinião apenas sobre sensíveis. Tudo que ele discute é a afirmação mais fraca que para conhecer deve-se primeiro de tudo conhecer as formas. Isso

⁵ GUTHRIE, W. K. C. *Historia de la Filosofía Griega IV – Platon- El Hombre y sus diálogos: Primera época*. Tradução de Álvaro vallejo Campus e Alberto Medina Gonzales, Madrid: Editorial Gredos, 1990. P.469, 470 e 474)

faz as formas objetos primários do conhecimento mas não os únicos, conhecimento começa mas não precisa terminar com conhecimento de formas. Isso deixa aberta a possibilidade de se ter apenas opinião, e não conhecimento, sobre formas.

Para a autora, quando Platão afirma que quem conhece alguma coisa que é, ele estaria apenas afirmando que se alguém conhece, há uma resposta para a pergunta “O que você conhece?”, ele está correlacionando conhecimento com certos tipos de proposições; dizendo que há algum conteúdo da cognição. Não há conclusões sobre quais objetos essas proposições tem necessidade de se referir. Ela chama essa leitura de análise de conteúdo.

Para esclarecer, considerando a premissa do argumento “Quem conhece, conhece alguma coisa (*ti*) (476e7-9)”, esta pode significar:

- a) Quem conhece, conhece uma coisa existente; ou
- b) Quem conhece tem algum conteúdo de seu conhecimento.

Com (a) temos a leitura que Fine chama análise dos objetos. Platão correlaciona conhecimento com características do mundo. Com (b) a leitura por ela chamada análise de conteúdos. Ou seja, Platão correlaciona conhecimento com certos tipos de proposições, dizendo que há algum conteúdo da condição cognitiva; não é preciso que se siga qualquer conclusão sobre quais objetos estas proposições são acerca. Fine defenderá a análise de conteúdos.

Gonzalez (1996) defende uma interpretação diferente da de Fine. Comenta que para a maioria das epistemologias contemporâneas, a distinção entre crença verdadeira e conhecimento concerne não a objetos, mas a proposições. O que conhecemos são proposições sobre os objetos, não os próprios objetos. Conhecimento não depende de qualquer contato ou relação direta com o objeto, mas da justificação ou explicação de proposições; além disso, presumivelmente qualquer coisa sobre que possamos formular proposições significativas poderia em teoria ser conhecida.

Mas para muitos intérpretes de Platão, observa Gonzalez, a concepção platônica de conhecimento não se adéqua a esse modelo. Platão parece levar a sério a analogia entre conhecer e ver. O *locus classicus* é o fim da *República V*, que parece concluir que um indivíduo somente pode conhecer as formas inteligíveis e nada mais que crença seria

possível em relação aos objetos sensíveis; Platão parece entender conhecimento e crença como relações cognitivas diretas com os objetos e restritos a certos tipos de objetos.

É contra o desafio de Fine dessa visão, e sua defesa da *análise de conteúdo* em lugar da *análise de objetos*, que rebate a teoria dos dois mundos a que esta última está implicada, aduzindo uma explicação coerentista do conhecimento em Platão, que Gonzalez se insurge. Gonzalez destaca que Fine para isso, se utiliza do princípio de que um argumento deveria usar somente alegações que os interlocutores aceitam como verdadeiras. De acordo com a autora, nas leituras existencial ou predicativa [do ser, é], o argumento de Sócrates inicia com assunções que os interlocutores não aceitariam: a) a predicativa assume que o que é e não é F pode somente ser objeto de crença. Por que os amantes dos espetáculos admitiriam isso? b) a existencial “consigna os objetos da crença ao domínio do meio-existente”. Por que os amantes dos espetáculos deveriam de início concordar que cada objeto de crença só meio-existe?

Uma das objeções contra Fine seria que os objetos da crença são e não são, é a conclusão de um argumento complexo, não uma assunção inicial. Por colocar a afirmação que a “crença é sobre o que é e não é” entre as premissas de abertura, é que Fine pôde sustentar que as leituras existencial e predicativa controversamente separam os objetos do conhecimento e da crença e assim violam o DR. Contudo, a considerada premissa controversa aparece, na verdade, como uma *possibilidade* a se verificar. Não se afirma que haja, mas quer-se saber *se* existe alguma coisa entre o ser e o não-ser para a qual deverá haver um estado cognitivo correspondente.

Fine apresenta as seguintes razões para recusar a Teoria dos dois mundos:

- i) leva a consequência patentemente absurda que ‘ninguém pode conhecer, por exemplo que ações são justas ou boas; ninguém pode sequer conhecer fatos mundanos como se estão vendo um tomate, ou sentado à mesa.
- ii) contradiz a alegação de Sócrates de ter apenas *doxa* concernente a forma do bem.
- iii) contradiz a descrição do filósofo que retorna a caverna lá conhecendo as coisas sensíveis.

A primeira objeção é fácil de destruir. Ela só seria válida na concepção do conhecimento como crença verdadeira justifica *que* alguma coisa é o caso. “Se *episteme* for (...) conhecimento não-proposicional da quiddidade, então não há absurdo em afirmar que não ‘conhecemos’ neste sentido que uma ação particular é boa ou que estamos vendo um tomate; estes fatos simplesmente não são objetos relevantes para *episteme*. Nada que Sócrates diz exclui a possibilidade de termos *crença verdadeira justificada* que estamos vendo um tomate; isto simplesmente não é o que ele pretende aqui por *episteme*”

Gonzalez ressalta, que para responder as afirmações ii) e iii) é necessário antes reconhecer, “que a relação entre formas e sensíveis não é aquela entre dois mundos completamente distintos, uma vez que os sensíveis não existem independentemente das formas, mas são somente suas imagens ou instanciações imperfeitas. Portanto, formas e sensíveis não são completamente separados, somente objetos extrinsecamente relacionados: o ser do objeto sensível é exaurido por sua participação na forma, ele existe e é o que é apenas com intrinsecamente relacionado à forma.” Haja vista essa intrínseca relação, ao reconhecer coisas belas como belas, posso ter certa consciência da forma da beleza por elas imitadas, todavia esta consciência falha em distinguir a forma de suas imitações e vê-la apenas como refletida nelas. O argumento de Sócrates não impede de chamar esta consciência *doxa* concernente à forma da beleza. Sim, porque o que é deficientemente percebido na *doxa* dos amantes dos espetáculos não são os próprios objetos sensíveis, mas a forma refletida neles. Somente neste sentido específico, a *doxa* deve ser sobre a forma. O argumento de Sócrates sustenta que a deficiência da *doxa*, sua inferioridade em relação à *episteme*, consiste em sua falha em distinguir a forma imitada pelos sensíveis dos próprios sensíveis, “com o resultado que sua cognição não é sobre a forma – uma vez que a forma sequer é um objeto distinto para ela – mas está confinada aos sensíveis. A caracterização da *doxa* como um estado de sonho incapaz de distinguir as formas de suas semelhanças (476c2-8) confina a *doxa* a estas semelhanças e permite-a preservar uma relação indireta com as formas – sua deficiência é precisamente a “*indirectness*”” Portanto, quando Sócrates afirma ter apenas *doxa* do bem, significa que ele está em certo sentido confinado à imagem sensível em seu

entendimento do bem, que o bem não é um objeto direto e explícito de sua cognição.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Colocamos aqui a questão sobre se a Teoria do dois mundos está presente na *República*, ou se ela foi apenas uma interpretação errônea, que implica a pergunta:- O conhecimento para Platão pode ser proposicional?

A teoria dos dois mundos parece se dever mais a interpretação de Platão feita por Aristóteles, mas talvez possamos dizer que já está superada, considerando as posições dos próprios comentaristas utilizados no texto, eles apresentam cada um uma posição, seja vendo graus de conhecimento, uma abordagem proposicional, ou um abordagem intuicionista, mas todos defendem que não há os dois mundos na *República*. No próprio diálogo platônico em questão é bem visível, quando na alegoria da caverna o filósofo sobe através de um árduo caminho do mundo sensível para o inteligível e depois volta ao sensível, que não há dois mundos completamente separados. E que os objetos da opinião e do conhecimento também não são totalmente separados. Pois como defende com coerência Gonzalez, o ser do objeto sensível é exaurido por sua participação na forma, ele existe e é o que é apenas com intrinsecamente relacionado à forma.

E quanto à análise de conteúdos para a epistemologia platônica defendida por Gail Fine, como Gonzalez afirma que considerar conhecimento platônico apenas proposicional seria uma abordagem moderna demais para o autor dos diálogos. E se o conhecimento platônico é não-proposicional é, de fato, sem representações, é conhecimento direto das Formas, o intelecto visa captar as Formas elas mesmas, não se contentando com conceitos, mas ultrapassando-os. Trata-se do modelo visual do conhecimento ou da analogia do conhecer com o ver.

REFERÊNCIAS

FEREJOHN, Michael. O conhecimento e as formas em Platão. In: *Platão*; Huch H. Benson. Traduzido por Marco Antonio de Ávila Zingano. São Paulo: Art-med Editora, 2011.

FERRARI, Franco. Platão e a teoria dos princípios. In: *Platão: Leituras*. Org. Francesco Fornterotta e Luc Brisson. Traduzido por João Carlos Nogueira. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

FINE, Gail. *Plato on knowledge and forms*. New York: University Oxford Press, 2004.

FINE, Gail. Knowledge and Logos in the Theaetetus. *The Philosophical Review*, v. 88, n. 3, pp. 366-397, 1979.

GONZALEZ, Francisco. *Propositions or Objects? A Critique of Gail Fine on Knowledge and Belief in Republic V*. *Phronesis* 41 (1996): 245-275.

GONZALEZ, Francisco J. Non propositional Knowledge in Plato. *Apeiron*, v. 31, n. 3, pp. 235-284, 1998.

_____. *Dialectic and Dialogue: Plato's Practice of Philosophical Inquiry*. Evanston: Northwestern University Press, 1998.

GUTHRIE, W. K. C. *Historia de la Filosofía Griega IV – Platon- El Hombre y sus diálogos: Primera época*. Tradução de Álvaro vallejo Campus e Alberto Medina Gonzalez, Madrid: Editorial Gredos, 1990.

GUTIÉRREZ, Raúl. Dialéctica, Koinonía y Unidada. República V e las hipóteses I y II del Parmênides. In: *Estudos platônicos*. Org Marcelo Perine. São Paulo: Edições

LAFRANCE, Yvon. O conhecimento : ciência e opinião. In: *Platão: Leituras*. Org. Francesco Fornterotta e Luc Brisson. Traduzido por João Carlos Nogueira São Paulo: Edições Loyola, 2011.

PLATÃO. *A República*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora Universitária UFPA, 2000.

PLATO. *Complete Works*. Edited by John Cooper and D. S. Hutchinson. Indianapolis: Hackett, 1997.

Os poderes da visão, as imagens e as afecções epistêmicas e doxásticas na *República* de Platão

Diogo Norberto Mesti

Universidade Federal de Minas Gerais

1. INTRODUÇÃO

Esse texto faz parte de um projeto maior em que se pretende avaliar as relações entre as afecções, os tipos de imagens e os tipos de visão utilizados para compreensão dos argumentos de Platão a respeito do que se pode chamar aqui de regime de visibilidade.¹ Não se trata de uma expectativa rigorosa que pretende encontrar sempre os mesmos termos nos mais diversos contextos, mas uma hipótese generalizada em razão da repetição de alguns termos em alguns contextos. A hipótese é que em alguns contextos, o ícone (*eikón*) estaria ligado à variação no aoristo de ver (*oráō*) que é entrever (*idein*), enquanto a imagem

¹ A ideia apresentada por Anca Vasiliu de regime de visibilidade é o que nos inspira a pensar em uma região da percepção. A autora diz o seguinte: “as linhas seguintes propõem um trabalho sobre os regimes de visibilidade acessíveis à linguagem, ao discurso filosófico, e mais exatamente apropriadas à natureza especulativa do logos grego – um trabalho que se parece com uma encenação da visibilidade em um discurso, como se a análise nesse caso só pudesse se cumprir fazendo o próprio jogo de seu objeto” (2008, p. 11; ver a leitura feita por Vasiliu do *tópos* inteligível e sensível como se fossem regimes de visibilidade: p. 66-7). Pode-se encontrar em toda a obra um estudo das visibilidades no *Sofista* de Platão e, em específico, no capítulo II do seu anexo, um estudo sobre a “Visão na caverna de Platão”, onde a autora faz uma análise do início do livro VII da *República*, “desejando ilustrar a distinção operativa de inúmeros regimes de visibilidade na intimidade dos atos complementares de conhecimento e de expressão, das possibilidades de conhecer e de falar”. Essa é a grande fonte de inspiração daquilo que será desenvolvido neste capítulo.

(*eídolon*) estaria ligada à vista (*ópsis*) e, por fim, em alguns contextos o paradigma (*parádeigma*) estaria ligado ao olhar (*blépo*). A expectativa é tentar compreender em que medida a repetição da utilização desses conceitos em contextos semelhantes pode significar algo, sem pretender colocar essas afecções, essas imagens e esses tipos de visão rigidamente ligados uns aos outros.

Nesse texto tentarei me ater à relação entre *eídolon* e *ópsis* em alguns contextos, começando pelo significado de vista (*ópsis*) apresentado por Chantraine. Como sustenta Chantraine (1977, p.814), ver (*oráo*) diz respeito a ter algo diante dos olhos na relação própria ao sujeito da percepção e não em relação ao objeto ou a percepção como saber. Por outro lado, há uma derivação nominal deste termo que se desenvolve como *ópsis*, que é o nome da ação que se envolve com a palavra *ópopa*, da qual se deriva *óptico* e *oftalmo*, por exemplo. Segundo Chantraine, a ação por meio de *ópsis* indica “aquilo que nós vemos, a aparência” e o que é visto (p. 812). Diferentemente de *oráo* que está ligado ao sujeito que vê e às suas capacidades, o *ópsis* está ligado àquilo que é visto. Ainda que gramaticalmente não tenhamos uma divisão entre sujeito e objeto no grego, temos, claramente indicado na visão, uma diferença entre verbos e derivações verbais que procuram indicar o agente ou o paciente de uma ação, que se demarca aqui entre ver e ser visto. Caso parecido acontece com *eído*, que é uma forma verbal de *oráo*. Os fenômenos aparecem, ainda que em algumas circunstâncias não podemos vê-los.

2. ÓPSIS EM PLATÃO

Uma passagem de Platão na *República* indica uma sutileza na diferenciação entre esses aspectos, quando Sócrates está investigando a unidade das coisas, ele diz: “essa propriedade caracterizaria muito bem aquilo que é visto (*ópseis*) da unidade, pois vemos (*oráo*) a mesma coisa como uma e multiplicidade infinita” (VII 525a). Como salienta Vasiliu, “a visão, ou o olhar mais precisamente, é definido em sua natureza mesmo como sendo ao mesmo tempos *projeção* e *recepção*” (2008, p. 220) e o caráter receptivo da visão significa aquilo que é visto pelo homem, como o resultado da ação de ver.

É preciso investigar também a questão do movimento e do repouso em relação às imagens que são percebidas, pois o problema do *éidolon* é fazer repousar sobre si a visão de quem o observa, achando que ele é a única coisa que existe para ser conhecida, como sustenta Marion “quando o *éidolon* aparece, o olhar vem e para: o ídolo concretiza essa parada” (1979, p. 435). O que está em jogo na visão não é só movimento, mas repouso que se equivoca. Enquanto a visão acompanha as imagens vistas, o pensamento para de pensar e de se questionar se a imagem é a mesma coisa que se vê. De certo modo, o *éidolon* não desvia o pensamento, não lhe movimenta e media apenas a si mesmo, no começo e no fim. O *éidolon* seria como uma pintura excessivamente realista que pretende substituir e enganar as pessoas fazem parecer que aquilo que é visto pela pessoa é, na verdade, a própria coisa que está sendo imitada pelo pintor, quando na verdade aquilo que é visto não é na verdade o que parece.

No *Timeu*, por exemplo, *ópsis* é usado para explicar o fluxo do que é visto quando vemos as cores (67a-68c). O que é “visto” é algo que está fora de nós mesmos, não nos pertence. Trata-se de uma teoria projetiva e extremissionista da visão, que será tratada “como uma mão” em alguns como Hiparco (Simon, 1988, p. 33). Lindberg (1996) afirma que há uma relação estreita entre a teoria *extremissionista* de Platão, que se liga a uma exteriorização da percepção dos objetos sensíveis que é oposta a uma visão internalista de Aristóteles. No caso da visão externalista, é interessante notar que com isso se estrutura as bases para o desenvolvimento da ótica matemática.

Platão afirma isso no *Timeu* depois de falar dos cheiros, das audições e do paladar. A sensação da visão se produz pelo choque de dois fogos que emanam de cada corpo. É preciso dizer que aquilo que é visto diz respeito à posição daquele que vê. Exatamente no sentido lembrado por Chantraine. Além das palavras de Chantraine, Mugler também faz um levantamento de *ópsis* pela cultura grega. A respeito de *ópsis* podemos recorrer também à Mugler, contudo ele encontra apenas uma referência de *ópsis* que ele enquadraria no “sentido de um aspecto oferecido por um objeto a um espectador” (1964, p. 290-291), quando Parmênides forneceria um aspecto de sua velhice (*Parmênides*, 127b). Mas na verdade, grande parte dos exemplos que ele coloca como sendo referente ao segundo sentido, isto é, “a ação de ver, a percepção visual”, se enquadrariam no sentido passivo de algo que é visto, im-

plicando mais no resultado do que na ação de ver. Ele cita desde a *Medéia* de Eurípides *Medéia*, “como fazer para que Medéia se apresente a nossa vista”, até Anaxágoras: “nós vemos o invisível nos fenômenos” (*ópsis gàr ton adélon tà fainómena*) (p. 291). Isso se aplica também a Platão na *República*, quando ele traduz: “mas a faculdade de ser vista e de ver não precisam de um terceiro gênero” (*tèn dè tes ópseos kai tou horatou ouk ennoeis hóti prosdeitai*, 507d), que é a luz. Assim, é bem preciosa a capacidade de ver e de ser visto (507c). A valorização da vista perpassa, por exemplo, *Fedro* (250d), quando é dito que “a visão é a mais penetrante das percepções que foram adquiridas por intermédio do corpo”, bem como no *Teeteto*, quando é dito que “a visão foi criada como uma causa de grande utilidade para nós” (156e). É preciso destacar que *ópsis* diz respeito a uma dimensão passiva do resultado da ação de ver, ou seja, o que é visto, mas também significa o próprio órgão da visão, significando olho. De certo modo, em português, o sentido de vista possui também essa duplicidade, o que é visto e o próprio olho. Um aspecto interessante mencionado por Mugler, diz respeito à ligação de *ópsis* com os sonhos, tal como aparece no *Fédon*, quando Sócrates diz que “o mesmo sonho vem me visitar ao longo da minha vida, e aquilo que é visto nas manifestações dos meus sonhos pode variar às vezes, mas o que ele diz é sempre o mesmo: Sócrates faça música” (60e).

Não é exagero dizer, como Mugler, enquanto ele se preocupa com a terminologia ótica dos gregos, “que um grande número de representações sobre as quais os teóricos fundaram o edifício da ciência óptica dos gregos se encontra também nos poetas” (1964, p. 8). Mugler destaca que o vocabulário da visão, das cores e da luz advém dos poetas clássicos, ou seja, faz parte da linguagem corrente dos gregos e do emprego que eles fazem desse vocabulário em um sentido quase coloquial. O mesmo se pode dizer a respeito das imagens.

É preciso compreender a origem de um vocabulário das imagens tendo como perspectiva a tradição poética, sobretudo homérica, pois ela indica como os termos são usados, sem levar em conta que, como acusa Simon, Mugler não foi capaz de tentar encontrar nos textos gregos um tratamento original a respeito da visão, pois “procurou encontrar nas teorias deles e em seus conceitos correspondentes modernos que lhes desnaturalizam e mascaram a especificidade datada da problemática que eles suscitam” (1988, p. 28). Como indicaremos aqui a respeito de alguns termos que precisam ser definidos.

A acusação de Simon tem um alvo bem direito, pois demonstrou bem como Mugler projeta na teoria da visão antiga um conceito como a diferença entre imagem virtual e imagem real para falar de um sentido de *eídōlon* que ele concebe como “imagem real, materializada, de um objeto ou de um ser”, quando na verdade o que está em jogo para os gregos é apenas uma questão da presença e do aparecer de que algo que não é, obrigatoriamente, material. Vernant (1975) pode ser acusado do mesmo problema, quando pensa que o *eídōlon* homérico é objetivo e externo e que isso se preservaria em Platão.

É nesse sentido que os fenômenos vistos nos sonhos, por exemplo, acontecem no interior da alma. E a imagem vista se liga, em geral, a uma primeira impressão, obtida sem muita análise. Isso ocorre em vários contextos. No *Filebo*, quando há uma discussão sobre de qual modo e em qual tempo o pintor faz a pintura na nossa alma, Sócrates responde que é depois da primeira impressão, da *ópsis*, cria-se um tipo de imagem que é a icônica (39b-c). Como defende Grasso (2003), em sua tese de doutorado, as imagens de uma primeira impressão se constituem como imagens mentais que podem até ser originadas de uma primeira impressão ligada ao que é visto, mas que se transformam em ícones mentais que se formam depois da visão das coisas.

Na *Carta VII*,² há uma explicação onde Platão sustenta que a re-

² Cooper, no *Diánoia in Plato's Theory of Forms*, argumenta que os livros VI e VII da *República* se tornam mais claros na medida em que avançamos no estudo da *diánoia*, a qual não está restrita à *República*. Para ele, o uso de imagens no pensamento para conhecer as formas-valores são um traço geral da filosofia de Platão. O problema desta interpretação é tratar os ícones que o pensamento (*diánoia*) utiliza nas representações (*eikazo*) como se fossem as imagens que o coração vê e nas quais acredita. Ele, por exemplo, tentando valorizar as imagens sem diferenciar ícone de imagem, vai até a *Carta VII* para fundamentar a sua interpretação a respeito da relação entre as imagens das figuras matemáticas e as imagens das virtudes. E também recorre às *Leis* para fundamentar isso, quando Platão parece ressoar a mesma trilogia utilizada na *Carta VII*: definição, imagem e essência. Utilizaremos os mesmos textos que Cooper utilizou, mas com propósitos inteiramente diferentes, demonstrando que a trilogia da *Carta VII*: nome, *definição aspectual* e imagem (*eídōlon*) diferem profundamente da trilogia das *Leis*: nome, *definição essencial* e ícone (*eikón*). Cooper, tentando associar o uso que a *Carta VII* faz de imagem (*eídōlon*) com o uso que as *Leis* propõem do ícone (*eikón*) conclui, depois de se lembrar da semelhança entre as trilogias ali envolvidas: nome, imagem / ícone e definição, que o ícone em particular: “provê a ligação do movimento da mente com aquele do topo (...) e a razão pela qual precisamos de uma imagem é porque ao alcançarmos as Formas com nosso intelecto nu é como olhar para o sol e podemos ficar cegos ‘com o excesso de fogo’ ” (1966, p.66). Quando ele utiliza imagem para se referir a ícone, de modo indistinto, ele é levado ao erro de pensar que é preciso valorizar o ícone para entender a forma, quando esta via é a

gião da percepção das imagens (*eidola*) está ligada a uma primeira impressão. Ele apresenta três coisas sobre os seres de todo os tipos: a primeira é o nome, a segunda é uma definição dos aspectos visualizados das coisas (*lógoi opseis*) e a terceira é uma imagem (*eidolon*) ligada à sensação das coisas (*aisthesis*) (342a, 344b)³. Essa primeira impressão não chega a se constituir como um saber suficiente. A definição dos aspectos exteriores de algo atinge apenas aquilo que é percebido e é visível, não se trata de um saber obtido por um meio científico. Assim, é como se Platão, ao dizer na *Carta VII* que está diante “da primeira dentre as imagens que nos é apresentada” (343c5), estivesse destacando apenas um tipo de definição que qualquer um pode dar, porque qualquer um pode perceber que “o círculo é aquilo que mantém das extremidades ao meio igual distância em toda parte” (342b). É claro que chegar a um *eidolon* é observar algo e não permanecer na ignorância,⁴ mas esse tipo de “saber” é apenas ligado à opinião. Na discussão da maiêutica socrática, no *Teeteto*, o *eidolon* também estará ligado a uma primeira visão das coisas que é visto como um parto que deu a luz algo falso (150c).

única que não é permitida na *República*. Assim, as conclusões de Cooper, de que a imagem da justiça (*eidolon ti tés dikaiosynes*) é “uma imagem da forma”, e que, então, ela não é “o tipo de imagem que um sofista escorregadiço poderia tentar usar para trapacear-nos como um substituto da realidade; não é também um ídolo baconiano, mas um trampolim para a apreensão direta da Forma” (p. 66), destoam do que estamos demonstrando aqui. Nesse sentido, não posso concordar também com Cooper que afirma que a *epistémē* e a *pístis* possuem um acesso direto à forma (p. 67). No mínimo, há a intermediação do *phántasma*.

³ Vasiliu tece o seguinte comentário sobre esse trecho da *Carta VII*, que ela pensa indicar aspectos da imanência das coisas em Platão, não necessariamente o aspecto intuitivo, quando afirma: “Uma passagem da *Carta VII* poderia ilustrar o contrário do *Alcebiades*, o “menos”, a imperfeição recorrente com à qual se choca toda tentativa de domínio lógico de um objeto, seja ele geometricamente simples e imanente em aparência às faculdades cognitivas. Isso diz respeito à passagem (ela também apócrifa, pode ser) onde, para definir o círculo adequadamente, percebe-se sempre que falta alguma coisa ao conhecimento do círculo, mesmo quando nós conhecemos seu nome, sua constituição geométrica e sua imagem (o traço do círculo sobre a areia) (342b-344d). O imanente engendra sempre um limite, o seu, e o conhecimento se encerra tocando este limite e o definindo. O conhecimento é sempre um retrato do que nos encontramos de semelhante e de parentesco com o objeto do conhecimento” (2008, p. 323).

⁴ Somente se houver uma filosofia mística dos olhos fechados é que talvez esses *eidola* sejam descartáveis e abandonados, como é tão importante nos adeptos das *doutrinas não-escritas*, para os quais o *eidolon* seria a própria escrita platônica. Do contrário, como a filosofia platônica que privilegia a visão, eles são a primeira impressão que temos com todas as coisas do mundo e que permanecem na estrutura corporal de nossa memória. No *Teeteto*, os *eidola* são as imagens que ficam marcadas na cera de nossa memória (191d).

3. *EÍDOLON* DA JUSTIÇA NA *REPÚBLICA* (IV 443B-C)

É diante desse quadro em que se insere o *eídolon* que é preciso compreender o *eídolon* onírico da justiça apresentado na *República*. Assim, como compreender, diante de tudo que foi dito, o estatuto do *eídolon* da justiça apresentado do livro IV da *República* 443c? Como o resultado falado de uma mentira pensada, tal como o *eídolon* é considerado na própria *República* (*Rep.* II 382b)? Ou com o produto da ignorância dos poetas? Ou ainda como as imagens com as quais o tirano sonha (IX)?

A região de percepção do *eídolon* é o *tópos* primário da sensação, da primeira marca que acontece na retina. A capacidade de ver em Platão só ocorre por causa de um fluxo derivado do sol, por isso o fogo que se encontra na caverna é como o que os homens possuem nos olhos.⁵ Os olhos não são como a lua, que não possui luz própria. A capacidade de vermos os astros à noite é uma mistura da luz do sol refletida na lua, da luz das estrelas e também da luz presente no próprio olho. Olhar para os astros pela luz indireta da lua durante a noite é diferente de olhar para as coisas pela luz do sol que existem nos olhos.

O fogo visto no interior da caverna é artificial, e por isso é mais fraco que a luz do sol. Abrir os olhos é o suficiente para surgir uma imagem diante dos olhos, que reflete as coisas do mundo assim que se olha para ele. No caso da imagem (*eídolon*), sempre que se olha para algo isso fica gravado na retina por um fluxo que provém do sol. Assim, é possível ver em razão da qualidade solar presente no olho.

Por isso, quando Sócrates diz que irá avaliar primeiro “letras pequenas vistas de longe” admitindo que essas letras seriam como os indivíduos vistos de longe, ele se depara com uma imagem desse indivíduo também vista de longe. Com isso ele chega a um *eídolon* daquilo que se manifesta aos seus olhos. O regime de visibilidade em questão é o que permite encontrar definições aparentes advindas de uma primeira impressão. Por isso a imagem (*eídolon*) da justiça é algo que está diante dos olhos de todos. Isso é evidente pelo fato de Sócrates admitir que a concepção que eles estavam procurando estava diante dos pés deles há muito tempo, como se fosse algo disseminado pela cidade.⁶

⁵ Para mais detalhes sobre a percepção visual no *Timeu*, veja-se MARQUES, 2012.

⁶ A prova de que esta tese é algo disseminado pode ser notado pelo fato de que há inúmeras versões para a definição de justiça na *República*: artística: pintar o quadro proporcionalmente

Vista sob os critérios do rigor, a imagem da justiça é uma apresentação ainda insatisfatória, porque a justiça, considerada como o objeto crucial da *República*, tem uma definição que não chega a ser exclusiva da política, muito menos de Sócrates, pois sua concepção de que é preciso dar a cada um o que é seu já se encontra no fim do diálogo entre Sócrates e Trasímaco.⁷ Depois de discutirem a justiça nas diversas artes e entraram em acordo, à despeito da raiva de Trasímaco, que a “a justiça é a virtude e sabedoria” (350d), eles também concordaram que a tarefa da alma é governar as coisas e suas partes (353d) visando o bem do corpo, chegando à tese de que a “justiça é a virtude da alma” (353e).

(420d), social: o sapateiro fabricará sapatos e nada mais, o construtor construirá de acordo com sua natureza (443b), justiça da força física de Trasímaco, psíquica: a justiça no íntimo de cada homem onde cada parte da alma faz o que é de sua competência (443d-e) e política: cada um deve ocupar-se com a tarefa para a qual sua natureza é mais desenvolvida (433a) e o guardião deve exercer só a guarda da constituição.

⁷ Como salienta Hackforth, tentando sustentar que as figuras matemáticas são formas, contra Adam e Proclus, que as consideram como intermediários entre o sensível e o inteligível. Discutindo o papel geral atribuído à dialética na *República*, que ele considera estar na raiz do problema se os objetos matemáticos são formas ou intermediários, Hackforth sustenta discute o assunto se: “a Justiça, Temperança, etc., que foram discutidas e definidas no livro IV ‘Formas’ ou não? A questão é, claro, não é se a palavra *eidé* neste ou naquele lugar (402c [onde Platão fala das formas das virtudes que vemos nos ícones e na água] e 434d [onde ele Platão sobre as formas que aparecem diante de nós marcados em nossas almas] por exemplo) carrega uma implicação transcendental; pois provavelmente não carrega, e se coisa mencionada pode ser uma Forma. O que nós devemos nos perguntar é se Sócrates está preocupado com instâncias particulares da Justiça, etc., ou com a natureza da Justiça em si mesma” (1942, p. 1). Basicamente, concordo totalmente com as palavras de Hackforth: “A questão é esta: o método da dialética surge na *República* primeiramente como um método pelo qual as formas das qualidades morais podem ser mais verdadeiramente conhecidas do que elas podem ser pelo método da psicologia empírica: cujo conhecimento por meio disso pode ser chamado de sombra ou esboço de seu verdadeiro caráter; mas a metáfora de uma sombra não deve ser empurrada a extensão de fazê-la declarar uma diferença real de objetos. Quando olhamos em uma sombra ou um reflexo, nós estamos na verdade olhando não para o objeto que modela a sombra ou o reflexo do objeto em si mesmo; já que usar o contraste de uma sombra ou reflexo e objeto real como um símbolo do contraste entre uma forma imperfeitamente e perfeitamente apreendida é completamente natural. Deve ser notado que Sócrates cuidadosamente restringe a *eikônes* o primeiro segmento da linha àqueles dois tipos de imagens (nós não somos levados a pensar em pinturas ou estátuas de animais, pois esses persistem independentemente de seus originais e podem naturalmente sugerir sem sentido o que é desejado” (p. 1). Para Hackforth, “provisoriamente podemos dizer que os objetos de CE (para usar o diagrama de Adam) são formas imperfeitamente conhecidas, ainda que (tal como eu argumentarei na segunda parte de artigo) não exclusivamente” (p. 2).

Se o conceito de justiça apresentado pela imagem no livro IV já havia sido apresentado no livro I, pode-se afirmar que essa imagem da justiça no livro IV não seja um filho socrático (afinal ele é estéril). Assim, é uma espécie de primeiro filho que Sócrates extrai de Trasímaco com sua maiêutica, exatamente no momento em que ele discute a virtude no livro I a partir da noção de realizar bem uma tarefa. Nesse momento, ele afirma:

há uma tarefa da alma para a qual não contarias com nenhuma outra coisa, com nenhuma que seja? Por exemplo, administrar, governar, deliberar e todas as atividades como essas. Com justiça atribuiríamos essas tarefas a um outro qualquer senão a alma? Diríamos que elas são próprias da alma? (353d)

Isso faz Trasímaco defender, diante dos olhos de todos, “usando um argumento rigoroso”, que o médico ou o governante nunca erram e não errando, “estabelecem o melhor para si” (340e). Ele conclui que “sendo assim (...) o justo é fazer o vantajoso para o mais forte” (341a). Com a tese de que a origem desse argumento de Trasímaco é a multidão, Sócrates deixa Trasímaco furioso. Como uma fera contrariada, por causa da cólera que lhe acometeu, ele vai furioso na direção de Sócrates. No trecho citado abaixo, Sócrates responderá no susto, ainda meio trêmulo diante da postura de Trasímaco. É nesse momento que Trasímaco solicita a Sócrates que ele mesmo defina o justo de modo rigoroso (*akribeia*).⁸ Isso porque como efeito da indeterminação de seu saber, Sócrates vive se esquivando de propor ele mesmo uma definição satisfatória de justiça. Ele admite, inclusive, que não quer despertar a ira de Trasímaco, mas apenas sua piedade, pois

quando estamos em busca da justiça (*dikaíosýnē*), objetivo mais valioso que um monte de ouro, seria hora de fazer concessões de tolos um ao outro, sem esforçar-nos o mais possível para que a tenhamos estente diante de nossos olhos. Convence-te disso, amigo! Mas estou achando que não somos capazes (*ou dynámētha*) (...) (336e).

⁸ No diálogo, o rigor ou a sua falta será o tema da discussão final entre Sócrates e Trasímaco (de 341a até 346d).

Essa passagem mostra como a indeterminação do saber socrático é estruturada em uma incapacidade de ver ou colocar as coisas diante dos próprios olhos. Trata-se de encontrar um modo de tornar os interlocutores capazes de olharem melhor para os valores que continuamente aparecem aos olhos de todos, inclusive na cidade. Com isso é presenciado a negação de uma capacidade, ou melhor, uma impotência para encontrar o que seja a justiça, admitida pelo próprio Sócrates. Ainda que seja somente o livro I da *República*, pode se questionar se em algum outro momento Sócrates apresentará essa capacidade como algo que lhe pertence, que ele domina e que ele pode descobrir o que é a verdade. Assim, mesmo depois, no livro IV, pode-se questionar se o tipo de *dýnamis* que está em jogo quando Sócrates apresenta a sua própria definição de justiça é a mais poderosa que ele tem quando atinge um *eídolon*. Seria ela a potência capaz de apreender o inteligível, ou apenas seria um poder de obter parcelas de saber?

CONCLUSÃO

Não se pode considerar a mesma coisa investigar diretamente o que é a justiça ou direcionar a explicação pelo *vir a ser* da justiça, pois esta diz respeito a uma concepção de justiça fabricada e percebida em uma sombra, em uma estátua ou em uma imagem. Quando Sócrates fala por imagens, produzindo o *vir-a-ser* de uma imagem da justiça no nascimento da cidade, ele está construindo a justiça conforme ele pensa que ela é. Em todos os casos, a concepção de justiça sustentada por Sócrates tem o propósito de falar da justiça presente nas primeiras impressões do que é humano e também da cidade.

Assim, a imagem da forma da justiça que ocorre durante o *sono* no livro IV da *República* não tem o mesmo estatuto enganoso que as imagens dos poetas criticados no livro X, pois a imagem (*eídolon*) da justiça no livro IV seria a identificação de uma definição frágil de justiça que ocorre em um sono, mas que não implica em estar sonhando, pois não ocorre no final do livro IV a confusão entre imagem e aquilo de que ela é imagem. Em outras palavras, não ocorre a confusão entre imagem da justiça aplicada na cidade e a definição de justiça que se aplica à alma. Ao contrário disso, as imagens produzidas no livro X

pelos poetas são usadas para gerar engano. Estar consciente da falsidade ou distorção da imagem implica em superar sua falsidade e isso implica que até mesmo no sono pode ocorrer alguma distinção entre as imagens e aquilo de que elas são imagens. Isso mostra como o filósofo pode fazer uso do falso na medida em que está consciente daquilo que é visto primeiramente.

BIBLIOGRAFIA

- PLATON. Collection GF-Flammarion, Paris. *Cratyle*, trad. C. Dalimier, 1989; *Ion*, trad. M. Canto, 1989; *Phédon*, trad. M. Dixsaut, 1991; *Ménon*, trad. M. Canto-Sperber ; *Sophiste*, trad. N.-L. Cordero, 1993; *Théétète*, trad. M. Narcy, 1994; *Timée, Critias*, trad. L. Brisson, 1997; *Phèdre*, trad. L. Brisson, 2000.
- PLATÃO. *Carta VII*. Trad. José Trindade dos Santos. São Paulo : Loyola, 2008.
- PLATÃO. *República*. Ana Lia Prado. São Paulo : Martins Fontes, 2006.
- PLATÃO. *Filebo*. Trad. Fernando Muniz. Rio de Janeiro : Ed. Puc-Rio ; São Paulo : Loyola, 2012.
- CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Tomo I e II. Paris : Les éditions Klincksieck, 1977.
- Cooper, N. Dianoia in Plato's Theory of Forms, *Classical Quarterly*, 15 (1966), 65-9.
- GRASSO, E. *Copie, simulacra et vérité chez Platon*. Tese (Doutorado). Unité de Formation et de Recherche " Civilisations et Humanités ", Universidade de Provence, Aix-Marseille I, 2003.
- _____. " Platon ou l'aurore des idôles ". In: SCHNELL, A. *L'Image*. Paris : Vrin, 2007, p. 9-30.
- HACKFORTH, R.. Plato's divided line and dialectic. *The Classical Quarterly*, 36 (1-2) 1942.
- LINDBERG, D. *Theories of vision from Al-kindî to Kepler*. Chicago: University of Chicago Press, 1996.
- MARION, J.-L. "Fragments sur l'idole et l'icône", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 84 (4), 1979, 443-445.
- MARQUES, M. P. "A percepção sensível : entre a *República* e o *Timeu*". In: Peixoto, M.; Pimenta, M.; Puente, F. *O visível e o inteligível: estudos sobre a percepção e o pensamento na filosofia grega antiga*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

MUGLER, C. *Dictionnaire historique de la terminologie optique des Grecs*. Paris : Librairie C. Klincksieck, 1964.

SIMON, G. *Le regard, l'être et l'apparence dans l'Optique de l'Antiquité*. Paris : Editions du Seuil, 1998.

VASILIU, A. *Dire et voir. La parole visible du Sophiste*. Paris : Vrin, 2008.

VERNANT, J.-P. "Image et apparence dans la théorie platonicienne de la *mimesis*" *JPNP* 62 (1975) 133-160.

Totalidade e Bem, na *República* de Platão

Camila do Espírito Santo Prado de Oliveira

Universidade Federal do Cariri

INTRODUÇÃO

Há alguns anos venho estudando o verso hesiódico “a metade vale mais que tudo” e sua citação no livro V da *República*, tendo sido interpretá-la a tarefa de que me ocupei em minha tese de doutorado. Assim, em edições anteriores dos encontros da Anpof apresentei formulações hipotéticas sobre a relação entre parte todo e tudo em Hesíodo e Platão. Este ano pretendo expor que consequências podem decorrer destas hipóteses para uma interpretação da constituição da filosofia na *República* de Platão. Após traçar em linhas gerais o caminho de minha leitura do diálogo, pretendo analisar sucintamente algumas passagens dos livros V e VI, propondo ao fim quatro possíveis interpretações da Ideia de Bem, articuladas aos sentidos de totalidade propostos.

DESENVOLVIMENTO

Sócrates pede ao velho Céfalo que adiante a ele e seus companheiros a visão da parte do caminho da vida que eles possivelmente ainda trilharão, dizendo se é suave ou penosa. Discernimento parece ser o que Sócrates demanda do rico meteco quando lhe pergunta qual é o maior bem (*mégisthon agathón*) que atribui à sua riqueza (*ousían*).

É uma pergunta decisiva, ela delinea o que se costuma chamar “metafísica platônica” em um domínio bastante prático. Da sua resposta decorre a investigação que guia o resto da obra: o que são a justiça e a injustiça em si mesmas e quais suas consequências?

O que o ancião vê e oferta como discurso, no entanto, não parece suficiente para o convidado. A *herança* precisa ser conquistada. O filósofo acompanha e orienta o *trabalho* de interpretação do herdeiro, Polemarco, que reconhece no legado do pai a posição da poesia. Tal empenho é violentamente interrompido por Trasímaco, que circunscreve a justiça no domínio político, exigindo, então, uma discussão sobre o que caracteriza o trabalho próprio na relação entre os homens, na cidade. Ao elogio à completa injustiça feito pelo sofista, Sócrates contrapõe a obra (*érgon*) da injustiça que é discórdia e impedimento do agir.

Os jovens irmãos de Platão não se sentem verdadeiramente convencidos pelo que se disse até então sobre a justiça. Apresentam, pois, os testemunhos da maioria e da poesia, que a (de)formou, sobre a superioridade da aparência da justiça sobre a justiça mesma, exigindo de Sócrates um novo rumo para a investigação. A construção de uma *cidade* é o artifício utilizado para tornar visíveis a justiça e a injustiça em si mesmas e por suas consequências.

A dieta da saudável cidade “de porcos” não permite que se tornem visíveis a justiça e a injustiça, pois os homens não foram ainda formados para abrirem mão de sua busca pela abundância em prol da medida da suficiência. Será através do *lógos* que se estabelecerão os critérios para esta formação. O poder de ação do discurso passa a ser, então, examinado, retomando o tema hesiódico da relação entre palavra, verdade e mentira. A reelaboração da narrativa das raças por Platão, como justificativa da ordenação tripartida da cidade purgada, é o coroamento de uma apropriação pelo diálogo do papel educativo que o poeta dá a seu discurso.

O comedimento do modo de vida dos guardiões é colocado em xeque ainda uma vez por Adimanto, que diz: vivendo assim eles não serão felizes. Para salvar a comunidade, Sócrates explicitará a ordenação da *politeia* criada, mostrando que, como em tudo o mais, na cidade *a unidade da totalidade* prevalece sobre a *multiplicidade* dos que a com-

põem. O todo vale mais que as partes. Por isso, para serem o que são, as partes devem limitar-se a seu lugar no ordenamento da totalidade.

Hesíodo é sábio ao dizer que a parte, de certo modo, vale mais que tudo. Hesíodo é sábio porque fundamenta seu comedimento em uma estrutura cósmica em que a ordenação da *totalidade* realizada por Zeus dá a *todos* um lugar próprio, a sua *parte*, e exige que se efetive a participação no todo através do cumprimento de sua tarefa. O trabalho do homem precisa, entretanto, ser dia-a-dia orientado pelos sinais que expressam o ritmo da terra e do céu. Desta maneira, o que o poeta recomenda a seu irmão é a atenção dedicada, cotidiana e laboriosa à medida, distribuída por Zeus na Terra. O poema é, ao mesmo tempo, uma indicação para e um exemplo de ação justa, oferecendo-se, pois, de guia para o bem agir.

Quando Sócrates, na *República*, apresenta a tarefa da educação na cidade como sendo a de cercar o jovem de harmonia, em todas as suas expressões, para que ele encontre, em si mesmo, o elemento harmônico que permitirá o seu bem agir, ele está apontando para a *necessidade* de que seja formada na *alma* a capacidade de *reconhecer* a medida (401b). Medida esta que não é apenas cósmica ou divina, mas também humana. A construção da cidade seria o exercício desta formação. A tradição poética parece falhar em indicar e exemplificar a medida. Polemarco, sem se dar conta, e Gláucon e Adimanto, expressamente, apresentam os poemas como elogios da injustiça. Assim, urge encontrar outro guia, discurso capaz de tornar visível o que se escondeu - qual enigma - na palavra poética, capaz de ensinar os jovens a conquistarem seus lotes. Mas que discurso é este que será capaz de levar a alma a encontrar medida para ações e discursos?

O discurso que volta-se, como nos livros II e III, sobre si mesmo, perguntando-se sobre o seu “o quê” e sobre o seu “como”, compreendendo-se, a partir daí, como ação. Como ação, o discurso não pode mais ser visto apenas como *poema*, torna-se *érgon*. A tarefa socrática, no diálogo, é, então, discursivamente demiúrgica: fabricar no *lógos* uma cidade que torne visível o ser e a potência da justiça e da injustiça.

Encerrásemos a leitura da *República* no passo 471c, e consideraríamos que a cidade justa construída no discurso é apenas um artefato, manuscrito em maiúsculas, para fazer ver a ordenação, que a má inter-

pretação dos poetas, velou. Fosse assim, não viraria também o diálogo um *poiema*-guia, cuja interpretação ficaria a depender do exercício de formação da alma proporcionado ou não pela educação da cidade histórica? Isto é, virando uma obra a mais na tradição, não estaria a cidade justa submetida ao mesmo processo de deturpação pelo qual passa, por exemplo, a poesia de Hesíodo? Ou, se não, à mesma desconfiança que ameaça a cidade sadia: a de não ser uma cidade de homens?

É mesmo Gláucon quem, em 471c, lembra a Sócrates de que havia uma questão que ficara de lado: como a constituição da cidade justa se torna possível (*dýnaton*), como a cidade pode vir a se realizar (*génoito*)? Antes de aceitar mais este desafio, Sócrates rememora o sentido do percurso trilhado até ali: descobrir a natureza da justiça e da injustiça (472c):

Logo, foi para termos um paradigma (*paradeígmatos*) que indagamos o que era a justiça (*dikaiosýne*) e o que era o homem perfeitamente justo (*ándra tòn teléos díkaion*), se existisse, e, uma vez que existisse, qual seria o seu caráter e inversamente, o que era a injustiça (*adikían*) e o homem absolutamente injusto (*tòn adikótaton*), a fim de que, olhando para eles, se tornasse claro que felicidade (*eudaimonías*) ou que infelicidade lhes cabia, e sermos forçados a concordar (*homologeîn*), relativamente a nós mesmos, que quem for mais parecido (*homoiótatos*) com eles terá a sorte (*moîran*) mais semelhante à sua; mas não foi por causa de demonstrarmos que era possível (*dýnata*). (...) Julgas então que falamos menos bem (*eû légein*), se não pudermos demonstrar que é possível fundar uma cidade tal como a que dissemos?

Será, então, para dar prazer ao jovem que gosta de sobremesas que se buscará dizer como e em que medida a cidade justa pode realizar-se. Sendo natural que as ações tenham menos aderência à verdade do que as palavras, Sócrates não pode ser forçado a mostrar perfeitamente realizado tudo (*pantápassi*) o que se disse, mas apenas do modo mais aproximado possível, explicitando através de qual modificação nas cidades históricas isto viria a se efetivar (473a).

Mas perguntemos: por que seria natural que as ações fossem menos aderentes à verdade do que as palavras? Pode-se justificar esta afirmação socrática a partir de uma compreensão geral de qual seria

a posição da filosofia platônica: o *lógos* tem mais aderência à verdade do que a *praxis* porque a natureza da realidade é imutável e inteligível (sendo, pois, objeto de conhecimento e discurso) enquanto as ações estão circunscritas ao domínio do sensível, sendo, então, imperfeitas e decadentes. Esta justificativa parece, no entanto, uma interferência *ex-machina*, pois, do que se disse até aqui no diálogo, nada permite afirmar que o discurso tenha, por si mesmo, uma ligação privilegiada com a verdade. Ao contrário, na investigação sobre as formas do discurso, anteriormente empreendida no exercício de construção da cidade, a verdade do discurso dependia da sua relação com as coisas (*pragma*), as obras (*érga*) e a alma (*psykhé*). A separação entre *lógos* e *érgon*, que estaria suposta no privilégio do discurso em relação à verdade acordado por Sócrates e Gláucon, soa, então, artificial. Não são as palavras do diálogo construtoras de cidades e, portanto, ações?

Talvez Sócrates queira dizer algo diferente daquilo que supusemos: as obras discursivas não precisam, para serem verdadeiras, de que se efetive de fato, isto é, historicamente, aquilo que elas dizem. Sua efetividade dá-se na transformação que elas representam como obras (*érga*) na lida (*praxis*) da alma (*psykhé*) com as coisas (*pragma*). E se o diálogo se renderá novamente à exigência de Gláucon não será porque o dito é em si mesmo insuficiente, tendo que ser complementado por uma demonstração de sua possibilidade efetiva, mas porque a formação da alma, representada pela harmonização dos desejos do jovem, é a medida da verdade desta obra. Assim, como *érgon* (como a escultura do mais belo homem), e não cegado pela realidade histórica aparente, o discurso precisa explicitar-se ainda mais, precisa dobrar-se novamente sobre si e tornar visível, à alma, seu fundamento.

Se os porcos da cidade saudável para tornarem-se homens, aos olhos de Gláucon, necessitaram do costume, e inchados de luxo, precisaram purgar-se para virem a ser homens justos; aqui, a cidade justa, para demonstrar sua possibilidade, partirá das cidades históricas e, com uma alteração, poderá vir a ser real. A alteração, ainda que não pequena ou fácil, é possível: os filósofos tornarem-se reis ou os reis filósofos (473c). Paradoxais e risíveis - o próprio proponente qualifica estas afirmações, mas, completa: sem esta alteração não há felicidade possível, particular ou pública (473e). Ora, a interrogação pelo bem

viver, através do exame e da superação das opiniões da cidade histórica, trouxe a conversa até aqui. A afirmação socrática sobre a condição para a felicidade poderia encerrar a busca? A justiça efetivar-se-á se governantes forem filósofos ou filósofos governantes e, assim, e somente assim, pode-se ser feliz particular e publicamente.

Não são gargalhadas que a posição socrática receberá, segundo seu interlocutor. Muita gente partirá armada para cima de Sócrates, ouvindo isto. Gláucon, entretanto, apresenta-se como seu auxiliar, exortando-o a demonstrar que é como diz (474b). Vale atentar para como a suposta reação ao discurso paradoxal mostra a sua potência como ação. Por seu poder revolucionário a palavra de Sócrates deve ser calada. A violência esperada será entendida, no entanto, como resultado de malentendido. Cabe, em atenção a isso, esclarecer quem é o filósofo-governante e quem não é (474c).

Nos passos que se seguem, só merecerá atenção deste trabalho o papel que os sentidos de totalidade parece exercer na definição de quem é o filósofo. Não é objetivo desta leitura esclarecer a complexa distinção que será realizada entre os amantes das aparências e os amantes da verdade, o que exigiria uma discussão aprofundada sobre a relação entre imagem e ser, da qual não se pretende dar conta neste momento. O que realmente interessa aqui é apontar a pertinência da questão que vimos trabalhando (como se fundamenta filosoficamente a sabedoria hesiódica sobre a relação entre parte, todo e tudo?), no centro da discussão sobre o filósofo-governante, momento em que aparece na obra o arcabouço do que se costuma chamar “teoria das ideias” de Platão. Isto porque, como insisto, a conquista platônica da sabedoria hesiódica depende da busca pelo fundamento de seu comedimento. Este fundamento não é apenas ético e político, mas ontológico. É muito revelador que a definição do filósofo parta do desejo que o caracteriza e chegue a uma determinação ontológica do objeto deste desejo. Sigamos.

Quem gosta de algo - pergunta Sócrates em 474c - gosta de tudo (*pân*) da coisa ou gosta de uma parte sim e de outra não? Os exemplos dados para ajudar Gláucon a lembrar de como ele mesmo, como amante, é são: os apaixonados por jovens amam todos (*pântes*) os que estão na flor da idade (474d), arranjando todos (*pásas*) os pretextos para fazer todas (*pásas*) as declarações (475a); os amantes de vinho usam

qualquer (*páses*) pretexto para saudarem todos (*pánta*) os vinhos; e os que amam honrarias, as desejam inteiramente (*hólos*) não importa de quem venham (475b).

É interessante ressaltar que aparecem para caracterizar o desejo dos amantes, nestes passos, os derivados de tudo (*pan*) e todo (*holon*): os derivados de *pân* caracterizam o objeto do desejo, que pode ser de qualquer qualidade, e a circunstância do desejo, que pode ser qualquer uma; o derivado de *hólon*, por seu lado, aparece em função adverbial, caracterizando o próprio desejo, que não é parcial, mas todo.

Sócrates conclui: “se dissermos que alguém está desejoso de alguma coisa, afirmaremos que deseja todas da espécie (*pantòs toû éídous*), ou umas sim e outras não?” “*Pantós*”, responde o jovem (475b). Então, o filósofo é o desejoso da totalidade (*páses*) da sabedoria (*sophías*), querendo provar todos os conhecimentos (*pantòs mathématos*) (475c). Gláucon estranha tamanha extensão do conceito de filósofo: são muitos os que amam os espetáculos, alugando os ouvidos para qualquer um em todos (*pánton*) os lugares. Serão todos (*pántas*) estes filósofos? Não, estes são aparências (*homoíous*) de filósofos. Os filósofos amam não quaisquer espetáculos, mas o espetáculo da verdade (*aletheías*) (475e).

A explicação sobre o que quer dizer ser amante do espetáculo da verdade passa por explicitar qual é o objeto do desejo do filósofo: o ser (*óntos*), o que é em si (*kath' autò*), as ideias (*tôn eidôn*), em contraposição à totalidade múltipla e indefinida que desejam os amadores da aparência. Note-se que no momento em que caracterizava todo amante como amante da totalidade, Sócrates tenha dito que quem ama deseja a totalidade do *éídous* do que ama, isto é, a ideia já havia aparecido como aquilo que dá determinação ao objeto de desejo do amante. No entanto, o amante das aparências não reconhece esta determinação, pois não considera que há sobre a multiplicidade dos objetos de seu amor uma determinação una. Ainda assim, ele experimenta a força totalizadora do amor, mas como está dormindo, e não vê o que determina seu amor, busca realizar seu desejo não no seu fundamento totalizador, a ideia, mas na multiplicidade de imagens do que ama.

O amor do filósofo, por sua vez, é total não por desejar indistintamente todo aprendizado, mas por desejar conhecer aquilo que faz o

que quer que seja ser o que é. O contentamento prometido por este caminho é o que pode fundamentar qualquer comedimento. Não se perder no desejo por tudo depende de amar e desejar ver o que determina cada coisa a ser o que ela é. A isso Sócrates chama ideia. O espetáculo da verdade parece ser o drama das ideias. Drama porque a atividade da ideia é a determinação da multiplicidade de coisas, de tudo o que é. Sendo assim, a oposição entre tudo e todo se desfaz, na medida em que tudo vira cada coisa. De modo que se compreende por que Sócrates diz, em 486a, que a alma do filósofo pretende sempre alcançar a totalidade e a universalidade (*hólou kai pantòs*) do divino e do humano, contemplando (*teoría*) tanto a totalidade do tempo (*pantòs mèn khrónou*) quanto a totalidade das essências (*páses dè ousías*).

Este discurso, diz Adimanto, parece inquestionável. No entanto, tal aparência pode decorrer apenas da inabilidade argumentativa dos interlocutores. Talvez eles tenham sido conduzidos, por pequenos desvios, a um grande erro. Mas se “esfregarem” a conclusão a que chegaram – por meio do *lógos* – com os fatos (*érgoi*) perceberão que os filósofos, de fato, são perversos ou inúteis.

Para provar que o diálogo não fez com que se perdessem, Sócrates terá que dizer - através da imagem (*eikónos*) da inutilidade do verdadeiro piloto em uma nau cujo armador é cego e surdo - por que é que tais fatos aludidos por Adimanto não contrariam aquilo que se tinha dito sobre a natureza dos filósofos, mas, fundam-se nela. O discurso novamente precisa não adequar-se aos fatos, mas *fazer ver* o fundamento do que aparece como fato.

O exame da causa da aparente inutilidade ou perversidade da natureza filosófica chega à seguinte conclusão:

Nenhum dos atuais sistemas de governo (*toôn nýn katástasin póleos*) é merecedor da natureza de um filósofo (*philosóphou phýseos*). Por esse motivo é que ele se altera (*alloioústhai*) e deteriora (*stréphestai*); tal como uma semente estranha (*xenikòn spérma*), semeada em um terreno diferente (*em gêi állei*), costuma adular-se e se submete, adaptando-se ao local, assim também esta espécie, na atualidade, não pode reter (*ouk ískhein*) a sua força própria (*tèn hautou dýnamín*), mas degenera num caráter diverso (*allótrion êthos*).

Os que não se pervertem, para sobreviver ao solo em que brotam, tornam-se distantes das questões políticas e, por isso, inúteis.

Doravante o que se precisa é que a constituição da cidade justa trate a natureza filosófica como convém, nutrindo-a, em seu tempo próprio, e guardando-a da corrupção dos sofistas e das assembleias, que são regidos pelos múltiplos e desordenados desejos da multidão. O que os muitos não veem é a unidade necessária para a determinação de cada coisa. Assim, em 493e, conclui Sócrates:

(...) será possível que a multidão perceba e aceite que existe o belo, mas não as muitas coisas belas, que existe cada coisa, mas não a pluralidade das coisas particulares? (...) Por conseguinte (...) é impossível que a multidão seja filósofo.

Ser filósofo depende de *ver* não a multiplicidade indeterminada de coisas, mas a unidade que transforma tudo em cada coisa. As disposições necessárias, que a natureza filosófica provê, não são suficientes para isto porque, desenvolvendo-se em meio à desordem da multidão, a força e a inclinação grandiosas para o saber e o comandar perigam escravizar aqueles que delas são dotados (497d). Temos, pois, o problema: para o filósofo realizar plenamente sua natureza ele precisaria crescer em meio a uma cidade justa, mas, por outro lado, para a cidade ser justa ela precisaria ser governada por um filósofo.

Um feliz acaso, no entanto, poderia transformar um daqueles filósofos inúteis, resistentes à cidade histórica, em governante, ou, na outra direção, a paixão filosófica poderia tomar um dos governantes atualmente no poder (499c). Improvável mas não impossível. Se assim fosse, o governante-filósofo, conhecedor da constituição (*politeía*) justa, pintaria a cidade e os homens com os caracteres o mais possível semelhantes ao que é divino, em um trabalho artesanal dedicado e atento às medidas (501b). O filósofo-governante é como o Zeus hesiódico, dando a cada qual aquilo que lhe é próprio e ordenando assim a totalidade.

Quando chegamos a este ponto, parece que temos a resolução da questão elaborada por Gláucon: a cidade justa criada no discurso se efetivará como obra quando a improvável coincidência entre filósofo e governante acontecer, o que é o melhor e não é impossível. Mas que saber permite ao filósofo o governo da bela e justa cidade? Se em um

primeiro momento o desenho da *politeía* no *lógos* parecia suficiente e tornava visíveis a justiça, a sabedoria, a coragem e a temperança; agora, Sócrates diz que falta ainda medida. Este movimento é semelhante ao que acontece no *Cármides*: uma cidade em que cada um exerce seu trabalho próprio e não se mete nos dos demais não é suficientemente boa. Falta a esta cidade o conhecimento do bem, dirá Sócrates lá. Aqui também, para passar do esboço à obra, exige-se a medida das medidas.

Neste ponto vejo o “pulo do gato” de Platão em relação a Hesíodo. Não apenas à ordenação do mundo corresponde uma ordenação da cidade e da alma, mas o princípio ordenador precisa, para bem ordenar, conhecer a diferença entre a natureza da necessidade e a do bem (493c). A boa ordenação que permite que cada qual haja bem, sendo o que é, não segue apenas a necessidade. Se a origem da cidade é a necessidade de comunidade e a diferença de naturezas, este princípio, no entanto, para ser bem realizado, precisará guiar-se pelo conhecimento da ideia de bem. Fosse a necessidade que governasse e não haveria possibilidade de medir o valor das coisas.

Diz Sócrates, em 505a:

Julgo que é mais por esta razão, uma vez que já me ouviste afirmar com frequência que a ideia do bem é a mais elevada das ciências, e que para ela é que a justiça e as outras se tornam úteis e valiosas. E agora já calculas mais ou menos que é isso que vos vou dizer, e, além disso, que não conhecemos suficientemente esta ideia. Se não a conhecemos, e se, à parte essa ideia, conhecemos tudo quanto há, sabes que de nada nos serve, da mesma maneira que nada possuímos, se não tivermos o bem. Ou julgas que vale de muito possuir tudo (*pāsān*) o mais, exceto o bem, e não conhecer nada de belo e bom?

A medida para tudo é o bem. Tudo só se torna bom, em sendo o que é, a partir do Bem. Aquilo que toda (*ápasa*) a alma procura e por que faz tudo (*pánta*) o que faz, adivinhando-lhe o valor, mas sem necessariamente saber: isto é o Bem. O Bem é, pois, aquilo que faz Céfalos temer ficar em dívida com homens e com deuses, é o que faz Polemarco defender a herança de seu pai, é o que faz Trasímaco louvar a força, o que faz Gláucon e Adimanto desejarem ser verdadeiramente persuadidos, é o que faz Sócrates defender a justiça nos limites de suas forças, é

o que faz Platão escrever a *República* e o que nos faz lê-la e relê-la tanto tempo depois. O valor que prevemos nestas ações, e que nos permite medir os bens com que lidamos, é o Bem que elas nos pro-metem.

Entendo, pelo menos, que não vale muito a pena que as coisas justas (*dikaiá*) e as coisas belas (*kalá*), sem se saber onde está o bem (*agathá*), tenham um guardião (*phylaka*), enquanto ele desconhecer essa relação, e profetizo (*manteúomai*) que, antes disso, ninguém conhecerá suficientemente (*hikanôs*) nenhum deles. (*República*, 506a)

O que é isto que estando presente em *tudo* o que fazemos, exige que o conheçamos para fazermos bem, sabendo, cada coisa? Adimanto oferece as possibilidades de compreender o bem que estão disponíveis na tradição: será o bem prazer? Será o bem conhecimento? Ou outra coisa? Mas o jovem quer ouvir a posição própria de Sócrates (506b), que se confessa ignorante. Ao que Gláucón responde, exigindo que ele faça sobre o Bem exposição semelhante a que fez sobre a justiça, a temperança e as outras qualidades (506d). Será, então, através de imagens, daquilo que lhe é semelhante e aparentado, que Sócrates exporá o que entende ser o Bem.

Não analisaremos aqui as imagens apresentadas por Sócrates, ar-riscaremos formular algumas hipóteses interpretativas que permitam pensar a relação desta medida das medidas (a ideia de Bem) com a medida totalizante que sustento ter sido herdada por Platão de Hesíodo.

A construção da totalidade na cidade e na alma depende da obediência ao princípio de realização que é a justiça, mantenedora da unidade do que é múltiplo e diverso. No entanto, diz Sócrates, a justiça só é boa medida por causa do Bem. É preciso conhecer a ideia de Bem porque esta é a medida de toda ação.

A partir do que vimos sobre a construção dos sentidos de totalidade na *República*, levantemos as seguintes hipóteses sobre a natureza do Bem:

1. Concepção substantiva ou positiva do Bem: Será a ideia de Bem a unidade que perfaz o Todo de todos os todos, na medida em que ela é a causa do ser, do saber e da verdade de todas as ideias, que por sua vez são a causa do ser, do saber e da verdade de tudo o que é? Sendo assim, o Bem seria algo

substantivo (o que parece que Platão faz acrescentando o artigo), determinado, podendo ser conhecido como as outras ideias. O filósofo seria, então, o possuidor do conhecimento deste objeto supremo, e, munido de tal posse, mediria tudo o mais por esta medida;

2. Concepção negativa ou indeterminada do Bem: Será a natureza da ideia de Bem indeterminada como o Tudo, sendo assim um princípio de geração a partir da diferenciação, mas que não contém nenhuma determinação unificadora, antes totaliza tudo o que é em sua máxima diferença, o que pode ser defendido levando-se em conta que Sócrates diz que o bem transcende as essências (509b), não se determinando como elas? Deste modo, o filósofo seria aquele que é capaz suportar a maior variação possível de determinações, sempre aberto, mas impedido de medir e valorar as coisas por não haver nenhuma comensurabilidade entre o Bem e as essências;
3. Concepção formal do Bem: será a ideia de Bem, como princípio de determinação de cada ideia, diferente de todas elas, não sendo ela mesma um Todo substantivo, mas, ainda assim, sendo medida para cada uma das ideias, enquanto limite entre elas, adjetivando-as como boas, na medida em que permanecem cada uma em seu limite? O filósofo seria então o conhecedor dos limites, aquele capaz de medir a qualidade das coisas pela sua adequação ou não aos seus próprios limites. Isto é, o bem não seria substantivo, mas as ideias seriam. Assim, conhecer o bem seria conhecer cada uma das ideias, como ideias, em seus limites próprios;
4. Concepção dinâmica do Bem: Que tal se a natureza do Bem é a força do diferenciar, isto é, de todo gerar, de toda ação, e de todo trabalho, sendo o Bem, então, um advérbio, na medida em que ele qualifica não cada coisa, ou cada ideia, mas o determinar-se, através das relações, de cada coisa ou ideia. Assim, o filósofo não é nem o que possui a medida absoluta, nem aquele que não pode medir já que a realidade carece de unidade, mas o que busca e vê a unidade a cada vez em que algo se determina. O conhecimento da ideia de Bem, a filosofia,

seria, então, a atividade de acolhimento e discernimento das relações de comunidade que determinam cada coisa, a cada vez, em sua diferença. Não é assim que se define a dialética?

Esta última possibilidade, na qual apostamos, que compreende a filosofia como filosofar, como *érgon* e *lógos*, como obrar-pensante, é a que permite ver melhor a importância da herança hesiódica na construção da filosofia por Platão. A filosofia não seria um conhecimento teórico e contemplativo da realidade, nem uma aspiração por saber irrealizável dada a incomensurabilidade entre discurso e realidade. Filosofar seria uma realização plena, a cada vez totalizante, embora parcial, na medida em que torna visível a ordenação em que o que se mostra se mostra tal como se mostra.

Se na poesia de Hesíodo o trabalho próprio é aquele que se orienta pela medida da totalidade, honrando, através da obra que lhe cabe, o lote que herdou; na *República*, a herança discursiva, para ser propriamente realizada, exige a busca e a explicitação de seu fundamento, o Bem, que, entretanto, como medida das medidas, transcende cada medida, sendo o princípio de determinação de qualquer medida.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Alma, cidade e mundo, imagens da totalidade em Platão e Hesíodo, múltiplos que sempre já são, precisam se tornar unos, todos. Tal unidade é tarefa de pensamento e discurso porquanto é discriminação de partes e de suas articulações. Como obra, cada trabalho feito é um bem que se herda, mas que não vale pelo que é, e sim pelo princípio de realização pelo qual foi feito, e que precisa, a cada vez, ser retomado. Por isto, o exercício do governo filosófico é formador e não doutrinador.

Se retomamos o problema-origem do trabalho: qual é a relação entre partes e totalidade na *República* de Platão? – podemos concluir que um todo não se identifica à simples soma de partes (o que se chamou “tudo”), mas também não é esta soma e mais alguma outra coisa, responsável pela sua unidade. Um todo é sempre a obra de um princípio unificador que organiza e compõe as partes, determinando-as não como quaisquer coisas, mas como *suas* partes, evidenciando o sentido de propriedade. O todo dos todos seria, pois, formado pelo fundamen-

to de tudo o que é, que mostra a sua unidade articuladora quando se procura voltar-se ao impulso que move qualquer atividade: o Bem.

REFERÊNCIAS

HARTE, V. (2002) *Plato on Parts and Wholes: The Metaphysics of Structure*. New York: Oxford University Press.

HAVELOCK, E. A. (1978) *The Greek Concept of Justice: From Its Shadow in Homer to Its Substance in Platon*. Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press.

HÉSIODE. *Théogonie, Les Travaux et les Jours, Le bouclier*. Texte établi et traduit par Paul Mazon. Paris: Les Belles Lettres, 1982.

HESÍODO. *Os Trabalhos e os Dias*. [primeira parte]. Introdução, tradução e notas de Mary de Camargo Neves Lafer. Ed. bilingüe. São Paulo: Iluminuras, 2002.

_____. *Os Trabalhos e os Dias*. Tradução e estudo de Luiz Otávio Mantovaneli. São Paulo: Odysseus, 2011.

_____. *Os Trabalhos e os Dias*. Edição, tradução, introdução e notas de Alessandro Rolim de Moura. Curitiba: Segesta, 2012.

_____. *Teogonia: A Origem dos Deuses*. Estudo e tradução de Jaa Torrano. Ed. bilingüe. São Paulo: Iluminuras, 1995.

NIGHTINGALE, A. W. (1995) *Genres in Dialogue: Plato and the Construct of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

OLIVEIRA, C. E. S. P. (2008) “Metade vale mais que tudo”: Trabalho e Terra em Hesíodo. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: IFCS/UFRJ.

_____. (2013) “Metade vale mais que tudo”: A Sabedoria Hesíodica na *República* de Platão. Tese de Doutorado. Belo Horizonte: FAFICH/UFMG.

OSTENFELD, E. N., ed. (1998) *Essays on Plato's Republic*. Aarhus: Aarhus University Press.

PLATO. *Platonis Opera*. Ioannes Burnet, Tomes I-V. Oxford : Clarendon Press, 1900-1907.

PLATÃO. *A República*. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 9ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

TORRANO, J. (1988) *O sentido de Zeus: o mito do mundo e o modo mítico de ser no mundo*. São Paulo: Roswitha Kempft.

“Nossa, Apolo, mas que exagero extraordinário!” - a Ideia de Bem e o Riso de Glauco em *República* VI 509c

André Luiz Braga da Silva
Universidade de São Paulo

1) INTRODUÇÃO AO PROBLEMA

[...] Eu chegaria até ao ponto de permitir-me ordenar os filósofos, em graus de importância, de acordo precisamente com a importância do riso para eles. Friedrich Nietzsche

No passo 508a4-509c4 da *República* de Platão, vemos o personagem Sócrates expor um de seus mais célebres engenhos, o símile ou imagem do Sol – ou “metáfora solar”¹, “símile do Sol e da Ideia de Bem”², primeira parte do “símile da Luz”³, etc. A estrutura básica dessa imagem é resumida pelo personagem mestre de Platão nos termos entendidos como pertencentes a uma correspondência ou proporção matemática⁴: o Bem é, “na região noética, em relação ao *noûs* e às coisas noéticas, o mesmo que ele [sc. o sol, 508b9-13] [é], na região visível, em relação à visão e às coisas vistas” (508c1-2). Diante de uma solicitação

¹ VEGETTI, 2003a, p. 14, 22, 23, 31, 32, etc; *idem*, 2003b, p. 266, 268, 269, etc.

² ROSS, 1953 (1951), p. 64; 70.

³ FERGUSON, 1921, p. 131; MURPHY, 1932, p. 93.

⁴ Cf. *aná lógon*, 508b13. Cf. também 509d7-8, 511e2, 534a6. E, ainda: FERGUSON, 1921 p. 132, 133, 134, 138, 139; MORRISON, 1977, p. 220, nt. 11; ADAM, 2009 (1902), p. 59; DIX-SAUT, 2000, p. 126. Esta última comentadora cita ainda ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco* V, 3, 1131a31-32; EUCLIDES. *Elementos* V, def. 8.

de Glauco (508c3), Sócrates explica o sentido dessa estrutura analógica, apontando, separadamente, duas relações que a Forma do Bem⁵, dentro desse *framework*, mantém com as outras Formas: causalidade “epistêmica” (508c3-509a9) e causalidade “ontológica” (509a9-509b10)⁶.

Esta última causalidade é apresentada nas derradeiras linhas do símile do Sol, através das seguintes palavras:

[...] Dize que, quanto às coisas vistas, o Sol não apenas fornece o seu poder de ser visto, mas também a sua geração, seu crescimento e sua nutrição [...]. E, portanto, quanto às coisas conhecidas, [...] dize que não apenas o seu ser-conhecido está presente devido ao Bem, mas também que tanto o seu *eînai* quanto sua *ousía* lhes é adicionado/atribuído por ele [...]. (PLATÃO. *República* VI 509b2-8)

Minha questão vai girar exatamente em torno da reação imediata do irmão de Platão a esta colocação do personagem Sócrates, reação esta a qual não poderia ser mais desaprovadora. Acabando abruptamente com o tom cerimonioso que a cena possuía, “[...] Glauco, de um modo muito ridículo, fala: ‘Nossa, Apolo, mas que exagero extraordinário!’” (509c1-2). Esta então é a questão da presente comunicação, e é a ela que se buscará uma resposta: por que o irmão de Platão ri da colocação de Sócrates? Por que ele acusa o dito de ser um grande exagero? O que há, afinal, na exposição socrática de fundamentação ontológica no fim do símile do Sol que o seu interlocutor considerou tão absurdo, cômico e excessivo sem paralelo?

⁵ Faço minhas as palavras de Ferrari (2003, p. 287, nt. 1), segundo as quais o correto seria traduzir o adjetivo neutro *tò agathón* por “o bom”; entretanto, para manter uma unidade e um diálogo com a tradição interpretativa do texto, referir-me-ei a esta entidade como “o Bem”.

⁶ Embora na tradição interpretativa do texto ser uma questão até mesmo o sentido desta causalidade imagetivamente exposta (se é ontológica ou não), continuarei me referindo a ela nestes termos, esperando que, no fim de minha exposição, seu sentido “ontológico” reste textualmente fundamentado. Além disso, é interessante notar que a relação de causalidade ontológica exposta no símile do Sol pode ser pensada como uma relação absolutamente entre Formas (no caso, da Forma do Bem com as outras Formas), ao contrário da causalidade epistemológica, que é descrita com respeito ao efeito da Forma Bem não só sobre as outras Formas, mas também sobre o que hoje entendemos como o “sujeito do conhecimento” (508e1-3).

2) A NOÇÃO DE RISIBILIDADE E DE EXAGERO:

Essa reação glaucônica parece poder ser entendida como contendo três pontos ou “arestas” principais de abordagem, a saber:

- 1) a noção de risibilidade (“[...] de um modo muito ridículo [...]”);
- 2) a menção vocativa ao deus Apolo (“[...] Ah, Apolo [...]”);
- 3) a acusação de forte excesso (“[...] mas que exagero extraordinário!”);

Que nos seja permitido, hoje e aqui, abstrair da menção ao deus, para direcionarmos nossa atenção para os outros dois pontos. Uma reflexão sobre eles, inclusive, mostrará que estes dois pontos na realidade apontam numa única e mesma direção. Vejamos. Sobre o primeiro deles, não é difícil ver que, na Antiguidade, muitas vezes a noção de *risibilidade* estava ligada à de *absurdidade*, isto é, a de um ato ou palavra que “não fazia sentido” no contexto ao qual estava relacionado. Já no próprio idioma helênico vemos, por exemplo, o adjetivo *géloios* ter como primeiro significado “cômico”, “risível”, e, como segundo, “absurdo”. Por seu turno, *hē geloiótes*, o substantivo abstrato, não significa outra coisa senão “absurdidade”. Essa correlação entre as duas noções pode também ser verificada nos pareceres de alguns autores antigos sobre o tema. Aristóteles afirma que um dos recursos para gerar o riso é, literalmente, o acontecimento ou a afirmação de “algo inesperado/incrível, não na direção da expectativa prévia” (*parádoxon [...], mé [...]* *pròs tèn émprosthén dóxan*, *Retórica* III, 11, 1412a).

Quanto ao riso em Platão, embora não fosse ele um escritor de comédias, pelas várias referências em seus diálogos, bem como pelo testemunho de Diógenes Laércio – de que o filósofo morrera com as peças de Aristófanes sob o leito –, podemos ter certeza de que uma de suas principais referências de comicidade é o tipo de comédia grega conhecida como “Comédia Velha”. Sobre a Comédia em geral, Aristóteles também lega-nos um parecer genérico sobre o risível no gênero: “o risível (*tò gelóion*) é parte do que é vergonhoso (*aischrós*). Pois o risível é [na Comédia] algum erro ou marca de vergonha [mas] sem dor ou destruição” (*Poética* V, 5, 1449a33-35).

Já o autor anônimo do *Tratado Coinsliano* fornece uma informação mais específica, dizendo que, quanto à *Comédia Velha*, o seu recurso de maior destaque para gerar o efeito de comicidade é não outra coisa que o “excesso/exagero através do absurdo” (*he pleonázousa tîi geloîqi*, *apud* JANKO, 1984, p.40-41), isto é, o exagero que não faz sentido. Sendo este tipo de comédia uma das principais referências do gênero para Platão, não parece sem lugar considerar que o “excesso/exagero através do absurdo” seja-lhe também um bom tipo de maquinação textual destinada a gerar o efeito de risibilidade (cf., grosso modo, *Eutidemo* 283e, 285c, 287b, 297c-d, etc).

Como podemos perceber, esse último parecer sobre o risível, do *Tratado*, aponta já para o outro ponto de abordagem daquela reação de Glauco: a acusação de “exagero extraordinário”. E o que, afinal, seria um excesso ou exagero? Podemos entender, em termos gerais, que um “excesso” ou “exagero” é uma ultrapassagem de um limite, uma medida ou um padrão previamente estabelecido, padrão esse o qual sempre tem que estar sendo considerado para que algo possa ser considerado como exagerado ou excessivo *em relação a ele*. “Exagero”, portanto, é sempre exagero *em relação a um limite ou medida prévia*. Além disso, a atenção à acusação de Glauco mostra que ele está imputando à colocação de Sócrates no fim do símile do Sol uma noção “dobrada” de excesso ou exagero. Um “exagero” já é uma ultrapassagem do limite ou padrão previamente considerado. Mas Glauco não diz apenas que ocorrera um “exagero”, mas sim um “extraordinário exagero”! Isto é, o próprio “exagero” ocorrido e assinalado por Glauco já é, ele também, um que ultrapassa a normalidade dos “exageros”, um que está para além da ordem dos exageros: é um “exagero extraordinário” (*daimonía hyperbolé*), um exagero, por assim dizer, “exagerado”⁷. Além disso, urge reconhecer que também as noções de erro e vergonha, denunciadas pela *Poética* aristotélica, não estão ausentes do texto da *República*: o Livro VI mostra um personagem Sócrates insistindo que não possui genuíno conhecimento sobre a Ideia de Bem (505a5-6; 506c2-3), que expor opiniões sem conhecimento é uma completa vergonha (c6-7), e

⁷ Para uma boa argumentação no sentido de entender *daimonías hyperbolés* (*República* VI 509c1-2) como “excesso”, “exagero”, com referência aos diálogos, cf. VEGETTI, 2003b, p. 267.

que, se ele se puser a expor tais coisas vergonhosas, será punido com o riso dos presentes (506d7-8).

Resumindo: sendo-nos possível dar crédito aos pareceres sobre o risível da *Poética* e da *Retórica* aristotélicas, e do *Tratado Coisliano*, bem como às evidências do idioma grego, percebemos então que, em realidade, naquela reação de Glauco do Livro VI, tanto a sua *postura jocosa* como a sua *acusação de exagero extraordinário* apontam na mesma direção. Pois as duas coisas evidenciam a existência de uma expectativa ou *medida prévia*, um limite, com a qual o irmão de Platão já contava *antes do símile*, e à qual ele entendeu que a colocação de Sócrates no fim do símile não se adequava. Mas que “medida prévia” seria essa? O que exatamente Glauco entende que as colocações ontológicas de Sócrates no símile do sol desrespeitaram, cometendo ele assim coisas vergonhosas e merecedoras de pilhéria?

3) A VERSÃO “STANDARD” DA HIPÓTESE DAS FORMAS E SUA REGRA DE CAUSALIDADE

Embora não haja oportunidade nesta curta comunicação para uma exposição nesse sentido, podemos dizer que o texto da *República* é claro quanto ao fato de que havia uma concórdia entre o personagem Sócrates e seus interlocutores quanto àquilo que ficou conhecido, na literatura secundária, por “Hipótese das Formas” em sua “versão *standard*” (476a4-d4; 478c7-480a13; 484b3-4; 485b1-3; 486d9-10; 490b2-4; 493e2-494a5; 500c2-5; 505a2-4; 596a6-7; 596e3-597d2; etc; cf. também FRONTEROTTA, 2001; VEGETTI, 2003b). A demarcação explícita dessa concórdia ou *homología*, inclusive, é tratada no texto como algo necessário para que se inicie a própria exposição do símile do Sol:

[Glauco] - [...] Mas apenas fale.[Sócrates] – Sim, tão logo [...] estejamos de acordo e recordemos daquilo que foi dito agora há pouco, e de que também frequentemente já foi falado em muitas outras ocasiões.

- O quê?

- [Que] tanto afirmamos existir, quanto delimitamos em nosso *lógos*, muitas coisas belas, muitas coisas boas e do mesmo modo [muitas] coisas individuais.

- Afirmamos, com efeito.

- E também [afirmamos existir] o Belo ele mesmo, e o Bem ele mesmo, e assim com relação a todas aquelas coisas que antes consideramos como múltiplas, só que agora, considerando-as segundo uma única Forma de cada uma – já que a Forma de fato é única -, chamamos⁸ cada uma de o que é (*hò estín*).
 - É isso mesmo.
 (PLATÃO, *República* 507a7-b8, grifos nossos - tradução de Vicente Sampaio, com modificações)

Apresentada aos leitores de Platão sobretudo na *República* e nos diálogos do mesmo período, a versão *standard* da Hipótese das Formas (chamada por alguns de “Teoria das Ideias”) possui várias características fundamentais. Para compreender a reação de Glauco que põe fim à narrativa do símile do Sol, é imprescindível destacar pelo menos uma delas: a relação das Formas com os particulares sensíveis é entendida como uma *koinonía* (“comunidade”, *Fédon* 100d6; *República* V, 476a7) ou *méthexis* (“participação”, *Banquete* 211b2; *Fédon* 100c5, *República* V476d1-3), representando uma relação de causalidade (BRISSON, 2001; PRADEAU, 2001). Tal relação pode ser traduzida nos seguintes termos: a Forma X (ou “X em si”) e apenas ela⁹ é a “causa” de todos os particulares sensíveis (ou “instâncias”) possuírem a qualidade X-dade (*Fédon* 100b1- d4). O esquema seria:

(“*koinonía*” ou “*méthexis*”)

F x → i

(qualidade x-dade)

⁸ O fato de o verbo *prosaqoreúō* (507b7) estar na primeira pessoa do plural (“nós chamamos”) e não do singular (“eu chamo”) corrobora a colocação de que o hábito de chamar a Forma ou Ideia de “o que é/aquilo que é” (*hò estín*) não é uma exclusividade do personagem Sócrates, mas como que algo comum a isto que poderíamos chamar, dramaticamente, de “círculo socrático” na *República*. Outros trechos da obra igualmente servem de argumento: a) a ocorrência na primeira pessoa do plural do v. *éthō*, em 596a6 (“[...] pois nós não estamos habituados a considerar como Forma (*éidos*) cada coisa única com relação a cada [grupo] de coisas múltiplas a que pomos o mesmo nome?”, grifos nossos); b) e, do mesmo modo, do v. *phēmi* em 597a2 (“E o marceneiro? Não dizias que ele não fazia/fabricava a Forma, aquilo que dizemos ser (*phāmen einai*) o que é cama (*hò estín klíne*), mas alguma outra cama?” (grifos nossos).

⁹ “- (...) *hypothesis éinai ti kalòn autò kath’hautò kai agathòn kai méga kai tâlla pánta*. (...) *ei tí estin állo kalòn plēn autò tò kalón, oudè dì’hèn állo kalòn éinai è dióti metéchei ekeinou toû kaloû? kai pánta dè hoútōs légo. tēi toiáde aitíai synchorēis?* - *synchorē* (...).” (PLATÃO. *Fédon* 100b5-c8).

Esta “configuração”, de fato, é uma regra para esta Hipótese¹⁰, que eu chamarei aqui de “Regra de Causalidade Geral da Hipótese das Formas em sua versão *standard*”, abreviada doravante por “Regra de Causalidade”. Glauco compartilha desta versão da Hipótese, compartilhando portanto também dessa regra que era inerente à mesma, na figura da “participação”. E parece haver no texto ao menos uma pequena pista de que, em tomando este rumo, não nos arriscamos a errar: no livro V, o próprio Glauco tratou a noção de “participação” como um assunto comum e aparentemente já conhecido (476c8-d4). A Hipótese das Formas, com sua Regra de Causalidade, é, assim, o “padrão”, a “medida prévia” de Glauco, que segundo o texto da *República* era compartilhada por ele e Sócrates antes da exposição do símile do Sol.

4) SÍMILE DO SOL E REGRA DE CAUSALIDADE

Voltando à “metáfora solar” e seu núcleo de causalidade ontológica, agora sim perceberemos o que foi que Glauco “viu” de estranho nela. Ferrari (2003, p. 289) já apontava, com razão, que do ponto de vista interno do texto da *República*, o símile do Sol pode ser considerado uma “revolução no olhar”, porque dirige a discussão do âmbito prático-político da ação para aquele da metafísica eidética¹¹. A isso permito-me acrescentar que, do ponto de vista macro do *corpus platonicum*, o mesmo símile pode também ser considerado uma outra “revolução no olhar”, um verdadeiro marco na ontologia de Platão: ele dirige a reflexão sobre as Formas desde as duas perspectivas já costumeiras nos textos platônicos de até então – a perspectiva da Forma em si mesma, e a da relação dela com os particulares sensíveis – para uma nova perspectiva: a da relação das Formas umas com as outras (ROSS, 1953 (1951); FRONTEROTTA, 2001; GUTIERREZ, 2009). Explico.

¹⁰ Para tal regra também chama atenção Vegetti, que a entende como uma das facetas de um conjunto maior de regras que ele chamou de “Teorema das Ideias” (2003b, p. 253). A mim, hoje, interessa sobretudo esta regra em específico, e, embora existam vários desdobramentos dela na ontologia platônica desse período, aos propósitos do meu trabalho por ora é suficiente apenas a sua enunciação enquanto regra.

¹¹ Direção esta, obviamente, não sugerida voluntariamente por Sócrates mas exigida pelos irmãos de Platão.

A despeito de breves insinuações ou alusões em outros diálogos (*Fedro* 265e1-2, *Crátilo* 438e5-10, *Fédon* 102a10-105b4)¹², eu assumo que é no texto da *República* que pela primeira vez a relação das Formas entre si (“intereidética”) é não apenas expressamente afirmada, como também esmiuçada. A afirmação expressa inicialmente ocorre no Livro V, quando Sócrates afirmar que “(...) em relação a todas as Formas (...): por um lado, cada uma delas é ela mesma una, por outro lado, aparecendo de todo modo em *koinonía* com ações, com corpos e umas com as outras, cada uma aparece como múltiplas (...)” (*tôn eidôn (...)* *allélon koinoníai*, 476a5-7 – grifos nossos). Teríamos então agora o seguinte esquema para o afirmado nesse trecho:

(“*koinonía*”)

Fy – Fw

Na verdade, trata-se isso de uma afirmação *en passant* e à qual, no diálogo, os debatedores não dão importância, uma vez que o foco da discussão, naquele momento, era outro¹³. Isso não significa que nós, leitores, não lha possamos dar. De minha parte, entendo esta colocação do Livro V como não gratuita, e como nos fornecendo ao menos duas certezas fundamentais sobre o contexto dos símiles vindouros:

- i) apesar de uma novidade dramática, a noção de existência de relação ontológica entre Formas não é incompatível com a Hipótese das Formas em sua versão *standard*, posto que não gera discussão ao ser aventada; e
- ii) em vista desse fato, Glauco não considera essa afirmação algo cômico ou absurdo;

O que então de diferente aquele núcleo da causalidade ontológica presente no símile do Sol acrescentaria a este tema? Ora, o fim do

¹² Para Fronterotta (2001, p. 125), o próprio uso do método de *elénchos*, por parte do personagem Sócrates, nos diálogos costumeiramente entendidos como anteriores, já possuía como pressuposto uma interrelação entre as Formas. Porém o comentador conosco que será no *Sofista* que tal relação será em definitivo estabelecida.

¹³ A saber: distinguir o homem “amante dos espetáculos” do homem da filosofia (ou “amante do espetáculo da verdade”).

símile não é outra coisa senão a primeira tentativa, em obra platônica, de esmiuçamento ou detalhamento de uma relação ontológica entre as Formas: [citando novamente as últimas linhas do símile] “quanto às coisas conhecidas, (...) diz que não apenas o seu ser-conhecido está presente devido ao Bem, mas também que tanto o seu *ênai* quanto sua *ousía* lhes é adicionado/atribuído por ele.” Fonte das maiores interpretações e controvérsias na história da filosofia ocidental, o que essa passagem está realmente a nos dizer?, senão que Sócrates exorta Glauco a afirmar que a Ideia do Bem (508e2-3) é a “causa” (508b9 c/c 508e1-3 c/c 509b2-8) da existência e realidade ontológica dos entes conhecíveis (ou seja, as outras Ideias em geral: 507b5-10; 508c1).

Entretanto, aqui, esta qualidade não é a qualidade da qual a Ideia de Bem é o correspondente inteligível, isto é, a qualidade de “ser-bom”. Do Bem é dito ele ser a causa do *ênai* e *ousía* das Formas, isto é, ser causa da qualidade da existência e da realidade, do ser delas. A estes sentidos chegamos por atenção aos sentidos que os termos *ênai* e *ousía* possuem nas falas de Sócrates que antecedem os símiles: 477a, 478d-e, 479c-d, 485b, 486a, etc. Expondo no mesmo tipo de esquema em que expus acima a relação entre Forma e instância sensível, a relação intereidética exposta no Livro VI, no símile do Sol, é uma relação presumivelmente de *koinonía* (476a7), na qual a Forma Y (ou “Y em si”), é causa de a Forma W possuir uma dada qualidade Z-dade:

$$\begin{aligned} & (“koinonía”) \\ & Fy \rightarrow Fw \\ & \text{(qualidade } \mathbf{z}\text{-dade)} \end{aligned}$$

Como podemos perceber, a “violação” da Regra de Causalidade Geral da Hipótese das Formas é nítida¹⁴: uma dada Forma Y é causa de o outro ente possuir não a qualidade Y-dade, da qual a Forma Y é o correspondente ontológico, mas sim uma outra qualidade, Z-dade. E é aqui que, podemos dizer, a coisa fica muito séria – ainda que esta seriedade seja demarcada, no diálogo, segundo o talento dramáturgi-

¹⁴ Cf. Vegetti, 2003b, p. 273.

co de seu autor, pela via da comicidade: assim que Sócrates acabar de afirmar isto, Glauco explodirá em riso¹⁵.

5) APONTAMENTOS FINAIS: SOBRE O SOL E A PULGA

O riso de Glauco, portanto, não é o riso inocente, “que não sabe do que ri”, depreciado em 451a-452b. Esse outro riso era o tipo de riso esperado da maioria das pessoas diante das risíveis três ondas de paradoxo do Livro V; mas o irmão de Platão, a despeito dos avisos de Sócrates, não esboçara nenhum riso naquele momento do texto. Ele não achou graça das ondas, como foi dito que a multidão faria. Glauco é um interlocutor diferente; ele é afim à filosofia do personagem Sócrates, é afim à Hipótese das Formas. Portanto, seu riso, que põe fim à narrativa que se desenrolava do Símile do Sol (509c1-4), aponta para algo realmente sério nas afirmativas socráticas¹⁶. O que o irmão de Platão considera absurdo, cômico, ridículo, não é, no Livro VI, a afirmação da existência de relação ontológica entre Formas: em 476a6-7, ele aceitou sem reservas esta afirmação. O que é risível para Glauco no símile do Sol é o **modo** como esta relação ontológica é caracterizada por Sócrates. Nesse símile, Sócrates apresenta uma primeira tentativa, em obra platônica, de detalhamento de uma relação intereidética, afirmando-a como a relação ontológica da Forma do Bem com as outras Formas, e caracterizando tal relação como uma que viola a Regra de Causalidade – regra esta a qual, até então, todas as exposições da Hipótese das Formas no *corpus platonicum* obedeceram. Esta regra era portanto a “medida prévia”, o padrão, o limite, ao qual Glauco, com sua explosão cômica, assinala que esperava que também as exposições ontológicas do símile do Sol deveriam estar de acordo.

É esta violação, esta desobediência a tal regra, que a seus olhos pareceu ser inaceitável e ridículo. É o que podemos concluir do texto. As questões que, daqui em diante se seguiriam a esta conclusão, se-

¹⁵ Cf. HALLIWELL, 2008, p. 299: “[...] O tratamento de Platão desses temas ao longo de sua obra [...] faz-nos confrontar com um Sócrates irredutivelmente ‘sério-cômico’: um homem que toma a busca da filosofia com infatigável seriedade, mas que também nunca parece muito longe da auto-depreciação humorosa (mesmo quando discutindo a transcendente forma do ‘bem’)”. Cf. também idem, ibidem, p. 302.

¹⁶ Algo “genuinamente risível e vergonhoso” (HALLIWELL, 2008, p. 285).

riam: 1) Glauco entendeu as supracitadas colocações do fim do símile do Sol no mesmo sentido que elas possuíam para o seu expositor, Sócrates? Isto é, Sócrates estava realmente a afirmar uma causalidade ontológica no fim do símile (BALTES, 1997; SANTAS, 1999)? Se a resposta for “sim”, mais questões poderiam ser colocadas: 2) Existe legitimidade para a gargalhada e a acusação de exagero de Glauco (FERBER, 2010)? Isto é, a relação ontológica entre as Formas deveria obedecer à mesma Regra de Causalidade que a relação entre a Forma e os entes sensíveis obedecia? E, por fim: 3) Ainda que por acaso respondêssemos que sim, e concluíssemos que as relações intereidéticas têm que obedecer à mesma regra, caberia ainda outra pergunta: seria a Forma do Bem uma Forma tão especial, mas tão especial, para a qual esta regra não seria aplicável? Ou seja: é mesmo o Bem causa do ser e da realidade ou essência das outras Formas?

Quaisquer respostas suficientes a estas perguntas, se não foram alcançadas em 25 séculos de discussão, não poderiam sê-lo em 20 minutos de exposição; por isso, encerro minha comunicação por aqui. Por ora, é suficiente o reconhecimento daquilo a que esse texto inicialmente se propôs a fazer: entender por que Glauco explode em riso no Livro VI e acusa o dito socrático de ser um extraordinário exagero, pondo fim, assim, com uma notória desaprovação, à exposição que se desenrolava do símile do Sol. O personagem Sócrates afirmava, no fim da imagem, que uma das Formas causa às outras Formas qualidades diferentes daquela da qual a primeira Forma é o correspondente inteligível. Aos olhos de um Glauco que está, diga-se de passagem, perfeitamente acostumado à clássica Hipótese das Formas platônica, esta afirmação é sem dúvida algo belo, formidável, engenhoso... mas, ainda assim, algo impossível e absurdo. Um “fantástico exagero” – tal qual o seria a medição, com cera quente, do tamanho das patas de uma pulga¹⁷.

REFERÊNCIAS

ADAM, J. *The Republic of Plato. Edited with critical notes, commentary, and appendices by James Adam.* Cambridge: CUP, 2009 (1902), vol. II.

¹⁷ ARISTÓFANES. *Nuvens* vv. 143-153.

ANNAS, J. Understanding and the Good: Sun, Line, and Cave. In KRAUT, R. (ed.) *Plato's Republic: Critical Essays*. New York: Rowman & Littlefield, 1997 (1981).

BALTES, M. Is the Idea of the Good in Plato's Republic beyond Being? In *Idem*; HÜFFMEIER, A. (ed.). *DIANOEMATA. Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus*. Stuttgart; Leipzig: Teubner, 1999, p. 351-371. Originalmente em: JOYAL, M. (ed.), *Studies in Plato and the Platonic Tradition. Essays Presented to John Whittaker*. Aldershot: Ashgate, 1997.

BOUSSOULAS, N. I. La causalité du Bien et la métaphysique du Mélange platonicien. In *Revue de Métaphysique et de Morale* 1 (1962).

BRISSON, L. Comment rendre compte de la participation du sensible à l'intelligible chez Platon?. In PRADEAU, J.-F. *Platon: les formes intelligibles. Sur la forme intelligible et la participation dans les dialogues platoniciens*. Paris: PUF, 2001.

FERBER, R. Panta prattein. Socrate e il bene nella Repubblica. In *Méthexis* 23 (2010).

FERGUSON, A. S. Plato's Simile of Light. Part I. The Similes of the Sun and the Line. In *The Classical Quarterly* 15 No. 3/4 (1921).

FERGUSON, A. S. Plato's Simile of Light. Part II. The Allegory of the Cave (continued). In *The Classical Quarterly* 16 No. 1 (1922).

FERRARI, F. L'idea del bene: collocazione ontologica e funzioni causale. In PLATONE. *La Repubblica*. Traduzione e commento a cura di Mario Vegetti. Napoli: Bibliopolis, 2003. FRONTEROTTA, F. *ΜΕΘΕΞΙΣ La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche*. Pisa: Scuola Normale Superiore, 2001.

GUTIERREZ, R. La estructura de los símiles de la República como clave hermenéutica: el Parménides y outros. In *Idem* (ed.). *Los símiles de la República VI-VII de Platón*. Lima: PUC-Peru, 2003.

GUTIERREZ, R. Dialéctica, Koinonía y Unidad. República V y las hipótesis I y II del Parménides. In PERINE, M. (org.). *Estudios Platônicos. Sobre o ser e o aparecer, o belo e o bem*. São Paulo: Loyola, 2009.

GUTIERREZ, R. Reflexiones sobre Republica V 475e-480a. In *Revista Latinoamericana de Filosofía* (2010).

HACKFORTH, R. Plato's Divided Line and Dialectic. In *The Classical Quarterly* 36 No. 1/2 (1942). HALLIWELL, S. *Greek laughter – a study of cultural psychology from Homer to Early Christianity*. Cambridge: CUP, 2008.

- HEIDEGGER, M. Da essência da Verdade. In *idem. Ser e Verdade*. Bragança Paulista/Petrópolis: Vozes, 2007 (1933/1934).
- KEYT, D. Plato's paradox that the Immutable is Unknowable. In *Philosophical Quarterly* 19 (1969), p. 1-14.
- KEYT, D. The mad craftsman of the Timaeus. In *Philosophical Review* 80 (1971), p. 230-235. KRAMER, H. J. Epekeina tês ousías: On Plato, *Republic* 509b. In: NIKULIN, D. (ed.) *The other Plato*. New York: University of New York Press, 2012 (1969).
- LAFRANCE, Y. Deux lectures de l'Idée du Bien chez Platon: République 502c-509c. In: *Laval théologique et philosophique*, vol. 62, no. 2 (2006), p. 245-266.
- MALCOLM, J. The Line and the Cave. In *Phronesis*, 7 (1962).
- MORRISON, J. S. Two unresolved difficulties in the Line and Cave. In *Phronesis*, 22 (1977). MURPHY, N. R. The 'Simile of Light' in Plato's Republic. In *The Classical Quarterly* 26 No. 2 (1932).
- NATORP, P. *Plato's Theory of Ideas*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2004 (1903). NOTOPOULOS, J. A. The Symbolism of the Sun and Light in the Republic of Plato. II. In *Classical Philology* 39 – No. 4 (1944).
- OWEN, G. E. L. Dialectic and Eristic in the treatment of Forms. In *idem* (ed.). *Aristotle on Dialectic: the Topics. Proceedings of the Third Symposium Aristotelicum*. Oxford: Clarendon Press, 1968, p. 103-125.
- PRADEAU, J.-F. Les formes et les réalités intelligibles. L'usage platonicien du terme εἶδος. In *Idem. Platon: les formes intelligibles. Sur la forme intelligible et la participation dans les dialogues platoniciens*. Paris: PUF, 2001.
- RAVEN, J. E. Sun, Divided Line, and Cave. In *The Classical Quarterly* 3 No. 1/2 (1953). REALE, G. *Para uma nova interpretação de Platão*. São Paulo: Loyola, 2004 (1991).
- ROSS, W. D. *Plato's Theory of Ideas*. Oxford: Clarendon Press, 1953 (1951).
- SANTAS, G. The Form of the Good in Plato's Republic. In FINE, G. *Plato's I – Metaphysics and Epistemology*. Oxford: OUP, 1999 (1983).
- SHIELDS, C. Surpassing in Dignity and Power: The Metaphysics of Goodness in Plato's Republic. In ANAGNOSTOPOULOS, G. (ed.). *Socratic, Platonic and Aristotelian Studies: Essays in Honor of Gerasimos Santas*. London: Springer Science+Business Media, 2011.
- SHOREY, P. *What Plato said*. Chicago: University of Chicago Press, 1933.
- SHOREY, P. The Idea of Good in Plato's Republic. In *Idem. Selected Papers*. Vol. II. New York/London: Garland, 1980 (1895).

SZLEZÁK, T. A. La idea del Bien como arché en la República de Platón. In GUTIERREZ, R. (ed.). *Los símiles de la República VI-VII de Platón*. Lima: PUC-Peru, 2003 (2001).

VEGETTI, M. Introduzione ai libri VI e VII. In PLATONE. *La Repubblica*. Traduzione e commento a cura di Mario Vegetti. Napoli: Bibliopolis, 2003.

VEGETTI, M. *Megiston mathema*. L'idea del "buono" e le sue funzioni. In PLATONE. *La Repubblica*. Traduzione e commento a cura di Mario Vegetti. Napoli: Bibliopolis, 2003.

VLASTOS, G. A metaphysical paradox. In *American Philosophical Association Proceedings* 39 (1966), p. 5-19.

VLASTOS, G. Degrees of reality. In *Idem. Platonic Studies*. Princeton: PUP, 1973 (1965). VLASTOS, G. Plato's "Third Man" Argument (*Parm.* 132a1-b2): Text and Logic. In *American Philosophical Quarterly* (19) 1969, p. 289-301.

VLASTOS, G. The "Two-Level Paradoxes" in Aristotle. In *Idem. Platonic Studies*. Princeton: PUP, 1973.

Dialética, Conhecimento do Bem e o Problema do Retorno do Filósofo à Caverna na *República* de Platão

Henrique Gonçalves de Paula

Universidade de São Paulo

No Livro VII da *República*, em 519 d, Platão inicia uma série de considerações de grandes conseqüências para a estrutura geral de seu argumento em defesa da justiça. Diz ele que uma vez que os cidadãos submetidos ao plano educacional proposto para a formação dos filósofos da *kallípolis* tiverem realizado todas as suas fases e “contemplado suficientemente o bem”, um grave erro cometido nas cidades atuais não poderá ser permitido: deixar que os filósofos permaneçam em sua atividade contemplativa ao invés de fazê-los “descer novamente para junto dos prisioneiros” (519 d). A frase aqui citada dá o nome ao problema que sua asserção gera e que neste artigo trataremos: o problema do retorno do filósofo à caverna. Os filósofos, diz Sócrates, deverão ser “forçados a cuidar dos outros e a guardá-los” (520 a), pois foi para isso que a cidade os nutriu: “para vosso bem e do resto da cidade, para serdes como os chefes e os reis nos enxames de abelhas” (520 b). Platão institui como uma necessidade à cidade ideal aquilo que já havia julgado ser a única solução para o problema da justiça na política no livro V em 473 d: que os filósofos se tornem os reis nas cidades, dando-se a “coalescência do poder político com a filosofia”.

Há pelo menos duas graves dificuldades com a proposta apresentada na fala do personagem Sócrates: em primeiro lugar, é dito no texto que os filósofos que abandonam a atividade intelectual estão deixando para trás o melhor tipo de vida que lhes é possível (519 d). So-

mente no livro IX da *República* adquirimos a correta compreensão disto, pois lá é que Platão demonstra a superioridade do prazer adquirido com a filosofia e que torna o filósofo o indivíduo mais feliz possível. Não obstante, já aqui se percebe que com tal orientação corre-se o risco de fazer os “filósofos levarem uma vida inferior” (519 d), e que esta decisão é tomada porque “na cidade em que os que tem de governar são os menos empenhados em ter o comando, essa mesma é forçoso que seja a melhor e mais pacificamente administrada” (520 d). O problema aqui é que Platão assume como propósito de seu argumento demonstrar que a vida justa deve ser escolhida porque é a melhor possível (357 a – b), e seu argumento vale-se da estratégia de mostrar que a vida do filósofo é a mais justa possível e é a melhor porque é a vida mais feliz. Ora, se a vida do filósofo na *kallípolis* é a mais feliz possível, e considerando-se que seu retorno à caverna para governá-la é parte do que ele deve fazer para ser justo, como a tarefa política pode ser ao mesmo tempo o que o filósofo menos desejaria fazer? Com efeito, Sócrates diz que não a assumiriam voluntariamente indivíduos que consideram estar “ainda em vida” na “Ilha dos Bem-Aventurados” (519 c). Não obstante, se assumir o governo da *kallípolis* é uma prescrição justa, então ela deve ser parte da máxima felicidade do filósofo e não deve estar em contradição com ela. Ora, porque então os filósofos não “exercerão voluntariamente esta atividade” (519 c)?

Tais considerações nos levam à segunda dificuldade: os filósofos que a princípio não desejam governar a cidade serão forçados a fazê-lo. Este vocabulário da coerção aparece em diversos trechos: é dito que o filósofo será forçado (*prosanankázontes*) (520 a) a cuidar dos outros; que tal como acontece à totalidade dos cidadãos ele entrará na harmonia da cidade “pela persuasão ou pela coerção (*anánke*)” (519 e); e que cada um dos filósofos “irá para o poder constrangido” (*ep’ anankaíon*) (520 e). Por fim, em 521 b Sócrates pergunta a seu interlocutor: “que outras pessoas forçarás a ir para guardiões do Estado” (*anankáseis iénai epi phulakèn tês póleos*) senão os filósofos? Ora, se governar a cidade é uma tarefa que o filósofo realiza por justiça, como é possível que ele próprio não perceba isto e precise ser constrangido a tanto? Se o filósofo pode ser injusto, isto significa que a formação que ele recebeu e, principalmente, a ciência do Bem não são suficientes para torná-lo justo, o que arruína ainda mais o

argumento de Platão de que o filósofo é o indivíduo justo por excelência. Como se vê, os dois problemas relatados estão relacionados, pois o filósofo neste caso deixaria de ser justo precisamente porque ignoraria qual é a vantagem de abandonar o mundo iluminado das ideias para descer à caverna. Se estes dois problemas persistem, temos uma terrível falha no argumento de Platão que não pode, portanto, demonstrar que a vida justa filosófica é a mais feliz possível.

Início minha proposta de solução destas dificuldades do texto platônico do retorno do filósofo à caverna abordando, primeiramente, o segundo problema. Várias tentativas de solução foram aventadas pelos comentadores a este segundo problema sendo que as aparentemente mais promissoras se esforçavam por diminuir o peso das afirmações de que os filósofos são “forçados” a retornar à caverna. A necessidade de que Sócrates fala, segundo tais interpretações, seria a “necessidade” das circunstâncias e o filósofo não seria realmente “forçado” a assumir o posto de chefe senão pelo seu próprio reconhecimento de que deveria fazê-lo. Ou seja, o constrangimento que o obriga a tomar seu posto na cidade seria interno a ele, seria o constrangimento do conhecimento fundado na ciência do Bem que o motivaria a fazê-lo¹. Neste caso, não haveria realmente um conflito entre a justiça e a felicidade do filósofo a quem a possibilidade de uma vida inteiramente voltada à filosofia seria apenas teoricamente possível.²

No entanto, insisto que devemos levar a sério a afirmação socrática de que o retorno à caverna é traumático ao filósofo, ao menos inicialmente.³ Para compreender como podemos conciliar o fato de que

¹ Annas (1981, pp. 266-268), de quem desejo me distanciar neste ponto, sugere que os filósofos não consideram o retorno à caverna um empecilho a sua felicidade porque o estudo das Formas e do Bem desenvolveram neles uma atitude impessoal com relação a sua própria felicidade; eles fazem o que é simplesmente bom, não o bom relativo a eles ou a um grupo particular de indivíduos.

² Cf. Reeve (2006, p. 203) a quem “uma vida de pura filosofia, como uma vida passada perpetuamente como se fosse um festival, não é uma opção praticamente possível a nenhum ser humano”. Ou seja, a vida alternativa de pura filosofia não é realmente uma opção ao filósofo a não ser teoricamente, conclui Reeve.

³ Brown (2003, pp.280, 281) também considera que a fala da compulsão tem que ser levada a sério, explicando-nos que não é suficiente tentar dissolvê-la dizendo que esta compulsão é apenas “a necessidade hipotética de precisar de x de modo a alcançar y”, ou que o ponto da compulsão ou necessidade significa simplesmente que “governar *qua* trabalho administrativo seja desagradável ainda que governar *qua* justo retorno à caverna seja inteiramente agradável”.

o filósofo é obrigado a retornar à caverna e o fato de que esta é uma imposição justa a ele e em harmonia com sua felicidade e seu conhecimento do que é a justiça, precisamos, em primeiro lugar, entender a natureza deste retorno à caverna, que é complexa. Assim que estabelece a questão pela primeira vez, Sócrates diz que aos filósofos da *kallípolis* não será permitido “permanecer lá e não querer descer novamente para junto daqueles prisioneiros nem partilhar dos trabalhos e honrarias” (519 d). Na Imagem da Caverna Sócrates já havia relatado a dificuldade do filósofo neste processo de retorno em que ele sofre com “as perturbações visuais” (518 a), vivendo inicialmente com a vista ofuscada e causando riso (517 a), passando um longo tempo (*khrónos mē pánu olígos*) tentando adaptar-se (*tēs sunetheías*) à nova situação (517 a). No ponto da argumentação que analisamos, isto é lembrado por Sócrates que recomenda que cada um dos filósofos deve, por sua vez, “descer à habitação comum dos outros e habituar-se (*sunethistéon*) a observar as trevas” (520 c). É somente depois do período de adaptação que o filósofo está pronto para comandar a cidade. Ora, nas palavras de Sócrates: “uma vez habituados (*xunethizómēnoi*), sereis mil vezes melhores do que os que lá estão e reconheceréis cada imagem, e o que ela representa (...) e assim teremos uma cidade para nós (...) que é uma realidade (...)” (520 c). Podemos firmar, então, com base textual que o “retorno à caverna” tem duas fases: (1) uma primeira fase em que o filósofo sente todo o desconforto da adaptação ao mundo comum das pessoas, tendo permanecido muito tempo na atividade de estudo, precisando retornar para habituar-se à vida comum; (2) uma segunda fase em que o filósofo já adaptado aplica seu conhecimento no governo da cidade.

É preciso agora observar outro detalhe da fala de Sócrates que nos revela que a animosidade do filósofo para com a situação em que se encontra de retornar à caverna é apenas inicial, já que eventualmente os filósofos “ficarão convencidos” (*apeithésousin*) e “quererão (*ethelésousin*) participar nos trabalhos da cidade” (520 d). Ora, a harmonização das classes da cidade depende não somente da coerção, mas também da “persuasão” (*peithōi*) (519 e). E os filósofos não resistirão a “imposições justas” uma vez que são “pessoas justas” (*dikaia gār dē diakíois epitáxomen*) (520 e), garante Sócrates. Penso que podemos estabelecer um paralelismo aí entre, de um lado, as duas fases do retorno

do filósofo à caverna – a de adaptação e a de governo – e, de outro lado, a sua reação à descida à caverna – a de repúdio e a de aceitação. Ora, em nenhum momento Sócrates diz que o filósofo continuará a rejeitar a atividade de governo após o período de adaptação nem que continuará a detestá-la após tê-la iniciado. Sócrates não diz que o filósofo passará toda sua experiência de governo em constante constrangimento, mas que não aceitará facilmente o convite para tanto enquanto permanece em sua atividade de estudo⁴.

Prestemos atenção a este importante detalhe da passagem: os indivíduos que são lembrados de seu dever de que devem assumir o governo da cidade, inicialmente constrangidos, mas posteriormente persuadidos, estão ainda em sua atividade de estudo. E é isto o que é desprazeroso para eles fazerem: abandonar o mundo das ideias para voltar ao mundo das sombras, deixar a atividade intelectual teórica para dedicar-se a atividade prática. Penso que a pista para a solução do problema que comentamos reside precisamente aí: são ainda os aprendizes de filósofos e não os filósofos plenamente formados que resistem inicialmente a retornar à caverna. Se isto pode ser defendido, então não temos um conflito entre o conhecimento do filósofo e a justiça da prescrição do governo, pois o filósofo que momentaneamente ignora a justiça e os benefícios do comando não é realmente um filósofo, mas um candidato a filósofo, já que não percorreu todas as fases de preparação intelectual que necessita para tornar-se um filósofo completo⁵. Neste caso, ele somente assumirá o posto de chefe político quando tiver se tornado finalmente um filósofo, quando estiver plenamente formado, justamente quando não revela mais nenhuma resistência ao governo da cidade e está persuadido de que deve realizar sua tarefa.

⁴ Contra esta minha suposição cf. Brown (2003, pp. 281-283). Neste ponto, concordo com Vernezze (1998, p. 157) que esta relutância é somente anterior ao ato de governar e que ela é, de fato, motivada pelo filósofo encontrar-se na sua predileta atividade de estudo.

⁵ Smith (2010, pp. 96-98) também trata do problema do retorno à caverna apelando à noção de que se deve distinguir entre filósofos plenamente formados e, portanto, já convencidos de que devem governar, e filósofos ainda em formação, que não entendem plenamente esta exigência. Para o comentador (idem, p. 97), porém, diferentemente do que defendemos, a possibilidade dos filósofos não reconhecerem a necessidade de voltar à caverna justifica-se pelo fato da apreensão do Bem não significar ao filósofo que ele deve saber todas as aplicações necessárias do Bem, ou seja, o filósofo não é imune ao erro. Nisto ele está de acordo com Brickhouse (1998, p.149), de quem, portanto, também discordamos.

Que o texto pode ser lido desta maneira ofereço pelo menos uma razão e pelo menos duas evidências textuais. Meu argumento é que o filósofo constrangido ou persuadido ao retorno da caverna é constrangido ou persuadido por alguém. Ora, o dever político de que ele é lembrado e convocado a cumprir é uma norma de justiça da cidade. Mas, não poderia um indivíduo comum da *kallípolis* superar um filósofo no conhecimento da justiça, o que significa que deve ser outro filósofo a constrangê-lo e a persuadi-lo. Porém, como pode um filósofo chegar a uma conclusão tão importante sobre uma questão moral e política e outro ou outros filósofos não o fazerem ao mesmo tempo, se percorrem as mesmas etapas no processo educativo da *kallípolis*? Na estrutura da *kallípolis* diferenças relacionadas ao conhecimento somente podem ser explicadas por diferenças de alcance das etapas do processo educativo. O que significa que a diferença entre o filósofo que ignora e o filósofo que conhece a questão mais importante de sua vida é a diferença entre o filósofo aprendiz e o filósofo formado. A evidência textual nesta passagem do início do Livro VII de que meu argumento é plausível se encontra em 520 d quando Sócrates denomina os indivíduos que devem ser convencidos de que devem retornar à caverna de “educandos” (*hoi tróphimoi*) e não de filósofos.

De qualquer modo, a evidência textual mais decisiva à minha interpretação encontra-se no final do Livro VII, passagem do texto raramente evocada pelos comentadores como relevante à questão⁶. A partir de 535 a Sócrates retoma todas as etapas do processo educativo e passa a fixar as idades corretas para a realização delas. O momento que mais nos interessa começa em 537 d quando Sócrates começa a falar da dialética. A educação dialética começa aos trinta anos de idade (537 d) e termina aos trinta e cinco anos (539 e). Em 539 e Sócrates diz que após estes cinco anos de prática dialética, é aos indivíduos submetidos a esta fase da educação que se deve “mandá-los descer novamente a tal caverna” (*katabibastéoi esontái soi eis tò phélaion pálin ekeíno*). Esta descida à caverna, no entanto, consiste não em entregá-los o comando

⁶ Tive acesso ao texto de apenas três comentadores que fazem uso de tal passagem no desenvolvimento de sua interpretação, Smith (2010, pp.96-98), Andrew (1983, pp.529-530, 534) e Dobbs (1985, p. 820), os dois primeiros de modo mais decisivo do que o último, mas todos eles alcançando conclusões diferentes das minhas. Smith (2010, p. 95) cita ainda um texto de Brown (“Justice and Compulsion for Plato’s Philosopher-Rulers”) que recorre à mesma passagem, mas ao qual ainda não tive acesso.

da cidade, mas em submetê-los a outro período de testes quando são “forçados a exercer os comandos militares e quantos pertencem aos jovens” (*anankastéoi árkhlein tá te perì tòn pólemon kai hósai véon arkhaí*) (539 e), sob a justificativa de que “não fiquem atrás dos outros nem mesmo em experiência” (*hína med’ empeiría husterôsi tôn állon*) (540 a). A indicação clara de que os indivíduos submetidos a este longo período de atividades práticas ainda estão em processo de preparação e educação é o fato de ainda terem de ser submetidos a provas, e, por consequência - se infere -, ainda estarem sendo selecionados; diz Sócrates que eles “tem de ser postos à prova, a ver se, solicitados em todos os sentidos, se mantêm firmes ou se deixam abalar” (*kai éti kai en toútois basanistéoi ei emmenoûsin helkómenoí pántakhosé e ti kai parakinésousi*) (539 e - 540 a).

Sócrates deixa muito claro que é somente após este período de treinamentos, que dura quinze anos, que os mais destacados nas atividades, ou seja, os melhor adaptados, “os que sobreviveram e se tiverem evidenciado” (*toûs diasothéntas kai aristeúsantas*), aos cinquenta anos de idade (*pentekontoutôn*), serão “levados até ao limite, e forçados a inclinar a luz radiosa da alma para a contemplação do ser que dá luz a todas as coisas” (*anankastéon anaklínantas tèn tês psykhês augèn eis autò apoblépsai to pâsi phôs parékhon*) (540 a). O ser que dá luz a todas as coisas é o Bem em si ou a Forma do Bem (517 c), cujo conhecimento é o último estágio da educação filosófica, o que confirma nossa leitura de que a primeira fase do retorno à caverna era realizada com filósofos ainda aprendizes, o que, aliás, já se depreendia do fato de que continuariam a ser testados após o retorno à caverna durante o período de quinze anos. Como o vocabulário usado por Platão não deixa nenhuma dúvida, estes são os educandos (*tróphimoi*, 520 d) ou os jovens (*neôn*, 539 e).

Sócrates, então, afirma que somente depois de alcançado este último estágio, e, portanto, após terem completado a formação filosófica, é que chegam à segunda fase do retorno à caverna: o governo da cidade. “Depois de terem visto o bem em si, usá-lo-ão como paradigma, para ordenar a cidade, os particulares e a si mesmos, cada um por sua vez, para o resto da vida (...)” (*kai idóntas tò agathòn autò, paradeígmati khroménous ekeíno, kai pólin kai idiótas kai heautoûs kosmeîn tòn epíloipon bíon en mérei hekástous*) (540 a-b). Que é o conhecimento do Bem que finalmente fornece a eles a compreensão da necessidade de

assumirem o governo fica claro, além de na última passagem citada, também em 540 b: “quando chegar a vez deles, (...) assumirão cada um deles a chefia da cidade, fazendo assim (...) porque é necessário” (*hos anankaïon*) (540 b). Que eram os filósofos plenamente formados os que forçavam os aprendizes a retornar à caverna não podemos ter dúvidas a partir da fala de Sócrates na seqüência: “depois de terem ensinado continuamente outros assim, para serem como eles, e de os terem deixado como guardiões da cidade (*hoútos állous aei paideúsantas toioútous, antikatalipóntas tês póleos phúlakas*), na vez deles retirar-se-ão para habitar nas Ilhas dos Bem-Aventurados” (540 b). Não há nenhuma menção, portanto, ao logo de todas as passagens existentes sobre o assunto, que diga que a segunda fase do retorno à caverna – o governo da cidade – que ocorre após a contemplação do Bem, seja executada a contragosto do filósofo, apenas a primeira fase do retorno, que consiste no período de adaptação do aprendiz filósofo, como já dissemos⁷.

Desta maneira, desfazemos o suposto problema do retorno do filósofo à caverna fundado no fato de que há relutância por parte do filósofo em assumir o governo da *kallípolis*, pois a relutância não é tanto em assumir o governo, o que ele somente faz depois de ter apreendido a Ideia do Bem, mas em abandonar a vida de estudos para dedicar-se novamente ao treino prático que o tornará experiente e preparado para a administração da cidade, justamente no período de sua existência em que ainda não concluiu sua formação filosófica. Isto nos permite desfa-

⁷ A diferença entre o que se diz no final do Livro VII, que o filósofo seja forçado a retornar à caverna, pela primeira vez, antes do conhecimento do Bem (540 a), e o que é dito na Imagem da Caverna, que ele seja forçado a descer após a contemplação do Bem (516 b-e), explica-se pelo contexto dramático das considerações de Sócrates na Imagem da Caverna, quando a exigência de união da política com a filosofia se relaciona a fundação da própria *kallípolis* na realidade, ao passo que as considerações do fim do Livro VII pressupõem a existência da *kallípolis* já com um filósofo no comando, e tratam mais propriamente da manutenção de sua ordem e existência. Outra diferença entre o que se diz sobre este tema na Imagem da Caverna e o que se diz no fim do Livro VII, é que na primeira passagem a dialética é um processo educativo que culmina na apreensão do Bem sem nenhuma intermitência, enquanto que na última passagem interpõe-se entre a contemplação do Bem e a educação dialética o intervalo de quinze anos de atividades práticas. No espaço reservado a este texto não posso abordar adequadamente este problema, mas penso ser possível afirmar que Platão assume a existência de dois momentos na educação dialética, separados justamente por este intervalo de quinze anos. A necessidade deste intervalo, bem como a natureza destas duas etapas da educação dialética, não podem ser abordadas em poucas páginas, e para tanto pretendo produzir para outra ocasião um novo artigo que trate com propriedade desta questão.

zer a acusação de que o argumento de Platão falha ao impor ao filósofo uma tarefa que mesmo sendo uma prescrição justa não contribui à sua felicidade e que uma evidência para isto é o próprio fato do filósofo não desejar retornar à caverna. Ora, ao mostrarmos que quem não deseja inicialmente retornar à caverna é o aprendiz de filósofo, e que quem assume o governo da cidade, já convencido da utilidade e da necessidade de seu ato, é o filósofo plenamente formado, estamos mostrando que não há no texto platônico contradição nenhuma entre o conhecimento do filósofo, a justiça como característica inerente de seu caráter, e sua felicidade. Mostramos que a falha em compreender a necessidade de assumir o cargo político e a contribuição deste à sua felicidade que ocasiona, portanto, sua relutância inicial em “retornar à caverna” é própria do indivíduo em formação, que não passou ainda nem pela fase de adaptação à caverna nem pela fase de apreensão da ideia do Bem.

O conhecimento do Bem que o filósofo alcança como última parte da educação dialética, aos cinqüenta anos de idade apenas, na derradeira etapa de seu processo educativo, fornece ao filósofo o entendimento final da noção de justiça que lhe permite compreender o ponto fundamental quanto à relação entre a atividade filosófica e a atividade política, que em sua juventude, o filósofo ainda não compreendera por completo. A justiça da prescrição de que o filósofo assuma o posto político máximo na cidade está fundada no fato de esta solução – a união do poder político e da filosofia - ser a única que pode garantir a existência da *kallípolis*, já que esta se funda no paradigma contemplado no Bem. Ora, isto se relaciona de dois modos à felicidade do filósofo: em primeiro lugar, a união da filosofia e da política, na figura do filósofo chefe, que o educara anteriormente, é, precisamente, o que permitira ao filósofo em formação gozar na cidade do prazer intelectual filosófico próprio de sua educação; em segundo lugar, a única maneira de ele continuar a fruir do prazer filosófico é substituindo o filósofo ancião que agora se aposenta da carreira política, herdando, assim, seu posto de chefe político⁸.

Se a filosofia não tivesse governado a cidade até então, o filósofo não teria sido feliz ao longo de sua vida, de acordo com sua natureza.

⁸ Outros comentadores que pensam que a felicidade do filósofo, garantida pela sua atividade política, deve ser entendida em termos de prazer são Warren (2010, pp. 30, 31) e Reeve (2006, p.95). Contra esta posição temos Kraut (1999, pp. 246 – 248). Smith (2010, p. 85) e Brickhouse (1998, pp.146-148) insistem que a felicidade do filósofo ao governar deve ser descrita em termos de harmonia psíquica.

Se deixar de assumir o posto político que lhe cabe agora por justiça não poderá continuar a ser feliz porque a cidade será governada por alguém inferior que não garantirá às classes da cidade sua devida participação na felicidade geral. Ora, é somente a união da filosofia e do poder político o que pode realizar a manutenção da unidade da cidade e da harmonia entre suas classes, e, assim, garantir a felicidade a cada uma das classes sociais, segundo sua natureza, objetivo da ordem política da *kallípolis* anunciado no Livro III (420 b; 421 b-c). Há, portanto, uma relação fundamental entre a felicidade da cidade, a felicidade do filósofo, e sua atividade política, como sugere a passagem do texto em 521 a, quando Sócrates expõe o grande problema da situação política de sua sociedade contemporânea: que se deixem os “mendigos e esfomeados de bens pessoais” assumirem o cargo político supremo. O melhor governo possível e o “mais pacificamente administrado” é aquele que exhibe a relação poder-interesse contrária ao que ocorre “aos governantes atuais de todos os Estados” (*tounantíon tôn vûn en hekáste pólei arkhónton*), reforça Sócrates (520 e).

É justamente neste sentido que devemos compreender a asserção de Sócrates que os filósofos são “os menos empenhados em ter o comando” (520 d) ou sua afirmação de que o gênero de vida filosófico “despreza o poder político” (521 b) – no sentido de que o filósofo não visa com a atividade política o enriquecimento material⁹, justamente o que torna impossível o equilíbrio entre a motivação para governar dos líderes políticos e o benefício que a atividade política de governo deve proporcionar à cidade como um todo. O governo dos filósofos, “aqueles que são realmente ricos” (521 a), é o único em que a atividade de liderança política constitui ao mesmo tempo um benefício pessoal e um benefício geral à sociedade. Não obstante, o argumento de Platão somente pode estar em harmonia com sua crítica às sociedades de seu tempo se o prazer intelectual que está em jogo ao filósofo que deve assumir o governo da cidade não seja garantido por nenhuma espécie de barganha, como se ele aceitasse penosamente o cargo político em troca da garantia de um tempo livre necessário para estudar. Pois isto deixaria aberta as seguintes possibilidades: a do filósofo governar tiranicamente a cidade apenas em seu próprio benefício, e a do filósofo alcançar um meio melhor que não o governo para fruir de seu prazer

⁹ Esta é a explicação de Sedley (2007, pp.272 – 275) da razão pela qual o filósofo deve ser forçado a governar: estando imune às exigências das partes mais baixas da alma, recusando o dinheiro e a fama, somente poderia aceitar governar sob ameaça de punição.

intelectual; além disso, neste caso, o filósofo estaria agindo como as pessoas que fazem a justiça em troca de uma recompensa exterior ao próprio ato justo e seria, assim, atingido pela crítica de Glauco no Livro II (358 a) – precisamente o que motiva Sócrates a buscar uma concepção de justiça que a apresente como um bem intrínseco.

Concluo meu argumento, assim, evocando este ponto fundamental das considerações de Platão na *República*: o amplo significado da imitação filosófica das Formas. O que o filósofo ainda jovem ignora antes de alcançar a ideia do Bem é que o prazer intelectual não se resume à atividade tranqüila de estudo contemplativo das Formas, mas se prolonga na imitação destas que se concretiza na atividade prática política, quando o filósofo atua na cidade como um pintor da virtude, que tenta reproduzir a ordem inteligível contemplada, o máximo que esteja a seu alcance, na realidade que o circunda (500 a – 501 c)¹⁰. A apreensão do Bem, portanto, revela ao filósofo plenamente formado que a atividade imitativa das Formas que molda a virtude na cidade é a continuação natural da atividade intelectual de contemplação das Formas que constitui a origem e a natureza de sua felicidade no prazer que a relação com o mundo inteligível proporciona. Este prazer está ligado ao fato das Formas constituírem o perfeito objeto de estudo, mas também o perfeito modelo de imitação que se concretiza tanto na vida individual virtuosa do filósofo quanto em sua atividade política¹¹. Mas é somente a compreensão final do Bem que mostra ao filósofo a unidade última do mundo

¹⁰ Kraut (1977, pp. 213, 214) é quem sugere esta relação entre a felicidade do filósofo e sua atividade imitativa das Formas como uma maneira de resolver o problema do benefício pessoal do filósofo em governar. Vernezze (1998, pp. 163-165), assumindo premissas retiradas do *Banquete*, pretende mostrar que Platão não defende na *República* que a contemplação deva ser o objetivo último do empreendimento filosófico. De qualquer modo, nem Kraut nem Vernezze salientam que é a ignorância de que o prazer filosófico está presente na atividade prática do filósofo o que o torna inicialmente relutante em retornar à caverna antes de ter apreendido o Bem. Dobbs (1985, p.820) pretende que a relação entre o retorno à caverna e a felicidade do filósofo reside no fato, incompreendido pelo filósofo antes do retorno, de que a compreensão do Bem somente termina com o retorno à cidade, uma vez que apenas a primeira apreensão do Bem no mundo noético não é suficiente para sua total compreensão. Recuso a interpretação de Dobbs por não notar que a compulsão do filósofo à caverna ocorre somente no primeiro momento de retorno quando o filósofo ainda não contemplou o Bem.

¹¹ Neste sentido, simpatizo com a sugestão de Andrew (1983, pp.513 - 515) de que a descida à caverna é uma expressão do *eros* filosófico que se realiza em sua atividade de ensino, que esta é que faz a mediação entre a filosofia e a política, e que a atividade política do filósofo é principalmente a atividade de educar e não tratar de problemas burocráticos administrativos. Discordo, contudo, deste intérprete por reduzir toda a fala da compulsão do retorno à caverna ao constrangimento interno do impulso erótico.

inteligível que se apresenta, assim, não somente como o paradigma de compreensão da unidade da realidade, mas também como o paradigma para a unidade da virtude individual e a unidade da cidade.

REFERÊNCIAS

- ANDREW, E. "Descent to the Cave". *The Review of Politics*, Vol. 45, N.4, 1983.
- ANNAS, J. *An introduction to Plato's Republic*. Oxford: Clarendon Press, 1981.
- BRICKHOUSE, T. "The Paradox of the Philosopher's Rule". IN: SMITH, N. *Plato. Critical Assessments*. Vol.III. London and New York: Routledge, 1998.
- BROWN, E. "Minding the Gap in Plato's Republic". *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, vol. 117, n.1/2, 2003.
- DOBBS, D. "The Justice of Socrates' Philosopher Kings". *American Journal of Political Science*, Vol. 29, N. 4, 1985.
- KRAUT, R. "The defense of Justice in Plato's Republic". IN: KRAUT, R. *Plato's Republic: critical essays*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 1977.
- KRAUT, R. "Return to the Cave: Republic 519-521". IN: GAIL, F. *Plato (2). Ethics, Politics, Religion and the Soul*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- PLATÃO. *A República*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.
- PLATO. *Republic*. Books 6-10. Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University Press (Loeb Classical Library), 2013.
- REEVE, C.D.C. *Philosopher-Kings. The argument of Plato's Republic*. Cambridge: Hackett, 2006.
- SEDLEY, D. "Philosophy, the Forms and the Art of Ruling". IN: FERRARI, G.R.F. *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- SMITH, N. "Return to the cave". IN: MCPHERRAN, M. L. *Plato's Republic. A critical guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- VERNEZZE, P. "The philosopher's Interest". IN: SMITH, N. *Plato. Critical Assessments*. Vol.III. London and New York: Routledge, 1998.
- WARREN, J. "Plato on the pleasures and pains of knowing". INWOOD, B. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. XXXIX, Oxford: Oxford University Press, 2010.

Há teoria da reminiscência na *República* de Platão?

Guilherme Domingues da Motta

UCP e PUC-Rio

A teoria da reminiscência é a pedra angular da teoria do conhecimento de Platão e sua aparição no *Mênon*¹ vem carregada de carga mítica, uma vez que faz apelo a um sem-número de reencarnações. No momento em que é anunciada, a reminiscência tem como função precípua convencer Mênon de que a busca pela verdade não está fadada a ser um exame infinito e, portanto, infrutífero pela falta de um critério que permita identificar-se que se chegou ao fim da busca (*Mênon*, 86b-c).

Embora a referida carga mítica fique em segundo plano no exame do escravo do *Mênon*, uma interpretação global do texto exige que se entenda que o conhecimento do escravo tenha sido adquirido ou em uma de suas inumeráveis vidas pregressas ou em algum período entre essas vidas, ou seja, nesse último caso, desencarnado. Essa possibilidade abre caminho para que a experiência descrita no *Mênon* esteja em conformidade com as versões da teoria da reminiscência apresentadas no *Fédon* e no *Fedro*, diálogos nos quais o conhecimento a ser lembrado foi adquirido antes da presente encarnação.

Como destacou Charles Kahn em “Platão e a reminiscência”, há algo de complexo na apresentação da teoria já no *Mênon*. Na descrição de Kahn, Sócrates pretende fazer um escravo “rememorar” a solução do problema de como duplicar a área de um quadrado e os principais

¹ A prioridade do *Mênon* se infere do que vale como uma referência a ele em *Fédon*, 73^a, conforme destaca Kahn (2011, p 121).

estágios do processo de reminiscência, ainda segundo esse autor, podem ser resumidos do seguinte modo:

- 1) o escravo falsamente crê que conhece a solução; 2) o escravo reconhece que sua crença é falsa e se dá conta de sua ignorância; 3) o escravo é levado a ver que certa linha (a saber, a diagonal do quadrado original) resolve o problema; ele agora tem a crença verdadeira que o quadrado com essa linha tem duas vezes a área do primeiro quadrado. (KAHN, 2011, p. 121)

Porém, ainda segundo Kahn, Sócrates oferece a possibilidade de um quarto estágio: “Se alguém o questionar reiteradamente e em várias direções a respeito dos mesmos temas, terminará por ter um conhecimento acurado dessas coisas não inferior ao de ninguém” (*Mênon*, 85c10 apud KAHN, 2011, p.121).

Kahn destaca que embora o objetivo final do processo seja o conhecimento científico, ilustrado pela geometria e representado pelo quarto estágio, “a única reminiscência realmente exemplificada é a aquisição da crença verdadeira da solução de um problema particular” (KAHN, 2011, p. 121). Diante desse quadro, o autor se pergunta sobre o conteúdo das *dóxai* verdadeiras que o escravo detinha, e conclui, neste caso, que: “(...) a reminiscência deve significar não somente a percepção de relações formais, mas também a capacidade de fazer julgamentos de verdade e falsidade, de igualdade e de similaridade” (KAHN, 2011, p.121). Acrescenta ele:

Mais em geral, podemos dizer que a reminiscência está aqui pela racionalidade ou *logos* no sentido aristotélico, como a capacidade distintivamente humana de compreender o discurso e de fazer um uso racional da percepção sensível. O que é requerido do escravo é precisamente que ele entenda as questões de Sócrates e que responda fazendo julgamentos de igualdade e de desigualdade com base no que vê. É esta a mesma capacidade que (como Sócrates sustenta) o permitiria dominar a geometria se as lições continuassem. (KAHN, 2011, p.121-122).

O que parece mais importante da interpretação de Kahn é que ela implica a distinção entre um sentido fraco e um sentido forte da reminiscência, o que se confirma com sua análise da reminiscência no

Fédon. Kahn (2011, p.123) mostra que, mesmo que o *Fédon* contenha uma menção à lição de geometria do *Mênon*², o seu argumento parte da suposição, ausente neste último diálogo, da existência das Formas. Kahn (2011, p. 124) destaca que a introdução das Formas cria problema, a questão da discrepância entre as Formas e os sensíveis que delas participam; tal problema, entretanto, parece concernir apenas aos filósofos platônicos, que são os que reconhecem a existências de Formas. Mas isso geraria um problema ulterior: só poderia haver reminiscência para os filósofos platônicos, o que estaria em contradição tanto com o *Mênon*, já que lá é o escravo que rememora, quanto com o fato de que o argumento do *Fédon* pretende provar a imortalidade da alma dos homens em geral. Kahn resolve a aparente aporia da seguinte forma:

Penso que Sócrates está pondo juntas duas teses que devem ser propriamente distinguidas, uma a respeito da reminiscência para filósofos e outra a respeito da cognição para todos os seres humanos. Somente filósofos sabem o que estão fazendo quando rememoram porque somente filósofos podem distinguir entre Formas e particulares e reconhecer a deficiência desses últimos. Porém, todos os seres implicitamente se referem às Formas em todo juízo perceptivo. Assim, eles inconscientemente se referem ao Igual em si mesmo ao julgar que pedaços de pau e pedra são iguais. (KAHN, 2011, p.124)

Essa análise que Kahn faz do *Fédon* permite, portanto, que se mantenha que há um sentido forte de reminiscência, que é a reminiscência do filósofo e que depende da dialética, como procurarei destacar mais a frente.

No que diz respeito ao *Fedro*³, Kahn (2011, 125-126) aponta que, para além introduzir uma explicação mítica da visão pré-natal das Formas (a qual ele considera pressuposta no *Mênon* e no *Fédon*), o diálogo indica que há graus da reminiscência, uma vez que todos os amantes rememoram em algum nível, e não apenas os do séquito de Zeus, que são os filósofos e os únicos a usar essas rememorações corretamente (*orthôs*)⁴. Para Kahn (2011, 126-127), é esta a confirmação de que há um sentido fraco e um sentido forte de reminiscência, o qual exige filosofia.

² Cf. *Mênon*, 73a7-b2.

³ Cf. *Fedro*, 242c-253b.

⁴ Cf. *Fedro*, 249c7.

Segundo Kahn, há referência explícita às Formas no *Fédon* e *Fedro* e uma referência implícita no *Mênnon*, já que, ao menos no sentido fraco, o escravo teria de ter rememorado as Formas do Igual, do Maior e do Menor. Sendo assim, essa ligação da teoria da reminiscência à hipótese das Formas suscita o seguinte questionamento: por que um diálogo como a *República*, no qual a teoria das Formas é integralmente apresentada, não faria menção à reminiscência (KAHN, 2011, p. 127)⁵?

Kahn (2011, p. 128) propõe que a reminiscência foi substituída na *República* pela noção de uma visão noética das Formas e de sua fonte incondicional ou (não-hipotética), numa referência ao último segmento da linha dividida. Porém, ela não considera que as noções de reminiscência e visão noética sejam incompatíveis, nem que esta última supere e leve ao abandono da primeira. No que concerne ao *Fedro*, diálogo que sói considerar-se posterior à *República*, Kahn (2011, p. 130) argumenta que a noção de reminiscência pode, inclusive, ser compreendida como visão direta das Formas, como de resto sugere-se também no *Fédon*.

Assim, o autor enxerga uma profunda unidade entre as afirmações concernentes à reminiscência contidas nos referidos diálogos e a concepção do conhecimento presente na *República*⁶, chegando mesmo a afirmar (KAHN, 2011, p. 131) que a epistemologia de Platão se funde com sua ontologia. Sobre esse último ponto, escreve ele:

(...) é porque a realidade tem uma estrutura fixa que a alma tem de ter uma versão da *mesma estrutura*. Sugiro que esta noção de afinidade ou identidade formal entre a mente e o mundo, entre a alma e as Formas, é o sentido profundo da reminiscência. (KAHN, 2011, p. 131.)

Kahn (2011, p. 132) conclui que a natureza das Formas deve ser entendida não da perspectiva da visão ou da reminiscência, mas da perspectiva do *lógos*, sendo o *lógos* concebido como a busca dialética da definição, a busca de clareza de compreensão por meio de perguntas e respostas a respeito das coisas e de como elas são.

De todos os pontos defendidos por Kahn eu gostaria de extrair algumas premissas para, por via semelhante, defender que há, de fato,

⁵ Tema também tratado por esse autor em: KAHN, 2005.

⁶ O que também defende em: KAHN, 2005.

na *República* uma abordagem diferente, mais técnica e menos mítica, da reminiscência.

Em primeiro lugar, gostaria de destacar que se, tal como se afirma na *República*, o método necessário para o conhecimento das Formas e, principalmente, da Forma do Bem, do qual depende o conhecimento das demais Formas⁷, é o método dialético⁸, então pode afirmar-se que o conhecimento das Formas é o que se dá no termo de um processo dialético completo e bem conduzido.

E embora isso só seja explicitado na *República*⁹, é possível encontrar sugestões dessa tese em todos os diálogos nos quais a reminiscência está no centro da discussão, a saber, no *Mênon*, no *Fédon* e no *Fedro*, ou mesmo num diálogo como o *Banquete*, no qual, mesmo que elipticamente e sem menção à reminiscência, trata-se de descrever um processo pelo qual se chega ao conhecimento das formas, nesse caso, a Beleza em si mesma¹⁰.

No *Mênon*, é só ao final do exame do escravo (*Mênon*, 75c-d) que Sócrates anuncia o fim precípua de toda defesa que fez da reminiscência: convencer o medíocre e preguiçoso *Mênon* de que a busca (*zétesis*) exaustiva pela verdade, que identifico com o exame dialético, não está fadada a ser uma busca infinita pela falta de um critério que permita saber-se que se chegou ao fim da busca. Ora, para Sócrates, a busca (*zétesis*) que emprega um método é a própria reminiscência¹¹, e é por isso que ele pode dizer: “(...) nada impede que tendo alguém memorado uma só coisa – fato esse que os homens chamam de aprendizado – essa pessoa descubra todas as outras coisas se for corajosa e não se cansar de procurar” (*Mênon*, 81c).

No *Fédon* (65c-66a), um claro sinal de que Sócrates tem em vista também esse sentido forte de reminiscência, o qual exige esforço dialético, é dado quando ele, mesmo antes da introdução da tese reminiscência, pergunta se não há o justo em si mesmo e o belo em si mesmo. Nesta altura, Sócrates afirma que esses não são percebidos pelos sentidos, assim como não é por eles percebido o que há de verdadeiro em

⁷ Cf. *República*, 507a-b; 508d-e.

⁸ Cf. *República*, 511a-d, 532a-b; 533a-b; 534b-e.

⁹ Sobre esse ponto ver: KAHN, 1996, p. 293.

¹⁰ Sobre o uso do termo ‘dialética’ e seus cognatos em diálogos anteriores à *República*, ver: KAHN, 1996, p. 296-309.

¹¹ Cf. *Mênon*, 81d.

todas as essências, mas apenas o pensamento puro é capaz de apreender a realidade de cada coisa. Não é difícil identificar esse esforço como aquele próprio do exame dialético.

Também no que diz respeito ao *Fedro*, não se poderia duvidar de que seja a dialética que conduz à reminiscência, já que neste diálogo a reminiscência depende “da faculdade de reconhecer o que chamamos ideia, isto é, ser capaz de partir da multiplicidade de sensações para alcançar a unidade mediante a reflexão” (*Fedro*, 249b-c).

No *Banquete*, embora não se mencione a reminiscência, há claramente uma ascensão que culmina no conhecimento da ideia do Belo. Mais uma vez, podemos afirmar que ascensão se faz com o concurso do que se poderia novamente chamar de método dialético, entendido como busca pela unificação do múltiplo, tal como claramente descrito na supracitada passagem do *Fedro*. É essa busca mesma pelo que unifica o múltiplo que pauta toda “escada do amor” no *Banquete*.

Ao aduzir todos esses diálogos, visei fundamentar a tese de que a reminiscência no sentido forte pode sempre ser compreendida como o termo da busca dialética. Se for assim, defender que o conceito de reminiscência está, de certo modo, presente na *República* implica verificar o que, nessa obra, se identifica como o termo da busca dialética. Que este seja, finalmente, o conhecimento das Ideias e da Ideia de Bem parece ser indiscutível, mas o ponto que gostaria de ressaltar é que na *República* a visão noética, que corresponde ao que se pode chamar de reminiscência da ideia, depende de se atingir um princípio não-hipotético.

Esse princípio é o que se supõe que o dialético deva atingir como termo último, sendo mencionado na explicação do último segmento da linha dividida (*República*, 511a-b), e reaparecendo quando Sócrates procura explicar a Gláucon que a *dýnamis* da dialética consiste exatamente em atingir um princípio primeiro e não-hipotético (*República*, 533a-d). Porém, a compreensão do significado e da importância do princípio não-hipotético para o conhecimento das Ideias ganharia muitíssimo se se puder identificar tal princípio, como fazem muitos autores¹², com

¹² Cf. BENSON, 2005, p. 97; VEGETTI, 2003(A), p. 267; VEGETTI, 2003(B), p. 412,414; REPELLINI, 2003, p.374. Para a posição contrária, ou seja, que nega essa identificação, ver: DIXSAUT, 1986, p. 108.

a Ideia de Bem, a qual é apresentada na *República* através da célebre analogia com o sol.

Entendo que o que complica razoavelmente a questão é o que Sócrates inicialmente diz, na comparação com o sol, sobre a Ideia do Bem, pois ele se refere a ela como aquilo que confere utilidade e valor a coisas como a justiça. O problema consiste, pois, em como relacionar um princípio ao mesmo tempo ontológico e epistemológico e essa capacidade de conferir valor e utilidade¹³.

Sobre esses aspectos da Ideia de Bem ligados à utilidade e ao valor, diz Sócrates, por exemplo: “Julgo que é mais por esta razão, uma vez que já me ouviste afirmar com frequência que a ideia do Bem é a mais elevada das ciências e que graças a relação com ela a justiça e as outras virtudes se tornam úteis e valiosas” (*República*, 504a-505e). E acrescenta sobre a Ideia de Bem:

(...) se não a conhecemos, e se à parte essa ideia conhecemos tudo quanto há, sabes que de nada nos serve, da mesma maneira que nada possuímos se não tivermos o bem. Ou julgas que vale muito possuir qualquer coisa que seja, se ela não for boa? Ou conhecer tudo o mais exceto o bem, e não conhecer nada de belo e bom? (*República*, 505a-b)

Em seguida, Sócrates afirma que quem usa a palavra “bem” o faz sempre sem compreender o seu real alcance e que embora toda alma procure o bem, adivinhando-lhe a realidade, não possui nem conhecimento nem uma crença sólida a seu respeito, bem como a respeito de outras coisas, motivo pelo qual perde também as outras. Afirma ainda (*República*, 505e-506a) que é acerca desse bem que não podem permanecer na ignorância os melhores homens em cujas mãos a cidade será entregue.

A seguir, Sócrates afirma entender que o justo e o belo não terão um guardião de muito valor se este não reconhecer sua referência ao bem e suas relações com ele. E termina por profetizar que antes que alguém as conheça, ninguém conhecerá suficientemente nenhum desses bens.

¹³ Cf. *República*, 509b.

Além dessas características que a Ideia de Bem possui e que estão ligadas ao valor e à utilidade, há também as características que fazem dela, mais em linha com um princípio não-hipotético, um princípio claramente epistemológico e ontológico. São elas: (i) o sol é no mundo sensível o mesmo, em relação à vista e ao visível, que o Bem é no mundo inteligível, em relação à inteligência e ao inteligível (*República*, 508b-c); (ii) o Bem é o que transmite a verdade aos objetos cognoscíveis, ou seja, permite que o sujeito conheça (507a-b; 508d-e); (iii) a ciência e a verdade são semelhantes ao bem, mas este está acima delas (509a); (iv) por analogia com o sol, a ideia de Bem confere às ideias¹⁴ não só a faculdade de serem conhecidas, mas seu próprio ser e essência, estando ela mesma acima da essência (509b)¹⁵.

Um primeiro problema a superar antes de propor a identificação da Ideia do Bem com o princípio não-hipotético é, portanto, o de conciliar os aspectos que parecem relacioná-la com a utilidade e o valor e os seus aspectos epistemológico e ontológico¹⁶.

O que proponho é que se entenda que para Sócrates o que confere realmente valor e utilidade a coisas como a justiça é que se possa *fundamentar* este valor e utilidade. Isso significa, no contexto da discussão sobre o último segmento da linha dividida, levar a cabo uma fundamentação dialética a respeito do que uma coisa é, para só então poder tratar do seu valor. Essa fundamentação tem como termo o encontro de um princípio não-hipotético e implica na capacidade de perceber a relação de dependência entre o que se considera verdade e o próprio princípio¹⁷ que a fundamenta, porque ele mesmo não-hipotético e auto-evidente.

Entendo que no *Mênon* já há uma ilustração clara dessa relação entre valor/utilidade e fundamentação, pois aí já há, para Sócrates, uma diferença entre a mais útil e valiosa opinião verdadeira e a *epistémé*. Nesse diálogo, ao concluir, num certo ponto da argumentação, que a virtude não pode ser ensinada, Sócrates deixa confuso seu interlocutor, pois este já não sabe mais se existem homens virtuosos e como eles

¹⁴ Sobre esse ponto ver: VEGETTI, p. 270.

¹⁵ É essa última passagem que permite conferir à Ideia de Bem um sentido não só epistemológico como ontológico.

¹⁶ Esse é um problema também notado entre outros por Ferrari (2003) e Penner (2005). Não parece boa a solução dada por Reale (1997, p.260).

¹⁷ Cf. *República*, 511b.

conseguem sê-lo. Isto dá ensejo para que Sócrates estabeleça a comparação entre *epistême* e opinião verdadeira, começando por afirmar que não é só a *epistême* que nos dirige ao bom êxito de nossas ações: no que diz respeito às ações humanas, possuir a opinião verdadeira vale tanto e é tão útil quanto possuir a *epistême*, uma vez que as ações por ela determinadas levam ao mesmo resultado a que levaria a posse da *epistême* (*Mênon*, 96b-99a).

Aceito isto, resta a Sócrates esclarecer por que a *epistême* é mais estimada do que a opinião verdadeira. É neste momento que ele traz à luz a diferença fundamental entre elas, comparando a opinião verdadeira às estátuas de Dédalo, que precisam ser atadas para que não fujam. Possuí-las de outra maneira as tornaria sem valor, tal como um escravo fujão, que pode escapar a qualquer momento. Assim, diz Sócrates, são as opiniões verdadeiras: enquanto permanecem na alma do homem, são belas e úteis, porém, se não estão atadas, não permanecem aí por muito tempo, não tendo muito valor até que estejam encadeadas, o que só se dá pelo trabalho de fundamentação que produz a *epistême*¹⁸.

Um outro exemplo que ilustra ainda melhor o que proponho aqui seria a própria fundamentação exaustiva na *República* das teses segundo as quais a justiça é um bem em si mesma e é melhor ser justo do que injusto. Essas teses foram impiedosamente atacadas, primeiro por Trasímaco (336a-354c), e depois por Gláucon e Adimanto (357a-367e); depois de tal ataque, que foi construído de forma muito articulada, não seria muito útil contrapor a ele uma suposta verdade da tradição que afirmasse que a justiça é um bem e que é melhor para um homem ser justo do que injusto. No caso em tela, a única defesa útil é a que, como sugere o Sócrates do *Mênon*, encadeia razões e “recupera” a efetividade da verdade de que a justiça é um bem e é melhor do que a injustiça. É claro que, seguindo o argumento da *República*, antes de se dizer que a justiça seja um bem, impõe-se como questão prévia definir o que ela é, o que só pode ser feito pelo esforço dialético¹⁹.

O que torna uma verdade realmente valiosa e útil é a sua capacidade de resistir a qualquer ataque, o que só se dá graças a uma fundamentação. Para Platão isso significa chegar a compreender a dependência desta verdade de um princípio não-hipotético, que lhe serve

¹⁸ Cf. *Mênon*, 97d1-98a1.

¹⁹ Sobre esse tema ver: MOTTA, 2005/2006.

de fundamento último. Assim, torna-se possível conciliar os aspectos da Ideia de Bem ligados ao valor e a utilidade com seus aspectos epistemológicos e ontológicos.

Aceita essa proposta de conciliação, já se pode identificar a Ideia de Bem com o princípio não-hipotético, que, embora sendo um princípio do ser e do conhecer, confere valor e utilidade ao que é fundamentado. Se é o filósofo que, através da dialética, pode chegar a conhecer a Ideia de Bem, e se essa realmente pode ser identificada com o princípio não-hipotético, então conhecer as Ideias talvez signifique, para Platão, ser capaz de chegar com rigor a verdades que se enxerga com clareza no fim desse processo dialético, as quais dependem apenas desse princípio para que sejam verdadeiras. E talvez seja esse o sentido da proposição de Sócrates segundo a qual aquilo que transmite a verdade aos objetos cognoscíveis, ou seja, às Ideias, e ao sujeito o poder de conhecê-las é a Ideia de Bem (*República*, 507a-b, 508d-e). Se o princípio é não-hipotético e auto-evidente, então ele é verdadeiro por si e serve como fundamento último da verdade.

Se se chega a compreender como o termo da investigação dialética exaustiva a consciência de que essa verdade dependa apenas de um princípio não-hipotético, porque auto-evidente, então conhecer as Ideias seria menos chegar a conhecer de modo exaustivo a essência de uma coisa, entendida como modo próprio de ser (em si) de cada coisa, mas compreender, com rigor, o que unifica o múltiplo em suas manifestações, o que é característico da dialético. No sentido mais próprio, chegar ao termo da dialética implica ter consciência não só de que foram esgotadas todas as objeções no âmbito em que se discute, mas também que se localize o conceito buscado por meio de um processo de divisão não menos rigoroso. Porém, o traço da dialética que falta incluir é a consciência de que essa verdade não depende senão de um princípio não-hipotético e auto-evidente. Esse seria, pois, o sentido forte de reminiscência. E assim como Kahn defende que quem rememora só o faz no sentido forte se está consciente da existência das Formas e da disparidade que existe entre elas e seus correlatos sensíveis, analogamente, proponho que só rememora quem, além disso, está consciente da relação de dependência entre a verdade do que rememorou e um princípio não-hipotético.

Em linha com a concepção de Kahn segundo a qual não há descontinuidade entre as concepções de reminiscência dos diálogos em que ela é mencionada e a noção de uma visão noética na *República*, o que se propôs aqui foi um aprofundamento do significado de visão noética que termina na apreensão de um princípio não-hipotético. Para tanto procurei, de algum modo, superar as possíveis objeções à tese da identificação desse princípio com a Ideia do Bem. Tal superação mostra-se fundamental para que se possa, a partir dessa identificação, alargar a compreensão do significado do princípio não-hipotético e, conseqüentemente, da visão noética na *República*.

REFERÊNCIAS

- BENSON, Hugh H. (Org.). *Platão*. São Paulo: ARTMED, 2011.
- _____. O método da dialética em Platão. In: BENSON, Hugh H. (Org.). **Platão**. São Paulo: ARTMED, 2011. p. 92-104.
- CALABI, Francesca. Il sole e la sua luce. In: VEGETTI, Mario. *Platone, La repubblica: collana di testi e studi sul pensiero antico 55*. Napoli: Bibliopolis, 2003. p. 327-354.
- DIXSAUT, Monique. *Platon: République (Livres VI et VII)*. Paris: Bordas, 1986.
- _____. (Org.). *Études sur la République de Platon*. Paris: Vrin, 2005.
- FERRARI, Franco. L'idea del bene: collocazione ontológica e funzione causale. In: VEGETTI, Mario. *Platone, La repubblica: collana di testi e studi sul pensiero antico 5 5*. Napoli: Bibliopolis, 2003. p. 287-325.
- KAHN, Charles H. *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*. Cambridge: Cambridge University, 1998.
- _____. Porquoy la doctrine de la réminiscence est-elle absent de la République? In: DIXSAUT, Monique. (Org.). *Études sur la République de Platon*. Paris: Vrin, 2005. p. 95-103.
- _____. Platão e a reminiscência. In: BENSON, Hugh H. (Org.). *Platão*. São Paulo: ARTMED, 2011. p. 120-132.
- MOTTA, G. D. da. Gláucon, Adimando e a necessidade da Filosofia. *Kleos - Revista de Filosofia Antiga*, v. 9-10, p. 87-113, 2006/2005.
- PENNER, Terry. La forme du bien et le bien de l'homme: quelques problèmes d'interpretation du passage 504a-509c de la *Republic*. In: DIXSAUT, Monique. (Org.). *Études sur la République de Platon*. Paris: Vrin, 2005. p. 177-207.

PLATÃO. *O Banquete, Apologia de Sócrates*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 2. ed. Belém: UFPA, 2001.

_____. *Fedro, Cartas, O Primeiro Alcibiades*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 2. ed. Belém: UFPA, 2002.

_____. *Mênon*. Texto estabelecido e anotado por John Burnet, tradução de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2001.

_____. *Platonis Opera*. *Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet*. Oxford: Oxford University, 1903. (Oxford Classical Texts)

_____. *Protágoras, Górgias, Fedão*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 2. ed. Belém: UFPA, 2007.

_____. *A República*. 11. ed. Tradução, introdução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.

REALE, Giovanni. *Para uma nova interpretação de Platão*. 14. ed. São Paulo: Loyola, 1997.

REPELLINI, Ferruccio F. La linea e la caverna. In: VEGETTI, Mario. *Platone, La repubblica: collana di testi e studi sul pensiero antico 55*. Napoli: Bibliopolis, 2003. p. 355-404.

VEGETTI, Mario. *Platone, La repubblica: collana di testi e studi sul pensiero antico 55*. Napoli: Bibliopolis, 2003.

_____. *Dialettica*. In: VEGETTI, Mario. *Platone, La repubblica: collana di testi e studi sul pensiero antico 55*. Napoli: Bibliopolis, 2003. p. 405-433

_____. *Megiston Mathema. L'ideia del "bouno" e le sue funzioni*. In: VEGETTI, Mario. *Platone, La repubblica: collana di testi e studi sul pensiero antico 55*. Napoli: Bibliopolis, 2003. p. 253-286.

A Música (musiké) na Politéia Platônica: moldagem paidêutica da alma (psykhé) filosófica

Weriquison Simer Curbani

Universidade Federal do Espírito Santo

1. A MÚSICA NA FORMAÇÃO DA ALMA FILOSÓFICA.

O termo música (μουσική) deriva de Musa (Μοῦσα). As Musas na mitologia são as filhas de Zeus e de Mnemosine, são deusas das artes e das ciências ¹. Diz-se, muito freqüentemente, que o canto do poeta é inspirado pelas Musas, ou que o músico é aquele que cultiva a arte das Musas. Ao que parece, Platão tem muita vinculação com tudo aquilo que pertence ao universo das Musas, sobretudo na *República*, pois utiliza-se da arte (τέχνη) que provém delas para formar o guardião (φύλαξ) da polis (πόλις), um amante da sabedoria, um filósofo (φιλόσοφος), como é visto, aqui, no referido diálogo.

Um outro indício dessa vinculação é uma passagem do *Fédon* (Φαίδων), em que Sócrates diz que, por várias vezes, um mesmo sonho o visitou dizendo sempre a mesma coisa: “Sócrates, é na composição de uma música de debes trabalhar” ². Segundo Sócrates, este sonho o ajudou a perseverar na sua ação, ou seja, compor uma música. E dizia

¹ MALHADAS; DEZOTTI; NEVES, 2006, v. 2. p. 184.

² PLATO. *Phaedo*. Translated by Harold North Fowler. Cambridge and London: Harvard University Press, 1995. 60e: ‘ὁ Σώκρατες,’ ἔφη, ‘μουσικὴν ποίει καὶ ἐργάζου.’

que não haveria composição mais alta que a filosofia, e era justamente o que ele fazia ³.

Em outra obra de Platão, o *Fedro* – um diálogo dedicado ao belo –, Sócrates, a fim de se retratar com *Eros* (Ἔρως), sobre um discurso que acabara de fazer e que poderia ser uma ofensa ao referido deus, começa a palinódia (παλινωδία) ou retratação, ou, até mesmo, o canto cuja finalidade seria elogiar o amor (Ἔρως). Neste canto, Sócrates diz que é para considerar suas palavras como sendo de *Estesícoro* (Στησίχορος), um poeta que, no passado, a fim de consertar o seu erro, havia se retratado com as Musas, em tempo ⁴. Nesta obra, Sócrates dá início a seu canto exaltando o delírio, dizendo que: “os maiores bens nos vêm do delírio, que é, sem a menos dúvida, uma dádiva dos deuses” ⁵. Entre as manifestações do delírio como dádiva, e, aqui é que queríamos chegar, está o delírio que provém das Musas:

[...] quando se apodera de uma alma delicada e sem mácula, desperta-a, deixa-a delirante e lhe inspira odes e outras modalidades de poesia que, celebrando os numerosos feitos dos antepassados, servem de educar seus descendentes. Mas quem se apresenta às portas da poesia sem estar atacado do delírio das Musas, convencido de que apenas com o auxílio da técnica chegará a ser poeta de valor, revela-se, só por isso, de natureza espúria, vindo a eclipsar-se sua poesia, a do indivíduo equilibrado, pelo do poeta tomado de delírio ⁶.

Nota-se que Sócrates, ao falar das Musas e de quem se envolve com sua arte, enaltece o canto poético e, a partir daí, pode-se dizer que, todo o canto que Sócrates se propõe a fazer em favor de *Eros* é um canto filosófico-poético, ou seja, é uma música poética de conteúdo filosófico, direcionada ao deus do amor. E no final, ainda diz:

Seja esta, meu querido *Eros*, a melhor e mais bela *palinódia* que eu te poderia oferecer para expiar minha falta. Se, sob todos os aspectos e quanto às expressões eu atingi as raias da poesia, foi porque *Fedro* me obrigou a assim falar. Perdoa meu primeiro discurso e aceita este outro em seu lugar ⁷.

³ Ibid., 61a.

⁴ PLATÃO. *Fedro*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora Universitária UFPA, 1975. 243a.

⁵ Ibid., 244a.

⁶ Ibid., 245a.

⁷ Ibid., 257a.

Vemos que Sócrates disse, no início, que iria fazer as vezes de um poeta, *Estesícoro*, e fecha sua fala demonstrando a proximidade de seu discurso com a arte das Musas, além de ter evidenciado seu apreço por esta arte quando falou que o poeta tomado do delírio que advém das Musas é superior àquele que se apóia puramente na técnica (τέχνη). De algum modo, pode-se dizer que Sócrates está tomado de Eros a falar do delírio de amar, assim como um poeta entoa seu canto embriagado pela arte das Musas a compor a bela poesia.

O sentido de estarmos colocando isto aqui, neste momento do texto, é o de trazermos a compreensão de que a música é uma arte que atinge a alma; por isso, na *República*, é ela a responsável por moldar os homens e, por ela, se conduz os homens de filodoxo, ou amante das opiniões (φιλόδοξος), até o florescimento do *filósofo* (φιλόσοφος).

Por meio de uma arte, quer dizer, de um instrumento estético fornecido pelas Musas, o filósofo se vale do mesmo para modelar os futuros guardiões da *polis*, ao mesmo tempo em que, com isso, modela a própria *polis* e instaura nela harmonia. O filósofo, então, é o artífice que esculpe esta *polis* através da arte que provém das Musas, selecionando os cantos que dizem a realidade sobre os deuses e os que se mostram propícios para a educação daqueles que se tornarão guardiões da mesma.

Durante toda esta seção iremos enfocar a música e expor sua relevância para o pensamento platônico nesta obra. Faz-se necessário lembrar que todo este capítulo é dedicado a mostrar a dimensão estética e, também, metafísica da *República*. Embora o enfoque esteja mais fortemente voltado para o estético, fizemos algumas ponderações sobre a metafísica ao longo do texto com a preocupação de dizer que este percurso estético está a serviço do objetivo metafísico da obra, que é alcançar o âmbito das idéias e, em última instância, a idéia do bem. De início, como pressuposto metafísico, podemos dizer que a educação pela via estética visa moldar os homens a fim de desenvolver-lhes a visão supra-sensível da realidade. Portanto, tudo o que se movimenta, na obra, em um nível estético, pode ser posto como uma ponte em direção ao *noético*. A própria cidade como imagem ampliada da alma já é um esforço metafísico de se tentar entender a alma e, a partir daí, sua relação com o âmbito das idéias.

Outra orientação de relevância metafísica é que, quando se utiliza dos deuses para servir de modelo aos homens, da mesma forma, busca-se algo que está além do próprio homem, ou seja, é preciso vislumbrar a sabedoria dos deuses nas instâncias superiores e, com isso, tê-la como norte. Busca-se o inteligível a partir do sensível, mas é a partir do inteligível que se molda o sensível, pois as idéias e as coisas inteligíveis são modelos e referência para tudo que ocorre no sensível.

Obviamente, há muito mais a ser trabalhado no que diz respeito à metafísica nesta obra, pois a *República*, como ficou expresso no decorrer do texto, é um diálogo que, além de ético-político, é, também, metafísico – em Platão, estes planos estão intimamente ligados uns aos outros, o estético não se separa do ético, do político, do metafísico, do pedagógico, ou seja, tudo que é trazido para o diálogo está mesclado, de uma só vez, a estes planos⁸. Então, quando se fala de educação, isso já tem uma relação com a metafísica, assim como quando se fala em ética e política, também, isso se atrela ao metafísico, além de toda postura assumida pelo filósofo – seja ela ética, política ou pedagógica –, ter uma estreita relação com o que é belo, com o estético.

Mas, há que se deixar claro, também, que em alguns livros do diálogo a discussão metafísica se intensifica mais. Por exemplo, nos Livros VI e VII da obra, Platão expõe de modo mais radical o conteúdo metafísico de sua *Politéia*. Portanto, nos capítulos que se seguem, iremos dedicar exclusiva atenção ao estudo da metafísica platônica, pois toda a discussão girará em torno do inteligível e sua relação com a visão filosófica e a estética das idéias.

Por enquanto, estamos apresentando a relevância estética da *República* a fim de abrir caminho para a metafísica das idéias de Platão. Já que a estética se põe como meio para o alcance metafísico da obra, a saber, o conhecimento da realidade que só se pode acessar pelo intelecto filosófico – a dimensão inteligível –, então, é coerente, primeiro, explorar o que diz respeito à estética, para só então, depois, galgarmos os degraus que nos levarão à dimensão supra-sensível da obra, onde opera o conhecimento filosófico.

Nada disso seria possível, na *República*, se não houvesse, antes, a adequada formação, em outras palavras, a *paidéia* musical à qual se

⁸ *Rep.*, 501b.

submete aquele que será o filósofo. Então, todo o sucesso posterior da visão filosófica e a habilidade de guardar a polis, alcançado pelo guardião, só é possível porque este se moldou pela arte das Musas, a música.

2. HARMONIA E RITMO NO MODO DOS CANTOS DA *POLITÉIA PLATÔNICA*.

Na estética da educação pela música, dois itens de elementar importância compõem o cenário paidêutico platônico: a harmonia e o ritmo. Em todo caso, conforme já dissemos, é sempre aquilo que respeita a ordem (κόσμος), a virtude (ἀρετή), a beleza (κάλλος) e a verdade (ἀλήθεια) – entre outras qualidades semelhantes –, que integra o rol das exigências socráticas, na *República*, para a formação da guarda da polis, da guarda política.

Já que a música (μουσική) é eleita como a arte que educa a alma, impõe-se a necessidade de falar como devem ser os cantos e as melodias, no que diz respeito às suas características estruturais e adequações para a *paidéia* filosófica. Com isso, diz-se que “o canto é constituído de três elementos: palavra, harmonia e ritmo”⁹. Sabendo que a palavra do canto em nada seria diferente da palavra não cantada, já que, de qualquer modo, ela expressa o que a outra expressa em termos de significado. Portanto, no canto, a harmonia e o ritmo devem acompanhar a palavra, pois, com isso, aquilo que é cantado segue em seu vigor em direção à alma¹⁰.

Pede-se, então, para que sejam retiradas as harmonias chorosas (θρηνώδεις ἀρμονίαι) por serem inadequadas aos ouvidos dos guardiões e não contribuírem para seu ofício. Assim, também, ao guardião é inadequado outras coisas, como embriagar-se, ser lânguido (apático) e ocioso, estas coisas devem ser privadas de serem cantadas. Portanto, das harmonias que devem ficar na cidade, uma é aquela que “imitaria, como convém, os tons e as modulações da voz de um homem corajoso que, presente numa ação bélica ou numa tarefa que lhe tenha sido imposta, mesmo falhando, enfrenta ferimentos ou mortes”¹¹, ou sendo vítima de desgraças, suportaria tudo bravamente. E a outra, “a que imitaria um homem que,

⁹ *Rep.*, 398d.

¹⁰ *Ibid.*, 398d.

¹¹ *Ibid.*, 399a-b.

numa ação pacífica, não imposta pela força, mas voluntária, tenta persuadir ou um deus ou com seus rogos, ou um homem com seus ensinamentos e advertências”¹², ou então, ao contrário disso, dá atenção a quem lhe dirige súplicas, tenta lhe ensinar algo, ou mudar de opinião e com isso, tendo obtido êxito, “não se mostra soberbo, mas age com sabedoria e moderação em todas essas circunstâncias”¹³.

São essas harmonias, segundo Sócrates, que melhor imitariam os sons da voz dos homens sábios e corajosos¹⁴. Por isso mesmo, o guardião deve, nelas e por elas, moldar-se conforme o que é veiculado pelo canto. Este canto está, aos poucos, ele mesmo sendo moldado por Sócrates a partir daquilo que é estipulado pela filosofia. De modo que a poética, agora, é regulada pelo filosófico e a própria música deixa de ser puramente poética, mas tem, em si, conteúdos circunscritos e determinados pela filosofia socrática. Neste sentido, a música vai ganhando contornos filosóficos – além de, por natureza, ser poética e advir das Musas.

Neste contexto da forma dos cantos e melodias (ᾠδῆς καὶ μελῶν), em que se aborda a harmonia e o ritmo (ἁρμονίαν καὶ ρυθμὸν), nota-se uma continuidade do que já tinha sido dito quando se falava sobre a expulsão dos poetas e sobre a *mínesis* – instante no qual era trazida à luz esta necessidade de seguir o exemplo do bom caráter.

Após estas considerações, Sócrates diz, então, que, na cidade, não há necessidade de muitos instrumentos e, portanto, não acolherá fabricantes de flautas e flautista, devido à flauta possuir o maior número de sons, sendo os outros instrumentos uma imitação dela.¹⁵ Admita-se, somente, a lira e a cítara e nos campos uma espécie de siringe. Com isso, segundo Sócrates, nada de estranho estariam fazendo, “preferindo Apolo e os instrumentos dele a Mársias¹⁶ e seus instrumentos”¹⁷.

É necessário observar que Sócrates, neste momento, está dialogando com Gláucon, nomeado *músico* pelo mestre¹⁸. Porém, quem dá

¹² Ibid., 399b.

¹³ Ibid., 399b.

¹⁴ Ibid., 399c.

¹⁵ *Rep.*, 399d.

¹⁶ Cf. citação 46: Famoso flautista frígio que ousou desafiar Apolo para uma competição musical em que ele usaria a flauta e o deus, a lira. Nessa luta, o vencedor teria o direito de fazer o que quisesse com o adversário e, vencido, Mársia foi esfolado pelo deus. PLATÃO. 2006, p. 133.

¹⁷ *Rep.*, 399d-e.

¹⁸ Ibid., 398e.

as orientações devidas para a boa música e define a escolha dos instrumentos é o próprio Sócrates, como se fosse ele o músico. Vale ressaltar, também, que a seleção dos instrumentos tem como base os instrumentos de *Apolo* (Ἀπολλων), deus da música, das artes e da poesia ¹⁹. Há um cuidado que indica habilidade musical e conhecimento da arte, por parte de quem escolhe; o curioso é que a escolha é feita por um filósofo. Por enquanto, prestemos atenção nisso.

Após falar sobre a harmonia, chega a vez de falar sobre o ritmo: Não devemos ir atrás de ritmos variados, nem de andamentos de toda espécie, mas procurar ver quais são os ritmos da vida do homem íntegro e corajoso e, tendo visto isso, fazer com que, necessariamente, a métrica e também a melodia acompanhem a palavra de um homem como esse e não que a palavra acompanhe a métrica e a melodia ²⁰.

Novamente, aqui, vemos que a arte se curva diante do caráter do homem virtuoso e o toma como molde. Sócrates segue, dizendo a Gláucon:

Mas o bom ritmo e a ausência de ritmo ocorrem quando, no primeiro caso, há semelhança com a boa elocução e, no outro, com a má, e o mesmo acontece com a boa e a má harmonia, se é que o ritmo e a ausência de ritmo acompanham as palavras, como dissemos há, e não as palavras a eles. – Mas, disse ele, são os ritmos que devem acompanhar as palavras. – E quanto ao modo de elocução e às palavras? Não acompanham o caráter da alma? – Como não? – E todo o mais não acompanha a elocução? – Sim. – Ah! A boa elocução, a boa harmonia, a graça e o bom ritmo decorrem da boa índole, mas não daquela à qual, embora signifique falta de entendimento, usando um nome mais bonito, chamamos ingenuidade, e sim da inteligência, que verdadeiramente, de modo belo e bom, municia a inteligência ²¹.

Vemos, aqui, a importância da *léxis* (λέξις), pois é pela elocução que o canto afeta como afeta para formar bem a cidade, e dele decorre a boa índole, que é irmã da boa postura, do ritmo e da harmonia – imitações do caráter do homem sábio e bom ²².

¹⁹ MALHADAS; DEZOTTI; NEVES, 2006, v. 1. p. 113.

²⁰ *Rep.*, 399e-400a.

²¹ *Rep.*, 400d-e.

²² *Ibid.*, 401a.

A elocução do canto, na *República*, encaminha os homens pela via poética até o ambiente filosófico do conhecimento superior, de âmbito metafísico. Pela música, os homens se formam e se trans-formam. Segundo Sócrates, a educação pela música é muito eficiente, porque “o ritmo e a harmonia penetram no íntimo da alma e com muita força a tocam”. Diz, também, que a pessoa educada na música “perceberia com mais acuidade os defeitos” presentes nas obras de arte mal trabalhadas e nos demais seres e, “descontente com isso, louvaria o belo e, acolhendo-o com alegria em sua alma, dele se nutriria e viria a ser um homem belo e bom”²³.

Educado assim, o guardião, desde a infância “censuraria e odiaria os vícios, mesmo antes de ser capaz de entender por quê, e, quando a razão chegasse, geralmente seria o que foi educado na música que lhe daria boas-vindas”²⁴. Percebe-se, então, aqui, que a música assume o papel de conduzir os homens à razão, preparando a alma para a percepção e entendimento da realidade sob a óptica filosófica. Em última instância, conduz a alma para a filosofia fazendo com que a alma entre em contato com aquilo que a nutre adequadamente, a saber, as imagens que imitam o que é belo e bom.

Diante disso, o diálogo segue questionando se o certo seria obrigar os poetas a criar imagens do bom caráter, ou impedir que fiquem na cidade. Assim, também, o mesmo exemplo se estende aos outros artífices, uma vez que, se não fossem capazes de produzir boas imagens, não haveria lugar na cidade para eles. A razão da restrição das imagens nas artes é que os guardiões, em meio a imagens de vícios, seriam nutridos pelas mesmas como numa pastagem e, a cada dia e de pouco a pouco, fariam uma ceifa e acumulariam, sem perceber, um grande mal em suas almas²⁵. Indaga-se, então, se acaso se buscasse aqueles artífices que, por natureza, buscariam o belo e o decoroso e os jovens pudessem, com isso, tirar proveito daquilo que vem das belas obras lhes chegando aos olhos e ouvidos e proporcionando saúde e amizade com a bela palavra²⁶. Se fosse assim, segundo a explanação, então o jovem estaria bem educado.

²³ Ibid., 401e.

²⁴ Ibid., 402a.

²⁵ *Rep.*, 401b-c.

²⁶ *Rep.*, 401c-d.

Este cuidado com a imagem de algo é característico das preocupações socráticas, pois o contato com uma imagem – seja veiculada pelo poeta ou por qualquer artífice – significa o estágio primário do conhecimento rumo a um plano mais complexo do saber, o plano filosófico. Por isso, Sócrates diz que não é possível ser sensível às Musas²⁷, antes de ter aprendido “as formas²⁸ da temperança, da coragem, da liberdade, da magnanimidade” – e de tudo que se afina ou se opõe a elas e que está por toda parte para reconhecermos –, “elas e suas imagens em todos os lugares”²⁹. Ser sensível às Musas é saber ouvir sua arte e isso só acontece após passarmos pelas imagens de tudo que se descreve como belo e bom – conforme o que vem sendo dito pelo texto.

Sabemos que a relação de Platão com as Musas não se restringe somente à *República*. No início dessa seção, mostramos um pouco dessa relação a fim de evidenciar a proximidade da filosofia com a música. Aqui, na *República*, em função da educação do guardião, a música assume um papel pedagógico, mas não exatamente conforme aquele utilizado pela tradição³⁰. Nota-se que, com as restrições impostas por Sócrates, a música tradicional é purificada e se coloca, por assim dizer, a serviço da filosofia (φιλοσοφία).

Mas mesmo a música já purificada parece ser suprimida pela filosofia, no sentido de que, talvez, Sócrates veja que a educação não mais deva estar a cabo da poética conforme o costume, mas sim aos cuidados de um novo canto, o filosófico. Isso nos remete à passagem do *Fédon*, mencionada há pouco, em que dizíamos que um sonho orientava

²⁷ Ibid., 402b-c: ἄρ' οὖν, ὁ λέγω, πρὸς θεῶν, οὕτως οὐδὲ μουσικοὶ πρότερον ἐσόμεθα, οὔτε αὐτοὶ οὔτε οὐς φαμεν ἡμῖν παιδευτέον εἶναι τοὺς φύλακας, πρὶν ἂν τὰ τῆς σωφροσύνης εἶδη καὶ ἀνδρείας καὶ ἐλευθεριότητος καὶ μεγαλοπρεπείας καὶ ὅσα τούτων ἀδελφὰ καὶ τὰ τούτων αὐ ἐναντία πανταχοῦ περιφερόμενα γνωρίζωμεν καὶ ἐνόητα ἐν οἷς ἔνεστιν αἰσθανώμεθα καὶ αὐτὰ καὶ εἰκόνας αὐτῶν, καὶ μῆτε ἐν σμικροῖς μῆτε ἐν μεγάλοις ἀτιμάζωμεν, ἀλλὰ τῆς αὐτῆς οἰώμεθα τέχνης εἶναι καὶ μελέτης;

²⁸ Cf. *Rep.*, p. 134, nota 51 do Livro III, que observa: “Nessa passagem, o termo εἶδη (formas) é usado em seu sentido comum, não com o sentido que Platão que lhe dá nos livros posteriores”.

²⁹ *Rep.*, 402b-c: ἄρ' οὖν, ὁ λέγω, πρὸς θεῶν, οὕτως οὐδὲ μουσικοὶ πρότερον ἐσόμεθα, οὔτε αὐτοὶ οὔτε οὐς φαμεν ἡμῖν παιδευτέον εἶναι τοὺς φύλακας, πρὶν ἂν τὰ τῆς σωφροσύνης εἶδη καὶ ἀνδρείας καὶ ἐλευθεριότητος καὶ μεγαλοπρεπείας καὶ ὅσα τούτων ἀδελφὰ καὶ τὰ τούτων αὐ ἐναντία πανταχοῦ περιφερόμενα γνωρίζωμεν καὶ ἐνόητα ἐν οἷς ἔνεστιν αἰσθανώμεθα καὶ αὐτὰ καὶ εἰκόνας αὐτῶν, καὶ μῆτε ἐν σμικροῖς μῆτε ἐν μεγάλοις ἀτιμάζωμεν, ἀλλὰ τῆς αὐτῆς οἰώμεθα τέχνης εἶναι καὶ μελέτης;

³⁰ Ibid., 376e.

a Sócrates para ele trabalhar na composição de uma música, a música filosófica. Isto significaria, conforme questiona Bellintani, a passagem do “*cetro da paidéia das mãos do poeta para as do filósofo?*”³¹

Essa interpretação parece coerente com algumas partes da *República* que sugerem que a música – embora seja utilizada para a educação –, não é inteiramente responsável por conduzir as almas até os últimos graus de conhecimento. Por exemplo, quando Sócrates pergunta a Gláucon qual seria “*o aprendizado que arrasta a alma, levando-a daquilo que vem a ser até aquilo que é?*”³² Gláucon, então, responde que a música “*forma os guardiões com os hábitos, propiciando-lhes, com a harmonia, um temperamento harmonioso, não uma ciência, e, com o ritmo, o senso do bom ritmo*”, [...] “*Um ensinamento, porém, que leve a um fim como o que agora buscas, nela não há nenhum*”³³. Neste sentido, a música poética, por incapacidade, não educaria a alma em todos os níveis de conhecimento, deixando o conhecimento mais elevado a cargo de ser ensinado pela música filosófica. Talvez, seja essa a música mencionada no *Fédon* por Sócrates, pois, se, na *República*, a filosofia for tomada enquanto música, então isso parece comungar com o que foi dito sobre a composição musical nessa outra obra de Platão, já que a investida nos dois diálogos visa relacionar filosofia e música³⁴.

Em outra passagem da *República*, diz-se que os homens, “*descuidados da verdadeira Musa da dialética e da filosofia, honram de preferência a ginástica e a música*”³⁵. Obviamente, essa música que os homens descuidados preferem honrar é a música veiculada pelo poeta, mesmo já purificada por Sócrates. Mas a crítica de Sócrates não segue no sentido de propor um abandono das artes das Musas, pois é bem visto por todos que, na *República*, a música é de elementar importância para a moldagem das almas, mesmo que se admita que, para as questões metafísicas mais profundas, quem encaminharia fosse a música filosófica em seus arranjos dialéticos e imagéticos. Em uma passagem da *República*, em

³¹ RIBEIRO, 2007, p. 2.

³² *Rep.*, 521d.

³³ *Ibid.*, 522a.

³⁴ Embora a familiaridade com o tema música esteja presente nos dois diálogos, devemos considerar que cada obra de Platão deve ser entendida no seu contexto, portanto, nem sempre o que aparece em uma obra será a mesma coisa que aparecerá em outra, cada obra é um universo e requer ser compreendida na sua particularidade.

³⁵ *Rep.*, 548b-c.

que se diz que a constituição da cidade deve estar a cargo da filosofia, fala-se que isso só “*existirá quando essa musa* ³⁶ *tiver poder sobre a cidade*” ³⁷. A musa é a própria filosofia.

Na obra *The Music of the Republic*, Eva Brann observa que, nos diálogos platônicos, há uma outra música, diferente tanto da tradicional e da música purgada, a *música filosófica*³⁸. A obra mostra, também, um trecho que ilustra bem a relação de Pitágoras e Platão com as Musas:

Evidentemente, foi Pitágoras quem primeiro se apropriou da mais antiga das musas, *Calíope*, para a filosofia. Sócrates dá-lhe, juntamente com a irmã seguinte, *Urania*, o mesmo cargo no *Fedro*, onde Urania vigia aqueles que fazem histórias sobre os céus e os deuses, enquanto *Calíope* cuida daqueles que compõem histórias humanas ³⁹.

Esta proximidade com as Musas é algo evidente na filosofia platônica e, aqui, na *República*, a educação é algo que se alcança como a arte proveniente das Musas, a música. Mas que música? Voltemos um instante à educação das crianças. Foi dito que ela seria ensinada por meio de mitos, os discursos falsos cantados pelos poetas. Através dos mitos, então, os jovens aprenderiam, pois já foi dito o mito que, traz, em alguma medida, algo de verdade. Esta é a música cantada pelo poeta e que, sob orientações de Sócrates, foi purificada com base naquilo que é belo e bom.

Esta música, portanto, como ficou claro, consiste em ser cantada narrando mitos. Estamos dizendo isso porque, segundo Eva Brann, no *Fédon*, Sócrates afirma: “*eu mesmo não sou um contador de mitos*” (61 b 5) ⁴⁰. Segundo ela, “*isto é literalmente verdade, pois ele não é aquele que faz imitações do que nunca foi, nem será, produzindo meros fantasmas, embora ele é alguém que faz imagens do que é*” ⁴¹.

³⁶ Cf. nota 17, PLATÃO, 2006, p. 265.

³⁷ *Rep.*, 499d.

³⁸ BRANN, Eva T. H.; KALKAVAGE, Peter; SALEM, Eric. **The music of the Republic**: essays on Socrates’ conversations and Plato’s writings. 1st Paul Dry Books ed Philadelphia: Paul Dry Books, 2004. p. 153.

³⁹ “*Evidently it was Pythagoras who first appropriated the oldest of the Muses, Calliope, for philosophy. Socrates gives her, together with the next sister, Urania, the same office in the Phaedrus, where Urania watches over those who make stories about the heavens and the gods, while Calliope cares for those who compose human stories*”. Cf. BRANN; KALKAVAGE; SALEM, 2004, p. 153

⁴⁰ BRANN; KALKAVAGE; SALEM, 2004, p. 153-154.

⁴¹ *Ibid.*, p. 154.

A música de Sócrates é a música filosófica, que por sinal, não se faz narrando puramente versos e mitos como os poetas. É uma música que se utiliza de imagens que visam, de imediato, enviar quem a ouve para o real. Somente esta música é capaz de iniciar os homens no conhecimento metafísico das ideias (εἶδη), o grau mais levado do saber platônico. É ela que nutre a alma do homem com imagens que, passo a passo, lhe molda e lhe permite, de tanto ouvir, tornar-se, também, músico, quer dizer, filósofo.

É assim que Sócrates se mostra, na *República*, alguém conhecedor das artes das Musas, que cultua o deus *Apolo* e se vale da boa elocução (λέξις), unida ao ritmo e harmonia dialética, produzindo imagens como recurso para transmitir o conhecimento que só a música filosófica pode proporcionar. Portanto, passa a maior parte do tempo do diálogo ensinando como compor uma música, a filosofia. Na medida em que compõe, também, canta e, todo o objetivo desse seu canto é ensinar como se forma um filósofo.

REFERÊNCIAS

- BRANN, Eva T. H.; KALKAVAGE, Peter; SALEM, Eric. *The music of the Republic: essays on Socrates' conversations and Plato's writings*. 1st Paul Dry Books ed Philadelphia: Paul Dry Books, 2004.
- MALHADAS, Daisi; DEZOTTI, Maria Celeste Consolin; NEVES, Maria Helena de Moura. *Dicionário grego-português:[DGP]*. Cotia: Ateliê Editorial, 2006.
- PLATÃO. *A República [ou sobre a justiça, diálogo político]*. Trad. Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- PLATO. *Fedro*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora Universitária UFPA, 1975.
- PLATO. *Phaedo*. Translated by Harold North Fowler. Cambridge and London: Harvard University Press, 1995.
- PLATO. *The Republic*. Translated by Paul Shorey. Cambridge and London: Harvard University Press, 1994.
- RIBEIRO, Luís Felipe Bellintani. *O livro III da República como manifestação do caráter estético da metafísica platônica*. Texto apresentado no III Colóquio Platônico: Politeia III, Itatiaia, 2007.

A Identidade da Justiça como Virtude por analogia com as *téchnai* no Livro I da *República*

Álan Arruda Matos
Universidade Federal de Santa Maria (UFSM)

A questão do Livro I da *República* ser um diálogo escrito e publicado a parte, supostamente intitulado *Trasímaco*, já intrigou muitos estudiosos de Platão. É comum vermos o assunto ser tratado em introduções à maioria das traduções sérias dessa obra¹. No entanto, essa questão é difícil de se aceitar tendo em vista que todos os temas tratados no decorrer da obra são abordados de alguma forma nesse primeiro livro que funciona como um prelúdio (προοίμιον). Pode-se responder a essa dificuldade alegando que o suposto diálogo *Trasímaco* foi revisado e adaptado para funcionar como um prelúdio a todo o conteúdo dos nove livros seguintes. O que leva os estudiosos de Platão a indagarem a condição do Livro I é o fato de que esse livro possui o estilo que a tradição estabeleceu como sendo peculiar à primeira fase do *corpus* platônico. Em outras palavras, o primeiro livro da *República* possui as principais características de um diálogo socrático, em especial o modo como o problema central, a saber, a busca pela definição de uma virtude, é colocado no diálogo e sofre as refutações de Sócrates de modo que, ao final do diálogo, os personagens caem em aporia e a virtude em questão não é definida². Irwin sugere que *A República* pos-

¹ M.H.R. Pereira (editora Caloust Gulbenkian) e P. Shorey (Loeb Classical Library) são exemplos de tradutores da *República* que trataram dessa questão na introdução às suas traduções desse diálogo.

² “Assim, o *Lísis* falha em definir a amizade, o *Cármides* a temperança (σωφροσύνη), o *Laques* a coragem e o *Éutifron* a piedade.” (PLATÃO, 1993, pp. XVIII e XIX).

sui uma dupla introdução: a primeira é todo o Livro I, que como vimos acima, possui começo, meio e um final aporético, e a segunda, no início do Livro II, que se mostra como uma crítica ao modo como ocorreu a investigação no primeiro livro, deixando transparecer a insatisfação dos irmãos de Platão, Glauco e Adimanto, que a partir deste ponto passam a ser os interlocutores de Sócrates. Todavia, saber se o Livro I da *República* foi ou não um diálogo escrito à parte consiste em uma investigação estéril do ponto de vista filosófico e deve ser substituída por outras que podem trazer algum significado para a compreensão da filosofia platônica e do próprio diálogo.

A discussão acerca da composição do Livro I da *República* é importante para introduzir o leitor ao problema a ser abordado, a saber, se Platão identifica a virtude (ἀρετή), no caso a justiça (δικαιοσύνη) como conhecimento por analogia com os saberes técnicos (τέχναι)³, assim como nos demais diálogos ditos socráticos e atribuídos à primeira fase de Platão. No entanto, tal questão não é central e podemos deixá-la como está para passarmos a investigar o diálogo em si, a fim de chegarmos ao problema proposto.

A questão acerca da justiça é introduzida por Céfalo, que a define como sendo o restituir-se aquilo que se deve e não mentir. Sócrates refuta sem dificuldades a definição de Céfalo. O filósofo questiona se de fato estaremos sendo justos sempre que restituirmos ao dono aquilo que devemos e dissermos a verdade. Pois se um homem em sua consciência nos emprestar uma arma, e, noutro momento, tomado pela ira ou por loucura, reclamar a sua arma, devemos devolvê-la? E também devemos dizer a verdade sobre a arma? A questão sugere uma inadequação ética da justiça (SANTOS, 2008, p. 80) além da dificuldade de garanti-la com leis escritas, imparciais e absolutas. A definição de Céfalo não falha apenas por não se delimitar a ações justas, mas também por tratar a justiça de maneira “puramente instrumental”, como um meio para ser feliz. Céfalo abandona o diálogo para cumprir seu dever para com os deuses e deixa o debate para seu filho e herdeiro Polemarco.

Polemarco entra no debate e redefine a concepção de justiça como sendo o dar a cada um o que lhe é devido, como se se tratasse de pagar uma dívida. Em seguida completa que aos amigos deve-se

³ Τέχνη (pl. τέχναι) pode ser traduzida como arte, técnica, habilidade, especialidade. Uso no texto esses termos conforme melhor se adequa a situação.

sempre o bem, ao passo que aos inimigos só se deve o mal. Sócrates argumenta que o especialista em cada *technē* é o melhor tanto para beneficiar quanto para prejudicar a outrem no que diz respeito ao objeto de sua própria *technē*. Por exemplo, o médico é o melhor tanto para receitar uma boa alimentação a fim de curar um corpo doente quanto para receitar uma má alimentação com o propósito de prejudicar um corpo saudável⁴. Na sequência, Sócrates faz Polemarco admitir que, de acordo com sua definição, a justiça consiste em guardar riqueza e, dessa forma, só é útil quando seu objeto é inútil. Além disso, considerando que justiça é beneficiar os amigos e prejudicar os inimigos, ser justo consiste em guardar riquezas dos amigos e roubar os inimigos. White aponta a maneira brusca como o assunto é tratado e justifica afirmando que “o principal propósito desse argumento (...) é apontar para problemas latentes no tratamento da justiça em certas maneiras ordinárias”, e sustenta que “os problemas [da definição de Polemarco] surgem principalmente por causa do esforço para tratar a justiça como uma espécie de habilidade ou arte (τέχνη)” (WHITE, 1979, p. 63). Entretanto, a partir deste ponto, tanto as definições de justiça quanto as objeções levantadas por Sócrates, até o final do Livro I, se apoiam na analogia com as *technai*.

Outro problema na definição de Polemarco é o fato de que é possível equivocar-se quando se trata de identificar quem é amigo e quem é inimigo e, mesmo intencionando ser justo, acabar cometendo injustiças. Além disso, considerando que a justiça seja uma virtude (ἀρετή), ela pode envolver prejudicar quem quer que seja? Sócrates alega que quando algo é prejudicado, ele se torna pior na virtude que lhe é própria. Considerando que a justiça é uma virtude humana, prejudicar um homem implicaria em torná-lo (mais) injusto. Entretanto, à justiça não compete tornar injusto a outrem. Para sustentar essa afirmação, Sócrates volta a buscar auxílio no saber técnico e pergunta: um músico, conhecedor da arte da música, por meio de seu conhecimento, pode tornar alguém ignorante na arte da música? A nova analogia entre justiça e técnica parece abordar essa última de uma forma diferente: de um lado temos o médico, que é o melhor tanto para prejudicar quanto para beneficiar o objeto de sua arte, de outro, o músico que, através de sua *arte*,

⁴ A ambivalência do arte médica se sustenta pelo nome de um de seus principais instrumentos de trabalho, o φάρμακον, que pode significar tanto remédio quanto veneno.

não pode tornar ninguém pior em música. Sócrates, até aqui (335c), não deixa claro qual espécie de conhecimento é a justiça, apenas propõe, sem justificar, que ela é uma virtude. O debate entre Sócrates e Polemarco dá ao leitor duas opções: ou a justiça pode ser de fato inútil e com valor neutro, ou mostra que a analogia não se encaixa devidamente.

Trasímaco que até então ouvia impacientemente o debate surge como interlocutor e expõe sua definição: justiça é o interesse ou a vantagem do mais forte; a seguir completa que o governo é o que há de mais forte em cada cidade, e é natural que os governantes configurem as leis para o benefício próprio. Assim, visando persuadir os mais fracos, isto é, os governados, aplica-se o termo *justo* àqueles que obedecem as leis da cidade.

Trasímaco parte do empirismo para afirmar sua tese ao defender que justo é obedecer as leis (338e). No entanto, isso torna a justiça relativa, visto que cada governo pode configurar leis diferentes uns em relação aos outros, porém, o que Sócrates procura é uma definição universal de justiça. Trasímaco poderia se manter no seu relativismo quanto a prática e continuar com o universal de que justo é obedecer as leis, como age Sócrates no *Crítion*. Entretanto, o sofista segue o propósito do diálogo e busca uma universalidade a sua tese, ele completa afirmando que as leis, as quais se deve obedecer para ser justo, são configuradas pelo governo, que é o mais forte em cada cidade, e as configura para o benefício próprio, fazendo assim uma “generalização empírica” (SANTAS, 2010, p. 17)

Sócrates objeta a definição de Trasímaco supondo que o governante erre e crie uma lei que o seja prejudicial a ele próprio. Dessa forma, obedecer às leis implica em prejudicar o mais forte, ao passo que beneficiá-lo implica em desobedecer leis. Em um primeiro momento o sofista admite que aquele que ocupa a posição de governante esteja suscetível ao erro (339c), logo em seguida, após a objeção de Sócrates, o sofista alega que o governante que erra não pode ser considerado no sentido rigoroso. Trasímaco reintroduz a analogia com as *téchnai* comparando o governante ao médico. Ele alega que o médico, que tem como função fazer o bem ao corpo do doente, não pode ser considerado médico quando faz o mal; da mesma forma, o governante não é governante enquanto legisla de maneira equivocada e cria leis que o prejudique.

Como dito acima, Trasímaco, faz uma generalização empírica para chegar a sua definição de justiça. Enquanto Sócrates interrogava os metecos em busca de um significado ideal de justiça, o sofista interrompe o debate criticando o comportamento ingênuo dos debatedores e apresenta uma visão realista do que vem a ser justiça. Todavia, ao ser confrontado com uma objeção que considera os governantes em uma perspectiva também realista, o sofista responde lançando mão do sentido ideal de governante. O fato de Sócrates não perceber ou não se importar com essa mudança de tratamento por Trasímaco leva a crer que Platão coloca essa mudança propositalmente na argumentação do sofista para identificar o governar como uma *technē* e demonstrar que o governante não deve agir em benefício próprio, como veremos abaixo.

Ao equiparar o governar a uma técnica, Trasímaco deixa espaço para mais um contra-argumento de Sócrates, a saber: para que uma técnica a seja de fato, ela necessita de um objeto; o verdadeiro médico trata e cura os doentes, o verdadeiro piloto comanda seus marinheiros para o bem da frota, ou seja, a arte é exercida em benefício de seu objeto, não de quem a exerce; desse modo, o verdadeiro governante deve governar para o bem de seus súditos. Trasímaco faz sua defesa sustentando que o pastor de ovelhas cuida do seu rebanho para tirar proveito dele. A tese de que a técnica visa o bem de seu objeto introduz uma questão que dá novo rumo ao debate: é mais vantajoso ser justo ou injusto? Incluir essa questão foi basicamente uma consequência natural. Trasímaco, baseado na sua definição de justiça, sustenta que ela, consistindo em obedecer leis que são configuradas para vantagem do governante, é exercida sempre em benefício do outro; o contrário disso, ou seja, desobedecer as leis, é agir por interesse próprio, ao mesmo tempo que é considerado injustiça. Desse modo, o sofista conclui que a injustiça é mais vantajosa que a justiça; portanto, a primeira é preferível à segunda.

Se a justiça pode ser tratada como uma *technē*, a argumentação de Trasímaco faz sentido, visto que Sócrates propõe que a *technē* trabalha em benefício alheio. Logo, a injustiça em uma ação é não cumprir a função (ἔργον) ou a excelência (ἀρετή) própria da τέχνη, é agir em benefício próprio. A preocupação de Sócrates em refutar Trasímaco se faz necessária para que o filósofo defenda duas das poucas asserções

que fez até esse momento do diálogo: que uma *téchnē* visa o bem de seu objeto e que a justiça é uma virtude (ἀρετή).

Sócrates justifica que as *téchnai* não visam o bem do seu praticante e defende seu argumento apontando para a realidade de que todos os técnicos exigem salário para exercer suas habilidades. Sócrates usa esse argumento para tentar derrubar de uma vez a alegação de que o governante no sentido rigoroso possa configurar as leis tendo em vista a própria vantagem, uma vez que a arte de governar tem como objeto o bem dos governados. O salário exigido pelo médico não é intrínseco à medicina, mas a outra habilidade: a do mercenário. Com base nisso, entende-se que a única vantagem que governante pode obter, a saber, o salário, não é proveniente da arte de governar. O governante (no sentido rigoroso) não pode criar leis em benefício próprio, e também não deve exigir salário, visto que isso não compete à sua habilidade.

Sócrates passa a analisar a questão que dá novo rumo ao diálogo, a saber, se é mais vantajoso ser justo e qual vida é preferível, se a justa ou a injusta. A estratégia de Sócrates é fazer com que Trasímaco admita que a justiça é uma virtude para em seguida alegar que, como tal, ela é preferível. Todavia, o sofista nega. A justiça não é vício, admite Trasímaco, porém é nobre ingenuidade (γενναία εὐήθεια), a injustiça não é mau caráter, mas prudência (εὐβουλία), e os injustos são belos e sensatos (ἀγαθοὶ καὶ φρόνιμοι).

A forma como Trasímaco classifica a justiça prolonga o caminho da refutação. Sócrates, que até então tinha tomado isso como axioma, precisa demonstrar que justiça é virtude e injustiça é vício. Tendo em vista os passos para refutação, o filósofo torna a fazer analogia entre justiça e *téchnē* para demonstrar que a injustiça é uma espécie de ignorância e um mal, ao passo que a justiça é um tipo de sabedoria e um bem. A primeira definição do argumento de Sócrates é sobre o que compete a cada uma das partes analisadas em relação a levar vantagem ou ter mais (πλέον ἔχειν). O justo pretende ter mais que o injusto, mas não sobre seus iguais, ao passo que o injusto busca ter mais que qualquer um. Abro parênteses para analisar uma dificuldade nessa definição: de que forma o justo pretende ter mais que o injusto?

Primeiramente devemos considerar a analogia entre o justo e o especialista e o injusto e o ignorante. De um lado, o especialista, por

exemplo, o médico, é sábio na arte da medicina, mas é ignorante nas demais artes. De outro, o ignorante é ignorante por não dominar uma determinada habilidade. Para melhor compreender a passagem, é preciso distinguir dois tipos de ignorantes: o cauteloso e o estúpido (Rudebusch, 2010, p.149). O primeiro é aquele que compreende sua ignorância em determinada técnica, enquanto o segundo é aquele que ignora até mesmo sua própria ignorância e se vê como conhecedor das técnicas e capaz de executá-las sem precisar buscar conhecê-las. O ignorante que Sócrates se refere e compara com o especialista tem que ser o ignorante estúpido. Tendo isso em mente, é possível responder à questão do parágrafo anterior: o que o especialista busca ter mais que o ignorante é o conhecimento de sua arte, analogamente, o que o justo pretende ter mais que o injusto parece ser o conhecimento que o torna justo.

Dando sequência à analogia, Sócrates toma como objeto o músico em relação à arte que lhe é própria. O músico afina seu instrumento para ser bom em sua arte, e não para ser melhor que seu semelhante; já o ignorante da arte da música quer ser melhor que o músico e que qualquer outro. Desse modo, o músico, que é bom e sábio na sua arte, se assemelha ao justo; já o ignorante se assemelha ao injusto. O exemplo usado por Sócrates parece falacioso quando se pensa em uma competição de música onde os músicos profissionais competem entre si. Nesse caso, um músico quer ser melhor que o outro em relação àquilo que o outro ignora na arte da música. Para melhor entender o exemplo, pode-se pensar em um quinteto musical: quando esse grupo é formado por profissionais, cada músico toca o seu naipe em harmonia com o som de seus colegas a fim de executar belamente a música; já em um quinteto formado por ignorantes, cada um tenta tocar o mais forte que puder para que o som que ele produz se destaque dos outros instrumentistas para que seja mais “apreciado”, fazendo da música um ruído desarmônico e insuportável.

O Livro I acaba em aporia sem definir o que é a justiça. Entretanto, nosso propósito de descobrir se Platão considera a justiça como uma *technē* nesse pode ser respondida. Para os continuístas (Warren, Sprague) sim, e o objeto da justiça é a ideia de bem. Para os descontinuístas (Reeve), o livro I mostra os problemas da analogia com a *technē* e marca o advento da teoria platônica se desprendendo da socrática.

No entanto, não é necessário concordar com nenhum das duas linhas supracitadas, como propõe Roochnik (1998, pp. 131 – 150), a analogia com a *technē* parece ser usada para mostrar os pontos fracos das definições dos seus interlocutores, tendo, dessa forma, um efeito dramático ou propedêutico.

BIBLIOGRAFIA

- ADAM, J. *The Republic of Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- BAILLY, A. *Le Grand Bailly: Dictionnaire Grec-Français* (édition revue par L. Séchan et P. Chantraine). Paris: Hachette, 2000
- BALOT, R. *K.Greek Political Thought*. Blackwell Publishing, 2006.
- BLACKBURN, S. *Plato's Republic*. New York: Atlantic Monthly Press, 2007.
- BRISSON, L. *Leituras de Platão*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003
- _____ e Pradeau, J-P. *Vocabulário de Platão*. São Paulo: WMF Martins Fontes 2010
- GUTHRIE, W. K C. *Os Sofistas*. Paulus, 1995.
- IRWIN, T. *Plato's Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 1995
- _____. *Plato's Moral and Theory, The Early and Middle Dialogues*, Clarendon Press, 1977.
- LIDELL, H. G. and SCOTT, R. *Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendo Press, 1996.
- PAPPAS, N. *A República de Platão*. Lisboa: ed. 70, 1995.
- PLATÃO. *A República*. (trad. Maria Helena da Rocha Pereira.) Lisboa: Fundação Caloust Gulbenkian, 1993.
- _____. *A República*. (trad. e org. J. Guinsburg.) São Paulo: Perspectiva, 2006.
- _____. "Eutífron" In: *Platão, Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- _____. "Fédon" In: *Platão, Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- _____. *Górgias*. Tradução, ensaio introdutório e notas de Daniel R. N. São Paulo: Perspectiva: Fapesp, 2011.
- ROOCHNIK, D. *Of Art and Wisdom: Platos Understanding of Techne*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1998.

RUDEBUSCH, G. *Socrates*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.

SANTAS, G. *Understanding Plato's Republic*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2010.

SANTOS, J. T. *Para ler Platão: A ontoepistemologia dos diálogos socráticos*. São Paulo: Loyola, 2008.

TRABATTONI, F. *Platão*. São Paulo: Annablume, 2010.

_____. "Quantas teses sustenta Trasímaco no Livro I da República?", in *A República de Platão. Outros olhares*, ed. by Dennys Garcia Xavier and Gabriele Cornelli, Loyola, São Paulo, 2011.

VEGETTI, M. "Antropologia da Pleonexia: Cálicle, Trasímaco e Gláucon em Platão". In *Boletim do CPA 16: Revistas de Estudos Filosóficos e Históricos da Antiguidade Ano VII nº 16 Julho/Dezembro de 2003 IFCH – Unicamp*, Campinas.

WATANABE, L. "Sobre o Envolvimento histórico do livro I da República de Platão". In *Ética e Política no Mundo Antigo*. Campinas, SP: UNICAMP, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2001.

WHITE, N. P. *A Companion to Plato's Republic*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1979.

Sócrates e a posse eterna do Bem no *Banquete*: contemplação individual ou encontro corpóreo?

Giovanni Vella

FAPCOM

O pano de fundo desta comunicação sobre a posse eterna do Bem como experiência relacional no *Banquete* de Platão parte de um ponto de vista bem definido: salientar uma precisa conexão temática entre o elogio do comediógrafo Aristófanes, geralmente considerado de caráter mítico, e o discurso de Sócrates/Diotima, geralmente considerado o verdadeiro discurso filosófico do inteiro diálogo. Partiremos, portanto, das palavras com as quais se conclui a apresentação do mito do andrógino, segundo o mesmo Aristófanes.

Quando então se encontra com aquele mesmo que é a sua própria metade, tanto o amante do jovem como qualquer outro, então extraordinárias são as emoções que sentem de amizade, intimidade e amor, a ponto de não quererem por assim dizer separar-se um do outro nem por um pequeno momento. E os que continuam um com o outro pela vida afora são estes os quais nem saberiam dizer o que querem que lhes venha da parte de um ao outro. A ninguém, com efeito, pareceria que se trata de união sexual e que porventura em vista disso que um gosta da companhia do outro assim com tanto interesse (ἐπὶ μεγάλης σπουδῆς) (*O Banquete*, 192 c).

O que acontece aqui? Os amantes estão vivenciando *filía*, *eros*, o maravilhar-se, a intimidade. E passam a vida inteira juntos, mas não

sabem dizer qual é a causa dessa comunhão intensa e do ímpeto que a caracteriza Enquanto os amantes estão gozando do vigor gratuito, ligante e indistinto doado por Zeus, chega Hefesto, o deus coxo da metalurgia, com suas ferramentas nas mãos, e lhes pergunta:

Que é o que quereis ó homens? (Τί ἔσθ' ὁ βούλεσθε, ὦ ἄνθρωποι)
Ficais assim o mais possível na vida inteira, e além da vida mesma, até lá, no Hades? Vedes se isso é o vosso amor se vos contentais se conseguirdes isso. (*O Banquete*, 192 d)

Pretendo destacar a relevância dessa pergunta divina de Hefesto: ela é a primeira pergunta claramente filosófica – poderíamos dizer classicamente socrática - do inteiro diálogo: Que é o que quereis ó homens? Pergunta que bem sintetiza o tipo de elaboração mítica Platão está nos oferecendo. Dirigida aos amantes, ela não é uma pergunta meramente retórica, mas, sim, ao mesmo tempo, antropológica e teleológica, enquanto retoma o assunto inicial do elogio de Aristófanes – isto é, “a natureza humana e suas vicissitudes” (*O Banquete*, 189 d). A pergunta de Hefesto pretende, com efeito, questionar a inclinação impetuosa e ligadora da atração erótica dos homens relacionando-a simbolicamente a uma nova experiência gerativa de sentido, fruto de um domínio inédito da antiga e divina disposição natural.

Acompanharemos esse processo inédito nas linhas e entrelinhas do texto realizando nossa análise passo a passo, fundamentados em algumas avaliações que apresentaremos.

E então Hefesto continua: “Mas vede se é isso o vosso amor e se vos contentais se conseguirdes isso” (*O Banquete*, 192 e). Aí está o convite, na verdade dirigido aos convidados do Banquete (e a nós, leitores!), para definir heurísticamente: “O que é, afinal, o Amor – para cada um de vós aqui presente? É mesmo isso?”.

Parece-nos que aí está o verdadeiro rumo da pergunta de Hefesto, como se indagasse: “O que é, ó homens, esse vosso desejo ficar sempre junto de alguém? Para onde vos leva esse impulso tão forte do vosso desejo?” Agora, a única possibilidade que permanece, tanto para os amantes como para a plateia é acolher a proposta de Hefesto, o questionador, e compreender a natureza desse intenso desejo, seu misterioso rumo: com isso, estaríamos já entrando, me parece, na at-

mosfera iniciática do sucessivo discurso da sacerdotisa Diótima, apresentando por Sócrates.

Note-se, primeiramente, um fato textual: a única citação claramente crítica que Sócrates faz em seu logo discurso (*O Banquete*, 205 d) será dirigida a Aristófanes, suscitando uma reação do comediógrafo que, todavia, não encontrará resposta (*O Banquete*, 212, c). Este já é um sinal para destacar a relevância especial que o mito de Aristófanes apresenta no discurso de Sócrates. Em segundo lugar, a elaboração sapiencial do transporte físico e emocional parece ser o primeiro passo do caminho do iniciado que domina seus desejos com seu *logos* e com a temperança.

Aqui, nos parece que a proposta iniciática de Diótima e o convite de Hefesto aos amantes expressam, em termos diferentes, um movimento único: o primeiro momento no qual a orientação da *dúnamis* de Eros se impõe como uma exigência do *lógos*. Portanto, esta nos parece ser a questão central de *O Banquete* platônico: se Eros é compreensível justamente como a força que liga todos os seres vivos, essa energia atravessa também o *logos* humano, sendo ao mesmo tempo “menos que o *lógos* – no *lógos* – mais que o *lógos*”, segundo a feliz expressão que encontramos num ensaio platônico de Lima Vaz¹.

Resumindo: há um longo caminho filosófico entre as linhas e correntes de pensamento implícitas e explícitas em *O Banquete* que ligam o elogio de Aristófanes ao discurso de Sócrates-Diótima. O diálogo entre Hefesto e os amantes não oferece à *scala amoris* somente a perspectiva hermenêutica do reconhecimento da aporia intrínseca ao desejo dos amantes - isto é, querer uma metade como um todo - ponto de partida para contemplar algo além da abrangente e recíproca paixão. Ele oferece, também, uma moldura antropológica coerente com a definição do poder gerativo de Eros, numa chave mítica e, portanto, fundadora – e este é uma chave interpretativa fundamental do discurso de Diótima (*O Banquete*, 206 b)².

Se maravilhoso e divino era o estado primordial dos corpos in-

¹ LIMA VAZ, Henrique. *Eros e logos. Natureza e educação no Fedro platônico*. Em *Platonica*. São Paulo: Loyola, p.14.

² É de Giovanni Reale a tese de uma recíproca sustentação entre mito e *lógos* em Platão: o segundo procura um próprio complemento no primeiro, assim como o primeiro busca clarificação e sustentação no segundo. REALE, Giovanni. *Platone*. Milano: RCS Libri, 2008, p. 291.

distintos, ainda sem *lógos* (*O Banquete*, 192 b-c) no elogio mítico do comediógrafo, também agora - no ápice da contemplação dialética - é maravilhoso e divino o estado do iniciado que contempla o Bem em si sem ter mais a necessidade de estar próximo do corpo do amado e sem mais nenhum *lógos* possível.

Propomos agora uma comparação textual mais precisa entre duas definições de Eros contidas nos dois elogios. Aristófanes define Eros como o “*desejo e procura do inteiro*” (*O Banquete*, 192 e), Sócrates, como já apontamos, dirige a ele uma crítica indireta, pouco antes de definir o mesmo Eros como “*amor de consigo ter sempre o bem*” (cf. *O Banquete*, 206 a).

Pretendemos evidenciar como as duas definições são mais próximas do que distantes, uma vez que fazem parte de um único processo de elaboração sapiencial, como evidenciamos até agora.

Nossa análise sobre a busca dos amantes pela integridade (da metade perdida com o corte de Zeus) já apontou a natureza paradoxal da pergunta de Hefesto: afinal, ela tenta eternizar a descontinuidade natural do desejo, que surge e desaparece – e, portanto, nunca é para sempre.

Agora, a pergunta que fazemos é a seguinte: essa impossibilidade lógica não se apresentaria, da mesma forma, quando se questiona a definição socrática de Eros como “*amor de consigo ter sempre o bem*”? Seria possível possuímos o bem para sempre? Essa conotação “*para sempre*” deve ser entendida só como uma metáfora, ou ela é uma experiência real na vida filosófica?

Analisemos essa questão. Se o desejo de possuir sempre o bem apontasse para uma experiência possível, estaríamos diante de um paradoxo evidente, que se apresenta desta forma: para possuir o bem – que é sempre igual a si mesmo, e por isso nunca muda – o homem deveria experimentar um desejo que também permaneça sempre o mesmo, sem mudar seu objeto. Mas, como poderia possuir sempre o próprio objeto de desejo, obrigando-se à repetição contínua no tempo que tudo transforma? Entre a sucessão de desejos no tempo, o sempre não pode ser obviamente mantido. Se, porém, fosse possível o contrário, um desejo sem tempo e interrupção de um bem também imutável, o paradoxo se apresentaria em nova forma: nós conheceríamos, com efeito, um tipo de desejo muito especial que, uma vez acendido,

logo se apagaria na posse imutável de seu objeto. No entanto, acontece que esse desejo apareceria e desapareceria ao mesmo tempo, nasceria e morreria no mesmo ato: o desejo ganharia seu objeto, o bem eterno, mediante seu eterno falecimento. Platão, obviamente, não pensou de forma tão ingênua o paradoxo do desejo, aqui reduzido a gerar em si mesmo o próprio nada. Eu chamo esse argumento, o argumento do desejo impossível.

Como esse movimento se desenvolve, logo veremos que o argumento do desejo impossível de possuir sempre o bem nos obriga a refletir mais sobre a natureza ambígua desse ato participativo humano, que deseja possuir “sempre” o bem, que é “sempre” igual a si mesmo. Como os homens participam desse bem? Como se apresenta, em *O Banquete*, esse desejo de possuir sempre o bem? Destacaremos algumas indicações preciosas que o texto nos oferece para responder a essa pergunta, devida à maneira ambígua e ao mesmo tempo fecunda com a qual Eros costuma se apresentar aos homens. Sócrates está nos apresentando esse paradoxo lógico que parece não ter solução ao não ser uma via experiencial, ou melhor, iniciática: a escolha de autenticar filosoficamente esse desejo sem fim como a marca divina da presença na vida dos homens do mesmo Eros, uma marca evidentemente não lógico-argumentativa, mas sim corpórea e relacional.

A POSSE ETERNA DO BEM COMO EXPERIÊNCIA RELACIONAL

A fala de Diótima nos explicou com clareza que a experiência erótica sempre passa pelo belo corpo desejado, buscado e encontrado – quer no desejo dos amantes que procuram uma mulher (procriação de filhos, no corpo), quer no desejo dos mestres que procuram um jovem discípulo (procriação de virtudes, na alma – *O Banquete*, 209 b). Por conseguinte, a experiência erótica gerativa de possuir o Bem procriando no Belo é sempre uma experiência relacional. Mas de que forma? Trata-se de partilhar dialogicamente uma experiência contemplativa da ideia do Bem? Não é somente isso. Essa dimensão relacional é vivida também no encontro corpóreo, entre os amantes, que não se limita à partilha de uma visão em comum contemplativa do Bem em si.

Destacamos a presença de importantes acentuações nos verbos escolhidos por Diótima, ao proporcionar a experiência contemplativa de geração no Belo: o amante deseja com paixão a beleza encontrada no rosto do amado (*O Banquete*, 209 b): o verbo aqui é ἀσπάζομαι, que pode significar também “cobiçar”, ou “ligar-se profundamente”, que toca, atinge o Belo. Em *O Banquete*, 209 c, o verbo usado é ἄπτομαι, que também significa “segurar”. Encontraremos no texto o mesmo verbo mais à frente, com sufixo reforçativo (ἐφαπτομένω), para apontar uma ação ainda mais intensa, isto é, “agarrar”: “porque não são imagens que estará agarrando, mas reais virtudes, porque é o que verdadeiro que estará agarrando” (*O Banquete*, 212 a).

Mais ainda: se analisarmos o trecho do diálogo que apresenta o assunto da posse eterna do Bem, teremos uma surpresa. Observemos como a tradução do prof. Cavalcante de Souza, principal referência neste trabalho, contém esta expressão “é o amor, amor de consigo ter sempre o bem” (*O Banquete*, 206 a).

Pode-se destacar como o verbo *ter*, escolhido por Cavalcante (em outras traduções encontramos também o verbo *possuir*) é uma tradução possível do verbo estar, no sentido de: *estar perto de, próximo a*.

Na tradução literal do texto grego, a frase se apresentaria assim:

ἔρωσ	τοῦ	τὸ	ἀγαθὸν	αὐτῷ	εἶναι	ἀεί
<i>amor</i>	<i>do</i>	<i>o</i>	<i>bem</i>	<i>a ele</i>	<i>ser</i>	<i>sempre.</i>

A esta altura, a pergunta – obviamente não filológica, mas hermenêutica – é a seguinte: o que está atrás dessa ambiguidade flutuante entre a semântica do verbo *ser/estar* com aquela do verbo *ter/possuir*? Observamos também como, junto com o dativo de pessoa, o verbo *einai* aponta para a experiência ambígua do *desejo* do homem. Em outros diálogos platônicos o mesmo verbo se apresenta ao leitor com um sentido ontológico e também psicológico: o do verbo *ser*, significando a atividade da alma que só conhece as coisas que são eternas, porque estas não aparecem, mas são reais e verdadeiras.

Então, ou a tradução deste trecho 206 a seria: “amor sempre é ser/estar próximo ao seu bem”, ou: “amor de consigo ter sempre o bem”. Parece que essa ambiguidade semântica entre os verbos *ter* e *ser/es-*

tar não pode ser resolvida de forma definitiva, porque provavelmente estamos tocando a natureza dupla e simultânea da experiência erótica como a experiência de afasia original dos amantes do mito, antes do nascimento da linguagem.

Podemos perguntar: como nasceria essa transposição semântica ambígua que, aqui, aparece entre o verbo “ser/estar” e o verbo “ter/possuir”? Nossa hipótese é a seguinte e se funda sobre uma evidência textual: Sócrates- Diótima está acabando de criticar a definição de amantes como os que procuram a sua metade, e a crítica é evidentemente dirigida ao Aristofanes³.

A esse respeito Diótima pretende propor:

E de fato corre um dito, continuou ela, segundo o qual são os que procuram a sua própria metade os que amam; o que eu digo, porém é que não é nem da metade o amor, nem do todo, pelos menos, meu amigo, se não se encontra este em bom estado, pois até os seus próprios pés e mãos querem os homens cortar, se lhes parece que o que é seu está ruim. Não é, com efeito, o que é seu, pensa, que cada um estima, a não ser que se chame o bem de próprio e de seu, e o mal de alheio; pois nada mais há que amem os homens senão o bem; ou te parece que amam? (*O Banquete*, 205 e 206 a).

Essa passagem é decisiva para sustentar nossa hipótese de interpretação: o bem ao qual Eros se direciona para possuí-lo para sempre (*O Banquete*, 206 a), é o mesmo bem, aqui citado e descrito segundo a imagem proposta por Aristófanes, que os amantes podem reconhecer dentro da experiência da busca por sua metade, segundo a definição de Diótima, que questiona a de Aristófanes. Trata-se de um bem que, primeiramente não pertence ao homem enquanto tal, mas que pode ser reconhecido como “bem em si” dentro da relação amorosa vivida filosoficamente. É como se Sócrates dissesse: o poder de Eros não pode ser reduzido a uma atração biológica de corpos que procuram a metade perdida, por mais intensa que ela seja. Não: Eros é a busca do bem que pode ser descoberto dentro da atração recíproca; é algo que não pertence ao simples desejar corpóreo próprio do homem, mas pode ser enxergado e contemplado como fruto do encontro entre os homens

³ NUCCI, Matteo, *Simposio*. Torino: Einaudi, 2009. p. 149.

que se procuram, amando-se e questionando o sentido profundo dessa intensa procura.

Sócrates também acrescenta que se trata de um bem ao qual Eros *quer* estar direcionado *para sempre*. E, por ser o “para sempre” a dimensão do bem, o poder de atração desse desejar é tão vasto que abarca a dimensão da corporeidade, sem poder se manifestar de outra forma.

Por isso, achamos que o bem para o qual Eros se direciona é sempre o mesmo, tanto na experiência dos amantes míticos questionada por Hefesto, quanto na definição que será escolhida logo depois pelo mesmo Sócrates. A experiência do bem nasce na relação corpórea dos amantes e se evidencia no momento do reconhecimento como “bem em si”. Esse “bem em si” nasce e se destaca no desejo amoroso, com natureza e identidade próprias. Por isso, os amantes não podem resistir a ele e ficam atraídos, por ele, para sempre. Diótima explica claramente: Eros “não é nem da metade nem do todo” – a menos que, nessa experiência, os amantes encontrem um “bem em si”, com a própria identidade e natureza que vai além da dimensão corpórea, pois não há limitações de tempo e espaço. Afinal, só neste nível de clareza gnosiológica de um bem percebido enquanto tal, Eros pode ser reconhecido pelos amantes como responsável divino desse “desejo virtuoso”: o de possuir esse “bem em si” para sempre.

É nesse ponto que podemos resolver a questão da ambiguidade entre ser/ estar como uma experiência flutuante, progressiva, dinâmica e amorosa.

A partir da contingente relação amorosa (*estar*) dá-se o discernimento filosófico: o *que é* este *estar* aqui e agora? De tal modo que o *estar/ser* dos homens se torna um evento erótico e gnosiológico ao mesmo tempo. Eros assim se apresenta aos homens, permitindo a eles de reconhecer algo de “congêneres” entre os corpos abraçados (por serem metades iguais que se desejam) e de “diferentes” (a força invisível do desejo que lhes une e que não pertence a nenhum dos dois).

O que muda depois desse primordial evento é o registro e o rumo do prazer amoroso, que passa da ligação passional entre corpos indistintos à profundidade desejosa de seres individuais que irão descobrindo o Bem em si que jaz na profundidade da própria disposição erótica.

Concluindo: é importante destacar como na definição de Sócrates-Diótima o sujeito que conhece o bem é relacional e permanece sempre no estado de “os amantes” – homens envolvidos numa relação amorosa natural que permite um evento gnosiológico. A definição socrática de Eros como “*consigo ter sempre o bem*” parece assim se caracterizar por uma dimensão natural e corpórea, ainda misteriosa, mas já possível dentro da experiência apaixonada dos amantes, questionada filosoficamente.

A NATUREZA E O RUMO DO DESEJAR

Mas ainda temos que investigar: ser/estar próximo ao corpo do amado, com uma evidente acentuação afetiva e sexual, pode querer dizer ter/possuir também o Belo/Bem? Essa proximidade ilumina algo de misterioso? E como aconteceria isso?

Na afasia dos amantes encontramos a muda resposta: ser/estar próximo de alguém, como acontece no ato gerativo/reprodutivo, não pode querer dizer, no plano da realidade, possuir a pessoa que fica perto – e muito menos para sempre. O corpo do amado, embora tocado e ligado no ato sexual nunca chegará a ser possuído em um abraço eterno – o que acabaria matando o próprio amor.

Então, se a posse eterna do bem descoberto e amado é algo impossível, o que resta aos amantes? Como possuir sempre o Bem? Por que Eros deveria ser elogiado? Quais seriam, então, seus dons? É na fala de Diótima que encontraremos a resposta: o desejar de Eros é está dentro dos limites da natureza.

Com efeito, logo depois ter definido Eros como “amor de consigo ter sempre o bem”, a sacerdotisa se pergunta:

Quando então – continuou ela – é sempre isso o amor, de que modo, nos que o perseguem, e em que ação, o seu zelo e esforço (ἐν τίνι πράξει ἢ σπουδῇ καὶ ἡ σύντασις) se chamaria amor? Que vem a ser essa atividade? Podes dizer-me? (*O Banquete*, 206 b) ⁴.

4 No elogio de Aristófanes, os amantes não sabiam dizer por que “*um gosta da companhia do outro assim com tanto interesse*” (*O Banquete*, 192 c). A expressão grega traduzida como “*com tanto interesse*” é: *μεγάλης σπουδῆς*, que tem o sentido de ímpeto intenso e determinado da relação amorosa. Observamos que se trata do mesmo termo - *spoudhé* que usa Diótima. É como se os amantes se perguntassem, qual é o rumo, o escopo dessa força natural que nos domina? Para onde ela é orientada? Em sua afasia, eles não conseguem responder. Agora, propondo as mesmas indagações, Diótima vai responder.

Diotima esclarecerá que a paixão dos amantes sinaliza a inclinação que pertence aos mortais que estão em busca da imortalidade, porque essa é a mesma inclinação da natureza:

Que pensas, o Sócrates, ser o motivo desse amor e desse desejo? Porventura não percebes como é estranho o comportamento de todos os animais quando desejam gerar, tanto dos que andam quanto dos que voam (...) (*O Banquete*, 207 a).

“a natureza mortal procura, na medida do possível, ser sempre e ficar imortal” (*O Banquete*, 207 d).

Então, a iniciação erótica será proposta aos iniciados no tocar-possuir-conhecer a *dúnamis* gerativa e virtuosa de Eros de seu manifestar-se segundo a natureza, como tendência dentro de limites.

DESEJO E CONTEMPLAÇÃO: DO ABRAÇO IMPOSSÍVEL E CONHECIMENTO POSSÍVEL

A experiência erótica, embora difusa, aponta para a imortalidade e oferece o rumo do caminho contemplativo. Esse caminho só estará aberto àqueles seres humanos que direcionarem racionalmente essa tensão erótica para a virtuosidade de Eros dentro dos limites da natureza.

Este é um caminho de conhecimento que desvela a própria capacidade intelectual (do latim *intus-legere*: ler dentro) de compreender o sentido profundo da experiência contemplativa. Se antes a tensão erótica era guiada pelo ímpeto intenso e natural (*σπουδή*) agora é purificada e guiada pela força de orientação intelectual, mas sempre alimentada pelo mesmo ímpeto que impulsiona a natureza em sua busca pela imortalidade.

Lemos, com efeito, que “é em virtude da imortalidade que a todo ser esse zelo (*σπουδή*) e esse amor *acompanham*” (*O Banquete*, 208 b). Então, o impulso intelectual que surge depois da experiência do abraço impossível, chegará à contemplação da ideia do Belo/Bem em si, sem cessar de alimentar-se da mesma natureza (*φύσις*) mortal, que sempre participa da imortalidade ao ser progressivamente purificada na ambiguidade impetuosa da sua *spoudhé*.

Concluindo: detectamos e descrevemos a linha temática que liga o estado mítico primordial, relatado por Aristófanes, ao começo da *scala amoris* até o momento contemplativo final vivido por Sócrates. Trata-se, como já evidenciamos, da longa caminhada filosófica humana, descrita desta forma, desde a sua origem até o seu fim.

Na antiga condição divina, os corpos humanos tocavam-se sem necessitar de nenhuma reflexão sobre eles mesmos e a causa de seus prazeres. Depois, com o corte de Zeus, os corpos continuam se tocando e experimentando um prazer amoroso, vivenciado como inesgotável quando acompanhado pela nova experiência de uma vida erótico-filosófica. Essa vida filosófica começa com a resposta à pergunta de: “*O que é homens, que desejais?*” Nasce assim o *logos* e, com ele, a autêntica aventura humana.

No caminho filosófico dos amantes, que começou com a pergunta de Hefesto para culminar na experiência da *scala amoris*, o que se destaca é o fruto único e especial do poder gerativo de Eros, que não se exaure no simples desejo do belo, mas sim provoca “geração e parturição no belo” (*O Banquete*, 206 e).

Eros, semideus e intermediário entre os mortais e os deuses, é força ética e teórica em perpétua geração, que nasce, impulsiona, desaparece, para voltar continuamente, reiniciando seu ciclo pró-criativo e participando, assim, com sua força poderosa e fecunda, para a verdadeira realidade eterna. A mensagem que *O Banquete* nos endereça é que Eros, junto com o dom da “mania” – a paixão intensa que ele proporciona aos homens - manifesta a força do cosmos, faz conhecer aos homens a tensão da φύσις para o próprio fim, o próprio τέλος: o Bem eterno.

Eis o poder gerativo de Eros: ele é o paradoxo vital e fecundo que impulsiona a alma a sempre desejar conhecer. Eros nunca pode parar de ser ele mesmo: afinal, ele é o contínuo desejo do Bem através do Belo. Por isso, a impossibilidade de sua satisfação guarda a *dúnamis* sem fim, que sempre o relaciona ao Bem e à Virtude!

O paradoxo vital de Eros é que sua impossibilidade lógica o torna, de fato, perenemente possível. Ele é sempre sem fim, num contínuo devir que o faz ser mortal e imortal ao mesmo tempo, segundo sua natureza, que respeita o plano mais amplo, da mesma natureza, que

também é direcionada para a imortalidade (*O Banquete*, 207 d). Agora está claro que a questão não é mais resolver o paradoxo lógico se é possível ou não possuir o corpo amado ou o Bem para sempre.

A questão que Sócrates e Diótima colocam é a de aceitar o poder de Eros como o do semideus que permite aos homens desejar sempre possuir o Bem, porque esta é a inclinação que constitui a própria natureza, corpórea e anímica, de todos os seres viventes.

BIBLIOGRAFIA

PLATÃO. Simpósio. Trad. Matteo Nucci. Torino: Einaudi, 2009.

___ *O Banquete ou Do Amor*. Trad. J. Cavalcante de Souza. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

___ *Symposium*. Trad. Geoffrey Steadman. Lexington: Geoffrey D. Steadman 2009.

REALE, Giovanni. *Platone*, RCS Libri, 2008, Milano.

ROWE, Christopher J. *Il Simposio di Platone*. Cinque lezioni con un contributo sul Fedone. Auflage: Academia Verlag, 1998

VAZ, Henrique C. *Platonica*. São Paulo, Loyola, 2011.

___ *Contemplação e dialética nos diálogos platônicos*. São Paulo, Loyola, 2012.

Sócrates e a posse eterna do Bem no *Banquete*: contemplação individual ou encontro corpóreo?

Giovanni Vella

FAPCOM

O pano de fundo desta comunicação sobre a posse eterna do Bem como experiência relacional no *Banquete* de Platão parte de um ponto de vista bem definido: salientar uma precisa conexão temática entre o elogio do comediógrafo Aristófanes, geralmente considerado de caráter mítico, e o discurso de Sócrates/Diotima, geralmente considerado o verdadeiro discurso filosófico do inteiro diálogo. Partiremos, portanto, das palavras com as quais se conclui a apresentação do mito do andrógino, segundo o mesmo Aristófanes.

Quando então se encontra com aquele mesmo que é a sua própria metade, tanto o amante do jovem como qualquer outro, então extraordinárias são as emoções que sentem de amizade, intimidade e amor, a ponto de não quererem por assim dizer separar-se um do outro nem por um pequeno momento. E os que continuam um com o outro pela vida afora são estes os quais nem saberiam dizer o que querem que lhes venha da parte de um ao outro. A ninguém, com efeito, pareceria que se trata de união sexual e que porventura em vista disso que um gosta da companhia do outro assim com tanto interesse (μεγαλληα~ σπουδη) (*O Banquete*, 192 c).

O que acontece aqui? Os amantes estão vivenciando *filía*, *eros*, o maravilhar-se, a intimidade. E passam a vida inteira juntos, mas não sabem dizer qual é a causa dessa comunhão intensa e do ímpeto que

a caracteriza Enquanto os amantes estão gozando do vigor gratuito, ligante e indistinto doado por Zeus, chega Hefesto, o deus coxo da metalurgia, com suas ferramentas nas mãos, e lhes pergunta:

Que é o que quereis ó homens? (Τί, εἰσθ' οἱ βουαλεσθε ὡ' ἀνθρώποι)
Ficais assim o mais possível na vida inteira, e além da vida mes-
ma, até lá, no Hades? Vedes se isso é o vosso amor se vos conten-
tais se conseguirdes isso. (*O Banquete*, 192 d)

Pretendo destacar a relevância dessa pergunta divina de Hefesto: ela é a primeira pergunta claramente filosófica – poderíamos dizer classicamente socrática - do inteiro diálogo: Que é o que quereis ó homens? Pergunta que bem sintetiza o tipo de elaboração mítica Platão está nos oferecendo. Dirigida aos amantes, ela não é uma pergunta meramente retórica, mas, sim, ao mesmo tempo, antropológica e teleológica, enquanto retoma o assunto inicial do elogio de Aristófanes – isto é, “a natureza humana e suas vicissitudes” (*O Banquete*, 189 d). A pergunta de Hefesto pretende, com efeito, questionar a inclinação impetuosa e ligadora da atração erótica dos homens relacionando-a simbolicamente a uma nova experiência gerativa de sentido, fruto de um domínio inédito da antiga e divina disposição natural.

Acompanharemos esse processo inédito nas linhas e entrelinhas do texto realizando nossa análise passo a passo, fundamentados em algumas avaliações que apresentaremos.

E então Hefesto continua: “Mas vede se é isso o vosso amor e se vos contentais se conseguirdes isso” (*O Banquete*, 192 e). Aí está o convite, na verdade dirigido aos convidados do Banquete (e a nós, leitores!), para definir heurísticamente: “O que é, afinal, o Amor – para cada um de vós aqui presente? É mesmo isso?”.

Parece-nos que aí está o verdadeiro rumo da pergunta de Hefesto, como se indagasse: “O que é, ó homens, esse vosso desejo ficar sempre junto de alguém? Para onde vos leva esse impulso tão forte do vosso desejo?” Agora, a única possibilidade que permanece, tanto para os amantes como para a plateia é acolher a proposta de Hefesto, o questionador, e compreender a natureza desse intenso desejo, seu misterioso rumo: com isso, estaríamos já entrando, me parece, na at-

mosfera iniciática do sucessivo discurso da sacerdotisa Diótima, apresentando por Sócrates.

Note-se, primeiramente, um fato textual: a única citação claramente crítica que Sócrates faz em seu logo discurso (*O Banquete*, 205 d) será dirigida a Aristófanes, suscitando uma reação do comediógrafo que, todavia, não encontrará resposta (*O Banquete*, 212, c). Este já é um sinal para destacar a relevância especial que o mito de Aristófanes apresenta no discurso de Sócrates. Em segundo lugar, a elaboração sapiencial do transporte físico e emocional parece ser o primeiro passo do caminho do iniciado que domina seus desejos com seu *logos* e com a temperança.

Aqui, nos parece que a proposta iniciática de Diótima e o convite de Hefesto aos amantes expressam, em termos diferentes, um movimento único: o primeiro momento no qual a orientação da *dúnamis* de Eros se impõe como uma exigência do *lógos*. Portanto, esta nos parece ser a questão central de *O Banquete* platônico: se Eros é compreensível justamente como a força que liga todos os seres vivos, essa energia atravessa também o *logos* humano, sendo ao mesmo tempo “menos que o *lógos* – no *lógos* – mais que o *lógos*”, segundo a feliz expressão que encontramos num ensaio platônico de Lima Vaz¹.”.

Resumindo: há um longo caminho filosófico entre as linhas e correntes de pensamento implícitas e explícitas em *O Banquete* que ligam o elogio de Aristófanes ao discurso de Sócrates-Diótima. O diálogo entre Hefesto e os amantes não oferece à *scala amoris* somente a perspectiva hermenêutica do reconhecimento da aporia intrínseca ao desejo dos amantes - isto é, querer uma metade como um todo - ponto de partida para contemplar algo além da abrangente e recíproca paixão. Ele oferece, também, uma moldura antropológica coerente com a definição do poder gerativo de Eros, numa chave mítica e, portanto, fundadora – e este é uma chave interpretativa fundamental do discurso de Diótima (*O Banquete*, 206 b)².

¹ LIMA VAZ, Henrique. *Eros e logos. Natureza e educação no Fedro platônico*. Em *Platonica*. São Paulo: Loyola, p.14.

² É de Giovanni Reale a tese de uma recíproca sustentação entre mito e *lógos* em Platão: o segundo procura um próprio complemento no primeiro, assim como o primeiro busca clarificação e sustentação no segundo. REALE, Giovanni. *Platone*. Milano: RCS Libri, 2008, p. 291.

Se maravilhoso e divino era o estado primordial dos corpos indistintos, ainda sem *lógos* (*O Banquete*, 192 b-c) no elogio mítico do comediógrafo, também agora - no ápice da contemplação dialética - é maravilhoso e divino o estado do iniciado que contempla o Bem em si sem ter mais a necessidade de estar próximo do corpo do amado e sem mais nenhum *lógos* possível.

Propomos agora uma comparação textual mais precisa entre duas definições de Eros contidas nos dois elogios. Aristófanes define Eros como o “*desejo e procura do inteiro*” (*O Banquete*, 192 e), Sócrates, como já apontamos, dirige a ele uma crítica indireta, pouco antes de definir o mesmo Eros como “*amor de consigo ter sempre o bem*” (cf. *O Banquete*, 206 a).

Pretendemos evidenciar como as duas definições são mais próximas do que distantes, uma vez que fazem parte de um único processo de elaboração sapiencial, como evidenciamos até agora.

Nossa análise sobre a busca dos amantes pela integridade (da metade perdida com o corte de Zeus) já apontou a natureza paradoxal da pergunta de Hefesto: afinal, ela tenta eternizar a descontinuidade natural do desejo, que surge e desaparece – e, portanto, nunca é para sempre.

Agora, a pergunta que fazemos é a seguinte: essa impossibilidade lógica não se apresentaria, da mesma forma, quando se questiona a definição socrática de Eros como “*amor de consigo ter sempre o bem*”? Seria possível possuímos o bem para sempre? Essa conotação “*para sempre*” deve ser entendida só como uma metáfora, ou ela é uma experiência real na vida filosófica?

Analisemos essa questão. Se o desejo de possuir sempre o bem apontasse para uma experiência possível, estaríamos diante de um paradoxo evidente, que se apresenta desta forma: para possuir o bem – que é sempre igual a si mesmo, e por isso nunca muda – o homem deveria experimentar um desejo que também permaneça sempre o mesmo, sem mudar seu objeto. Mas, como poderia possuir sempre o próprio objeto de desejo, obrigando-se à repetição contínua no tempo que tudo transforma? Entre a sucessão de desejos no tempo, o sempre não pode ser obviamente mantido. Se, porém, fosse possível o contrário, um desejo sem tempo e interrupção de um bem também imutá-

vel, o paradoxo se apresentaria em nova forma: nós conheceríamos, com efeito, um tipo de desejo muito especial que, uma vez acendido, logo se apagaria na posse imutável de seu objeto. No entanto, acontece que esse desejo apareceria e desapareceria ao mesmo tempo, nasceria e morreria no mesmo ato: o desejo ganharia seu objeto, o bem eterno, mediante seu eterno falecimento. Platão, obviamente, não pensou de forma tão ingênua o paradoxo do desejo, aqui reduzido a gerar em si mesmo o próprio nada. Eu chamo esse argumento, o argumento do desejo impossível.

Como esse movimento se desenvolve, logo veremos que o argumento do desejo impossível de possuir sempre o bem nos obriga a refletir mais sobre a natureza ambígua desse ato participativo humano, que deseja possuir “sempre” o bem, que é “sempre” igual a si mesmo. Como os homens participam desse bem? Como se apresenta, em *O Banquete*, esse desejo de possuir sempre o bem? Destacaremos algumas indicações preciosas que o texto nos oferece para responder a essa pergunta, devida à maneira ambígua e ao mesmo tempo fecunda com a qual Eros costuma se apresentar aos homens. Sócrates está nos apresentando esse paradoxo lógico que parece não ter solução ao não ser uma via experiencial, ou melhor, iniciática: a escolha de autenticar filosoficamente esse desejo sem fim como a marca divina da presença na vida dos homens do mesmo Eros, uma marca evidentemente não lógico-argumentativa, mas sim corpórea e relacional.

A POSSE ETERNA DO BEM COMO EXPERIÊNCIA RELACIONAL

A fala de Diótima nos explicou com clareza que a experiência erótica sempre passa pelo belo corpo desejado, buscado e encontrado – quer no desejo dos amantes que procuram uma mulher (procriação de filhos, no corpo), quer no desejo dos mestres que procuram um jovem discípulo (procriação de virtudes, na alma – *O Banquete*, 209 b). Por conseguinte, a experiência erótica gerativa de possuir o Bem procriando no Belo é sempre uma experiência relacional. Mas de que forma? Trata-se de partilhar dialogicamente uma experiência contemplativa da ideia do Bem? Não é somente isso. Essa dimensão relacional é vivida também no encontro corpóreo, entre os amantes, que não se limita à partilha de uma visão em comum contemplativa do Bem em si.

Destacamos a presença de importantes acentuações nos verbos escolhidos por Diótima, ao proporcionar a experiência contemplativa de geração no Belo: o amante deseja com paixão a beleza encontrada no rosto do amado (*O Banquete*, 209 b): o verbo aqui é *αἰσθαμαζομαι*, que pode significar também “cobiçar”, ou “ligar-se profundamente”, que toca, atinge o Belo. Em *O Banquete*, 209 c, o verbo usado é *αἰπτομαι*, que também significa “segurar”. Encontraremos no texto o mesmo verbo mais à frente, com sufixo reforçativo (*εἰσθαμαπτομενων*), para apontar uma ação ainda mais intensa, isto é, “agarrar”: “*porque não são imagens que estará agarrando, mas reais virtudes, porque é o que verdadeiro que estará agarrando*” (*O Banquete*, 212 a).

Mais ainda: se analisarmos o trecho do diálogo que apresenta o assunto da posse eterna do Bem, teremos uma surpresa. Observemos como a tradução do prof. Cavalcante de Souza, principal referência neste trabalho, contém esta expressão “é o amor, amor de consigo ter sempre o bem” (*O Banquete*, 206 a).

Pode-se destacar como o verbo *ter*, escolhido por Cavalcante (em outras traduções encontramos também o verbo *possuir*) é uma tradução possível do verbo *estar*, no sentido de: *estar perto de, próximo a*.

Na tradução literal do texto grego, a frase se apresentaria assim:

ἔρω~	του	το;	αἰσθαθo;ν	αυτοῦ	εἶναι	αἰετα.
amor	do	o	bem	a ele	ser	sempre.

A esta altura, a pergunta – obviamente não filológica, mas hermenêutica – é a seguinte: o que está atrás dessa ambiguidade flutuante entre a semântica do verbo *ser/estar* com aquela do verbo *ter/possuir*? Observamos também como, junto com o dativo de pessoa, o verbo *einai* aponta para a experiência ambígua do *desejo* do homem. Em outros diálogos platônicos o mesmo verbo se apresenta ao leitor com um sentido ontológico e também psicológico: o do verbo *ser*, significando a atividade da alma que só conhece as coisas que são eternas, porque estas não aparecem, mas são reais e verdadeiras.

Então, ou a tradução deste trecho 206 a seria: “amor sempre é ser/estar próximo ao seu bem”, ou: “amor de consigo ter sempre o bem”. Parece que essa ambiguidade semântica entre os verbos *ter* e *ser/estar* não pode ser resolvida de forma definitiva, porque provavelmente

estamos tocando a natureza dupla e simultânea da experiência erótica como a experiência de afasia original dos amantes do mito, antes do nascimento da linguagem.

Podemos perguntar: como nasceria essa transposição semântica ambígua que, aqui, aparece entre o verbo “ser/estar” e o verbo “ter/possuir”? Nossa hipótese é a seguinte e se funda sobre uma evidência textual: Sócrates- Diótima está acabando de criticar a definição de amantes como os que procuram a sua metade, e a crítica é evidentemente dirigida ao Aristofanes³.

A esse respeito Diótima pretende propor:

E de fato corre um dito, continuou ela, segundo o qual são os que procuram a sua própria metade os que amam; o que eu digo, porém é que não é nem da metade o amor, nem do todo, pelos menos, meu amigo, se não se encontra este em bom estado, pois até os seus próprios pés e mãos querem os homens cortar, se lhes parece que o que é seu está ruim. Não é, com efeito, o que é seu, pensa, que cada um estima, a não ser que se chame o bem de próprio e de seu, e o mal de alheio; pois nada mais há que amem os homens senão o bem; ou te parece que amam? (*O Banquete*, 205 e 206 a).

Essa passagem é decisiva para sustentar nossa hipótese de interpretação: o bem ao qual Eros se direciona para possuí-lo para sempre (*O Banquete*, 206 a), é o mesmo bem, aqui citado e descrito segundo a imagem proposta por Aristófanes, que os amantes podem reconhecer dentro da experiência da busca por sua metade, segundo a definição de Diótima, que questiona a de Aristófanes. Trata-se de um bem que, primeiramente não pertence ao homem enquanto tal, mas que pode ser reconhecido como “bem em si” dentro da relação amorosa vivida filosoficamente. É como se Sócrates dissesse: o poder de Eros não pode ser reduzido a uma atração biológica de corpos que procuram a metade perdida, por mais intensa que ela seja. Não: Eros é a busca do bem que pode ser descoberto dentro da atração recíproca; é algo que não pertence ao simples desejar corpóreo próprio do homem, mas pode ser enxergado e contemplado como fruto do encontro entre os homens que se procuram, amando-se e questionando o sentido profundo dessa intensa procura.

³ NUCCI, Matteo, *Simposio*. Torino: Einaudi, 2009. p. 149.

Sócrates também acrescenta que se trata de um bem ao qual Eros *quer* estar direcionado *para sempre*. E, por ser o “para sempre” a dimensão do bem, o poder de atração desse desejar é tão vasto que abarca a dimensão da corporeidade, sem poder se manifestar de outra forma.

Por isso, achamos que o bem para o qual Eros se direciona é sempre o mesmo, tanto na experiência dos amantes míticos questionada por Hefesto, quanto na definição que será escolhida logo depois pelo mesmo Sócrates. A experiência do bem nasce na relação corpórea dos amantes e se evidencia no momento do reconhecimento como “bem em si”. Esse “bem em si” nasce e se destaca no desejo amoroso, com natureza e identidade próprias. Por isso, os amantes não podem resistir a ele e ficam atraídos, por ele, para sempre. Diótima explica claramente: Eros “não é nem da metade nem do todo” – a menos que, nessa experiência, os amantes encontrem um “bem em si”, com a própria identidade e natureza que vai além da dimensão corpórea, pois não há limitações de tempo e espaço. Afinal, só neste nível de clareza gnosiológica de um bem percebido enquanto tal, Eros pode ser reconhecido pelos amantes como responsável divino desse “desejo virtuoso”: o de possuir esse “bem em si” para sempre.

É nesse ponto que podemos resolver a questão da ambiguidade entre ser/ estar como uma experiência flutuante, progressiva, dinâmica e amorosa.

A partir da contingente relação amorosa (*estar*) dá-se o discernimento filosófico: o *que é* este *estar* aqui e agora? De tal modo que o *estar/ser* dos homens se torna um evento erótico e gnosiológico ao mesmo tempo. Eros assim se apresenta aos homens, permitindo a eles de reconhecer algo de “congêneres” entre os corpos abraçados (por serem metades iguais que se desejam) e de “diferentes” (a força invisível do desejo que lhes une e que não pertence a nenhum dos dois).

O que muda depois desse primordial evento é o registro e o rumo do prazer amoroso, que passa da ligação passional entre corpos indistintos à profundidade desejosa de seres individuais que irão descobrindo o Bem em si que jaz na profundidade da própria disposição erótica.

Concluindo: é importante destacar como na definição de Sócrates-Diótima o sujeito que conhece o bem é relacional e permanece sempre no estado de “os amantes” – homens envolvidos numa rela-

ção amorosa natural que permite um evento gnosiológico. A definição socrática de Eros como “*consigo ter sempre o bem*” parece assim se caracterizar por uma dimensão natural e corpórea, ainda misteriosa, mas já possível dentro da experiência apaixonada dos amantes, questionada filosoficamente.

A NATUREZA E O RUMO DO DESEJAR

Mas ainda temos que investigar: ser/estar próximo ao corpo do amado, com uma evidente acentuação afetiva e sexual, pode querer dizer ter/possuir também o Belo/Bem? Essa proximidade ilumina algo de misterioso? E como aconteceria isso?

Na afasia dos amantes encontramos a muda resposta: ser/estar próximo de alguém, como acontece no ato gerativo/reprodutivo, não pode querer dizer, no plano da realidade, possuir a pessoa que fica perto – e muito menos para sempre. O corpo do amado, embora tocado e ligado no ato sexual nunca chegará a ser possuído em um abraço eterno – o que acabaria matando o próprio amor.

Então, se a posse eterna do bem descoberto e amado é algo impossível, o que resta aos amantes? Como possuir sempre o Bem? Por que Eros deveria ser elogiado? Quais seriam, então, seus dons? É na fala de Diótima que encontraremos a resposta: o desejar de Eros é está dentro dos limites da natureza.

Com efeito, logo depois ter definido Eros como “amor de consigo ter sempre o bem”, a sacerdotisa se pergunta:

Quando então – continuou ela – é sempre isso o amor, de que modo, nos que o perseguem, e em que ação, o seu zelo e esforço (εἰς τιανι παραξεί ηἰ σπουδῆ; και; ηἰ συνατασι-) se chamaria amor? Que vem a ser essa atividade? Podes dizer-me? (*O Banquete*, 206 b) ⁴.

⁴ No elogio de Aristófanes, os amantes não sabiam dizer por que “*um gosta da companhia do outro assim com tanto interesse*” (*O Banquete*, 192 c). A expressão grega traduzida como “*com tanto interesse*” é: megavlh~ spoudh`~, que tem o sentido de ímpeto intenso e determinado da relação amorosa. Observamos que se trata do mesmo termo - *spoudhé* que usa Diótima. É como se os amantes se perguntassem, qual é o rumo, o escopo dessa força natural que nos domina? Para onde ela é orientada? Em sua afasia, eles não conseguem responder. Agora, propondo as mesmas indagações, Diótima vai responder.

Diotima esclarecerá que a paixão dos amantes sinaliza a inclinação que pertence aos mortais que estão em busca da imortalidade, porque essa é a mesma inclinação da natureza:

Que pensas, o Sócrates, ser o motivo desse amor e desse desejo? Porventura não percebes como é estranho o comportamento de todos os animais quando desejam gerar, tanto dos que andam quanto dos que voam (...) (*O Banquete*, 207 a).

“a natureza mortal procura, na medida do possível, ser sempre e ficar imortal” (*O Banquete*, 207 d).

Então, a iniciação erótica será proposta aos iniciados no tocar-possuir-conhecer a *dúnamis* gerativa e virtuosa de Eros de seu manifestar-se segundo a natureza, como tendência dentro de limites.

DESEJO E CONTEMPLAÇÃO: DO ABRAÇO IMPOSSÍVEL E CONHECIMENTO POSSÍVEL

A experiência erótica, embora difusa, aponta para a imortalidade e oferece o rumo do caminho contemplativo. Esse caminho só estará aberto àqueles seres humanos que direcionarem racionalmente essa tensão erótica para a virtuosidade de Eros dentro dos limites da natureza.

Este é um caminho de conhecimento que desvela a própria capacidade intelectual (do latim *intus-legere*: ler dentro) de compreender o sentido profundo da experiência contemplativa. Se antes a tensão erótica era guiada pelo ímpeto intenso e natural (*σπουδή*;) agora é purificada e guiada pela força de orientação intelectual, mas sempre alimentada pelo mesmo ímpeto que impulsiona a natureza em sua busca pela imortalidade.

Lemos, com efeito, que “é em virtude da imortalidade que a todo ser esse zelo (*σπουδή*;) e esse amor acompanham” (*O Banquete*, 208 b). Então, o impulso intelectual que surge depois da experiência do abraço impossível, chegará à contemplação da ideia do Belo/Bem em si, sem cessar de alimentar-se da mesma natureza (*φύσις*~) mortal, que sempre participa da imortalidade ao ser progressivamente purificada na ambiguidade impetuosa da sua *spoudhé*.

Concluindo: detectamos e descrevemos a linha temática que liga o estado mítico primordial, relatado por Aristófanes, ao começo da *scala amoris* até o momento contemplativo final vivido por Sócrates. Trata-se, como já evidenciamos, da longa caminhada filosófica humana, descrita desta forma, desde a sua origem até o seu fim.

Na antiga condição divina, os corpos humanos tocavam-se sem necessitar de nenhuma reflexão sobre eles mesmos e a causa de seus prazeres. Depois, com o corte de Zeus, os corpos continuam se tocando e experimentando um prazer amoroso, vivenciado como inesgotável quando acompanhado pela nova experiência de uma vida erótico-filosófica. Essa vida filosófica começa com a resposta à pergunta de: “*O que é homens, que desejais?*” Nasce assim o *logos* e, com ele, a autêntica aventura humana.

No caminho filosófico dos amantes, que começou com a pergunta de Hefesto para culminar na experiência da *scala amoris*, o que se destaca é o fruto único e especial do poder gerativo de Eros, que não se exaure no simples desejo do belo, mas sim provoca “geração e parturição no belo” (*O Banquete*, 206 e).

Eros, semideus e intermediário entre os mortais e os deuses, é força ética e teórica em perpétua geração, que nasce, impulsiona, desaparece, para voltar continuamente, reiniciando seu ciclo pró-criativo e participando, assim, com sua força poderosa e fecunda, para a verdadeira realidade eterna. A mensagem que *O Banquete* nos endereça é que Eros, junto com o dom da “mania” – a paixão intensa que ele proporciona aos homens - manifesta a força do cosmos, faz conhecer aos homens a tensão da *fuvsiv* para o próprio fim, o próprio *tevlon*: o Bem eterno.

Eis o poder gerativo de Eros: ele é o paradoxo vital e fecundo que impulsiona a alma a sempre desejar conhecer. Eros nunca pode parar de ser ele mesmo: afinal, ele é o continuo desejo do Bem através do Belo. Por isso, a impossibilidade de sua satisfação guarda a *dúnamis* sem fim, que sempre o relaciona ao Bem e à Virtude!

O paradoxo vital de Eros é que sua impossibilidade lógica o torna, de fato, perenemente possível. Ele é sempre sem fim, num contínuo devir que o faz ser mortal e imortal ao mesmo tempo, segundo sua natureza, que respeita o plano mais amplo, da mesma natureza, que

também é direcionada para a imortalidade (*O Banquete*, 207 d). Agora está claro que a questão não é mais resolver o paradoxo lógico se é possível ou não possuir o corpo amado ou o Bem para sempre.

A questão que Sócrates e Diótima colocam é a de aceitar o poder de Eros como o do semideus que permite aos homens desejar sempre possuir o Bem, porque esta é a inclinação que constitui a própria natureza, corpórea e anímica, de todos os seres viventes.

REFERÊNCIAS

PLATÃO. *Simpósio*. Trad. Matteo Nucci. Torino: Einaudi, 2009.

___ *O Banquete ou Do Amor*. Trad. J. Cavalcante de Souza. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

___ *Symposium*. Trad. Geoffrey Steadman. Lexington: Geoffrey D. Steadman 2009.

REALE, Giovanni. *Platone*, RCS Libri, 2008, Milano.

ROWE, Christopher J. *Il Simposio di Platone*. Cinque lezioni com un contributo sul Fedone. Auflage: Academia Verlag, 1998

VAZ, Henrique C. *Platonica*. São Paulo, Loyola, 2011.

___ *Contemplação e dialética nos diálogos platônicos*. São Paulo, Loyola, 2012.

Conque Santos A fisiologia do prazer no *Górgias* de Platão

João Gabriel da Silva Conque Santos
Universidade Federal de Minas Gerais

INTRODUÇÃO

Este texto tem o objetivo de demonstrar as evidências textuais que nos permitem afirmar que a concepção fisiológica de prazer apresentada por Platão no diálogo *Górgias* pode ter alguma relação com teorias fisiológicas encontradas em textos atribuídos à escola hipocrática. Para tanto, iremos em um primeiro momento identificar a passagem do diálogo *Górgias* na qual o tema do prazer ganha relevância destacando também os termos e os aspectos que configuram a descrição platônica da fisiologia do prazer. Por fim, apresentaremos trechos de determinados tratados hipocráticos nos quais encontramos uma teoria fisiológica do prazer baseada em termos e em aspectos muitos semelhantes aos que estão presentes no *Górgias*.

O PRAZER NO DIÁLOGO *GÓRGIAS*

Por possuir características tanto da primeira como da segunda fase das obras de Platão, o diálogo *Górgias*, no que diz respeito à cronologia, é comumente colocado em uma posição transicional. O fato de não ser um diálogo aporético pode ser citado como um dos traços característicos da fase socrática que não está presente no *Górgias* en-

quanto que a ausência da Doutrina das Formas é um dos fatores que afasta o *Górgias* dos diálogos medianos.

Do ponto de vista ético, o *Górgias* marca seu caráter transicional no anti-hedonismo que inaugura com vistas a combater ecos de um hedonismo excessivo e imediato na resposta à questão ética socrática fundamental: como devemos viver a vida? Esse combate pode ser observado pelo progressivo aprofundamento da divergência entre dois modos de vida ao longo do diálogo *Górgias*, a saber, o retórico e o filosófico.

Como Platão escreveu diálogos e nesta forma de escrita os argumentos são expostos em meio a inúmeros aspectos dramáticos, podemos chamar as suas obras de dramas filosóficos. O *Górgias*, naturalmente, não foge a essa regra. Assim, ao dividirmos esse diálogo em três atos temos em um primeiro momento o sofista Górgias discutindo com Sócrates a respeito da definição de retórica. No segundo ato do diálogo, encontramos, de maneira geral, um debate sobre a justiça e o poder entre Pólo, discípulo de Górgias, e Sócrates. E, finalmente, temos Cálicles, personagem que representa um modo de vida pautado em um tipo de hedonismo que o personagem Sócrates não aprova. Uma doutrina positiva do prazer e da dor apoiada em um modelo dos apetites corporais exerce uma função de destaque dentre os argumentos que Sócrates oferece contra as posições de seu terceiro interlocutor.

As concepções hedonistas de Cálicles, de certo modo, se tornam mais evidentes após a afirmação de Sócrates de que o governante deve ser aquele que tem a capacidade de controlar seus próprios apetites e prazeres¹. Cálicles, por sua vez, associa esse tipo de relação com os próprios apetites e prazeres ao comportamento de homens inferiores² já que o homem feliz em sua concepção não é aquele que reprime mas, sobretudo, aquele que fomenta seus apetites com vistas a obter o máximo de prazer³. A argumentação socrática contra esse posicionamento de Cálicles pode ser dividida em duas etapas: primeiramente, o personagem Sócrates lança mão de uma argumentação de caráter persuasivo e, posteriormente, utiliza uma argumentação de caráter dialético⁴

¹ Gorg. 491 d-e.

² Gorg. 492 a-c.

³ Gorg. 491e-492a.

⁴ Para mais detalhes, ver Bravo (2009, p. 362-268)

Em sua primeira tentativa de desqualificar o modo de vida proposto por Cálicles, Sócrates expõe duas imagens da alma⁵. Em uma delas o protagonista do diálogo toma de empréstimo palavras de um italiano ou de um siciliano⁶ que concebe a parte da alma dos incontinentes e desregrados onde se situam os apetites (*epithymiai*) como um vaso furado fazendo, evidentemente, alusão à insaciabilidade apetitiva a que os mesmos estariam infinitamente condenados. Em seguida, Sócrates oferece outra iconografia ou imagem, que seria oriunda da mesma escola (*gymnasioy*)⁷, na qual a vida do incontinente é contrastada com a do temperante. Nessa segunda imagem, os vasos do temperante estão em bom estado (*hygieis*) e cheios de “leite, vinho e outros líquidos raros” representando, assim, uma vida ordenada e plenamente satisfeita com o que tem.

Cálicles, no entanto, se mantém irredutível. Ele ratifica a sua concepção de vida ideal pautada na fomentação dos apetites com o objetivo de obter cada vez mais prazeres ao caracterizar o ideal de vida proposto por Sócrates como uma vida de pedra e de cadáver e ao exaltar o enchimento máximo do jarro não preenchível dos apetites⁸. Apesar da postura Cálicles não se altera diante das imagens expostas por Sócrates, podemos destacar que nessa altura do diálogo ambos os personagens se apoiam em uma concepção do prazer como um processo de preenchimento.

Com o fracasso de sua primeira tentativa de desvalorizar a concepção de vida ideal exaltada por Cálicles, Sócrates recorre à dialética para refutar a identificação entre prazer e bem que é defendida por seu terceiro interlocutor⁹. Para tanto, uma concepção do prazer como movimento de preenchimento e da dor como movimento de esvaziamento é apresentada pelo personagem Sócrates a partir de exemplos que envolvem a fome, a sede e o processo de saciá-las.

⁵ Gosling e Taylor (1982, p.70): “Sócrates, por sua parte, reforça sua interpretação de “desejo” e “prazer” em duas imagens da alma (493-494)”

⁶ Provável menção a algum membro da escola pitagórica. Ver Dodds (1990, p.297-298)

⁷ G.493 d-e. Doods (op.cit, p. 305): “ [...] it is surely more natural to see in it an acknowledgement, possibly to Empedocles [...], though Plato has no doubt used his freedom in adapting his predecessor's idea to the requirement.”

⁸ Gorg. 494a-b.

⁹ Gorg. 495a.

Simplificando a estratégia argumentativa utilizada por Sócrates nessa parte diálogo, percebemos que ele leva Cálicles a concordar, primeiramente, que não é possível a coexistência do mal e do bem (um olho, por exemplo, não pode estar doente, portanto mal, e saudável, logo bem, ao mesmo tempo)¹⁰. Em seguida, Cálicles admite que ao saciarmos a fome ou a sede sentiríamos ao mesmo tempo dor (pela deficiência de alimento ou água) - correlacionada com o mal - e prazer por estar preenchendo uma carência¹¹. Por fim, Cálicles também aceita que uma vez obtida a satisfação da fome e dos apetites o prazer cessa¹². Com o assentimento de Cálicles em relação à coexistência do prazer com a dor e à impossibilidade da coexistência do bem com o mal, a correspondência da sensação prazerosa com o bem que é defendida pelo próprio se torna incoerente.

Adotando uma leitura criteriosa de algumas das passagens do diálogo que foram parafraseadas no parágrafo anterior, podemos notar que o eixo central da teoria fisiológica do prazer utilizada pelo personagem Sócrates em sua argumentação repousa na noção de uma deficiência ou falta que está correlacionada à dor, como podemos notar em 496d6:

Sóc- Devo continuar te perguntando, ou concorda que toda carência (*endeian*) e apetite (*epithymian*) são dolorosos?

Cál- Concordo, e para de me interrogar¹³.

Além disso, de acordo com o passo 496e2 a referida deficiência é solidária ao processo de preenchimento que é entendido como prazer:

Sóc- E beber não é tanto saciedade (*plerosis*) da carência (*endeias*) quanto prazer (*hedone*)?

Cál-Sim. (Trad: Daniel Lopes)

O apetite e o prazer, dentro dessa fisiologia, cessam a partir do momento que não há mais deficiência como podemos notar em 497c10:

¹⁰ Gorg. 496a.

¹¹ Gorg. 496c-497a.

¹² Gorg. 497d.

¹³ Tradução: Daniel Lopes (2011).

Sóc- Então, fome e os demais apetites (*epithymion*) e prazeres (*hedonon*) não cessam simultaneamente?

Cál-Sim. (Trad: Daniel Lopes)

Em suma, essa descrição platônica da fisiologia do prazer pode ser caracterizada, conforme o texto em grego, pelas seguintes palavras-chave: (i) *hedone*, prazer; (ii) *plerosis*, termo que também pode ser compreendido como processo de preenchimento; (iii) *endeia*, termo que pode ser traduzido como deficiência e (iv) *epythimia*, apetite¹⁴. Além da terminologia, é possível definir também os aspectos que caracterizam a fisiologia em questão: (i) trata-se de uma fisiologia pautada na deficiência ou falta que é associada à ocorrência de dor; (ii) já o prazer é compreendido como o processo de preenchimento dessa carência dolorosa; (iii) e dentro dessa fisiologia há a possibilidade de um estado de suficiência pois quando não temos mais falta e apetite também não temos mais prazer.

Mas onde Platão teria buscado base teórica para apresentar uma descrição fisiológica do prazer a partir de noções relativas ao apetite e ao funcionamento nutricional do corpo humano? Trabalhos que abordam o tema do prazer em Platão apontam que a concepção fisiológica do prazer apresentada no diálogo *Górgias* teria origem em noções desenvolvidas pela medicina grega¹⁵. Tais trabalhos, no entanto, não apontam especificamente em quais textos atribuídos à medicina grega estaria presente essa teoria fisiológica dos apetites corporais que teria sido importada por Platão.

Com o intuito de suplantar essa lacuna e, posteriormente, contribuir para uma melhor compreensão da concepção platônica do prazer procuraremos na seção seguinte apresentar os resultados iniciais de uma pesquisa que busca (i) determinar em que medida é possível afirmar que há uma relação entre teorias médicas acerca do funcionamento do corpo humano e a fisiologia platônica do prazer exposta no *Górgias* e (ii) entender de que modo a associação da ocorrência do pra-

¹⁴ Apesar do termo *kenosis*, que pode ser traduzido como processo de esvaziamento, não aparecer nessa passagem do *Górgias*, segundo Francisco Bravo (2009, p. 97), ele é um componente essencial dessa fisiologia: “[...] já, no *Górgias*, Platão adota a concepção tradicional de prazer como movimento de repleção e a dor como movimento de depleção (*kenosis*)”.

¹⁵ Para mais detalhes ver Gosling e Taylor (1982, p. 23-25), Bravo (*ibid.*, p. 96-97) e Muniz (2011, p. 179-185).

zer com uma deficiência dolorosa permite que a concepção de prazer presente no *Górgias* seja interpretada como negativa.

A FISIOLOGIA DO PRAZER NOS TRATADOS HIPOCRÁTICOS

Se nos concentrarmos em passagens dos tratados hipocráticos que descrevem a fisiologia do corpo humano e que ao mesmo tempo mencionam os temas do prazer e a da dor, determinados trechos presentes no tratado *Sobre a Dieta I* e, especialmente, no tratado *Doenças IV*¹⁶ nos chamam atenção. Além das correspondências terminológicas com o texto de Platão é possível perceber também que nos referidos trechos as descrições acerca do funcionamento da nutrição do corpo humano se baseiam em aspectos muito semelhantes aos que configuram a fisiologia do prazer apresentada no *Górgias*, tais como:

a) Esvaziamento e dor

“Apesar dos exercícios físicos e as comidas apresentarem potências opostas, eles se complementam para alcançar a saúde. Os exercícios físicos (*ponoi*) gastam o material acumulado enquanto os alimentos e bebidas preenchem o que está vazio¹⁷” (Adaptação da tradução inglesa de Jones)

Nessa passagem podemos notar que explicação do funcionamento saudável do corpo humano se dá a partir da menção a um alternado movimento de preenchimento (*plerosis*) e esvaziamento (*kenosis*)¹⁸. Destacamos que o processo de esvaziamento é associado à ocorrência de dor. Tal associação é justificada pelo fato de que exercício físico foi a tradução escolhida nessa passagem para o termo *ponoi*, palavra grega que remete a esforço fatigante¹⁹.

¹⁶ Uma relação entre teorias fisiológicas presentes no tratado *Doenças IV* e a fisiologia do prazer apresentada por Platão no *Górgias* já foi sugerida por Wolfsdorf (2013, p. 37-40).

¹⁷ Ὑπεναντίας μὲν γὰρ ἀλλήλοισιν ἔχει τὰς δυνάμιας σίτα καὶ πόνοι, ξυμφέρονται δὲ ἀλλήλοισι πρὸς ὑγείην· πόνοι μὲν γὰρ πεφύκασιν ἀναλώσει τὰ ὑπάρχοντα· σίτια δὲ καὶ ποτὰ ἐκπληρώσει τὰ κενωθέντα. (*Sobre a dieta I*, § 2)

¹⁸ Lloyd (2003, p. 154): “The first origin of diseases is due to excess and deficiency. The terms often used in Hippocratic texts for those or cognate ideas are *plerosis* and *kenosis* (repletion and depletion)”. Cf. *On Ancient Medicine*, chs. 9 and 10 (CMGI 1, 41. 17ff., 42. 11ff.), *On the Nature of Man*, ch. 9 (CMG I 1 3, 188. 3ff. *plemone* and *kenosis*) and *On the Places in Man*, ch. 42 (L VI 334. 1ff.).

¹⁹ Para mais detalhes ver Gual (2000, p.184).

b) Prazer como processo de preenchimento de uma deficiência

“Se não existissem essas fontes, não estaríamos aptos a distinguir de forma criteriosa ao comer e ao beber o prazeroso do desprazeroso pela razão que eu vou apresentar. Esses depósitos, que são pequenos e estão situados no interior do corpo, sempre indicam continuamente ao resto do corpo, antes que o corpo perceba, cada particular potência - biliar, fleumática, sanguínea ou aquosa - nas comidas e bebidas. E se um desses fluidos está mais abundante nas comidas e bebidas do que o adequado esses[alimentos] não se tornariam agradáveis para nós, enquanto que aquele que especialmente está em falta [no corpo] é agradável²⁰. (Adaptado das traduções inglesas de Potter e de Lonie)

c) Fim do apetite = fim do prazer

“Por isso mesmo que depois de comermos ou bebermos alguma coisa em grande quantidade às vezes nós ainda desejamos uma comida ou bebida e não comeremos mais nada com prazer com exceção daquilo que nós desejamos. Quando nós comemos e os humores nos reservatórios e no corpo se encontram em equilíbrio, o desejo cessa²¹”. (Adaptado das traduções inglesas de Potter e de Lonie)

O apetite ou desejo, de acordo com o autor de *Doenças IV*, se manifestaria a partir da deficiência de algum elemento e o prazer seria o preenchimento do que está em deficiência. Com o fim da deficiência, não haveria apetite e tampouco prazer. A partir disso, pontos em comum acerca da fisiologia do prazer podem ser identificados entre trechos dos tratados hipocráticos e passagens do *Górgias* de Platão fa-

²⁰ Αἱ δὲ πηγαὶ αὐταὶ εἰ μὴ ἦσαν, ἐσθίοντες ἂν καὶ πίνοντες οὐκ ἂν διεγινώσκομεν ἀτρικέως, οὔτε ὃ τι ἡδῦ ἐστὶν οὔτε ὃ τι ἀηδὲς, κατὰ ἀνάγκην τοιήνδε ἦν μέλλω ἐρέειν. Ταῦτα τὰ χωρία, ἅτε μικρότερα ἔοντα καὶ ἔνδοθεν τοῦ ἄλλου σώματος, αἰεὶ καὶ πρὸ τοῦ ἐσάσσαι ἕκαστον κατὰ τὴν ἔωτοῦ δύναμιν ἐρμηνεύει τῷ ἄλλῳ σώματι τῶν ἐσθιομένων καὶ πινομένων ὃ τι χολῳδὲς ἐστὶ καὶ ὃ τι φλεγματώδες καὶ ὃ τι αἱματώδες καὶ ὃ τι ὑδρωποειδὲς. Τούτων γὰρ ἡμῖν ὃ τι ἂν ἐκάστου πλεῖον τοῦ καιροῦ γίνηται καὶ ἐν τοῖσι ποτοῖσι καὶ ἐν τοῖσι βρωτοῖσι, κείνα οὐδὲ ἡδέα γίνεται· ἄσσα δὲ χατίζει μάλιστα κατὰ ταῦτα, κείνα ἡδέα ἐστίν. (*Doenças IV*, § 39)

²¹ καὶ διὰ τοῦτο βεβρωκότες πολλὰ ἢ πεπωκότες, ἔστιν ὅτε ἰμειρόμεθα ἢ βρωτοῦ ἢ ποτοῦ, καὶ ἄλλο οὐδὲν ἂν ἡδέως φάγοιμεν, εἰ μὴ ὃ τι ἰμειρόμεθα· ἐπὴν δὲ φάγωμεν καὶ ἰσωθῆ ἢ ἰκμάς κατὰ τὰ ἀνυστὰ ἐν τῆσι πηγῆσι καὶ ἐν τῷ σώματι, τότε οἱ πέπταιται ὁ ἴμερος. (*Doenças IV*, § 39)

zendo com que uma pesquisa que busque solidificar essa relação se torne justificável. Além da proximidade terminológica, essas concepções médicas guardam semelhanças com os exemplos relacionados à fome e à sede e ao processo de saciá-las que são mencionados por Sócrates na desvinculação entre bem e prazer presente no passo 496-497 do *Górgias*.

Essa pesquisa, no entanto, não pretende se resumir à confirmação de uma hipótese levantada por comentadores e intérpretes. A busca pelos textos atribuídos à medicina que podem ter influenciado a concepção platônica do prazer foi o primeiro passo de um trabalho que visa alcançar uma maior compreensão da natureza e do modo de atuação do prazer que Platão apresenta no *Górgias*. Como é neste diálogo, de acordo com uma cronologia mais comumente aceita, que temos pela primeira vez no *Corpus Platonicum*²² a presença de uma descrição do prazer como um processo de preenchimento (*plerosis*) que volta a ser feita em obras como *República*²³ e *Filebo*²⁴, uma investigação acerca da origem dessa concepção pode contribuir para a discussão sobre a suposta postura de aversão de Platão ao prazer que tem sido colocada, recentemente, em questão por alguns intérpretes²⁵.

REFERÊNCIAS

- BRAVO, F. As ambigüidades do Prazer: Um ensaio sobre o prazer na filosofia de Platão. (Tradução: Euclides Luiz Calloni), São Paulo: Paulus, 2009.
- DODDS, E. R. Plato - Gorgias. A Revised Text with Introduction and Commentary. Oxford: Clarendon Press, 1990.
- GOSLING, J.C.B. and TAYLOR, C. The Greeks on pleasure. Oxford: Clarendon Press, 1984.
- GUAL, C. Tratados hipocráticos. vol. III, editora Gredos, Madrid, 2000.
- JONES, W.H.S. Hippocrates, London: Loeb classical library, 1923-1931, 4v.
- LONIE, I.M. The hippocratic treatises On generation, On the nature of child and Diseases IV, Berlim/New York: Walter de Gruyter, 1981.

²² Gosling e Taylor (1982, p 177-178).

²³ Rep. 585 b.

²⁴ Fil. 31e.

²⁵ Para mais detalhes ver Muniz (2011).

LOOYD, G.E.R. *In the grip of disease: studies in the greek imagination*. Oxford: Oxford University Press, 2009

MUNIZ, Fernando. *A potência da aparência. Um estudo sobre a sensação e o prazer nos Diálogos de Platão*. São Paulo: Annablume, 2011.

POTTER, P. *Hippocrates*. Vol. X. London: Loeb Classical Library, 2012.

PLATÃO. *Górgias*. Trad.: Daniel R.N. Lopes. Fapesp: 2011.

WOLFSBORF, D. *Pleasure in ancient philosophy*. Cambridge: 2013.

Brígido sobre *Górgias*: realidade e verdades enquanto construções do dizer

Anúzia Gabrielle Cavalcante Brígido
Universidade de Brasília

INTRODUÇÃO

Devemos dizer de saída que o trabalho aqui proposto não traz a forma, e a conclusão, de um texto que possa ser considerado completo, antes, é um exercício ainda - e, talvez, enquanto dure - em aberto. Ele é, portanto, apenas o resultado, muito precário e parcial, de uma pesquisa de dissertação em andamento. Seu tema é, talvez, um tanto genérico, quiçá pouco modesto: uma interpretação do pensamento de Górgias – não o de Platão, mas o de Leontino, ou o que nos deixaram sobreviver dele –, e as implicações que teriam sua concepção de conhecimento e de discurso. Em outras palavras, pretendemos, partindo de seu *Tratado sobre o não-ser*¹, demonstrar quais as consequências de sua oposição à identificação imediata entre realidade/verdade, pensamento e discurso: se ela teria um caráter antimetafísico, antiontológico, alternativo ao discurso filosófico clássico; ou apenas se manteria como *alterego* do filósofo, o contraconceito necessário para o conceito de filósofo, permanecendo, assim, na dicotomia metafísica e ontológica “real x aparente” (“verdade” x “falsidade” / “ser x “não-ser”).

¹ Que nos foi transmitido de maneira indireta e em duas versões: uma atribuída a Sexto Empírico (*Adversus Mathematicos*, VII, 65-87), encontrada também em DK 82 B 3, e outra a um autor anônimo, na terceira parte de um opúsculo pseudo-aristotélico, *De Melisso, Xenófanes e Górgias*, designado pela sigla *De MXG* (979 a 12-980 b22).

Sabemos que comumente Górgias e os demais “sofistas”² são interpretados a partir da caracterização presente nos diálogos de Platão e que - ainda quando essas interpretações partem diretamente de seus textos - esta mesma caracterização é responsável, em parte, por uma variedade de classificações que frequentemente prejudicam a tentativa de compreensão de seu pensamento. Assim, na lista de conceitos associados a Górgias podemos encontrar “sofista”, “retórico”, “relativista”, “cético”, “fenomenólogo”, “nihilista” e alguns outros. Nosso ponto de partida, então, tenta não se assentar em tais visões exteriores aos textos de Górgias, mas antes, tenta, na medida do possível, combatê-las com as questões oferecidas pela argumentação nos textos do próprio Górgias. Combatê-las não para lhe atribuir um novo conceito na sua já extensa lista, mas, justamente, para tentar comprovar a hipótese de que conceituá-lo, identificá-lo, capturá-lo - como queria Platão - é, antes de mais nada, incoerente com os pontos de vista que o próprio Górgias combate em sua perspectiva.

Na nossa atual leitura do diálogo *Sofista* de Platão, os “sofistas” (incluindo Górgias) são banidos da filosofia como outro que não o filósofo, mas necessário a este para que possa definir-se. Um outro ou negação que, em última instância, não é “absolutamente” outro ou “absoluta” negação, mas serve, tão somente, como um estágio necessário que deve ser superado na busca da definição do filósofo e do verdadeiro conhecimento. Um outro/negação que precisa ser capturado, definido, e identificado como $\psi\epsilon\ddot{u}\delta\omicron\varsigma$ para que seja possível, então, um discurso que informe sobre o ser, discurso esse cuja responsabilidade está nas mãos do filósofo. Deve ser definido a qualquer custo como aquele que se esconde no “não-ser” do “ser” para que seja possível a existência e conhecimento desse “ser” e, conseqüentemente, um discurso que possa informar sobre esse “ser”. Mas, lembremos, o que Górgias diz no seu *Tratado* é que não existe ser nem tampouco seu suposto oposto ou alteridade, o não-ser; e mesmo que pudesse existir não poderia ser conhecido e ainda que pudesse ser conhecido, não poderia ser comunicado. Górgias, portanto, nega a possibilidade mesma de existir um tal “não-ser”. Assim sendo, como poderia ele próprio se esconder nesse não-ser? Ou deveremos supor que ao definir o Sofista,

² Não temos como intenção primeira, portanto, definir o que seria um sofista. A querela dos comentadores em torno do assunto, julgamos, é já bastante conhecida e extensa.

Platão exclui Górgias desse seletto grupo? Não cremos que seja o caso. Pensamos, portanto, que a definição do sofista efetuada por Platão, não “faz jus” ao que encontramos nos próprios textos de alguns considerados sofistas, principalmente, nosso “sofista” em questão: Górgias. Pensamos ainda que, quase todas as interpretações e reabilitações de Górgias (pelo menos as que tivemos notícias e acesso) e dos demais “sofistas” se apoiam nessa condenação platônica (e também, na posterior condenação aristotélica, que não entraremos em detalhes aqui por julgarmos não ter avançado suficientemente na pesquisa), ainda que nas últimas décadas tenham invertido os “valores” negativos atribuídos por Platão e agora vejam esse julgamento não mais como algo negativo, mas positivo.

Diante do exposto uma pergunta implícita de nosso trabalho é aquela que diz respeito à possibilidade – mesmo considerando a assystematicidade dos escritos como central às razões da argumentação – de que os discursos que sobreviveram se conectem e possuam uma coerência no que diz respeito às concepções apresentadas sobre o nexo entre realidade/verdade, conhecimento e discurso. Assim, apesar de a questão da não identidade entre realidade, conhecimento e discurso ser colocada explicitamente apenas no *Tratado sobre o não-ser ou sobre a Natureza* onde Górgias tece uma crítica direta e radical ao *Poema* (DK 28 B 1-9) de Parmênides e as filosofias “pré-socráticas”, cremos que tanto a *Defesa de Palamedes* (DK 82 B 11a), como o *Elogio de Helena* (DK 82 B 11) reforçam e confirmam essa ideia: não há uma verdade *a priori* – pedindo licença ao anacronismo do termo – que possamos conhecer ou revelar a outrem através do discurso.

NÃO É; NÃO PODE SER CONHECIDO; NEM TRANSMITIDO A OUTROS

Passemos então a uma breve exposição do *Tratado sobre o não-ser ou sobre a natureza*³: nele vemos uma forte crítica à identidade entre ser, pensar e dizer que fundamenta a ontologia de Parmênides. Tal crítica, parece-nos, parte das consequências mais extremas do próprio *Poema* do eleata e consiste numa inversão de suas premissas através de três

³ Nas duas versões constam argumentos equivalentes, mas também alguns que não se equivalem, a seguir apresentaremos o *Tratado* de forma genérica devido à limitação de tempo de nossa exposição.

teses: 1) Nada é (Οὐκ εἶναί [...] οὐδέν, MXG, 979 a10); 2) Se é, é incognoscível (εἰ δ' ἔστιν, ἄγνωστον εἶναι, MXG, 979 a10); Se é e se é cognoscível, não pode ser revelado a outrem (εἰ δὲ καὶ ἔστι καὶ γνωστόν, ἀλλ' οὐ δηλωτὸν ἄλλοις, MXG, 979 a10). De saída Górgias deixa explícito, portanto, seu propósito: realizar a separação entre ser, pensar e dizer, não havendo para o autor qualquer relação de continuidade entre os três.

De início, Górgias se utiliza do enunciado de identidade formulado por Parmênides – o ser é ser – para tentar definir o não-ser (μὴ εἶναι) e o não-ente (μὴ ὄν) e assim igualá-lo ou diferenciá-lo do ser (τὸ εἶναι) e do ente (τὸ ὄν), mas como a identificação do sujeito necessita da sua repetição como predicado e a afirmação da identidade entre os dois, no caso do “não-é” o resultado a que se chega é o enunciado de sua diferença. Porque com o “não-ser é não-ser” (μὴ εἶναι ἔστι μὴ εἶναι) os dois termos tornam-se distintos⁴: ao mesmo tempo em que ele existe, não existe.

No MXG, Górgias ainda justifica sua tese com uma segunda demonstração fazendo uma crítica as noções de gerado e não-gerado, uno e múltiplo, utilizando-se de Zenão e Melisso, contrapondo-os para mostrar que nenhum desses predicados podem ser atribuídos ao ente. Uma vez que se algo “é” ou é gerado ou eterno, ou uno ou múltiplo e todas essas hipóteses foram refutadas uma a uma por ele, “nada existe”.

Na sua segunda tese é admitido um recuo e o autor nos concede a existência de “algo”, expondo agora a impossibilidade de apreendermos alguma coisa de forma objetiva. O cerne do argumento consiste

⁴ Algo que Platão também percebe, posteriormente, e tenta solucionar no seu diálogo *Sofista*, propondo através do Estrangeiro de Eleia o gênero do Outro como aquilo que é responsável por fazer a conexão entre as diversas formas inteligíveis. Dando certa existência, então, ao não-ser e cometendo, dessa forma, o que ele próprio chama de parricídio. Notemos, contudo, que o suposto parricídio é feito tendo em vista apenas “salvar” a existência do Ser já estabelecida pelo pai assassinado, não sendo, portanto, de fato um “assassinato” do pensamento de Parmênides como aquele que lemos no *Tratado*. Como dito anteriormente a alteridade exposta por Platão no *Sofista* existe apenas como fundamento para a existência das formas e desse Ser. Platão percebe que o Ser inteligível só pode existir (e, talvez, ser comunicado) na medida em que existam coisas diferentes dele, ou seja, na medida em que exista o não-ser. O que Górgias faz é radicalizar ao extremo o pensamento de Parmênides para de fato “matá-lo” e demonstrar que tanto o Ser quanto o não-ser não existem. Em outras palavras, essa noção de Ser enquanto fundamento da realidade não pode demonstrar qualquer característica das coisas e qualquer discurso que tente falar do real nessa esfera da abstração está fadado à incoerência.

em que não podemos distinguir objetivamente o verdadeiro do falso. Trata-se aqui da passagem da realidade ao pensamento, posta em questão por Górgias. Uma vez que o ato de pensar em algo não acarreta necessariamente a sua verdade – já que o falso pode ser igualmente pensado e nem por isso abandonar o estatuto de falsidade –, o fato de ser objeto de pensamento não implica, como afirmava Parmênides, na existência “real” desse objeto. Tampouco o fato de não pensarmos não indica que a coisa não exista.

Por último, mesmo que algo existisse e ainda que pudéssemos conhecê-lo através do pensamento ou de qualquer sentido, não poderíamos comunicar isso aos outros e isso por dois motivos, a saber: 1) haveria uma ruptura entre os discursos e as coisas exteriores a ele, e, desse modo, ele não poderia fazer referência a nada exterior a ele - seja isso uma coisa ou uma ideia - nem ocupar o lugar de qualquer coisa, afinal, como nos diz Górgias: “aquele que diz, diz, mas não uma cor, nem uma coisa [...] mas um dizer” (καὶ λέγει ὁ λέγων, ἀλλ’ οὐ χροῶμα οὐδὲ πρᾶγμα [...] ἀλλὰ λόγον, MXG, 980 b4s.), afirmação central ao caráter autorreferente da linguagem que nos aparece em toda a argumentação de Górgias, e 2) não haveria uma identidade das percepções por parte de indivíduos distintos e até em um único indivíduo, parecendo ser a linguagem – como lugar do dizer – o próprio e exclusivo dessa articulação.

Ao recusar uma relação de correspondência entre as “coisas reais” e os discursos, Górgias nos remete à autonomia do discurso e nos faz pensar qual função ele poderia exercer se não de revelar e comunicar o conhecimento a outrem. Sendo assim, partilhamos da hipótese hoje já um pouco difundida⁵ de que nem essa autonomia e nem essa “incomunicabilidade das coisas exteriores se constituam em uma limitação do poder da palavra”⁶, mas antes, de que, justamente por isso, os discursos são os responsáveis por estabelecer a verdade (Coelho) e a realidade (Cassin). Melhor dizendo, *as* verdades, pois não cremos também que nosso autor pretenda estabelecer dogmaticamente o que seria *a* verdade, ela não seria uma correspondência com um suposto ser das origens, pelo contrário, cremos que sua intenção é justamente

⁵ Dialogamos, principalmente, com as hipóteses de Cassin (1995) e Coelho (1997).

⁶ COELHO, M. C. M. N.. *Retórica, filosofia e lógica: verdade como construção discursiva*. In: Assunção, T.R., Flores, O., Martinho, M.. (Org.). *Ensaios de Retórica*. Belo Horizonte: Tessitura, 2010, p. 41.

a de “denunciar” que a ideia de uma verdade absoluta é um equívoco bem explorado pelos filósofos de então através do bom uso dos discursos. E assim, uma das consequências disso também é que Górgias nos expõe a filosofia como um “fato de linguagem”⁷.

DESCONSTRUÇÃO DO “CONSENSO”

Em lugar então dessa ontologia ou filosofia que busca, seja sob a forma de elemento “natural” ou de “ideia”, um fundamento da realidade – que é apenas uma dentre várias formas de discursos –, Górgias propõe com suas “performances” (ἐπίδειξις) uma “existência” que “na medida em que é, é sempre apenas um efeito de dizer”.⁸ A partir dessa hipótese podemos então nos perguntar qual seria essa “realidade”, essa “existência” que é produzida por meio do discurso.

Exatamente essa *pólis* grega, que é continuamente construída através da produção da *homónoia* (uma espécie de identidade de pensamento) e da *homología* (identidade de discurso), normalmente traduzidas como “consenso”, “concórdia”, “acordo”. Essa identidade de ideia entre si mesmo e entre os homens de uma cidade, longe de ser um “princípio de igualdade a si mesmo, de unidade e de unicidade intemporal colocado pelo eleatismo [...] e pela física jônica”⁹, é, ao contrário, algo a ser construído e conquistado ininterruptamente por meio dos discursos. Portanto, a “ordem” de uma cidade não estaria de acordo com uma Justiça “natural”, mas sim, seria constantemente definida pelo homem através de seus discursos.

E é aqui que encontramos a articulação com seus outros dois discursos remanescentes, o *Elogio de Helena*, a *Defesa de Palamedes*, considerados muitas vezes como simples modelos de argumentação. Podemos afirmar que são, sim, exemplos de argumentação, mas isso não significa que eles se reduzam a isso, mas mais, com eles, Górgias torna manifesta a autonomia da palavra – consequentemente a quebra da identidade entre realidade, pensamento e discurso – e o seu poder demiúrgico.

⁷ CASSIN, Barbara. *Do chien-loup ou: a sofisticada, fato de história, efeito de estrutura*. In: *Ensaios sofisticos*. Trad. bras. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo, Siciliano, 1990, p. 10.

⁸ *Ibid*, p.11.

⁹ CASSIN, Barbara. *A verdade de Antifon: uma democracia sádica*. In: *Ensaios sofisticos*. Trad. bras. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo, Siciliano, 1990, pp. 143.

Em ambos os textos, Górgias, parece-nos, tenta mudar uma espécie de “consenso” que existe entre os gregos a respeito da culpabilidade das ações de duas figuras míticas bem conhecidas: Helena, a causadora da maior guerra que já existiu na Grécia, “mulher que reúne, em uma só voz e em uma só alma, a crença dos que ouvem os poetas e o ruído de um nome que abriga a memória de infortúnios”¹⁰ e Palamedes, um herói, participante desta mesma guerra causada por Helena, que é acusado de traição por Odisseu e condenado à morte.

Assim, no *Elogio*, Górgias pretende construir a inocência de Helena demonstrando que qualquer uma das razões que a tenham feito seguir Páris (a necessidade do destino; a violência física; a persuasão do discurso – e aqui é a maior parte do discurso, onde é feita uma belíssima exaltação aos poderes do *lógos* -; ou a força do amor) é suscetível de fazê-la inocente.

Já na *Defesa*, Górgias tenta elaborar uma suposta defesa do personagem como se ele próprio, Palamedes, estivesse discursando perante os juízes. A partir do modo como ele desconsidera as evidências que Odisseu não conseguiu apresentar contra Palamedes, percebemos mais uma vez a limitação do conhecimento humano e a sua incapacidade em indicar a “realidade” – até mesmo dos “fatos” – através da palavra. Assim, os juízes só poderiam decidir através do que fosse demonstrado tanto pela defesa quanto pela acusação. De início não existe culpa ou inocência até que se tenha provado, ou seja, até que se tenha estabelecido, via discurso, a verdade ou existência dos “fatos”. Além disso, Górgias nos mostra também que não existem garantias de que sejamos bem sucedidos na construção de uma verdade, por mais que o discurso seja lógico, coerente e coincida com uma “realidade prévia” que possa existir. Como ele nos diz no seu *Tratado*, podemos ainda até supor que algo exista, e que possamos conhecer, mas não é possível transmitir esse algo a alguém.

O que mais nos chama a atenção nesses dois discursos, entretanto, não é a aparente tentativa de Górgias de mudar um “consenso” existente entre seus concidadãos sobre um “fato” ocorrido; de propor ou construir uma nova verdade acerca de Helena ou Palamedes, mas, a forma como ele encerra seus dois discursos, que nos parece muito mais

¹⁰ Uso aqui uma tradução ao português da tradução de Cassin do *Elogio de Helena*. Encontrada no seu, já citado anteriormente, *O Efeito Sofístico*.

“desconstrutiva” do que “construtiva”. Em outras palavras, não nos parece que a intenção maior de Górgias¹¹ seja de fato estabelecer um “melhor” consenso, uma “melhor” verdade, mas sim de expor como o consenso e a verdade podem ser modificados tão logo um discurso mais “poderoso”, sedutor ou persuasivo se apresente. Apesar de iniciá-los declarando como seu objetivo algo como mostrar a verdade dos fatos, no *Elogio* ele encerra afirmando que aquele discurso foi para ele um jogo/brinquedo/divertimento (παίγνιον) e na *Defesa*, pouco antes de concluir diz: “se, por meio das palavras, a verdade dos fatos pudessem surgir pura e límpida para os ouvintes, sem dúvida seria fácil tomar a decisão a partir do que foi dito”¹². Algo que nos remete exatamente ao *Tratado* e nos faz confirmar que a intenção de Górgias não é a de tomar a verdade como correspondendo a uma realidade prévia, seja ela inteligível ou sensível, mas antes, de simplesmente “denunciar” que essa dicotomia “verdade/falsidade” é algo que foi estabelecido pelos discursos anteriores a ele.

Do que foi exposto, fica a hipótese de que poderemos encontrar no pensamento de Górgias uma tentativa de esquivar-se do metafísico e uma alternativa à ontologia e à filosofia clássica: a existência e a verdade seriam sempre um simples efeito do dizer, e isso exatamente porque não haveria outra existência e verdade que não as produzidas pelo discurso. Pensamos, portanto, que – diferente do que pensava Platão e outros “acusadores” posteriores – Górgias não se refugia no não-ser do ser, no irracional, na falsidade, na aparência enfim, mas, justamente, torna evidente que as fronteiras como racional/irracional, verdade/falsidade, realidade/aparência são criações discursivas e que o interesse unilateral de seus antecessores e contemporâneos no primeiro dos dois “polos” dessas dicotomias não parece ser “desinteressado” e, talvez, exatamente por isso a filosofia posterior quer reduzi-lo, junto com os demais “sofistas”, ao silêncio ou remetê-lo exatamente àquilo que ele próprio combate.

¹¹ Tendo sempre em vista que lidamos com possibilidades e que sobre a intenção real do autor não poderemos jamais ter certeza, mas tão somente interpretar seus textos.

¹² Aqui utilizo a tradução de Josiane Martinez (cf. referências bibliográficas ao final do texto).

REFERÊNCIAS

I - Textos e traduções de Górgias

- DIELS, Hermann. *Die fragmente der vorsokratiker: grieschisch und deutsch*. 6. Berlin: Weidemann, 1952, 3v.
- GÓRGIAS. *O Tratado do Não-Ser, M.X.G./Sexto. Elogio de Helena*. In: CASSIN, Barbara. *O efeito sofístico*. Ana Lúcia de Oliveira e Maria Cristina Franco Ferraz. Rio de Janeiro: Editora 34, 2005.
- GÓRGIAS. *Testemunhos e Fragmentos*. Trad. port. Manuel Barbosa e Inês de Ornellas e Castro. Lisboa: Edições Colibri, 1993.
- GÓRGIAS, *Tratado do Não-Ente. Elogio de Helena*. Tradução, Introdução e comentários de COELHO, M. C. M. N.. *Cadernos de Tradução*, nº 4. São Paulo: USP, 1999.
- GÓRGIAS. *Tratado sobre o não-ser ou sobre a natureza. Defesa de Palamedes*. In: MARTINEZ, Josiane. *A Defesa de Palamedes e sua articulação com o Tratado sobre o não-ser de Górgias*. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Linguística, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2008.
- SOFISTAS. *Testemunhos e Fragmentos*. Trad. port. Ana Maria Alexandre Alves de Sousa e Maria José Vaz Pinto. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005.

II – TEXTOS ANTIGOS

- PARMÊNIDES. *Sobre a Natureza*. Trad. bras. José Cavalcante de Souza. In: *Os Pré-socráticos: Fragmentos, doxografia e comentários*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- PARMÊNIDES. *Da natureza*. Tradução, introdução e comentário de SANTOS, José Trindade. São Paulo: Loyola, 2002.
- PLATÃO. *Fedro*. Trad. bras. Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed.ufpa, 2011.
- _____. *Górgias*. Trad. bras. Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva: FAPESP, 2011.
- _____. *Sofista*. Trad. port. Henrique Murachco, Juvino Maia Jr. e José Trindade Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

III – TEXTOS MODERNOS

CALÓGERO, G. *Gorgias and the socratic principle Nemo sua sponte peccat*. *Journal of Hellenic Studies*. London, n. 77, pp.12-17, 1957.

CASSIN, Barbara. *O efeito sofístico*. Ana Lúcia de Oliveira e Maria Cristina Franco Ferraz. Rio de Janeiro: Editora 34, 2005.

_____. *Ensaaios sofisticos*. Trad. bras. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo, Siciliano, 1990.

_____. “Barbarizar” e “cidadanizar” ou Não se escapa de Antifonte. In: Gregos, Bárbaros, Estrangeiros – A cidade e seus outros. Rio de Janeiro, Ed. 34, 1993.

_____. *Consenso e criação de valores – O que é um elogio?* In: Gregos, Bárbaros, Estrangeiros – A cidade e seus outros. Rio de Janeiro, Ed. 34, 1993.

COELHO, M. C. M. N.. *Retórica, filosofia e lógica: verdade como construção discursiva*. In: Assunção, T.R., Flores, O., Martinho, M.. (Org.). *Ensaaios de Retórica*. Belo Horizonte: Tessitura, 2010, v., p.p. 27-55.

_____. *As afecções do corpo e da alma: a analogia gorgiana entre pharmakon e logos*. In: PEIXOTO, M.C.D.. (Org.). *A saúde dos antigos: reflexões gregas e romanas*. São Paulo: Loyola, 2009, v. 1, p. 67-86.

GUTHRIE, W. K. C. *Os sofistas*. Trad. bras. João Rezende da Costa. São Paulo: Paulus, 1995.

KAHN, C. H. *The greek verb ‘to be’ and the concept of being*, *Foundations of Language*, vol. 2, pp.245-265, 1966.

KERFERD, G. B. *O movimento sofista*. Trad. bras. Margarida Oliva. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

MARTINEZ, Josiane. *A Defesa de Palamedes e sua articulação com o Tratado sobre o não-ser de Górgias*. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Linguística, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2008.

MARQUES, Marcelo Pimenta. *Platão, pensador da diferença. Uma leitura do Sofista*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

UNTERSTEINER, Mario. *A obra dos sofistas: uma interpretação filosófica*. Trad. port. Renato Ambrósio. São Paulo: Paulus, 2012.

Participação no *Timeu*: um caminho de metáforas

Gislene Vale dos Santos

Universidade Federal de Minas Gerais

O objetivo deste texto é pensar as questões que envolvem o tema da *participação* (*méthexis*) no *Timeu* de Platão. Como podemos conceber a *participação* no inteligível por meio das imagens apresentadas no texto? Em que medida as imagens sensíveis são expressão do inteligível, e abrem possibilidades para a compreensão do conceito de *participação*? Defendemos que a *participação* no *Timeu* deve ser compreendida como admitindo modalidades e níveis diferentes. Em que medida o modo metafórico de se expressar favorece a compreensão dessa complexidade que envolve o conceito de *participação*? Ao considerar o *Timeu* em sua totalidade é possível dizer algo acerca do estatuto da imagem (e da metáfora) em geral. Tal questão implica em falar do *eikós lógos/mýthos*, que é o discurso cosmológico da obra como um todo. Não trabalharemos esta questão no todo da obra, mas em partes específicas.

Seguindo a orientação platônica, o esforço deste texto será o de distinguir, por meio do *lógos*, sua indicação ao dizer que:

Quanto ao céu em universal – ou mundo, ou se preferirem outro nome mais apropriado – no que lhe diz respeito, antes de mais nada devemos considerar o que importa levar em conta no início de qualquer estudo : se sempre existiu e nunca teve princípio de nascimento, ou nasceu nalgum momento e teve começo. Nasceu, pois é visível, tocável e dotado de corpo, coisas sensíveis todas elas. Ora, conforme já vimos tudo o que é sensível e pode ser

apreendido pela opinião com a ajuda da sensação, está sujeito ao devir e ao nascimento. Afirmamos, ainda, que tudo o que devém só nasce por efeito de alguma causa.¹

O *Timeu* aponta em um primeiro momento para que duas possam ser as possibilidades de compreensão da natureza do *kósmos*, ou ele sempre existiu ou ele teve um começo. Ousamos dizer que o próprio texto nos fornece material suficiente para afirmarmos que as duas possibilidades ocorrem. O ou... ou daria lugar para um *são* : as duas perspectivas de compreensão da natureza do *kósmos* *são*. No entanto, é preciso entender em que medida este *sempre existiu* (ἦν ἀεί) pode ser concebido ao lado daquilo que tem começo de existência (ἀπ' ἀρχῆς τινος ἀρξάμενος) na elaboração conceitual do que seja o *kósmos*. Para cumprir esse propósito e responder as questões expostas no parágrafo acima devemos entender qual é o papel da metáfora ou, ainda, das imagens, na formulação da noção de *participação* (*méthexis*), visto que o próprio *kosmos* é concebido na condição de imagem, como aponta a personagem Timeu em 29b no texto homônimo.²

Pensar a questão da metáfora no *Timeu* é, por exigência textual, tematizar a questão do *lógos*, na medida em que ele próprio, o texto, se compreende na condição de um tipo específico de *lógos*, um *eikós mýthos*. Mas o que significa dizer que o texto é um mito aproximativo ou, ainda, parecido, semelhante, um *como* (like) ? De modo breve podemos lembrar de *República* II, 377a, quando Sócrates diz que na educação : « primeiro contamos mitos para as crianças. Destes, como um todo, é dito que são mentirosos, mas neles há também verdades »³. Se pensamos que o *lógos* que dá corpo ao *Timeu* é uma imagem mítica, teríamos que distinguir, de acordo com a *República*, o que é o verdadeiro daquilo que é o mentiroso. No entanto, correríamos o risco de sacrificar o pró-

¹ ὁ δὴ πᾶς οὐρανός — ἢ κόσμος ἢ καὶ ἄλλο ὅτι ποτὲ ὀνομαζόμενος μάλιστα ἂν δέχοιτο, τοῦθ' ἡμῖν ὠνομάσθω — σκεπτέον δ' οὖν περὶ αὐτοῦ πρόωτον, ὅπερ ὑπόκειται περὶ παντός ἐν ἀρχῇ δεῖν σκοπεῖν, πότερον ἦν ἀεὶ γενέσεως ἀρχὴν ἔχων οὐδεμίαν, ἢ γέγονεν, ἀπ' ἀρχῆς τινος ἀρξάμενος. γέγονεν: ὁρατός γὰρ ἀπτός τέ ἐστιν καὶ σῶμα ἔχων, πάντα δὲ τὰ τοιαῦτα αἰσθητά, τὰ δ' αἰσθητά, δόξη περιληπτά μετ' αἰσθήσεως, γινόμενα καὶ γεννητὰ ἐφάνη. τῷ δ' αὐ γενομένῳ φαιμέν ὑπ' αἰτίου τινός ἀνάγκην εἶναι γενέσθαι. Tradução de Carlos Alberto Nunes, 2001. Grifo meu.

² τὸν κόσμον εἰκόνα πινός εἶναι.

³ πρόωτον τοῖς παιδίοις μύθους λέγομεν; τοῦτο δὲ που ὡς τὸ ὅλον εἰπεῖν ψεῦδος, ἐνὶ δὲ καὶ ἀληθείῃ. Tradução minha.

prio sentido do texto com uma postura orientada pela dissecação das partes em detrimento da compreensão do todo. Dissecação essa que tentaria transcrever em uma linguagem objetiva aquilo que aparece na condição de mitológico. Não é este o nosso intento. Mas, ainda de acordo com essa pequena passagem da *República*, concebemos o mito na condição de uma composição de mentiras e de verdades, em que o sentido do texto não está fixado em uma parte ou em outra, mas na mistura. Nessa medida, poderíamos pensar que a imagem mítica é o meio afetivo – *aisthético* ? - que permite ao pensamento lhe conferir (conferir à imagem mítica) o seu caráter, seu aspecto (*eídos*), que só pode ser distinguido por estar impregnado na imagem, sem que possamos distinguir na letra do texto platônico onde está um e outro.

Nesse sentido, o verbo *metaphéro*, que é a base do substantivo *metaphorá*,⁴ oferece o tom da natureza deste *lógos*, ele seria o modo figurado que permite ao discurso ser um portador, levar consigo algo que não aparece na letra, mas é carregado por ela. Ou seja, duplicar-se em uma imagem que carrega o seu sentido primeiro, sem ser ele expresso diretamente pela imagem. A metáfora, enquanto expressão de um tipo específico de movimento do *lógos*, o transporta na composição das imagens.⁵ Assim, o mito não poderia ser concebido na condição de um álono por ser ele desdobramento do próprio *lógos*.

Desde tal perspectiva, assumimos a labuta de perscrutar o que seja e como é apresentada a concepção de *méthexis* (participação) para o pensamento platônico que vige no *Timeu*, em um esforço paradoxal de ultrapassar o plano do puramente mítico e ao mesmo tempo não cair em uma análise puramente descritiva, como se estivéssemos juntando as peças de um quebra-cabeça. Neste intuito trabalharemos com uma imagem específica: a do demiurgo e a da alma do *kósmos*.

⁴ O primeiro filósofo a definir a metáfora enquanto um gênero do *lógos* foi Aristóteles, *Poética*, Livro III.

⁵ Sobre esse tema, Luc Brisson (*How philosophers saved myths*, 2004:3) diz que : “To acknowledge the limits of reason does not lead to irrationalism. As F. Walter Meyerstein and I have sought to show in *Puissance et limites de la raison* (Paris: Les Belles Lettres, 1995), the power of reason paradoxically lies in its ability to recognize its own limits, but the transgression of these limits nonetheless leads straight to irrationalism”. De nossa parte, não nos afinamos com a posição de Brisson, visto compreendermos que a instauração do mito, especificamente no *Timeu*, não significa a transgressão da razão, mas um desdobramento da própria razão. Ou seja, são os diferentes modos nos quais o *lógos* aparecer.

É importante salientarmos de antemão que a concepção de *participação* admite, como já anunciamos acima, modalidades e níveis distintos. Na articulação desses níveis, Platão usa um elenco de conceitos que atuam na composição de um quadro dramático quando da formulação de tal concepção. Apesar de correntemente usarmos para a tradução de *méthexis* a palavra portuguesa *participação*, muitos outros termos são utilizados para significar as distintas *participações*.

David Ross em sua obra *Plato's Theory of ideas*⁶ apresenta um elenco de conceitos que são identificados para dar conta da relação entre os sensíveis e as formas inteligíveis. Ross separa os termos em dois grupos : um que implica ou sugere a imanência das formas inteligíveis participadas e outro que implica ou sugere sua transcendência. Brisson⁷ não se diferencia de Ross; no entanto, ele acrescenta que no pensamento platônico não há um vocabulário técnico que exprima a concepção de *participação*. Todas as palavras indicadas por Brisson fazem parte das palavras que, na concepção de Ross, sugerem ou implicam uma relação de imanência. Sobre esta questão, ainda, vale dizer que Fronterotta em seu livro « Méthexis »⁸ não acrescenta, no que diz respeito especificamente a um quadro de conceitos que figuram na elaboração da concepção de *participação*, nada de novo em relação a Ross.

De nossa parte, assim como nota Brisson, não compreendemos haver um quadro fechado de conceitos que indiquem tal relação – a de *participação*. Vejamos, então, em que medida respondemos ao que nos propomos :

1. Como podemos conceber a *participação* no inteligível por meio das imagens apresentadas no texto? Pois bem, concebemos as imagens apresentadas no *Timeu* na condição de um constructo visível apenas pelo pensamento que, ao acessá-las, encontra o invisível que ali reside. Este constructo visível, entendemos ser a ordem da cosmologia ao passo que o invisível diria respeito a um conteúdo ontológico, também apreendido apenas pelo pensamento. Se lembrarmos daquela passagem da *República* citada acima, poderíamos conceber que o cosmológico, como

⁶ Ross divide os termos utilizados por Platão para se referir a relação entre inteligíveis e sensíveis em dois grupos: um que sugere a imanência das formas e outro que sugere a transcendência.

⁷ *Platon: les formes intelligibles*, 2001.

⁸ FRONTERROTA, F. La teoria platonica delle Idee e la partecipazione delle cose empiriche dai dialoghi giovanili al Parmenide. *Méthexis*, Pisa, XXIII, 2001.

um todo, seria o plano da mentira, enquanto a ontologia, o da verdade; reconhecidos, os dois, de modos distintos pelo pensamento. Isto se assemelha ao comentário de David Ross quando ele diz: « o que [Platão] não concede como mais que probabilidade não é sua metafísica, mas sim sua cosmologia». ⁹ Em um esforço de distinguir, não para separar, mas para significar, nos lançamos sobre uma das grandes imagens construídas pelo texto, a que expressa a figura do demiurgo.

A primeira referência explícita ao papel do demiurgo na elaboração do *kósmos* aparece, em 29 d-e, quando é caracterizada sua função : aquele que compõe o devir - ὁ συνιστὰς¹⁰ - um compositor, no sentido técnico da palavra, este que compõe - συνέστησεν¹¹ - o que vem a ser e o todo. Parece pertinente ressaltarmos o fato de este verbo aparecer no *aoristo*. Seu aspecto pontual demarcaria, em nossa concepção, o fato de o todo não ser gerado em um momento específico, como se tivesse um começo de existência, mas que se gera sempre, fora de um tempo demarcado. Essa geração, mais especificamente, parece caracterizar o fazer do demiurgo, pois, enquanto compositor, ele harmoniza as partes, reúne a diferença em uma unidade sempre pronta a, de novo, se esfacular, mas sempre sendo ele a medida desde a qual o aparecimento vem a ser : « [o demiurgo] quis (ἐβουλήθη) que, na medida do possível, todas as coisas fossem semelhantes (παραπλήσια¹²) a ele ». ¹³ Na condição de compositor sua marca é levantar um edifício construído de diferenças, juntando as partes e sendo o artífice de tudo o que está sendo. Se ele quis que todas as coisas se assemelhassem a ele é por fazer com que estivesse presente nelas a sua própria condição, a de compositor. Neste horizonte, a participação se daria justamente neste assemelhar-se (avizinhar-se) entre a capacidade de composição e a composição. Queremos dizer com isso que o todo tem em si mesmo a capacidade de sempre recompor-se, pois o critério, representado pela metáfora do demiurgo, é inerente àquilo que aparece enquanto composto. Se concebermos que compor é reunir o que é distinto em uma unidade harmônica, é lícito dizer que ele é o representante metafórico

⁹ Plato's theory of ideas, 1997: 153.

¹⁰ Particípio singular presente no nominativo do verbo **συνίστημι**.

¹¹ 3ª pessoa do singular do aoristo no indicativo de **συνίστημι**.

¹² παρα + acusativo = junto de: πλησίος: visinho, próximo.

¹³ 29 e : τούτου ὁ: ἐκτὸς ὧν πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια ἑαυτῷ.

de uma operação lógica realizada no *kósmos*. Operação esta que faz surgir o próprio *kósmos*. Operação lógica quer dizer, aqui, a medida estabelecida entre as relações das partes divergentes na harmonização do todo. Medida esta apreendida pela *lógos*.

A imagem do demiurgo nos permite pensar em um plano, distinguido apenas pelo *lógos*, no qual os princípios de ordenação estão em uma relação entre si e com aquilo que admite natureza distinta, ou seja, aquilo que não é princípio, o plano da mudança. Falar de mudança nesse ambiente é já pressupor a relação entre sensível e inteligível, pois toda mudança é marcada por uma organização não apenas teórica/semântica, mas também ontológica, - orientada pelo plano das formas (*eide*). O demiurgo neste íterim é o que metaforicamente nos permite :

admitir com a maior segurança a opinião dos homens sensatos de que esse é o princípio mais eficiente (*ἀρχὴν κυριωτάτην*) do devir e da ordem do mundo. Desejando a divindade que tudo fosse bom e, tanto quanto possível, estreme de defeitos, tomou o conjunto das coisas visíveis – nunca em repouso, mas movimentando-se discordante e desordenadamente – e fê-lo passar da desordem para a ordem.¹⁴

A figura do demiurgo indica um movimento de passagem que ocorre no interior do vir a ser, no qual já está pressuposta a ordem. O demiurgo, em nossa leitura, não está além deste aparecimento ordenado, mas ele seria a metáfora que leva o pensamento a se deter nos elementos que participam do próprio vir a ser e na relação entre estes elementos. Ele seria a imagem que significa a harmonia que se estabelece entre as distintas partes que geram o todo. A harmonia, tanto na relação entre os inteligíveis que têm a mesma natureza, mas não a mesma identidade, quanto na relação dos sensíveis com as formas inteligíveis, que não têm a mesma natureza, mas podem ser relacionados a partir da mesma identidade. Com isso quer se dizer que o domínio das formas inteligíveis, quando pensado isoladamente, pode ser concebido

¹⁴ 30 a-b: *ταύτην δὴ γενέσεως καὶ κόσμου μάλιστ' ἂν τις ἀρχὴν κυριωτάτην παρ' ἀνδρῶν φρονίμων ἀποδεχόμενος ὀρθότατα ἀποδέχοιτ' ἂν. βουλευθεὶς γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα, φλαυρον δὲ μηδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν, οὕτω δὴ πᾶν ὅσον ἦν ὀρατὸν παραλαβὼν οὐχ ἡσυχίαν ἄγον ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως, εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας.* Tradução de Carlos Alberto Nunes, 2001.

como causa organizacional do sensível, o que diferencia radicalmente esse domínio daquele dos sensíveis, que só são por participação no inteligível. Os sensíveis têm ordem por tomar parte em algo. Literalmente, o sensível contém¹⁵ o inteligível, mas não totalmente. Há uma dimensão do sensível que é inteligível. No que diz respeito aos sensíveis, eles estão em um domínio que é caracterizado pela diversidade. Enquanto suas naturezas estão à mercê da mudança ininterrupta, os inteligíveis não sofrem mutação. Portanto, essa *participação* pode sofrer mudanças, vindo a fazer com que o sensível se torne um *outro* sensível, mas sempre suportado por esta relação de pertencimento a algo que não é ele.

Como é possível então coadunar tanto ontologicamente quanto epistemologicamente dois domínios de naturezas distintas para que o *kósmos* venha a ser? Dizer que é por meio da *participação* não nos parece responder, de fato, a pergunta. É preciso ainda dizer o que é a *participação*. Assim, a resposta parece exigir a abordagem de duas figuras usadas por Platão: o demiurgo e a alma do *kósmos*. Seriam, os dois, metáforas que significam a mesma operação realizada no *kósmos*? Neste primeiro momento ousamos dizer que sim. O texto diz:

Fê-la deste modo e dos seguintes elementos. Da combinação entre a substância indivisível que é sempre a mesma, e a divisível que nasce nos corpos, compôs a terceira, uma espécie de substância intermediária. Por outro lado, no que diz respeito à natureza do Mesmo e do Outro, compôs também uma espécie intermediária entre a substância indivisível e a substância divisível nos corpos. De seguida, tomando os três, reuniu-os numa forma única, forçando, com isso, a difícil natureza do Outro a misturar-se (*συνεκεράσατο*)¹⁶ com o Mesmo. Depois de apresentar uma unidade com esses três elementos, dividiu-a em tantas partes quantas era conveniente haver, cada uma constante de uma liga do Mesmo, do Outro e da Existência.¹⁷

¹⁵ *Méthesis* = *metá* + *ékho* + *sis*

¹⁶ De συγκεράννυμι, *mirsturar*, combinar.

¹⁷ 35a-b: συνεστήσατο ἐκ τῶνδὲ τε καὶ τοιῶδὲ τρόπῳ. τῆς ἀμερίστου καὶ αἰεὶ κατὰ ταῦτὰ ἐχούσης οὐσίας καὶ τῆς αὐτῆς περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ συνεκεράσατο οὐσίας εἶδος, τῆς τε ταύτου φύσεως αὐτῆς καὶ τῆς τοῦ ἑτέρου, καὶ κατὰ ταῦτὰ συνέστησεν ἐν μέσῳ τοῦ τε ἀμεροῦς αὐτῶν καὶ τοῦ κατὰ τὰ σώματα μεριστοῦ: καὶ τρία λαβὼν αὐτὰ ὄντα συνεκεράσατο εἰς μίαν πάντα ἰδέαν, τὴν θατέρου φύσιν δύσμεικτον οὔσαν εἰς ταῦτον συναρμότιον βίαν. μειννύς δὲ μετὰ τῆς οὐσίας καὶ ἐκ τριῶν ποιησάμενος ἓν, πάλιν ὄλον τοῦτο μοίρας ὄσας προσῆκεν διένειμεν, ἐκάστην δὲ ἐκ τε ταύτου καὶ θατέρου καὶ τῆς οὐσίας μειννύμενην. Tradução de Carlos Alberto Nunes, 2001.

O que se depreende é que a substância indivisível diz respeito ao que é nomeado de Mesmo, ao passo que a divisível de Outro. Tudo que preenche a totalidade é fruto dessa mistura dupla de identidade e diferença, mas que aparece una e que, ontologicamente, é concebida enquanto três. Este complexo ontológico está presente em tudo o que aparece e dizemos ser um algo, e que foi denominado por Platão de alma do *kósmos*. Ou, ainda, o próprio *kósmos* na medida em que estabelece uma ordem para o aparecer. Esta alma é ela, também, metáfora da efetivação de um movimento que instaura o próprio *kósmos*, não em um ponto demarcado do tempo, mas sempre. Esta tríade é sempre, agora e de novo e mais uma vez. Ela não está à mercê das forças sensíveis, antes, é ela que oferece ordem a todo e qualquer aparecimento sensível e, por isso, ele, de algum modo é, mesmo que fluido.

Ao dizer que o Outro *mistura-se* com o Mesmo, poderíamos pensar que isso significa dizer que o Outro *participa* do Mesmo e que desta participação o *kósmos* vem a ser? na medida em que tudo que se apresenta enquanto corpo do *kósmos* contem a mistura? Por isso poderíamos dizer que tudo que habita o *kósmos* é, é algo e é algo que pode ser diferenciado de todos os outros algos que também habitam e assim constituem a ordem do aparecimento. Não concebemos essa mistura de modo diacrônico – ao modo de uma cosmologia – mas sincronicamente – ao modo de uma ontologia. Ou seja, ela não se manifesta através de uma cronologia, mas é contemporânea a todo e qualquer aparecimento.

É interessante notar que Platão, no constructo metafórico, primeiro mistura as substâncias e depois separa o conteúdo intermediário (*μεταξύ*). O intermédio entre o Mesmo e o Outro, que se expressa enquanto Existência, será dividido em partes com medidas determinadas, não de modo aleatório, mas pensado causalmente. A separação vem amparada em um constructo matemático, como nota-se na passagem 35b-36d. Toda a divisão das substâncias misturadas é feita através de uma proporção determinada. A matemática no cenário do *Timeu* não parece ter lugar secundário. Pois a relação das partes que constituem o aparecimento se dá por meio de um critério matemático. Em que medida poderíamos pensar que a matemática, mais especificamente, a geometria, seria o modo pelo qual a *participação* acontece? Ao

olharmos retrospectivamente, em 32b, quando a figura do demiurgo compõe o *kósmos*, ele o faz a partir de quatro raízes : fogo, terra, água e ar. Estas, por sua vez, se constituem enquanto estruturas matemáticas; em 31c, a personagem Timeu diz que primeiro a divindade reuniu o fogo e a terra:

Mas não é possível ligar bem duas coisas sem o auxílio de uma terceira, pois sempre terá de haver entre elas um laço de união. Porém, de todos os laços o melhor é o que por si mesmo e com os elementos conectados constitui uma unidade no sentido amplo da expressão, sendo que faz parte da natureza da proporção geométrica progressiva conseguir esse resultado por maneira perfeita.¹⁸

O terceiro a que faz referência o texto é já uma unidade cindida ontologicamente, que aparece de modo harmônico. Não há, nesta relação, uma terceira parte que constitui o fenômeno, o terceiro é já o aparecimento do fenômeno, o próprio *kósmos* aparecendo por meio de uma proporção (*ἀναλογία*), e isto o constitui intrinsecamente , sendo, ele, por esta proporção, belissimamente completado (*τοῦτο δὲ πέφυκεν ἀναλογία κάλλιστα ἀποτελεῖν*). A passagem deixa claro que a proporção é o meio pelo qual as partes que constituem o *kósmos* se relacionam. Ela oferece medida para que o aparecimento no meio (*ἐν μέσῳ*) da relação venha a ser. » No meio » quer dizer, aqui, para que o intermediário venha a ser. Ou seja, a concepção de *μεταξύ* (intermediário) é provocada por uma relação de base geométrica que possibilita o encontro harmonioso entre as diferentes partes que constituem o aparecer. Em 32b o texto acrescenta:

...mas, como o mundo tinha de ser sólido, e como os sólidos são ligados sempre por duas mediedades, não por uma, a divindade pôs a água e o ar entre (*ἐν μέσῳ*) o fogo e a terra, deixando-os, tanto quanto possível, reciprocamente proporcionais, de tal maneira que o que o fogo é para o ar, o ar fosse para a água, e o

¹⁸ 31b-c: *οὗτο δὲ μόνῳ καλῶς συνίστασθαι τρίτου χωρὶς οὐ δυνατόν: δεσμὸν γὰρ ἐν μέσῳ δεῖ πῶς ἀμφοῖν συναγωγὸν γίνεσθαι. δεσμῶν δὲ κάλλιστος ὅς ἂν αὐτὸν καὶ τὰ συνδούμενα ὅτι μάλιστα ἐν ποιῇ, τοῦτο δὲ πέφυκεν ἀναλογία κάλλιστα ἀποτελεῖν*. Tradução de Carlos Alberto Nunes, 2001.

que o ar é para a água a água fosse pra a terra, com o que ligou e compôs a estrutura do céu visível e tangível.¹⁹

Podemos perceber que, na caracterização do fazer demiúrgico, há uma utilização bem demarcada da concepção de composição/combinção. O prefixo συν- nota a marca deste fazer, sempre uma com-posição (*synísthemi*) que agrega a diferença enquanto um tipo de μεταξὺ. No caso das raízes, o que harmoniza a relação é uma analogia estabelecida pela relação geométrica que ocorre entre as raízes. A relação ordena as distintas partes que compõem o aparecimento. Ordenação que pressupõe uma desordem de fato inexistente, pois que a passagem de algo em algo outro é realizada por uma combinação triangular apreendida pelo pensamento. Nesse sentido, ao dizer que o demiurgo realiza a passagem da desordem para a ordem, parece ser-nos permitido entender que a desordem é o antagonico que aparece enquanto elemento dramático do aparecimento, pois que, de fato, ele não existe. O que ocorre é a passagem da uma ordem para outra ordem, organizada, essa passagem, por um critério geométrico.

Por isso podemos voltar à nossa primeira citação e dizer que o *kósmos* nasce a cada reorganização dos seus compostos e que essa reorganização é eterna, pois que não há ponto inicial ou final; antes, o que existe é o pontual que é expresso pelo *lógos* na condição de um *aoristo*. Se compreendermos que a metáfora é um caminho de significações, não é descabido dizer que ela, assim como o rei, aquele o qual o oráculo está em Delfos, « nem diz nem oculta, mas significa » talvez isso nos auxilie com o mito cosmogônico no pensamento de Platão.

BIBLIOGRAFIA

BRISSON, Luc. *How philosophers saved myths*. Translated by Catherine Tihanyi. The University of Chicago Press, Chicago: 2004.

¹⁹ 32b: νῦν δὲ στερεοειδῆ γὰρ αὐτὸν προσήκειν εἶναι, τὰ δὲ στερεὰ μία μὲν οὐδέποτε, δύο δὲ ἀεὶ μεσότητες συναρμόττουσιν: οὕτω δὴ πυρός τε καὶ γῆς ὕδωρ ἀέρα τε ὁ θεὸς ἐν μέσῳ θεῖς, καὶ πρὸς ἄλληλα καθ' ὅσον ἦν δυνατὸν ἀνὰ τὸν αὐτὸν λόγον ἀπεργασάμενος, ὅτιπερ πῦρ πρὸς ἀέρα, τοῦτο ἀέρα πρὸς ὕδωρ, καὶ ὅτι ἀήρ πρὸς ὕδωρ, ὕδωρ πρὸς γῆν, συνῆδησεν καὶ συνεστήσατο οὐρανὸν ὀρατὸν καὶ ἀπτόν. Tradução de Carlos Alberto Nunes, 2001.

FRONTERROTA, F. La teoria platonica delle Idee e la partecipazione delle cose empiriche dai dialoghi giovanili al Parmenide. *Methexis*, Pisa, XXIII, 2001.

Platão. *Timeu. Critias. O segundo Alcibiades. Hípias Menor*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3. E. Rev. – Belém : EDUFPA, 2001.

PRADEAU, J-F. *Platon : les formes intelligibles*. Presses Universitaires de France, Paris, 2001

ROSS, David. *Teoría de las ideas de Platón*. Traducción de José Luis Díez Arias. Colección Teorema : Madrid, 1997.

Platão entre utopia e pessimismo

Natalia Costa Rugnitz

Lucas Angioni

Universidade Estadual de Campinas

Digamos inicialmente uma palavra a respeito da utopia. Enquanto gênero literário, a utopia se caracteriza por agir mais sobre a fantasia do que sobre a inteligência: “O discurso utópico, em geral, não encontra seu fundamento em uma ordem estritamente racional... muito antes de demonstrar, trata-se de mostrar, de apontar, de visualizar”; ele “seduz”, não “convence” (Monzani, 2008: p. 229). O pensamento utópico é construído por hipóteses e suposições antes que por demonstrações; o tom do texto é predominantemente idílico, as personagens, nobres até o inverossímil; a temática, clássica: a vida ideal, pacífica, feliz. O leitor comum sai da leitura esperançado, absorto na contemplação de um futuro luminoso: “As utopias fascinam, sem dúvida. Elas, ao se instalarem predominantemente no campo do imaginário, físgam o nosso desejo de justiça, de uma realização total e integral de tudo” (Monzani, 2008: p. 239). Neste sentido, a relação entre *utopia* e *otimismo* é bastante evidente.

Alguns estudiosos entendem que a literatura utópica ocidental se inicia com a obra *Utopia*, de Thomas More (1516)¹. Mas embora a palavra “utopia” não seja originariamente grega (ela foi, de fato, cria-

¹ Cfr. Monzani, 2008.

da por More para intitular a sua obra prima no século XVI), os antigos helenos gestaram várias obras do gênero: na *Política*, Aristóteles fala de uma “arte de inventar cidades”, da qual diz que Platão participa². Somos levados a acreditar que, entre todos diálogos platônicos, a *República* reúne especialmente as condições para ser, senão a *primeira utopia da filosofia e da história*, como consideram alguns³, pelo menos um notável exemplo do gênero. Ela apresenta as características acima revisadas: embora procure ser rigoroso no seu discorrer racional, Sócrates parece de alguma maneira querer seduzir a seus ouvintes. A aura esperançada e otimista da qual ele impregna a obra é facilmente reconhecível - lembremos, por exemplo, as palavras que a encerram:

“Se acreditarem em mim [...] seguiremos sempre o caminho para o alto, e praticaremos por todas as formas a justiça e a sabedoria, a fim de sermos caros a nós mesmos e aos deuses [...] e, depois de termos ganho os prêmios da justiça, como os vencedores dos jogos que andam em volta a recolher as prendas da multidão [...] haveremos de ser felizes” (Rep., 621d)

A vida ideal é desenhada duplamente. Enquanto utopia psicológica, subjetiva, a *República* propõe, segundo a leitura corrente, que provido de um bom entorno e uma boa educação, qualquer ser humano é capaz de avançar no caminho do conhecimento e, com isto, da virtude: o conhecimento do bem aperfeiçoa moralmente, com ele vem a virtude, e com a virtude a felicidade; enquanto utopia política, ela sugere depositar o poder nas mãos de uma gerontocracia iluminada,

2 Cfr. DE AUGUSTO MORAES, M., *Politeia e Utopia*, Kléos n.16/17: 103-151, 2012/13. A autora anota que esta “arte de inventar cidades” é uma prática de longa data entre os gregos, citando como exemplo a descrição do Olimpo, da ilha dos Ciclopes, na *Odisseia*; o mito das cinco cidades em *Os Trabalhos e os Dias* e a Kukópolis, nas *Aves*, de Aristófanes; ela sugere: “Platão parece ser o ponto de chegada de uma longa tradição reflexiva”. “Desde Hipodamos de Mileto e Faleas de Calcedônia, possivelmente inspirados em Pitágoras e nos primeiros pitagóricos, até os sofistas e Aristófanes, o tema foi lentamente adquirindo conteúdo filosófico, atingindo a maturidade no texto platônico”

3 Diz Cioran: “A própria ideia de uma cidade ideal é um sofrimento para a razão, uma iniciativa que honra ao coração e desacredita ao intelecto - Como se prestou Platão a ela? Esquecia que ele é o ancestral de todas essas aberrações, retomadas e agravadas por Tomás Moro, o fundador das ilusões modernas” (Cioran, *História e Utopia*, 128).

conformada pela minoria inteligente após uma extensa, rígida e completíssima educação. Os fabulosos reis-filósofos ditam as leis, o povo as respeita e executa; a propriedade privada não existe (outra característica comum, a propósito, a todas as utopias) e cada cidadão ocupa seu lugar natural e mansamente, confiando nos governantes para cuja manutenção trabalha e protegido por uma classe guerreira profissional e fiel. Frente a este duplo caráter utópico não podemos evitar pensar que o homem Platão, autor material de tais constructos, guardava para si um sentimento de entusiasmo, uma esperança de que a forma de organização proposta - organização psicológica e também política- poderia pôr em ordem o caos da existência humana.

Contudo, é interessante notar que, tanto na dimensão político-social quanto na subjetiva, o filósofo tem consciência de que sua construção é simplesmente um *modelo* ao qual aspirar:

“Como um paradigma [...] buscávamos a justiça mesma e o homem perfeitamente justo, se é que pode existir, e a mesma coisa com a injustiça e o homem completamente injusto, para que, dirigindo o olhar a estes, se nos mostrassem no que toca à felicidade e à desgraça de modo que nos víssemos forçados a aceitar, a respeito de nós mesmos, que quem seja mais semelhante a eles terá um destino semelhante ao deles” (Rep., 472c-d)

Com este gesto Platão se livra, em grande parte, da justificada acusação de ingenuidade plausível de ser lançada contra todo utopista. Ele deixa claro que o *paradigma* proposto é uma ficção, um quadro para ser imaginado, contemplado como fonte de inspiração e nada mais. O paradigma não é um projeto para ser realizado, pelo menos não na sua perfeição: “referes-te à cidade que fundamos há pouco com palavras, àquela que repousa no *logos*, pois não creio que exista em nenhuma parte da terra”, esclarece Glauco (Rep., 592a), ao que Sócrates responde:

“talvez haja um modelo no céu para quem quiser contemplá-lo e, contemplando-o, fundar um para si mesmo. *De resto, nada importa que exista em qualquer lugar, ou venha a existir*, porquanto é pelas suas normas, e pelas de mais nenhum outro, que ele pautará o seu comportamento” (Rep. 592b)

O caráter utópico do projeto é assumido, então, no L. V e também no IX. No geral, a irrealizabilidade da proposta é considerada irrelevante: “Julgas – pergunta retoricamente Sócrates, em uma outra tentativa de convencer seus interlocutores - que um pintor vale menos se tiver desenhado um modelo do [...] mais belo dos homens, e transmitido suficientemente à sua pintura todas as qualidades, mas não puder demonstrar a possibilidade da existência de um homem como esse?” (Rep., 472d). E insiste: “Acaso é possível executar algo tal como se diz, ou é da natureza das coisas que a ação tenha menor aderência à verdade do que as palavras?” (Rep., 473a). Basta, segundo ele, se aproximar do modelo *tanto quanto possível*.

Porém, esta posição provoca uma tensão no texto. Ela não parece ser, em efeito, algo inteiramente surgido do espírito utópico, ou pelo menos contrasta de alguma maneira com ele. Mas antes de tentar a reconstrução dessa mensagem, detenhamo-nos um instante na tensão. No L. VIII, Platão considera que como o tempo e o espaço são infinitos cabe a possibilidade, por mais remota que seja, de que um homem grandioso como o rei filósofo e uma organização sociopolítica em torno a ele como a projetada venham alguma vez a ser. O ato de medir desta maneira o projeto em relação à eternidade, procurando desesperadamente (como se fosse garantia de algum tipo!) um instante mínimo onde ele possa realmente acontecer, parece ser fruto de uma atitude diferente da expressada acima (a de que basta com se aproximar do modelo tanto quanto possível). Há aqui certo desespero, certa ansiedade que se dispara perante o caráter irrealizável do ideal. Platão reconhece, na sequência, que a disposição ideal dos fenômenos, caso algum dia venha a existir, está, enquanto assunto humano, sujeita ao devir, e portanto fadada à decadência. Parece-nos que este reconhecimento é indício de que uma virada de perspectiva tem acontecido, ou pelo menos de que existe um *conflito* em relação à questão; perante estes *insights* trágicos o espírito utópico não pode mais que retroceder, enquanto no seu lugar emerge, como uma poderosa força contida, o peso da realidade. É aqui onde entra em cena o pessimismo.

A tradição filosófica do pessimismo é reconhecida explicitamente pelo comentário desde o século XIX - a obra *Pessimism: A History and Criticism*, de J. Sully, foi publicada pela primeira vez em 1877. Esta

obra paradigmática oferece o juízo valorativo muito difundido de que a filosofia platônica constitui “um exemplo de otimismo dificilmente superado historicamente, nem mesmo pelas interpretações mais favoráveis da teologia cristã”⁴, e considera que a tradição pessimista se inicia unicamente na idade moderna. No entanto, não são poucos os estudiosos que têm indicado diversos *aspectos* nos quais o pensamento platônico é pessimista⁵. Acredito que estes aspectos, até agora tratados separadamente, podem ser unificados em uma posição única que caberia entender como “pessimismo platônico”, sem mais. Tal posição pode ser reconstruída tomando como ponto de partida a doutrina da alma tripartida: depois de escutar, mediante um raciocínio cuidadosamente desenvolvido, comportamentos representativos de um certo tipo de conflito (*stasis*) característico da interioridade humana (caso do sequioso e de Leôncio, no L IV), Platão chega à conclusão de que o homem, na sua existência biográfica, é um ser interiormente fragmentado, despedaçado entre forças diversas e conflitantes: uma precária luz racional que subsiste, em eterna luta, entre duas gigantescas potências escuras - os apetites e os sentimentos. Lembremos a magnífica imagem projetada pelo filósofo no L. IX:

“Modelemos em pensamento uma imagem da alma [...] Uma como a daquelas criaturas antigas de mitologia – a Quimera, Cila, Cérbero- [...] de quem se diz que tinham formas múltiplas num só corpo [...] Modela então uma criatura monstruosa, composta e policéfala, com cabeças de animais domésticos e selvagens por toda a volta, e capaz de alterar, ou de criar por si todas essas formas [...] E agora modela outra forma de leão, e outra de um homem, mas que a primeira seja muito maior do que as outras, e a seguir a segunda [...] reúne todas essas formas, que são três, numa só, de maneira a formarem um todo, umas com as outras [...] Cobrem-as [...] exteriormente com uma forma única,

⁴ SULLY, Idem, p. 43. Cfr. também NISBET, R., *La Historia de la idea de progreso*, Gedisa, Barcelona, 1981, p. 56-57 e UNAMUNO, M., *El sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, Austral, Argentina, 8va. Edição, 1947, pp. 54-55.

⁵ Cfr. por exemplo: Gould, J., *The development of Plato's Ethics*, Cambridge University Press, 1955; Bobonich, Ch., *Plato's Utopia Recast: His Later Ethics and Politics*, Oxford University Press, 1991; Scott, D., “Platonic pessimism and moral education”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. XVII, 1995; Lorenz, H. *The Brute Within*, Clarendon Press, Oxford, 2006

a de um homem, de maneira que, a quem não puder ver-lhe o interior, mas apenas aviste o invólucro exterior, pareça um só ser animado – um homem” (Rep., 588c-e)

A unidade do ser humano é então, para o Platão de *República*, apenas uma aparência capaz de enganar o observador superficial. O filósofo retrata o componente apetitivo da alma, o ἐπιθυμητικὸν, como uma “criatura monstruosa, compósita e policéfala”, agregado que sintetiza o que ele expõe em outras partes do diálogo mais a detalhe, a saber: ela alberga desde simples impulsos relacionados a necessidades fisiológicas (fome, sede, ímpeto sexual), passando por desejos mais sofisticados, alheios a qualquer requerimento biológico (desejos “hedônicos”, como aquele por tal ou qual bebida), até exemplares exóticos, considerados diretamente imorais, como a vontade de manter relações sexuais com a própria mãe, cometer parricídio ou comer carne humana⁶. A representação do elemento concupiscível como a superposição das três entidades mitológicas⁷ resulta num ser imponente que sintetiza, com eficiência poética, o caráter vertiginosamente variado, extremamente feroz e dificilmente controlável adjudicado a ele por Platão. O núcleo emocional humano, ο θυμοειδής, por sua parte, é associado a um leão, permanecendo assim ainda como uma poderosa força animal (embora possua certa nobreza na medida que tem uma afinidade natural à parte racional). Em outros momentos do diálogo, o filósofo dirá que a parte irascível está sujeita à corrupção: quando mal educada, ela pode recair de leão a macaco (Rep., 590b) e, em certas ocasiões, pode quebrar seu pacto de honra e atuar junto ao elemento apetitivo em contra da razão, ou pode por si mesma “tiranizar” as outras partes, tornando o sujeito arrogante, irritável ou sentimental (Rep., 604c e

⁶ Em relação a 571b-d, Parry (“The Unhappy Tyrant and the Craft of Inner Rule”, em: *The Cambridge Companion to Plato’s Republic*, FERRARI, G.R.F. editor, Cambridge University Press, 2007) traduz “μιαιφρονεῖν τε ὅτιον, βρώματός τε ἀπέχεσθαι μηδενός” como “a contaminação do sangue e o comer comida proibida”, e cita a Adam (1962, vol II, pp. 319-20), quem, segundo ele, sugere que Sócrates está se referindo ao parricídio e o canibalismo.

⁷ Segundo Homero, a Quimera possui cabeça de leão, corpo de cabra e cauda de dragão, de Cila o poeta diz que tem rosto e peitos de mulher, e aos lados seis cabeças e doze patas de cão, Cérbero, sabemos, é o guardião do Hades, e possui três cabeças de cachorro e costas minadas de serpentes.

ss.). Ela pode, ainda, simplesmente diferir dos ditames racionais, impedindo a ação unificada do indivíduo (Rep., 390d, 441c). Da razão, λογιστικόν, por último, se sugere que é o componente mais precioso, porém mais escasso e em certo sentido mais débil da alma. Este modo de caracterizar o *logistikón* evoca certas “imperfeições” explicitadas por Platão no resto da obra: além de poder ser submetida pelos elementos inferiores, existem “perversões” que atingem a razão independentemente da ação daqueles. Durante a educação do jovem, por exemplo, se ele se dedica às discussões teóricas antes do tempo, deixando-se refutar e em seguida refutando àqueles que o refutam, pode se precipitar no ceticismo e danificar sua capacidade racional para sempre (Rep., 390 e ss.). Isto é interessantíssimo enquanto implica que a capacidade racional é entendida como vulnerável à degeneração (Cfr. também Rep. 539c, 588c, etc.). Platão reconhece de modo explícito, além do mais, que ela pode encistar-se desde o começo mesmo da existência e, no caso de alguns indivíduos, não se desenvolver jamais: “Até nas crianças qualquer pessoa pode ver que, mal nascem, são logo cheias de irascibilidade, ao passo que a razão, alguns nunca alcançam, segundo me parece, e a maioria só tarde” (Rep, 441a-b).

No contexto do problema do conhecimento, as limitações não provêm apenas do órgão racional humano, mas do próprio objeto de conhecimento: a alegoria da linha sugere que este é remoto, que se oculta da luz da razão e é vislumbrado apenas em casos excepcionais. Ali, Platão sugere que o Bem (*to agathón*) é o máximo objeto de conhecimento (*megistón mathema* – Rep., 504de; 505a, etc.), o que suporta e dá fundamento a todo o resto dos valores. O Bem, diz ele, está para além da essência (*epekeina tés ousías* – Rep., 509b) - com o que provavelmente quer significar que se encontra na cúspide da hierarquia das ideias: é mais uma ideia, porém a “ideia das ideias”, objeto mais afastado ainda que a existência ou a própria essência. O Bem seria, assim, um objeto cognoscível, mas seria também “quase incognoscível”, posicionado no limite extremo do mundo inteligível, na “quase-transcendência”. Que ele beira, com efeito, a incognoscibilidade e a inexpressabilidade é algo que Platão faz Sócrates admitir constantemente. Desde o começo ele introduz o bem impregnando-o de uma aura de mistério: a ele, que se vincula diretamente com a realização do *érgon* humano, se chega “após

um extenso rodeio” e “pelo caminho mais longo” (Rep.504d). Sócrates se evade de percorrer esta via, ou seja, de oferecer uma resposta direta à pergunta acerca do bem, transitando, no lugar, o “caminho mais curto”, capaz de conduzir apenas a sua proximidade. Mais adiante, enfatiza explicitamente o caráter escorregadio da ideia do Bem, observando que em geral “não temos desta ideia um conhecimento completo”, e adicionando que qualquer coisa que saibamos ou possuamos por fora do Bem carece de valor. Posteriormente insiste pela terceira vez na posição, acrescentando que não temos só um conhecimento *inadequado* da ideia do Bem, mas, na maioria dos casos, uma *opinião* diretamente errada: “para a maioria (*tois pollois*) o prazer é o bem, enquanto que para os mais refinados é a inteligência”. Contudo - ele argumenta, para completar - estes últimos não conseguem indicar inteligência do quê, e acabam caindo no sem sentido de afirmar que o bem é a inteligência do bem (Rep., 505b-c). Com isto se estabelece que nem mesmo aqueles intelectualmente mais dotados se encontram capacitados para atingir a essência do bem.

Logo em seguida se insere a questão moral, com a célebre tese de que o bem é “aquilo que toda alma persegue e pelo qual faz tudo o que faz” (Rep., 505d). Mas esta fórmula, tão impermeável à crítica, não se completa aqui: o bem, diz Platão, é o máximo objeto de conhecimento e de desejo para todo homem, *porém, também é* aquilo cuja qualidade distintiva a maior parte dos homens “adivinha [...] sem poder, na sua perplexidade, apreender suficientemente o que seja” (e de novo a transição política: mantendo-se “nesta condição tenebrosa até para aqueles eminentes cidadãos em cujas mãos colocamos todas as coisas”, Rep., 505e). Mas se a ideia do bem tem uma importância tão crucial conjuntamente no contexto teórico e no prático e, ao mesmo tempo, ela é concebida como uma entidade situada no limite extremo da cognoscibilidade, então existe, para Platão, uma dificuldade natural de alcançá-la e completar o processo cognitivo que confere valor à existência humana desde o ponto de vista da ação. Em outras palavras, na mesma medida em que a ideia do Bem é inapreensível, a ação virtuosa é irrealizável. É nisto que pensamos quando falamos em pessimismo, e é desta maneira que o pessimismo se escorre da psicologia à moral e à política e se relaciona com a epistemologia.

Tudo isto se encontra, se bem se observa, em absoluta consonância com a imagem que o Platão de *República* apresenta da condição humana nos seus trechos mais famosos: o homem desenvolve sua vida na ignorância do real, no interior da caverna, deixando-se *arrastar* pelas paixões e pelo instinto como qualquer outro animal, opinando sobre tudo, pois o verdadeiro saber lhe foge. Tomando por real aquilo que não é senão um reflexo sem substância (os dados dos sentidos), *os mais – oi polloi-* são preponderantemente motivados pelos desejos (*epithumiai*) e inclinados ao prazer, e só raramente algum se dirige à sabedoria: “um homem em consonância com a virtude e regulado pela sua cadência à perfeição, até os limites do possível, em atos e em palavras [...] é coisa que elas [as multidões] jamais viram” (Rep., 498e)⁸. Em outras palavras, a maioria dos homens não persegue de modo espontâneo a “verdade” e o “melhor”, senão pela força e pela coação.

Se deixarmos agir, a partir daqui, a própria axiomática platônica (axiomática, a propósito, de ascendência genuinamente socrática, segundo a qual conhecimento, virtude e felicidade estão em intrínseca relação), obteremos que o indivíduo humano, na medida em que é inclinado tão fracamente ao esclarecimento, não se encontra em uma situação favorável em relação nem à virtude nem à *felicidade*. O problema da virtude é encarado na *República*, de fato, dentro do problema maior da felicidade e da vida boa. Desde o começo do diálogo a vida boa e virtuosa é assimilada à vida feliz (Rep., 354a) - esta é a ideia que subjaz ao L. VIII, quando se apresentam os principais tipos de caracteres humanos em função das relações das partes da alma entre si. Sócrates não poupa ali argumentos para mostrar que a existência do sujeito tiranizado pelo apetite, que se desenvolve nas antípodas da razão, implica a mais extrema infelicidade: o mais irracional dos homens é também “mais profunda e mais longamente infeliz”, ele diz (Rep., 576c). No L. IX, e sempre no contexto do “exame [que] diz respeito ao que há de mais importante, a felicidade ou infelicidade na vida” (Rep., 578c), se conclui diretamente que “o melhor e o mais justo é o mais

⁸ “É impossível que a multidão seja filósofa” (Rep., 494a), diz Platão. E logo contrapõe a “melhor das naturezas” – “aliás, pouco frequente” - à “natureza medíocre” (495b). Neste assunto Cfr. também Rep., 431c, 496b, 500a, 586b.

feliz, e que esse homem é o mais adepto da realeza e rei de si mesmo, e que o pior e o mais injusto é o mais desgraçado, e esse [...] é o que mais tiraniza a si" (Rep., 580c). Assim, o resultado da investigação é que o modo de vida fundado na autopossessão com base na razão é o melhor, o que implica a virtude e a felicidade mais altas. Ora, vedada a possibilidade de uma visão profunda do Bem, e junto com a submersão na ignorância e na imoralidade característica da condição humana, a felicidade também retrocede.

Acreditamos que isto seja suficiente para mostrar como em *República* existe não apenas uma visão dramática da condição psicológica humana, mas também uma epistemologia, uma moral e uma *eudaimonologia* pessimistas. Que o pessimismo tinga assim mesmo a posição política é algo que também acreditamos ter ficado claro até aqui, enquanto temos ressaltado as várias referências à maioria *-oi polloi-* do autor; caso contrário, basta lembrar por exemplo que o melhor que se pode esperar é que o povo claudique a uma mentira perpetuada pelos dirigentes (mito das três raças) e se submeta à seu comando.

Com isto têm-se nos revelado, então, duas faces do pensamento exposto em *República*: uma utópica, a outra a pessimista, assim como a tensão entre elas. Mas, como é possível esta coexistência? A utopia é o fruto, a flor do espírito otimista, inspiração para os homens e motor para a história; o pessimismo, pelo contrário, ao considerar a condição humana nos seus piores aspectos, renuncia inevitavelmente a toda quimera. A nossa suspeita é que no homem Platão da época de *República* existiu um conflito entre, *por um lado*, o entusiasmo - sob a forma de uma aposta na "causa humana", fundada na confiança no progresso com base na razão - e, *por outro*, os resultados da própria pesquisa, que tornam esta confiança obsoleta. Neste contexto, suspeitamos ainda que seja possível, e até provável, que o entusiasmo, o tom utópico e otimista que impregna *República* seja um ecoar da voz de Sócrates (ou antes: de Platão enquanto discípulo de Sócrates, do Platão-socrático), enquanto a fonte do pessimismo esteja no voo livre do próprio Platão e as novas paisagens nele divisadas.

Mas antes de nos aprofundar nesta possível "independência" platônica explicitemos um pouco o otimismo socrático, pois é em contraste com ele que ela revela sua veia mais escura. Nos apoiaremos para

isso na análise oferecida por F. Nietzsche no *Nascimento da Tragédia*. É bem conhecido que ali o alemão distingue dois impulsos fundamentais da natureza no geral e da criação artística no particular: o apolíneo e o dionisíaco. Apolo é o deus da aparência, da medida, do limite e portanto do princípio de individuação, da ordem, da beleza e do compreensível – a força apolínea, diz Nietzsche, triunfa “mediante poderosas alucinações e ilusões agradáveis” (Nietzsche, 2007 (1886), p. 35). A ordem é para ele, portanto, uma ilusão, e a força apolínea a encarregada de penetrá-la. Dionísio, em contraste, é a divindade da embriaguez e do êxtase, da irracionalidade em todas suas expressões, do esquecimento de si e da fusão na totalidade, nas antípodas da individuação. Dionísio seria, por assim dizer, porta-voz do elemento constitutivo *de fundo* da realidade, do *caos*; Apolo, do *cosmos*, da aparência ordenada da *superfície*. Nietzsche dirá que a arte, nas suas manifestações mais altas – como o é para ele, por antonomásia, a tragédia – nasce da perfeita combinação destes dois princípios: o apolíneo e o dionisíaco. Segundo sua interpretação da cultura grega, existe na época arcaica (“Grande Época”, s. VII a.C) um contato profundo com o aspecto dionisíaco da realidade e da experiência, que se contrabalança, se sintetiza ou reduz graças a um gesto cultural apolíneo, sublimando-se na forma artística:

“[...] o heleno, com o seu profundo sentido das coisas, tão singularmente apto ao mais terno e ao mais pesado sofrimento, ele que mirou com olhar cortante bem no meio da terrível ação destrutiva da assim chamada história universal, assim como da crueldade da natureza, e que corre o perigo de ansiar por uma negação budista do querer. Ele é salvo pela arte, e através da arte salva-se nele a vida” (Nietzsche, 2007 (1886), p. 52).

O aspecto musical da tragédia - que segundo Nietzsche é seu traço mais sublime na Grande Época (fundamentalmente Ésquilo e Sófocles)- deixa atrás sua força dionisíaca com a obra de Eurípides, onde a cena e o diálogo, aspectos apolíneos por natureza, se tornam o principal. Eurípides encontra nos dramas dos seus antecessores demasiado mistério e escuridão, “não os compreende”, e inicia uma nova forma expressiva onde tudo é mais claro, a Comédia Ática Nova. Neste estado de espírito, diz Nietzsche, Eurípides “encontrou outro espectador

que não compreendia a tragédia e por isso não a estimava” (Nietzsche, 2007 (1886), p. 75): Sócrates.

“Imaginemos agora o grande e único olho ciclópico de Sócrates voltado para a tragédia, aquele olho em que nunca ardeu o gracioso delírio do entusiasmo artístico – e pensemos quão interdito lhe estava mirar com agrado os abismos dionisíacos: o que devia ele realmente divisar na “sublime e exaltada” arte trágica, como Platão a denomina? Algo verdadeiramente irracional, causas sem efeitos e efeitos sem causas e, no todo, um conjunto tão variegado e multiforme que teria de repugnar a seu espírito reflexivo” (Nietzsche, 2007 (1886), p. 85)

A tendência antidionisíaca de Eurípidés é, segundo Nietzsche, um reflexo do socratismo estético; este, por sua vez, é “o primeiro assassino” da tragédia, sendo sua arma principal a ideia de que “tudo deve ser inteligível para ser belo” e a paralela de que “só o que sabe é virtuoso” (Nietzsche, 2007 (1886), p. 78). O alemão chega mais longe, e sustenta que a irrupção do “espírito crítico” e do “cego racionalismo” socráticos são os responsáveis últimos da decadência não apenas da arte, mas *da cultura grega como um todo*:

“A palavra mais incisiva em favor dessa nova e inaudita estimação do saber e da inteligência foi proferida por Sócrates [...] em suas andanças críticas através de Atenas, conversando com os maiores estadistas, oradores, poetas e artistas, se deparava com a presunção do saber. Com espanto, reconheceu que todas aquelas celebridades não possuíam uma compreensão certa e segura nem sequer das suas profissões e seguiam-nas apenas por instinto. “Apenas por instinto”: por essa expressão tocamos no coração e no ponto da tendência socrática [...] A partir desse ponto julgou Sócrates que devia corrigir a existência: ele, só ele, entra com ar de menosprezo e de superioridade, como precursor de uma cultura, arte e moral totalmente distintas” (Nietzsche, 2007 (1886), p. 82).

Que a virtude é o saber, que só se peca por ignorância e que o homem virtuoso é o homem feliz, são as “três fórmulas básicas” do que Nietzsche chama “otimismo socrático” (Nietzsche, 2007 (1886), p. 87, etc.). O esforço insaciável do conhecimento otimista, diz o alemão, “que veio ao mundo pela primeira vez na pessoa de Sócrates”, se er-

gue sobre uma insólita e “inabalável fé de que o pensar, pelo fio condutor da causalidade, atinge até os abismos mais profundos do ser e [...] está em condições, não só de conhecê-los, mas inclusive de corrigi-los” (Nietzsche, 2007 (1886), p. 91). Ao observar o estado de perplexidade em que se encontravam seus contemporâneos, Sócrates desenvolveu uma confiança no poder da razão de reverter a situação e pregou a urgência de submeter todos os assuntos ao mais rigoroso escrutínio, defendendo com a vida a ideia de que no exercício do *logos* se encontrava a redenção do homem. Nietzsche acusa Sócrates de ser um racionalista e um otimista ingênuo, mas reconhece que esta sua postura resultou possuir uma força capaz de subverter as premissas espirituais mais básicas e de condicionar os assuntos humanos por séculos, sendo o motor principal do espírito científico moderno. Em resumo, desde a ótica nietzscheana:

“Sócrates é o protótipo do otimista teórico que, na já assinalada fé na escrutabilidade da natureza das coisas, atribui ao saber e ao conhecimento a força de uma medicina universal e percebe no erro o mal em si mesmo. Penetrar nas causas e separar da aparência e do erro o verdadeiro conhecimento, isso pareceu ser ao homem socrático a mais nobre e mesmo a única ocupação autenticamente humana: tal como aquele mecanismo dos conceitos, juízos e deduções foi considerado, desde Sócrates, como a atividade suprema e o admirável dom da natureza, superior a todas as outras aptidões. Inclusive os atos morais mais sublimes, as emoções da compaixão, do sacrifício, do heroísmo e aquela tranquilidade d’alma tão difícil de alcançar que o grego apolíneo chamava *sophrosyne*, foram derivados, por Sócrates e por seus seguidores até hoje, da dialética do saber e, conseqüentemente, qualificados como ensináveis” (p. 92)

Nietzsche é severo na sua crítica a Sócrates e ao otimismo teórico, e não carece de motivos para sê-lo. A glorificação otimista do saber e do homem que sabe se lhe apresentam como uma grosseria antifilosófica, símbolo da decadência antes que do progresso humano: “aquele otimismo que se eleva, qual uma coluna de perfume doce-mente sedutor, das profundezas da consideração socrática do mundo” (Nietzsche, 2007 (1886), p. 114). Em contrapartida, insiste Nietzsche: “Cumpre-nos reconhecer que tudo quanto nasce precisa estar pronto para um doloroso ocaso; somos forçados a adentrar nosso olhar nos horrores da existência individual” (Nietzsche, 2007 (1886), p. 100).

Mas não é esta exatamente a posição assumida por Platão mais acima, após sua tentativa desesperada de suportar a irrealizabilidade do ideal utópico? Platão parece endossar confiadamente, sem remorso intelectual, várias premissas de seu mestre. Assim, por exemplo, ele argumenta longamente a favor da ideia de que a razão ocupa um lugar privilegiado na constelação dos elementos que constituem a interioridade humana, possuindo ela a capacidade única de dirigir o homem rumo à melhor versão de si mesmo. Impregnado do mesmo socratismo, ele critica com rigor a paixão e o prazer, e considera que a vida desejável é aquela onde a luz intelectual consegue ofuscá-los, permitisse-nos o oxímoron. A *salvação* para Platão, tanto quanto para Sócrates, é possível apenas *graças a e pelo conhecimento*. Contudo, o discípulo não é *otimista* a respeito disto tudo, como Nietzsche tem mostrado com sobrada destreza que o mestre é; em contraste com a atitude socrática, a platônica é decididamente realista – e, inclusive, *pessimista*, como até agora preferimos chamá-la. Isto não significa, naturalmente, que ele defenda algum tipo de afirmação do desejo ou do prazer; a sua originalidade consiste, no contexto no qual nos encontramos, simplesmente em anotar quão inevitáveis ambos os fenômenos são para a existência humana e, principalmente, quão adversos à razão e à racionalidade na qual se funda o seu desenvolvimento, tanto individual quanto social.

Assim, se bem é possível visualizar a dívida filosófica e o respeito existencial de Platão para com seu mestre como liames suficientemente apertados para agir a modo de contrapeso no motor especulativo, também é possível entendê-los como sujeitos aos efeitos do tempo e do exercício filosófico. Os elementos pessimistas existentes “no pano de fundo” de *República* geram, de fato, um conflito evidente, um movimento que não podemos evitar considerar “de afastamento” da posição socrática. Este movimento tem sido notado e explicitado por J. Gould, quem defende, para a revolta de importantes figuras como G. Vlastos⁹, que no caminho que vai de *República* a *Leis* Platão avança cada vez com maior autonomia e mais próximo de um “princípio de realidade” que o empurra a deixar completamente a senda do otimismo

⁹ Cfr. VLASTOS, Gregory, “Socratic knowledge and platonic “pessimism””, em: *The Philosophical Review*, Vol. 66, No. 2, Duke University Press, Abril, 1957, pp. 226-238

socrático. Ele entende que as *Leis* apresentam as convicções platônicas na sua forma mais tardia, e que Platão se separa de Sócrates em um movimento que é um “progressivo pôr-se de acordo com o possível”:

Platão continua lutando com uma enorme paixão com os problemas da existência humana, porém desde uma plataforma bem diferente. Esta plataforma é uma que reconhece a humanidade como naturalmente inclinada ao mal, seja por fraqueza, seja por causa de um desejo pelo mal mesmo. Já não nos surpreende encontrar Platão falando no “caráter vicioso geral” (840d) como causa dos problemas [...] Existe [...] nas *Leis* [...] uma avaliação dos problemas morais cheia de senso comum que, em comparação com o platonismo mais inicial, um se veria inclinado a denominar não platônica. (Gould, 1955, p. 120)

Digamos, para encerrar, uma palavra a respeito do caráter utópico de *República*. Monzani culmina seu célebre artigo com as seguintes palavras: “A crítica de qualquer utopia nunca deve desembocar na crítica do discurso utópico” (Monzani, p. 239). Este é um ditame tão forte quanto debatível. Acreditamos que a raiz da controvérsia pode muito bem ser observada no movimento da especulação platônica que, conduzida pelo *insight* pessimista, acaba por formular um projeto de alguma maneira mais realizável - um projeto que assimila as limitações humanas, constrói o modelo a partir delas e, portanto, que é mais “lúcido” e de alguma maneira mais eficiente no que toca aos fins práticos. As *Leis* não costumam ser consideradas, com efeito, uma utopia. No fundo da questão esconde-se talvez aquilo que Zint chama da “ação curativa do pessimismo filosófico” (Zint, 1930). Mas curativa do quê? Da ingenuidade do otimismo, em primeiro lugar; da frustração prática, logo em seguida. É claro que esta crítica à utopia é, porém, uma abstração intelectual, um produto da consideração racional, fria e lógica como ela é. A necessidade de se sobrepor ao caráter trágico da própria condição, de imaginar uma vida ideal, livre de todo mal e de discorrer sobre o estado perfeito, político ou individual, parece ser inevitável para o homem - tanto é assim que é possível identificar, para cada época histórica e para cada cultura, uma utopia diferente e própria. Enquanto fenômeno associado à cara emocional da nossa constituição, por conseguinte, pretender abolir a utopia equivale a pretender abolir nossos impulsos mais

fundamentais. Neste assunto, como em tantos outros, talvez a atitude mais prudente seja curvar-nos, até onde o intelecto o suporte, perante o fenômeno, tomando-o como fonte de estudo e utilizando-o para exercitar nossa capacidade crítica na expectativa de dar à luz modelos políticos e psicológicos menos desajustados.

BIBLIOGRAFÍA

- CIORAN, E. M., *Historia y utopia*, Tusquets Editores, Barcelona, 1988.
- GOULD, J., *The development of Plato's Ethics*, Cambridge University Press, 1955.
- MONZANI, L., *Os limites da utopia, Filosofia e Psicanálise*, AIRES, S. e RIBEIRO, C. (org.), Mercado das Letras, Campinas, 2008.
- NIETZSCHE, F., *O Nascimento da Tragédia, ou Helenismo e Pessimismo*, Editora Schwarcz, São Paulo, 1992.
- PLATÃO, *Platonis Opera*, ed. John Burnet. Oxford University Press. 1903.
- República*, trad. DA ROCHA, M. H., (trad.), Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1949
- República*, EGGERS LAN, C. (trad.), Madri, Gredos, 2000.
- SULLY, J., *Pessimism: A History and Criticism*, Appleton, N. Y., 1891.
- VLASTOS, Gregory, "Socratic knowledge and platonic "pessimism"", em: *The Philosophical Review*, Vol. 66, No. 2, Duke University Press, Abril, 1957, pp. 226-238.

O critério epistemológico para o uso de alegorias ou da interpretação alegórica em Platão

Juliano Orlandi

Orientadora: Prof. Dr. Eliane C. De Souza.

O tema de minha apresentação é o uso do discurso alegórico na obra platônica. Por alegoria, entendo, em sintonia com a tradição da retórica antiga, a metáfora continuada, isto é, o discurso construído com a concatenação do tropo de linguagem que se dá por relação de semelhança entre o sentido figurado e o sentido próprio. O exemplo mais claro e conhecido dessa modalidade discursiva no *corpus platonicum* é, sem sombra de dúvida, o trecho inicial do Livro VII d'*A República* (PLATÃO, 2006, 514a-518b), a famosa Alegoria da Caverna. Ela consiste na apresentação de um discurso figurado a respeito de prisioneiros, de uma caverna e do Sol que remete, por relação de semelhança, a um discurso a respeito da realidade e do conhecimento humano. Passagens como essa constituem um recurso retórico frequente na obra de Platão e, em virtude de suas particularidades frente aos modos convencionais e diretos de expressão filosófica, naturalmente ensejam questões entre os comentadores. Provavelmente a mais importante é a pergunta que surge como um paradoxo entre o uso positivo de alegorias e a crítica explícita que o filósofo lhes dirige.

No texto do *Fedro* (PLATÃO, 2007, 229c-230a), a personagem Sócrates é questionada a respeito de sua crença no mito que relata o rapto da princesa ateniense, Oritia, pelo deus do vento norte, Bóreas. Sua resposta considera a possibilidade de alegorizar o relato e expõe

assim uma perspectiva de Platão sobre o discurso alegórico. O trecho em questão diz (PLATÃO, 2007, 229c-e):

Se, a exemplo dos sábios, eu não acreditasse, não seria de estranhar. Interpretação sutil da lenda fora dizer que o ímpeto de Bóreas a derrubou dos rochedos próximos, quando ela brincava com Farmaceia, e que as próprias circunstâncias de sua morte deram azo a dizerem que Bóreas a havia raptado. Ou daqui ou da Colina de Ares. Sim, porque há também uma versão que a dá como raptada daquele ponto. E quanto a mim, Fedro, acho muito engenhosas todas essas explicações; porém exigem agudeza de espírito e bastante esforço por parte do hermeneuta, o que não é nada de invejar, visto como depois disso ele seria obrigado a corrigir a forma dos Hipocentauros e mais a da Quimera, para, logo a seguir, ver-se abarbadado com uma turba de Górgonas e Pégasos, além de uma multidão inumerável de seres monstruosos e inconcebíveis. Perderia um tempo enorme o incrédulo que, armado apenas da vulgar sabedoria, se impusesse a tarefa de deixar aceitáveis todos esses monstros compósitos.

Uma interpretação possível do mito, considera Sócrates, consiste em alegorizá-lo, isto é, tomar seus elementos como representações metafóricas de um sentido oculto. Assim, o rapto da princesa pelo deus figuraria, na verdade, sua queda dos rochedos próximos por força do vento. Eis um caso clássico de alegoria, um discurso cujo sentido superficial remete, por semelhança, a um sentido tácito. Eu gostaria, no entanto, que os senhores atentassem para a perspectiva negativa que Sócrates manifesta em relação à interpretação alegórica em geral. Embora engenhosa, ele argumenta, ela exige muito trabalho da parte dos intérpretes, pois a quantidade e a complexidade das criaturas míticas a tornam uma tarefa quase irrealizável. Com base nesse argumento, Sócrates complementa o trecho enunciando seu abandono dos procedimentos interpretativos de caráter alegórico (PLATÃO, 2006, 229e-230a):

E a razão, amigo, é a seguinte: até agora não fui capaz de conhecer-me a mim mesmo, conforme aquilo do oráculo de Delfos, donde parecer-me ridículo estudar coisas estranhas, antes de saber o que, de fato, sou. Por isso, digo adeus a essas histórias e me contento com a opinião comum; como disse há pouco, em lugar de investigar esses problemas, cuido apenas de examinar-me.

Aparentemente, a fala de Sócrates não constitui uma rejeição cabal da atividade de interpretação alegórica da mitologia. Ela poderia ser lida como uma mera procrastinação. Assim, após atingir a meta de conhecer-se a si mesmo, o filósofo poderia então se dedicar a interpretar essas histórias. Ocorre, contudo, que o mote do oráculo de Delfos não encerra no pensamento platônico uma tarefa finita, mas, para usar uma expressão de Francis Wolff (1987, p. 49), ele manifesta uma tomada de consciência da qual surgem um ensinamento, um método e uma atitude. Em outras palavras, o mote do oráculo constitui o alfa e o ômega da exortação socrática, e não é possível conceber uma atividade filosófica em Platão para além dele. Infelizmente não há tempo suficiente para eu desenvolva pormenorizadamente a questão da missão oracular de Sócrates. Por isso, solicito que os senhores aceitem, pelo menos provisoriamente, essa breve consideração e entendam que, quando o filósofo nega no texto do *Fedro* a interpretação alegórica com base no “conhece-te a ti mesmo”, ele não a procrastina mas a rejeita cabalmente.

Curiosamente, no entanto, a obra platônica apresenta diversas alegorias e interpretações alegóricas de mitos antigos. Surge assim o paradoxo que caracteriza a presença do discurso alegórico em Platão: o filósofo o utiliza em seus diálogos e, ao mesmo tempo, o rejeita na passagem supracitada do texto do *Fedro*. Uma das formulações mais claras e concisas que o paradoxo recebeu é, sem sombra de dúvida, a que se encontra no livro de Jean PÉPIN, *Mythe et Allégorie: les origines grecques et les contestations judéo-chrétienne* (1976). O leitor dos diálogos, afirma o comentador (PÉPIN, 1976, p. 119), “[...] não pode deixar de se surpreender com a espécie de contradição que aparece entre o apego prático de Platão pela expressão mítico-alegórica e sua condenação expressa da alegoria dos poetas [...]”. O tema central de minha apresentação é justamente essa contradição.

Muitos comentadores antes de mim notaram a questão e procuraram, cada um a seu modo, restabelecer a coerência interna da obra de Platão no tocante ao problema da alegoria. Salvo raríssimas exceções¹, a maior parte dos intérpretes propôs o mesmo tipo de solução para o paradoxo e chegou, com certo grau de variação, às mesmas conclusões. Hoje, discutirei apenas com uma parte de meus antecessores e rivalizarei com dois estudiosos vinculados à tradição helenista francesa, Luc

¹ Gaudin, 1992; Kluge, 2010.

Brisson e o já citado Jean Pépin. A primeira parte de minha exposição consistirá, portanto, em expor e criticar as respostas que os dois comentaristas ofereceram para o problema.

Embora apresentem diferenças em suas leituras dos textos platônicos, ambos se utilizam, do ponto de vista estrutural, de uma mesma estratégia para tentar resolver a dificuldade: eles restringem o alcance da crítica que se encontra no diálogo do *Fedro* e, assim, resguardam os usos positivos do discurso alegórico. Em outras palavras, eles argumentam que a crítica não visava a interpretação alegórica em geral mas tão somente uma espécie de movimento reacionário que ficou conhecido pelo título de alegoria dos poetas. De acordo com as explicações mais detalhadas de Brisson (2008, Cap. 3), para reagir aos ataques dos primeiros filósofos à poesia e aos mitos tradicionais, surgiu entre os gregos por volta do séc. VI a.C. uma nova prática hermenêutica. Ela consistia, *grosso modo*, na atribuição de um sentido oculto aos poemas míticos que encerraria teorias físicas, morais e psicológicas mais próximas das recém-inauguradas preocupações filosóficas. Desse modo, por exemplo, os deuses homéricos representariam os elementos da natureza, e as lutas e disputas divinas a contrariedade entre as substâncias. Conforme as indicações de Porfírio (1880, p. 240-241), a origem dessa prática remontaria a Teágenes, erudito grego nascido na cidade de Régio. Alegorizando a poesia, ele e aqueles que o seguiram salvaguardavam algo da mitologia tradicional contra os ataques de filósofos como Xenófanes (1978, fr. 11, 12, 14, 15 e 16) e Heráclito (1978, fr. 42 e 56). Pépin e Brisson sustentam que o trecho supracitado do *Fedro* visava sobretudo a alegoria dos poetas e, assim, eles restringiam a investida platônica contra a interpretação alegórica ao trabalho de autores tais como Teágenes de Régio.

Os comentaristas se dividem, por outro lado, no tocante aos motivos que encontram para justificar a crítica platônica, muito embora ambos se utilizem de recursos muito próximos. Pépin (1976, p. 120) os busca no Livro X d' *A República* e nas célebres polêmicas que Platão levanta contra Homero. O poeta, argumenta o intérprete, é definido pelo filósofo como um imitador, isto é, como alguém que “[...] não entende nada do ser, mas entende da aparência [...]” (PLATÃO, 2006, 601b-c). E, por essa razão, “[...] não conhece nada que valha a pena a

respeito do que imita [...]” (PLATÃO, 2006, 602b). Ele trabalha, “[...] criando imagens vazias, mantendo-se, porém, bem afastado da verdade” (PLATÃO, 2006, 605c). Para Platão, argumenta Pépin, o poeta carece de qualquer tipo de conhecimento. O filósofo “[...] condena então a interpretação alegórica de Homero pela simples razão que ela não poderá descobrir em seus poemas uma mensagem doutrinal que, por definição, está ausente [...]” (PÉPIN, 1976, p. 120). O comentador justifica, portanto, a crítica à interpretação alegórica do texto do *Fedro* com base na caracterização da poesia como imitação: ao alegorizar os mitos, Teágenes e seus seguidores atribuíam a Homero e aos demais poetas conhecimentos e doutrinas que eles não possuíam.

Brisson (1994, cap. 12), por sua vez, justifica a crítica do texto do *Fedro* com base numa análise mais ampla do problema do mito em Platão. Argumenta o comentador franco-canadense (1994, cap. 9) que o filósofo reconhece uma distinção forte entre discurso filosófico (λόγος) e discurso mítico (μῦθος). Ela se fundamenta sobretudo na questão da verificabilidade, isto é, na possibilidade de afirmar se um discurso é ou não adequado ao objeto ao qual ele se refere. Em linhas gerais, verificável é o discurso que pode ser comparado ao seu referente, pois esse está, de algum modo, disponível, e inverificável é o discurso cujo referente não é acessível. Em Platão, sustenta Brisson, o discurso filosófico se caracteriza pela verificabilidade, ao passo que o discurso mítico é, pelo menos de início, inverificável. A interpretação alegórica de um mito consiste, à luz dessa caracterização, na tentativa de fazer de um discurso inverificável, o mito, um discurso verdadeiro, desrespeitando o princípio epistemológico de confirmar se seu referente lhe é ou não adequado. É o que ocorreria, segundo o comentador, na passagem do *Fedro*: ao afirmar que o mito de Bóreas e Oritia se refere à queda da princesa dos rochedos, seu intérprete lhe atribui um referente que não é acessível e, por essa razão, lhe confere caráter verdadeiro sem considerar sua verificabilidade. “Uma tal prática reverteria a ordem de status, fazendo da filosofia um instrumento de interpretação dos mitos, genuínos detentores da verdade” (BRISSEON, 1994, p. 159). Em uma palavra, Platão critica a interpretação alegórica dos mitos, pois ela ignora seu caráter inverificável e também os critérios epistemológicos para a elaboração de um discurso verdadeiro.

Há diversos argumentos que poderiam ser utilizados para contradizer a tese e as explicações de meus antecessores. Limitar-me-ei, no entanto, a apresentar apenas um: a passagem do *corpus platonicum* que entra em franca contradição tanto com a posição de Brisson quanto com a de Pépin. Ela se encontra no texto do *Teeteto* (2001, 152e) e consiste justamente num exemplo daquilo que Platão, segundo os dois intérpretes, teria se negado a realizar. É uma interpretação alegórica de um mito homérico. Seu contexto é o princípio da discussão entre Sócrates e Teeteto em que se desenvolve a segunda resposta do jovem à pergunta “o que é conhecimento?”: Ele afirma que “[...] conhecimento [ἐπιστήμη] não é mais que sensação [αἴσθησις]” (PLATÃO, 2001, 151e). A resposta é o pretexto para que Sócrates recupere as ideias de diversos pensadores antigos e, finalmente, chegue à interpretação do verso 201 e 302 do Canto XIV da *Iliada* (HOMERO, 2002): “o pai de todos os deuses eternos, o Oceano, e a mãe Tétis”. Segundo o filósofo, o que o poeta intencionava dizer com a sentença era a mesma tese que, em sua opinião, compartilhavam Protágoras, Heráclito e Empédocles: “[...] todas as coisas se originam do fluxo e do movimento” (PLATÃO, 2001, 152e). A chave da interpretação é o fato de que Oceano e Tétis são divindades relacionadas à água com a qual se relacionam também as ideias de fluxo e de movimento². Ora, o que se vê nessa passagem do *Teeteto* é justamente uma interpretação alegórica de um mito tradicional. Exatamente contrário ao que afirmava Pépin, Platão atribui aqui uma doutrina filosófica a Homero e a encontra encoberta num de seus versos. E, do mesmo modo, sustenta contra a interpretação de Brisson que o poema contém uma teoria, que pode ser verificada em seu valor de verdade, tal como será mostrado na sequência do diálogo.

Difícilmente se poderá sustentar, portanto, que a crítica presente no texto do *Fedro* está assentada nas célebres polêmicas de Platão con-

² Em perfeita sintonia com Platão, Aristóteles diz no Livro I da *Metafísica* (1979, 983b): “Quando ao número e à natureza destes princípios, nem todos pensam da mesma maneira. Tales, o fundador de tal filosofia, diz ser a água (é por isto que ele declarou também que a terra assenta sobre a água), levado sem dúvida a esta concepção por observar que o alimento de todas as coisas é úmido e que o próprio quente dele procede e dele vive (ora, aquilo donde as coisas vêm é, para todas, o seu princípio) [...] A parecer de alguns, também os mais antigos, aqueles que muito antes de nossa geração e primeiramente teologizaram teriam concebido a natureza da mesma maneira. De fato, consideraram Oceano e Tétis como os pais da geração, e fazem jurar os deuses pela água, a qual os poetas chamam Estiges [...]”.

tra Homero ou numa caracterização negativa mais ampla do discurso mítico. Embora eu tenha apresentado apenas uma ocorrência da interpretação alegórica de mitos nos diálogos platônicos, há muitas outras passagens em que se pode encontrar procedimentos semelhantes³. O paradoxo da alegoria em Platão se mantém, desse modo, de pé e assim permanecerá enquanto não se puder pôr de acordo a crítica à alegoria dos poetas e os usos positivos que o filósofo destina ao discurso alegórico. O que os senhores ouvirão a seguir nada mais é do que uma tentativa de dissolver a dificuldade, apresentando o que acredito ser uma perspectiva da alegoria e da interpretação alegórica mais adequada ao pensamento platônico.

De forma provisória e sumária, minha resposta ao problema é a seguinte: Platão não é exatamente crítico da alegoria dos poetas ou de autores como Teágenes de Régio; ele é crítico de uma determinada forma de discurso e de interpretação alegóricos que, certamente, eram praticados por aquela tradição hermenêutica mas que não lhe são exclusivos. Em outras palavras, muito embora a alegoria dos poetas seja atingida pela crítica de Platão, ela não constitui seu verdadeiro alvo. Pois o filósofo não está preocupado nem com a falta de doutrina ou conhecimento que os mitos tradicionais supostamente apresentam, como queria Pépin, nem com o caráter inverificável do discurso mítico e sua hipotética subordinação ao discurso filosófico, como queria Brisson. Platão critica tão somente a forma de alegoria e de interpretação alegórica que não é realizada com base em determinadas noções a respeito do conhecimento. Em contrapartida, ele aceita e ratifica toda forma de alegoria atenta aos seus preceitos epistemológicos. Em suma, é na epistemologia platônica que se encontram as explicações para a crítica do *Fedro* à alegoria, bem como para os usos positivos do discurso alegórico no *corpus platonikum*.

O mais curioso a respeito dessa solução é, entretanto, seu verdadeiro autor. Pois se, por um lado, posso me arrogar a descoberta de uma leitura da epistemologia platônica capaz de resolver a dificuldade, por outro, não sou o responsável pela sua elaboração. Seu verdadeiro autor é, surpreendentemente, o próprio Brisson. Na mesma investigação em que ele apresentou as ideias a respeito da alegoria que foram

³ Cf., por exemplo, e exegese do Mito de Giges (PLATÃO, 2006, 359c-360c) ou a interpretação do Mito de Faetonte (PLATÃO, 2011, 22c-d).

sumariamente discutidas aqui, ele desenvolveu também uma interessante e profícua leitura do problema do conhecimento em Platão. Seu objetivo era, na verdade, debater a clássica questão a respeito da distinção entre mito e filosofia e, assim, explicar por que Platão ora parece criticar o discurso mítico ora parece acolhê-lo. Independente do valor dos resultados aos quais ele tenha chegado, o que me importa sobretudo é o seu modo de conceber a epistemologia platônica. Pois, apesar de eu não estar inteiramente de acordo com sua leitura⁴, ela me parece servir perfeitamente para elucidar o problema da alegoria nos diálogos. Na minha opinião, o que faltou ao comentador franco-canadense foi apenas dar mais um passo adiante, e a solução do paradoxo lhe teria surgido diante dos olhos. Minha resposta à questão da alegoria em Platão nada mais é, portanto, que uma extensão do trabalho de Brisson.

O primeiro ponto importante de sua tese (BRISSE, 1994, p. 117) é, com efeito, a delimitação da noção platônica de discurso. Com base numa passagem do texto do *Sofista* (PLATÃO, 1979, 262c-d), Brisson descobre no conceito de λόγος em sentido amplo o caráter referencial. O trecho afirma: “é que, desde esse momento, ele [discurso] nos dá alguma indicação relativa a coisas que são, ou se tornaram, ou foram, ou serão; não se limitando a nomear, mas permitindo-nos ver que algo aconteceu [...]”. Entrelaçando verbos e nomes, o discurso indica algo a respeito das coisas, isto é, ele possui a capacidade de se reportar a uma realidade situada fora dele. Ou, para usar a expressão de Brisson (1994, p. 117), “[...] o próprio [do discurso] é se referir a uma realidade extralinguística [...]”. Platão parte, portanto, de uma distinção entre o nível do discurso e o nível do real e atribui ao primeiro a característica de se referir ao segundo.

O próximo ponto da tese de Brisson (1994, p. 119) é a aplicação da perspectiva dualista de Platão a respeito da realidade à noção de discurso. Pois se ela está cindida em formas inteligíveis, de um lado, e coisas sensíveis, de outro, então os discursos podem se referir ou ao domínio inteligível ou ao domínio da sensibilidade. É o que se pode entrever, com alguma dificuldade, na passagem de 29b-c do texto do *Timeu* (2011):

⁴ Procurei mostrar minhas pequenas discordâncias num texto intitulado *Mito, Mentira e Feiúra no Livro II da República* (2011), publicado na Revista *Kínesis* da UNESP.

Deste modo, no que diz respeito a uma imagem e ao seu arquétipo, temos que distinguir o seguinte: os discursos explicam aquilo que é seu congêneres. Por isso, os discursos claros, estáveis e invariáveis explicam [...] o que é estável e fixo [...]. Em relação aos que reportam ao que é copiado do arquétipo, por se tratar de uma cópia, estabelecem com essa cópia uma relação de verossimilhança e analogia; conforme o ser está para o devir, assim a verdade está para a crença.

O trecho parte da distinção entre imagem (εἰκόν) e seu arquétipo (παράδειγμα) que corresponde à distinção entre sensível e inteligível. Atentando então para o caráter referencial do discurso, Platão lhe atribui a possibilidade de se referir ou às imagens ou aos arquétipos. A passagem ainda estabelece que os discursos possuem uma relação de verossimilhança e analogia com os seus referentes. Assim, os que tratam do inteligível refletirão suas características, a estabilidade, a fixidez e a invariabilidade, enquanto os que se referem ao sensível refletirão a instabilidade, a mobilidade e a variabilidade. E; por fim, o trecho conclui com a sobreposição da distinção de formas de discurso sobre a distinção entre os dois níveis da realidade: o ser [οὐσία] e a verdade [ἀλήθεια], de um lado, e o devir [γένεσις] e a crença [πίστις], do outro. O mais importante, contudo, é reter que, no pensamento platônico, o discurso varia de acordo com o objeto ao qual se refere e, portanto, será o referente que determinará suas características específicas.

O terceiro ponto da leitura de Brisson (1994, p. 130-131) é a concepção platônica de verdade como adequação entre discurso e realidade. Ela se deixa perceber no famoso trecho de 263a-b do *Sofista* (1979):

ESTRANGEIRO – Mas cada um desses discursos [Teeteto está sentado e Teeteto, com quem agora converso, voa] tem, necessariamente, uma qualidade.

TEETETO – Sim.

ESTRANGEIRO – Que qualidade devemos, pois, atribuir a um e outro?

TEETETO – Poderemos dizer que um é falso, outro verdadeiro.

ESTRANGEIRO – Ora, aquele que, dentre os dois, é verdadeiro, diz, sobre ti, o que é tal como é.

TEETETO – Claro!

ESTRANGEIRO – E aquele que é falso diz outra coisa que aquela que é.

TEETETO – Sim.

Em primeiro lugar, o trecho estabelece que a verdade e a falsidade são qualidades do discurso. Em segundo, determina o critério para distinguir quando um discurso apresenta cada uma delas: será verdadeiro o entrelaçamento de verbos e nomes que diz o que é (τὰ ὄντα) tal como é (ὡς ἔστιν) e falso o que diz outra coisa (ἕτερα) que aquela que é (τῶν ὄντων). O contraste ocorre aqui entre o nível da realidade, que nas sentenças é representado pelos termos “τὰ ὄντα” e “τῶν ὄντων”, e o nível do discurso ou, para usar a expressão de Casertano (2010, p. 177), o nível “[...] do ser como predicação de sentido [...]”, representado pelos termos “ὡς ἔστιν” e “ἕτερα”. Verdade é a qualidade de um discurso em que há adequação entre o ser real e o ser predicado, ao passo que falsidade é a qualidade de um discurso em que não há tal adequação. O trecho do *Sofista* reitera a concepção de uma cisão entre realidade e linguagem e acrescenta a possibilidade de que elas estejam em harmonia ou não, isto é, de que elas sejam verdadeiras ou falsas.

Essa caracterização conduz Brisson ao quarto ponto de sua tese (1994, p. 126) que é, de longe, o mais polêmico. Ele se constrói a partir da seguinte questão: se, em Platão, a verdade é adequação entre o discurso e a realidade, então, para se determinar o valor de uma determinada proposição, é necessário acessar seu referente por uma fonte distinta do próprio discurso. No exemplo do *Sofista*, para afirmar que a frase “Teeteto está sentado” é verdadeira, o jovem interlocutor precisou verificar nas próprias coisas se elas decorriam tal como descrevia o juízo. Ele precisou acessá-las por uma via que não a do discurso a seu respeito. A noção de verdade como adequação pressupõe a ideia de que os objetos são acessíveis em si mesmos e, desse modo, podem ser utilizados para confirmar ou não os juízos que lhes tomam por tema. Diante disso, Brisson se perguntou pelas fontes que permitiriam o acesso direto aos objetos. Em outros termos, ele se perguntou como as coisas eram apreendidas pelo homem. E a resposta, encontrou numa passagem do *Timeu* (2011, 27d-28a):

Na minha opinião, temos primeiro que distinguir o seguinte: o que é [τὸ ὄν] aquilo que é sempre e não devém [τὸ γιγνόμενον], sem nunca ser? Um pode ser apreendido [περιληπτόν] pelo pensamento [νοήσει] com auxílio da razão [λόγου], pois é imutável. Ao invés, o segundo é objeto da opinião [δόξει, δοξαστόν] acom-

panhada da irracionalidade [ἀλόγου] dos sentidos [αἰσθήσεως] e, porque devém e se corrompe, não pode ser nunca.

O trecho apresenta um contraste em quatro níveis. Por primeiro, surge a já mencionada separação da realidade em domínio inteligível e domínio sensível ou, nos termos do *Timeu*, a separação entre o que é, τὸ ὄν, e o que devém, τὸ γιγνόμενον. O segundo nível corresponde à forma ou ao modo como cada domínio é conhecido: o inteligível é apreendido, περιληπτός, e o sensível é objeto da opinião, δοξαστός. Em terceiro lugar, Platão contrasta os tipos de conhecimento que resultam dessas operações e que correspondem a cada domínio do real: o inteligível diz respeito ao pensamento, νόησις, e o sensível à opinião, δόξα. E, finalmente, o quarto nível expressa as faculdades próprias a cada tipo de conhecimento: o pensamento é produzido pela razão, λόγος, e a opinião é produzida pela sensibilidade, αἴσθησις. Eis então o que Brisson encontrou como o modo de verificação do valor de verdade dos discursos: se um juízo trata de coisas sensíveis, será a sensibilidade quem as apreenderá, possibilitando atestá-lo como verdadeiro ou como falso; do mesmo modo, se um juízo tratar de formas inteligíveis, será a razão quem as apreenderá e determinará o valor de verdade de um discurso a seu respeito. No pensamento platônico, diz Brisson, a αἴσθησις e o λόγος são os instrumentos necessários para se determinar se um discurso é verdadeiro ou falso.

É com base nessa caracterização do discurso e do conhecimento que o comentador justifica sua interpretação dos mitos em Platão. Segundo um inventário estabelecido a partir dos Livros II e III d'*A República*, Brisson (1994, p. 121) chama a atenção para os tipos de objeto aos quais se referem as narrativas tradicionais: os deuses, os δαίμονες, os heróis e os habitantes do Hades. É mister notar, argumenta o comentador, que, no quadro geral da filosofia platônica, tais objetos ocupam uma posição deveras curiosa: eles não podem ser qualificados como formas inteligíveis, uma vez que são seres particulares, nem podem ser qualificados como coisas sensíveis, uma vez que não podem ser apreendidos pela sensibilidade. Ou seja, os objetos de que tratam os mitos não estão disponíveis a nenhuma das duas fontes de conhecimento apresentadas no trecho do *Timeu*. Um discurso a seu respeito escapa, portanto, à caracterização exposta no *Sofista*, constituindo uma

modalidade diversa: o discurso inverificável. Pois, em seu caso, não há possibilidade de confirmar nas coisas mesmas se elas decorrem tal como ele as descreve. Do ponto de vista da questão do conhecimento, por conseguinte, os mitos em Platão se determinam pela inverificabilidade e, assim, diferem tanto dos discursos sobre objetos inteligíveis quanto dos discursos sobre objetos sensíveis.

Foi por essa razão que a interpretação alegórica do relato sobre Bóreas e Oritia no *Fedro* pareceu a Brisson uma perspectiva equivocada a respeito do valor de verdade dos discursos míticos. Pois o que aquela alegorização fazia era tentar descobrir uma verdade por detrás de uma narrativa inverificável. Em outras palavras, ela apresentava um discurso supostamente verdadeiro a partir de um discurso sobre algo que não é acessível nem à razão nem à sensibilidade. Nesse sentido, ela nada mais fazia do que continuar a produzir uma narrativa inverificável, pretendendo, contudo, apresentar verdades sobre os eventos pelos quais passou a princesa. Ela pecava por ignorar a impossibilidade de elaborar um discurso verificável com base num relato mítico. Segundo Brisson, esse é o motivo pelo qual Platão critica a alegoria dos poetas no texto do *Fedro*.

A explicação para o exemplo acima me parece adequada, porém ela não pode ser generalizada para todos os casos de alegoria e de interpretação alegórica apresentados na obra platônica. O que faltou a Brisson foi justamente atentar para a característica essencial do discurso alegórico e, assim, perceber a dupla possibilidade que se apresenta ao sentido profundo das narrativas. Pois se o discurso encontrado por detrás do mito de Bóreas e Oritia é inverificável, o significado da Alegoria da Caverna ou dos versos da *Iliada* interpretados no *Teeteto* não o são. Nesses casos, o que a interpretação alegórica revela são discursos cujos objetos se situam no domínio do inteligível, permanecendo assim disponíveis à verificação pela razão. A teoria do conhecimento por detrás da narrativa do Livro VII d'*A República* pode ser confirmada ou recusada por uma via diversa do discurso alegórico. Por exemplo, a relação entre as Formas puras e as coisas sensíveis, que, na Alegoria da Caverna, é expressa metaforicamente pela relação entre as sombras e os objetos que estão atrás dos prisioneiros, é exposta no *Laquete* (2007, 190d-191e) por um argumento racional, isto é, na forma de um

discurso filosófico. A partir da primeira resposta que seu interlocutor oferece à questão “o que é a coragem?”, Sócrates indica a existência de Formas inteligíveis e sua função de determinação dos objetos sensíveis ou dos casos particulares. Laquete afirma que coragem é “[...] não abandonar seu posto no campo de batalha, [...] fazer face ao inimigo e [...] não fugir” (PLATÃO, 2007, 190e). Sócrates lhe contrapõe então dois exemplos diferentes ou, até mesmo, contrários⁵: os cavaleiros citas não permanecem firme em seus postos, mas combatem com manobras de recuo tático, assim como fizeram os lacedemônios em Plateia. O contra-argumento socrático invalida a resposta de Laquete, revelando o verdadeiro intuito da questão sobre a coragem: “[...] eu não queria que me disseses apenas quem é corajoso na infantaria, mas também na cavalaria e em tudo o que for pertinente à guerra, e não apenas na guerra, como também nos perigos do mar [...]” (PLATÃO, 2007, 191d). O filósofo expressa assim o que quer realmente conhecer: a Forma inteligível da coragem, da qual todos os outros casos são cópias. Em suas palavras, “experimenta explicar [...] a qualidade que é sempre a mesma em todas essas situações” (PLATÃO, 2007, 191e). Sócrates se utiliza, portanto, de uma estratégia argumentativa, composta por exemplos e refutações, que pretende revelar a seu interlocutor algo que ele desconhece: a ideia de que Formas unas determinam os objetos particulares. O tema apresentado nesse trecho do *Laquete* corresponde a uma das ideias expostas na Alegoria da Caverna, comprovando, contrariamente à tese de Brisson, que ela é, do ponto de vista de seu sentido profundo, um discurso verificável.

É exatamente o mesmo que ocorre com a interpretação do versos da *Iliada* no *Teeteto*. O significado descoberto por Sócrates, “todas as coisas se originam do fluxo e do movimento”, constitui um juízo de alcance universal, cujo objeto pertence ao domínio do inteligível e está, portanto, permanentemente disponível à verificação pela razão. A prova se encontra no próprio texto do *Teeteto* que, após realizar a interpretação de Homero, passa à discussão filosófica sobre o conteúdo tácito dos versos e sobre a tese que ele supostamente sustenta: “conhecimento não é mais que sensação”. Ao cabo de uma longa argumentação, e com a anuência de seus interlocutores, Sócrates concluirá: “não aceitaremos [...] que conhecimento seja sensação, pelo menos em conexões

⁵ Sobre o tipo de argumento utilizado nessa passagem do *Laquete*, cf. Goldschmidt, 2002, p. 36-37.

com o princípio de que tudo se move [...]” (PLATÃO, 2001, 183c). O mais importante é compreender que a conclusão socrática expressa a possibilidade de verificar o valor de verdade do significado oculto nos versos homéricos. Tal como no caso da Alegoria da Caverna, o texto platônico contraria aqui a tese de Brisson segundo a qual o sentido tácito dos mitos é inverificável.

O paradoxo da alegoria em Platão se dissolve, portanto, quando as passagens são examinadas à luz de suas perspectivas a respeito do discurso e do conhecimento. Há uma espécie de critério epistemológico que determina quais alegorias ou interpretações alegóricas são aceitas e quais não são. Se o sentido oculto de um relato é constituído por um objeto inverificável, como no caso do Mito de Bóreas e Oritia, então ele não poderá ser considerado nem verdadeiro nem falso. E, por isso, ele será simplesmente ignorado. Se, no entanto, ele é constituído por um objeto verificável, como nos casos da Alegoria da Caverna e da interpretação dos versos de Homero no *Teeteto*, então ele poderá ter seu valor de verdade determinado. A crítica de Platão à alegoria dos poetas não se fundamenta nem na caracterização do mito como uma forma de discurso inverificável, como queria Brisson, nem na perspectiva de que a poesia tradicional grega era destituída de conhecimentos e doutrinas, como queria Pépin. Platão critica, na verdade, as alegorias ou as interpretações alegóricas que pretendem apresentar discursos verdadeiros a respeito de objetos inverificáveis. Por outro lado, ele acolhe todas aquelas que respeitam os critérios epistemológicos de sua filosofia.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Metafísica: livro 1 e livro 2*. Tradução de Vinzenzo Cocco. In: _____ . *Metafísica: livro 1 e livro 2; Ética a Nicômaco; Poética*. Tradução de Vinzenzo Cocco [et al.]. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

BRISSON, Luc. *How philosophers saved myths: Allegorical Interpretation and Classical Mythology*. Tradução de Catherine Tihanyi. 1ª. Edição. Chicago: The University of Chicago Press, 2008.

_____. *Platon, les mots et les mythes: comment et pourquoi platon nomma le mythe?* 1ª. Edição. Paris: La Découverte, 1994.

CASERTANO, Giovanni. *Paradigmas da Verdade em Platão*. Tradução de Maria da Graça Gomes de Pina. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

GAUDIN, Claude. *Deux Cavernes. L'écriture allégorique*, Revue de Philosophie Ancienne 10, 1992, 179-210.

GOLDSCHMIDT, Victor. *Os Diálogos de Platão: Estrutura e Método Dialético*. Tradução de Dion Davi Macedo. 1ª Edição. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

HERÁCLITO. *Fragmentos*. Tradução de José Cavalcante de Souza. In: SOUZA, José Cavalcante de (Org.). *Os pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários*. 2ª. Edição. São Paulo: Victor Civita, 1978.

HOMERO. *Iliada*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

KLUGE, Sophie. *Eros as 'Pteros'. Allegorical Mythology in Plato's Phaedrus*. Orbis Litterarum 65, 2010. 347-371.

ORLANDI, Juliano. *Mito, Mentira e Feiúra no Livro II da República*. Revista *Kínesis* III, 6, 2011, 15-30.

PÉPIN, J. *Mythe et Allégorie: les origines grecques et les contestations judéo-chrétienne*. 1ª. Edição. Paris: Études augustiniennes, 1976.

PLATÃO. *A República*. Tradução de Anna Lia de Almeida Prado. 1ª Edição. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *Diálogos: Fedro, Cartas, O Primeiro Alcibiades*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 2ª Edição. Belém: EDUFPA, 2007.

_____. *Laquete*. In: _____. *Critão, Menão, Hípias Maior e outros*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 2ª Edição. Belém: EDUFPA, 2007.

_____. *Sofista*. Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. In: PESSANHA, José Américo Motta (Org.). *Diálogos/Platão*. Tradução de José Cavalcante de Souza; Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 2ª edição. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. *Teeteto e Crátilo*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 2ª. Edição. Belém: EDUFPA, 2001.

_____. *Timeu-Critias*. Tradução de Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.

PORPHYRIUS. *Porphyrii quaestionum Homericarum ad Iliadem pertinentium reliquias*. Organizada por Hermann Schrader. Leipzig: Teubner, 1880.

WOLFF, Francis. *Sócrates, o sorriso da razão*. Tradução de Franklin Leopoldo e Silva. 4ª Edição. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

XENÓFANES. *Fragmentos*. Tradução de Anna L. A. De A. Prado. In: SOUZA, José Cavalcante de (Org.). *Os pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários*. 2ª. Edição. São Paulo: Victor Civita, 1978.

Vade retro: o passado como salvação no pensamento político platónico

João Diogo R. P. G. Loureiro

Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos – Universidade de Coimbra

Como justificar a cidade? Ganhámos em abandonar o que a Modernidade chamou de «estado natureza»? A questão, central para a filosofia política (cujo próprio valor depende da resposta avançada), é abordada por Platão, de uma forma ou de outra, em todas as três obras do *corpus* que se anunciam como reflexões explícitas sobre a πόλις: a *República*, o *Político* e as *Leis*. Também no *Protágoras* se descreve o movimento aqui em análise, mas ele carece aí da ambiguidade de que se reveste nos diálogos acima referidos e que torna mais urgente a discussão destes. Trata-los-emos na ordem inversa àquela em que os listámos, analisando os passos relevantes, dedicando a cada um dos títulos um artigo próprio. Neste primeiro da série, escrutinaremos o início do Livro III das *Leis* [676a-681d6]. Deixamos de parte o outro grande quadro da vida pré-política na obra, em 713c2-714a8, por aí termos, fundamentalmente, uma variação sobre o mito de Cronos desenvolvido no *Político*: quando nos debruçarmos sobre este, examinaremos esse trecho do Livro IV.

No começo do Livro III das *Leis*, o Estrangeiro Ateniense, o protagonista, oferece-nos uma reconstituição que se quer mais ou menos histórica do processo de emergência das sociedades complexas. O Estrangeiro defende que a terra é varrida a intervalos regulares por cataclismos de natureza vária que praticamente extinguem a raça humana. Também no

Timeu (onde a hipótese é desenvolvida em maior detalhe) se fala de grandes catástrofes que se abatem periodicamente sobre o mundo, erradicando quase por completo a vida [22c ss.].¹ Esta hipótese deve ser encarada como uma tese filosófica séria, uma resposta possível ao problema, que tanto ocupou os antigos, da eternidade do mundo.² O Ateniense assume que o presente ciclo se inaugurou com um dilúvio ao qual sobreviveram apenas alguns pastores no topo das montanhas (cf. *Criti.* 112a3, onde o dilúvio de Deucalião é usado para a datação das destruições anteriores: não se conserva, de resto, memória de outra depois dessa). Que se tome este desastre como ponto de partida não é indiferente: de facto, que populações se salvam depende do tipo de catástrofe que sobrevém. Caso a terra tivesse sido abrasada pelo fogo, teriam sido os que habitassem próximo do mar ou de cursos de água a sobreviver [*Ti.* 22d1-5] — ora é aí que se situam as cidades [cf. 677c1-2]. Em tal evento, o problema da emergência da vida política não se colocaria sequer. Por outro lado, é porque a terra foi inundada que, no princípio, pelo menos em alguns lugares, há falta de campos de pasto [679a1]: só lentamente as águas recuam, descobrindo novas pastagens. A subida daquelas explica igualmente o isolamento dos primeiros humanos: os cumes dos montes eram, na prática, ilhas. Não só não havia instrumentos para construir qualquer embarcação [668c5-d7] como o medo legítimo de se fazerem ao mar [cf. 682b10-c5] inibia o contacto entre os que se salvaram. Todo outro teria sido o caso se, por exemplo, uma peste tivesse assolado a nossa espécie. O modo pelo qual a raça humana é quase extinta é, pois, longe de um pormenor, um elemento estruturante da narrativa do Estrangeiro.

Isso torna-se ainda mais evidente quando exploramos as consequências de terem sido pastores a sobreviver ao cataclismo (em *Tim.*

¹ Só já com este quadro cósmico em mente se entende o comentário do Ateniense em 676b9-c4 e o assentimento fortíssimo [«é necessário que assim seja»: 676c5] de Clínius. Se não se tiver em consideração as destruições sucessivas que a humanidade *necessariamente* (falamos de um fenómeno natural) sofre, não se consegue compreender como é que cada cidade já experimentou «cada um dos regimes muitas vezes» [676c2]. Subjacente a este último pensamento está o pressuposto, bastante discutível, de que existe um número limitado de regimes possíveis. Assim, a Atenas do Estrangeiro, que ele tão severamente critica no final do Livro ao ponto de ter de se conter [cf. 701c5-d1], já teve, outrora, «as mais belas instituições políticas [πολιτεῖαι] de todas quantas já houve debaixo do céu, daquelas que tivemos notícia» [*Tim.* 23c7-8]. Magnésia, portanto, também já existiu (assumindo que o programa do Estrangeiro é concretizável).

² Veja-se, para uma sùmula, o tratado (pseudo-)filónico de igual nome; para a tese aqui em discussão cf., em particular, 146.3-148.

22d8 fala-se também em boeiros — o texto refere mais adiante a persistência de gado bovino [677e9]: parece razoável, portanto, incluir entre os que escaparam também *cowboys*). O facto de ter sido este grupo [cf. τοιούτους em 677b5] a salvar-se explica que no novo mundo não haja política ou qualquer outra arte [τέχνη] ou sabedoria [σοφία] [677c5-6]: estamos perante uma população que tinha pouca experiência [cf. ἀπείρους em 677b6] de tudo isso.³ Qualquer registo escrito que, porventura, existisse acerca de tais coisas foi obliterado na catástrofe⁴ (mesmo que o não tivesse sido, os pastores não sabiam ler, como se deduz da ausência de escrita nesses tempos). Aos humanos primitivos o Estrangeiro reconhece apenas o domínio de duas artes, dons do deus [cf. *Plt.* 274c4-d2 e *Prt.* 321c7-322a2]: a cerâmica (cremos, também pelo contexto – veja-se a linha imediatamente anterior –, que é a ela que se alude com a referência às «artes modeladoras» [αἱ πλαστικαῖ]) e a tecelagem [679a6-7].⁵ Eles não dominam sequer a agricultura: esta, apesar da extraordinária fertilidade da terra lavada pelo dilúvio [677e8], só surge quando, mais tarde, os vales são ocupados e em paralelo com a fundação da cidade [680e6-681a1].⁶

³ Para Aristóteles, é precisamente por agricultores e pastores serem tão pouco dados a ir à cidade que a boa democracia deve ser feita a partir deles: *Pol.* 1318b10-6.

⁴ É a isso que se refere a perda de memória de que se fala em 678a3-6 e não a uma estranha amnésia colectiva pós-diluviana: cf. *Tim.* 23a-b3. Agradecemos a Rodolfo Lopes esta informação importante aquando da apresentação pública deste trabalho.

⁵ A oposição entre pastorícia e artes urbanas (todas fora as discriminadas) encontra-se também no *Génesis*: Caim mata Abel, o pastor [4.8]; Caim funda a primeira cidade [4.17] e é à sua descendência que devemos a música e a metalurgia [4.21-2]. Será, por certo, coincidência, mas uma interessante, que os inventores referidos por Clínia em 677d1-6 se destaquem todos numa destas duas artes (salvo Palamedes, o do alfabeto; ficamos informados de que os seres humanos primitivos não sabiam escrever, o que será confirmado mais adiante: 680a5). Destaque para a menção de Dédalo, de quem Sócrates se diz descendente [*Euthphr.* 11c]: sem cidade e as artes que a acompanham, não há filosofia.

⁶ No *Génesis*, uma vez mais, encontramos esta tensão entre agricultura e pastorícia, de novo expressa na estória de Abel e Caim. A figura deste último repete a associação, subscrita pelo Estrangeiro, entre cidade e campo. Abravanel, talvez o maior filósofo nascido em território português, partindo do texto bíblico, defenderá a superioridade de Abel. Caim procurou o supérfluo: a agricultura é a primeira das artes e todas estas são, para o pensador judeu, desvios em relação ao fim para que Deus criou o ser humano: o conhecimento d'Ele. De alguma maneira, nesta opção pelo trabalho da terra está a semente do crime de Caim: «his intellect had given way to his bestial part [by engaging] in the arts» [*Comentário ao Pentateuco*, in Lerner & Mahdi 1972 256]. Como arte, a agricultura exige esforço; a pastorícia, pelo contrário, não cansa [cf. Ari. *Pol.* 1256a31], no que fica manifesta a sua superioridade. Por isso, diz Abravanel, os patriarcas se dedicaram a esta e não à outra.

Se não há ainda cidade, há, porém, um regime [πολιτεία] [680a9]; já em 640a4-6 o Estrangeiro afirmara que toda a associação humana requer alguém à sua cabeça. Não parece possível dissociar comunidade e poder: a anarquia só é possível na solidão. O regime das primeiras comunidades – onde o mais velho governa com uma autoridade herdada do pai e da mãe [680e1-2] – é chamado pelo Ateniense de *δυναστεία* [680b2]. O termo é usado por Aristóteles para a modalidade institucional da oligarquia [Pol. 1292b10], caracterizada por (i) um governo pessoal (ou seja: a vontade de quem manda sobrepõe-se às leis) e (ii) a hereditariedade das magistraturas (de onde o nosso sentido de *dinastia*). Na *δυναστεία* primeva encontramos estes mesmos traços, ainda que seja necessário qualificar o primeiro. De facto, os seres humanos primitivos não tinham leis (pelo menos em sentido pleno), pelo que o governo pessoal de então não pode ser oposto a um exercício do poder conforme a constituição o qual seria, este último, legítimo e o outro desviante. Essa ausência de leis é explicada, por um lado, pelo desconhecimento da escrita, por outro, pela falta de necessidade delas; bastavam então, como guias de acção, normas ancestrais [πάτριοι νόμοι] e alguns costumes [ἔθη] [680a3-8].

As leis, na narrativa do Ateniense, surgem apenas aquando das primeiras cidades. Estas vêm-a-ser aí onde se reúnem duas ou mais comunidades primitivas, cada uma com costumes próprios e divergentes dos, quando não opostos aos, das outras. Impõe-se, pois, a criação de um código de leis comum [681a5-d6]. As comunidades originais gozam de uma unidade que está, de raiz, ausente da πόλις: os cidadãos não podem, como os membros daquelas, ser comparados a «um rebanho» [ἀγέλη μία] [680e3]. Essa unidade é possível em virtude de (i) estarem isolados (ponto em que se insiste bastante [cf. 678c6-9, 678e10, 680c1, 680d5-7 e 681b1], o que prenuncia talvez a importância dele; o Estrangeiro tentará também diminuir ao máximo os contactos de Magnésia com o exterior) e (ii) estarem unidos por laços de sangue. A questão decisiva que aqui nos ocupa pode, então, ser formulada, pelo menos em parte, em termos que nos são mais οικειότατοι: deve a cidade ter a família como paradigma? Sabemos como Aristóteles reagirá de forma violenta a esta sugestão.

O facto de as primeiras comunidades serem, essencialmente, famílias alargadas –clãs, no fundo – faz com que *πάτριοι*, em *πάτριοι νόμοι* [680a6-7], possa ser lido em chave literal: *as normas paternas*, em

linha com o participípio gémeo *πατρονομούμενοι*, *governados pelo pai*, em 680e3. Embalados pelo sentido etimológico do adjectivo, não atribuíamos, contudo, uma actividade legislativa intensa a cada *paterfamilias*, mau grado o que o verso homérico em 680b7 nos possa sugerir. O texto empurra-nos para negar aos chefes de cada clã grande originalidade nesse campo: eles parecem não se desviar muito do corpo de preceitos consuetudinários que herdaram, reforçando antes a forma de vida em que eles próprios foram educados [681b1-6]. Supomos que a componente pessoal do seu governo se manifestará não tanto no campo legislativo mas no judicial, na pronúncia de sentenças sobre casos trazidos à sua consideração.

É-nos dito que a *δυναστεία* é, «de todas, a mais justa monarquia [βασιλεία]» [680e3-4]. Esta frase pode ser entendida de pelo menos duas maneiras: é a mais justa no sentido em que aos súbditos de mais nenhuma monarquia a forma monárquica se adequa tão bem ou na medida em que é aquela em que o poder se mostra mais justo nos seus actos. Esta última interpretação não convence: pressupõe um juízo demasiado forte sobre o carácter moral dos chefes de família que o próprio texto contraria (de geração em geração, os clãs vão-se afastando da virtude: *vide infra*) e exclui a possibilidade de vir a surgir uma dinastia no futuro tão amorosa da justiça como, segundo esta leitura, as dos primórdios. Parece-nos mais inteligente a primeira hipótese, onde se divisa já aquilo que Aristóteles explicitará: que a questão do melhor regime tem de ser respondida por referência a uma população concreta. Seja-nos permitido continuar a mobilizar o Discípulo: na sua opinião a autoridade do pai sobre os filhos representa a forma mais pura do governo monárquico [Pol. 1259b1 e 9-17]; mais: ela serve de modelo à realeza [EN 1160b24-27]. Torna-se mais claro porque apelida o Estrangeiro a *δυναστεία* de «a mais justa monarquia» — e também que esse epíteto não implica a sua superioridade em relação aos regimes actuais.⁷

⁷ Oliveira, explicando o *δικαιοστάτην* em 680e4 também por referência à forma e não à substância do regime, apresenta, apesar disso, uma leitura diferente, e assaz interessante, da que desenvolvemos neste parágrafo: a *δυναστεία* «nos fornece, de um modo um pouco confuso e cifrado, uma imagem do que seria o governo verdadeiramente ideal, isto é, o governo do filósofo, também ele absoluto e autocrático» [2011 212]. Já a sugestão de Strauss — «the justest kingdom of all is the one in which there is no *demos*» [1975 47] — permanece, para nós, prenhe de mistério.

Não só a πολιτεία dos seres humanos primitivos é assim louvada: eles próprios não são menos enaltecidos. É-nos dito que eles são «mais corajosos e também mais moderados e, no todo, mais justos» do que os contemporâneos do interlocutor [679e2-3]. Isto é explicado (i) pela sua circunstância económica e (ii) pela sua ingenuidade [εὐήθεια] [679c3]. De facto, não sendo ricos, os primeiros humanos não passam privações — e onde isso acontece, aí «vêm-a-ser os caracteres mais nobres» [679b8]. Apesar de o Estrangeiro explicar esta situação por condições específicas de outrora (e.g.: a não descoberta do ouro e da prata), Aristóteles fala dos agricultores (e pastores) seus contemporâneos em termos semelhantes: não sendo pobres ao ponto de estarem, como a populaça, dependentes do erário público, não podem, ainda assim, descurar o seu trabalho: não são suficientemente ricos para isso [1293a18-20].⁸ Parecem em matéria económica encarnar o μεσότης aristotélico. Se a riqueza fomenta a ὕβρις, a pobreza conduz à injustiça, sob a pressão da necessidade. A posição intermédia entre estes dois extremos possibilita a virtude (por isso o Estrangeiro procurará replicar em Magnésia este meio-termo por via legal: 744d2-745b2), mas, acreditamos, não a gera, como que por um qualquer automatismo. Seria assim se subscrevêssemos um preconceito tipicamente associado ao que convencionou chamar-se de esquerda: os humanos são bons por natureza; todo o mal é de raiz material. Porque o raciocínio não vale, teremos de procurar a razão da excelência dos primeiros humanos na segunda causa acima indicada.

Esta revela-se, contudo, igualmente problemática, pelo menos *prima facie*. A ingenuidade dos primeiros humanos, i.e. a sua incapacidade para pôr em questão o que lhes é dito acerca do que é belo ou vergonhoso, dos homens e dos deuses [679c3-7], por si só, não basta para explicar a sua virtude. Podia, com igual pertinência, ser avançada como a razão dos seus vícios. Essa simplicidade favorece ou não a excelência ética conforme o quadro moral que tal candura predis põe o sujeito a acolher de forma acrítica. Se os descendentes dos que

⁸ O leitor aplicado que for confrontar o passo ficará espantado por nele não encontrar qualquer referência às duas populações de que falamos. Cremos, porém, que é elas que, muito possivelmente, Aristóteles tem em mente. A associação só é possível cruzando os diversos catálogos de oligarquias que o filósofo nos fornece na *Política*. Foi isso que nos propusemos fazer na segunda parte de Loureiro [a publicar].

se salvaram do dilúvio⁹ são bons, são-no porque (i) receberam uma educação moralmente sã e (ii) não foram corrompidos por influência externas, graças à separação das primeiras comunidades; a primeira geração pós-dilúvio não conhecerá senão aqueles (pai e mãe) que os vão educar: realiza-se então a utopia socrática de isolar os menores [Rep. 540e5-541a7].

Para que (i) seja verdadeiro, há que admitir que os pastores que sobrevivem ao cataclismo são já, eles próprios, assaz virtuosos (e por isso podem transmitir valores aos filhos). Isso mesmo será dito mais adiante no Livro III: o Estrangeiro louvará os pastores persas (mas não há razão para não generalizarmos), dizendo que eles são fortes, capazes de manterem vigia e de viver ao ar livre — e, por isso, bons para servir no exército [695a2-5; cf. Arist. Pol. 1319a19-21]. Esta última qualidade não vem ao de cima no imediato pós-dilúvio. O texto realça, pelo contrário, o quão ignorantes nas artes em geral, mas sobretudo nas da guerra, eram os seres humanos primitivos [679d2-e2]. Estas últimas compreendem também as artes forenses, se assim lhes quisermos chamar, «os artifícios [μηχαναί] que aqueles na cidade usam uns contra os outros, impelidos pelo desejo de mais [πλεονεξία] e o amor à vitória [φιλονικία]» [677b6-7] (estamos convencidos que é a isto que se refere o Ateniese em 679d7-e2, como o indiciam as semelhanças vocabulares entre os dois passos completos). Não é acidental que Aristóteles reconheça que agricultores e pastores «não desejam o que é dos outros» [1318b14], isolando-os assim do resto do povo (artesãos, comerciantes, trabalhadores braçais [cf. 1319a27-8]), o qual os demagogos gratificam levando a tribunal os mais ricos, com vista a redistribuir os bens destes pela multidão [1320a4-22] (é sobretudo estes processos, típicos da democracias radicais, que Aristóteles tem em mente quando louva a contenção de agricultores e pastores). Se esta análise sociológica é de fiar (mas cf. Loureiro [a publicar]), confirma-se que as virtudes dos pastores pós-dilúvio não têm que ver com essa sua condição mas são-lhes anteriores, resultam de um certo tipo de vida e não da experiência da

9 O passo refere-se aos descendentes dos sobreviventes e não a estes mesmos. Depois de muita reflexão acerca deste ponto, parece-nos que é esse o único modo de explicar, de maneira não tresloucadamente especulativa, as passivas em 679c4 [λέγεσθαι] e c6 [τὰ λεγόμενα]: os sujeitos destas devem ser os pais da primeira geração pós-diluviana ou quaisquer pais depois desses.

catástrofe. Se assim é, então, os seres humanos primitivos não são irrecuperáveis, pelo contrário: eles estão entre nós. Consequentemente, não é *totalmente* utópico pretender voltar a esse tempo. A questão que nos conduz neste trabalho ganha, assim, outra pertinência.

*

Lendo rapidamente as páginas iniciais do Livro III, poderíamos ser tentados a ver no Estrangeiro um primitivista. Todavia, estudando com maior atenção o texto, constatamos que a descrição dos humanos primitivos, contra a impressão que também a nossa reflexão até agora poderá ter deixado no leitor, não é inequivocamente positiva. Há várias ἀπορίες, dificuldades ou até incoerências, que põem em questão a narrativa até aqui desenvolvida. O primeiro problema de fundo tem que ver com a questão da alimentação. Não é claro se, nos primórdios, havia alimento suficiente para todos. Para lá da referência aos (pelo menos nalguns lugares) poucos campos de pasto, já antes discutida, é-nos dito em 677e10-a1 que os animais que sobreviveram mal chegavam para a subsistência dos pastores. O espectro da escassez é, contudo, enxotado mais adiante: «o alimento não era, para eles, causa de disputa [περιμάχητος]» [678e10]. Qual a verdade nesta matéria? A questão complica-se ainda mais se avançarmos até ao final do Livro VI [782b3-d3]. O Estrangeiro regressa aí ao problema da alimentação dos seres humanos primitivos. Estes são agora apresentados como canibais(!), salvo uma pequena minoria que seguiria uma dieta vegetariana. O suposto canibalismo de então não pode ser meramente descartado como um produto da necessidade, uma solução incômoda para uma possível escassez pós-dilúvio: a referência a sacrifícios humanos trai a institucionalização da prática.

A hipótese canibal sai reforçada pela aproximação no Livro III entre os ciclopes que Homero descreve na *Odisseia* e os seres humanos primitivos [680b1-d6]. O Estrangeiro convoca o Poeta para provar que a δύναστέα foi o regime das primeiras comunidades, comentando, porém, que esta «existe ainda hoje em muitos lugares, quer entre os gregos, quer entre os bárbaros» [680b2-3]¹⁰; o mesmo dirá, depois, a propósito

¹⁰ Consequência acidental desta observação: a πόλις não é uma forma política necessária. Aristóteles não o esquecerá [cf. Pangle 2013 33] (notar, porém, que a não-necessidade da πόλις em nada põe em causa a putativa naturalidade dela).

dos sacrifícios humanos, os quais persistem «ainda hoje entre muitos [povos]» [782c1-2]. As duas coisas parecem ter estado reunidas no passado. Megilo não se inibe de, com base na autoridade de Homero, falar da «selvajaria» [ἀγριότης: 680d3] dos antigos. Em 766a1-4, o Ateniense considerará o Humano «o mais selvagem» [ἀγριώτατον] dos animais, quando não instruído correctamente. Se a avaliação de Megilo acerca da vida dos sobreviventes do cataclismo e seus descendentes é verdadeira, tudo o que acima escrevemos acerca da qualidade da educação recebida pelos segundos da parte dos primeiros fica posto em xeque.¹¹

Há outras razões, contudo, para temermos, afinal, pela extensão da virtude dos pastores primevos. De facto, apesar do superlativo em 679b8, já antes nos fora dito que a virtude perfeita era impossível de ser por eles alcançada, pelo seu desconhecimento das «muitas coisas belas da cidade» (e.g. a poesia de Homero: 680c3) [678b1-4]. Da mesma maneira, a depravação mais completa é-lhes inacessível: a cidade esconde também «muita baixeza» [678a9]. Da virtude como um todo [ἀρετή] fala-se sempre, nesta parte inicial do Livro III, em ligação com (i) a cidade e (ii) o vício [676a5-6 e 678a3-b4]. É na πόλις que se pode, aparentemente, crescer na excelência, é ela o local onde a virtude tem as condições para emergir em todo o seu esplendor. Isso não é possível sem que, contudo, se escancarem também as portas ao mal e, por isso, as cidades progridem em ambas as frentes, num jogo de luz & sombra. No cumprimento da promessa evangélica – «e àquele que nada tem, até o que tem lhe será levado» [Mt 13, 12b] –, mesmo a pouca virtude dos primeiros humanos é, noutra passo da exposição do Estrangeiro, posta em causa. É-nos dito que, de geração em geração, se agudizam

¹¹ Os comentadores straussianos usam igualmente a citação homérica para levantar a suspeita de que os primitivos não conheciam o tabu do incesto. Obviamente que esta teve de ser uma prática recorrente nas duas ou três gerações imediatamente posteriores ao dilúvio: também as filhas de Lot se deitaram com o pai quando viviam na montanha após Sodoma e Gomorra [Gn. 19.30-36]. Se, pelo que sabemos das consequências genéticas de tais relações, não podemos senão assumir que elas não se prolongaram no tempo (o número de crianças deficientes explodiria, pondo em risco a própria continuidade da família), temos, então, que aceitar que os diferentes clãs se encontraram muito antes do que a narrativa nos quer fazer crer. Favorece essa ideia a referência aos «pequenos» [σμικροί: 681a8] clãs que se agregam dando origem à primeira πόλις: o seu tamanho diminuto parece apontar para o pouco tempo decorrido entre o dilúvio e o nascimento da cidade. E, todavia, há outros passos do texto que o negam de forma explícita: Clínius fala nos «milhares e milhares» de anos que passaram até que as descobertas mais básicas fossem feitas pelos seres humanos [677d1].

nos membros de cada clã os traços do seu fundador [681a9-b8]: aqueles de famílias que cultivam a coragem conseguem cada vez menos ter outra reacção, perante uma qualquer situação, que não seja avançar, mais e mais propensos a reagir a quente e agressivamente; aqueles das mais tendentes à ordem [κοσμιωτέροι] tornam-se crescentemente avessos a tomar iniciativa, sobretudo no sentido de transformar o que quer que seja, de sair do seu ritmo costumado. Uns e outros pensam menos e menos em como resolver os problemas que se lhes apresentam. Trata-se de uma estado de coisas cuja gravidade só o isolamento das famílias esconde: num pluriverso político, os excessos de um e de outro temperamento revelar-se-iam rapidamente fatais [Plt. 307e-308b1].

Que há aqui um desvio em relação à virtude parece-nos claro. Falta discernimento, a capacidade de, perante uma realidade que solicita uma resposta nossa no âmbito da *πράξις*, determinar, em função das circunstâncias específicas daquela, o que fazer. A esta sabedoria prática chamavam os gregos *φρόνησις*, que podemos traduzir por *sensatez* ou *bom-senso*. Esta é, precisamente, de todas as virtudes, a única que o Estrangeiro nunca atribui aos primeiros humanos, sendo que ela é a mais elevada de todas [631c5-6]. O Ateniense vai mais longe e diz que não havia então aquela sabedoria [*σοφία*], que se encontra hoje, pela qual se suspeita de falsidade¹² em tudo o que se ouve [679c4-5]. Saunders, na sua tradução, distorce completamente o sentido do passo ao verter o termo por *cynicism*: o questionamento a que o Ateniense se refere não é outra coisa, afinal, que o *ἔλεγχος* socrático. Porque razão, porém, o *pensamento*, seja sob a forma da sensatez, seja sob a forma da sabedoria, só tem lugar na cidade?

É preciso revisitar a origem desta: a *πόλις* vem-a-ser pela reunião num mesmo espaço dos diferentes clãs. É precisamente neste confronto com o *outro* que está a raiz do pensamento. Ele obriga a questionarmos acerca da nossa própria maneira de estar no mundo – convicções e práticas –, desloca-nos do círculo do *mesmo* (que com o tempo se torna espiral) em que movem as comunidades primordiais. Esta capacidade de pensar o *outro* (pensar no plural, poderíamos dizer) só surge precisamente pelo contacto com o *outro*. Que este encontro suscita os efeitos que descrevemos é confirmado pela legislação apertada proposta

¹² ψεῦδος, em 679c4, não significa necessariamente *mentira* (o que implica vontade em enganar), mas simplesmente *não-verdade* (o próprio sujeito que fala pode não estar consciente disso)

para a cidade a fundar em termos de emigração e imigração [949e3 ss.]: apesar da excelência da educação recebida pelos cidadãos, não se considera que estes sejam capazes de resistir à tentação do diferente que o estrangeiro encarna. Apenas a alguns seleccionados é permitido viajar, homens intelectualmente curiosos, homens, porventura, como o nosso Ateniese, νόμων πως ἐπιθυμηταί [697a7] — e mesmo estes não é certo que regressem mais sábios [952c5-d4]. Os melhores destes eleitos, porém, poderão inclusive sugerir a reforma de certas leis em Magnésia [951c2-3], o que corrobora a ideia de que o conhecimento do que é diferente força a uma reavaliação do familiar, conhecimento [γνώμη] sem o qual a perfeição moral e a *domesticação* (o uso de ἦμερος, no passo, é falante, remetendo, por oposição, para a selvajaria que Megilo dizia própria das primeiras comunidades) do Humano são impossíveis [951a7-b4].

Do argumento desenvolvido, a cidade emerge confirmada como o espaço onde, pelo confronto com o outro, o pensamento irrompe, com todas as consequências que daí advêm, nomeadamente ao nível de virtude que isso possibilita. Pangle não se inibe no seu juízo: «The fullest *raison d'être* of the city is then to awaken and satisfy the natural human desire to know» [1988 427]. Onde, porém, desemboca o pensamento, uma vez estimulado, é algo que não se pode adivinhar, como fica claro, também, da legislação explorada no parágrafo acima — e o mal que se apresenta sob a máscara do λόγος [cf. 689c9-d1] é o mais perigoso. Vale a pena este risco em nome da possibilidade de uma virtude maior, a qual, muito provavelmente, poucos apenas desenvolverão, transviando-se os demais, em comparação com os quais os primeiros seres humanos são, como vimos, «mais corajosos e também mais moderados e, no todo, mais justos»? Conforme a resposta que dermos a estas questões será ou não de recuar no passo outrora dado rumo a uma civilização urbana.

Do ponto de vista político, o desenvolvimento do que, com Aristóteles, poderíamos chamar de virtudes dianoéticas, compromete ainda sem remissão a autoridade «estatal». As decisões de quem no poder não mais gozam da mesma aceitação: os cidadãos estão à cata do ψεῦδος. Por causa do desafio que constitui à «ordem pública», é normal que a cidade procure limitar o exercício do pensamento. Ela

encontra-se na situação paradoxal de ter de reprimir, pelo menos em parte, aquilo que é aparentemente o álibi para a sua existência — por isso ela não pode relacionar-se com a filosofia se não de forma tensa, pelo exercício de questionamento radical que esta constitui. Não pode, todavia, eliminá-la, como algo explicitamente a lei de Magnésia sobre viagens ao estrangeiro concede, pois que precisa dela, desde logo para se fundamentar.

Mas será mesmo assim? Podemos confiar no que um filósofo — como o Estrangeiro, como Platão — nos diz sobre o seu papel na cidade, sobretudo quando ordena esta em função da sua própria actividade (justificação nada suspeita)? Sem dúvida que os οί πολλοί, se convidados a ponderar, como aqui o fazemos, se a vida em cidade é superior à primitiva, não defenderão a primeira com o argumento do Ateniese, de que o pensamento, em todas as suas manifestações, da sensatez à filosofia (a mais acabada daquelas), só pode florescer na πόλις. Aca-so concordam eles sequer com a conclusão da investigação: de que o passo para a cidade foi, de facto, um progresso? Avessos ao exercício de pensar, talvez nunca se tenham sequer debruçado sobre a questão dos primórdios da humanidade. Que ideia fazem desse tempo? Talvez aceitem simplesmente a tradição mítica, que fala do reino idílico — e se o é, como não suspirarão por ele? — de Cronos. Platão não podia não dialogar com este imaginário, submetê-lo também ao crivo do inquérito. Encarregará disso outro Estrangeiro, o de Eleia, em cuja boca coloca um dos seus mais extraordinários mitos, o mito do *Político*, que nos ocupará no próximo texto desta série.

REFERÊNCIAS

BENARDETE, Seth (2001), *Plato's Laws. The discovery of Being*. University of Chicago Press: Chicago/London.

LERNER, Ralph e MAHDI, Muhsin (eds.) (1972), *Medieval political philosophy: a sourcebook*. Cornell University Press: Ithaca, NY.

LOUREIRO, João Diogo R. P. G. (a publicar), 'Lições aristotélicas de anatomia política: o catálogo de partes da cidade em *Pol.* 1291b14-30'.

OLIVEIRA, Richard R. (2011), *Demiurgia política: as relações entre a razão e a cidade nas Leis de Platão*. Edições Loyola: São Paulo.

PANGLE, Thomas L. (1988), *The Laws of Plato* (tradução, notas e estudo). University of Chicago Press: Chicago/London.

PANGLE, Thomas L. (2013), *Aristotle's teaching in the Politics*. University of Chicago Press: Chicago/London.

SAUNDERS, Trevor J. (2004), *Plato. The Laws* (introdução, tradução e notas). Penguin Books: London.

STRAUSS, Leo (1975), *The argument and the action of Plato's Laws*. University of Chicago Press: Chicago/London.

Platão e a força do seu λόγος (lógos) dramático

Ademir Souza dos Santos

Universidade Federal de São Carlos

1. PLATÃO: ENTRE ποιήσις (POÍĒSIS) e Filosofia

Para aqueles que procuram compreender a teoria platônica em sua profundidade, quer direta, quer indiretamente, deparam-se com uma questão nevrálgica: como ler Platão? Como se aproximar da “*doctrine de l’Académie*”, de um pensamento que, pelo menos à primeira vista, não se deixa apreender em sua totalidade? Essa dificuldade ocorre porque não se tem um conjunto escrito das suas ideias de um modo ordenado, axiomático. Ou seja, ele nos deixa seu legado através de diálogos teatrais, comumente aporéticos. Encontramos suas ideias espalhadas de maneira multiforme nas diversas personagens que povoam o mundo “ficcional filosófico” por ele criado. Esta seria a razão pela qual, consoante Robin, deveríamos abdicar da leitura dos diálogos e nos dirigirmos aos discípulos de Platão ou aos doxógrafos, a fim de encontrarmos a essência do platonismo¹.

Entretanto, alguns comentadores trilham o caminho oposto da proposta de Robin. Centralizam-se na obra de Platão e apontam para a riqueza estilística dos diálogos, fator este que complica a separação entre criação artística (poesia, literatura) e filosofia:

¹ DESCOMBES, 2007, p. 09.

El Banquete ha sido calificado por la inmensa mayoría de sus estudiosos como la obra maestra de Platón y la perfección suma de su arte. [...] Es también la más poética de todas las realizaciones platónicas, en la que difícilmente los aspectos literarios pueden separarse de la argumentación filosófica [...].²

Assim como a Esfinge convida Édipo a decifrar o que é aparentemente indecifrável (o homem), Platão nos apresenta um enigma. Por um lado, expulsa da sua pólis ideal os arautos das musas, classifica a *ποίησις* (*poiēsis*) como um veneno, um *φάρμακον* (*phármakon*) que danifica a alma³. Por outro, apresenta o antídoto, o discurso verdadeiro, através de um mundo repleto de mitos, de belos poemas em prosa que constituem a sua filosofia. Por isso, Alain Badiou o chama de “*le poète qui voulait chasser les poètes*”, achando estranho que justamente o construtor de tais poemas em prosa, o criador de conceitos através da *μίμησις* (*mímesis*), expulse seus “pares” da *cité idéale*. Em suas palavras:

*Il est obscur aussi bien que le styliste Platon, l'homme de ces grands poèmes en prose que son les mythes où il nous raconte le destin des âmes au bord du fleuve de l'oubli ou les chevaux noirs et blancs de l'action, s'en prenne avec une si rare violence à l'imitation poétique, au point de déclarer, à la fin de La République, que de toutes les mesures politiques qu'il préconise, la plus importante est le bannissement des poètes. Et obscur aussi que celui dont nous n'avons que des dialogues théâtraux, qui souvent s'abstient de conclure, et qui, contrairement à Descartes, Spinoza ou Kant, ne présente jamais rien sous forme axiomatique ou formellement démonstrative [...]*⁴

Qual seria a melhor perspectiva para ler Platão e assim se apropriar corretamente de suas concepções: a filosófica ou a literária? Se é verdade que o estilo dialógico por ele escolhido gera alguns problemas para a interpretação tradicional dos seus escritos (como, por exemplo, a ordenação correta da sua obra ou a coerência doutrinária), é também evidente o papel secundário que se dá ao contexto dramático. Alessandro Moura chama a nossa atenção para esse impasse ao analisar o descaso dado àquilo que Benoit chamaria de questão temporal na estrutura dramática dos diálogos :

² HERNÁNDEZ, 1986, p. 145.

³ PLATON, *La République*, 595b.

⁴ BADIOU, 2005, p. 33.

Trata-se, *grosso modo*, de levar em conta todo o conjunto de elementos sensíveis evocados nas obras (as personagens, a idade com que aparecem, seu gestual durante a conversa, os cenários em que se encontram etc.). Ora, dentre esses elementos podemos destacar o tempo, o que permite ordenar os textos conforme o momento em que os diálogos se passam, às vezes com uma precisão que indica o dia em que supostamente se deu a conversa. Há muito que essa temporalidade é percebida pelos leitores de Platão, e diversas vezes serviu de critério para a ordem em que se editavam os textos [...]. Mas, embora evidente no corpo da obra, esse tempo dramático logo passa a ser considerado desimportante⁵.

Em suma teríamos uma abordagem mais tradicional, que busca compreender as ideias platônicas enfatizando o conteúdo de sua obra, e outra concepção, que elege a forma, o estilo literário, como fator indispensável para a adequada compreensão do filósofo, preconizando que “o desenvolvimento conceitual de um sistema filosófico não se separa do modo de exposição.”⁶

Se a obra platônica suscita essa discussão é porque o próprio autor não se limita à categoria de filósofo e porque sua relação com a *ποίησις* (*poiēsis*) se dá de maneira conturbada. Basta lembrarmos que esse tema atravessa todas as fases da sua produção intelectual (desde a chamada juventude, ou diálogos socráticos até a velhice). E não apenas isso, mas sua posição, ou melhor, a posição dos personagens perante tal questão cambia de maneira abrupta, apontando para uma relevância e uma construção contínua desse conceito.

Que outra figura, portanto, Platão encarnaria além da de um filósofo? Quem nos responde de maneira entusiasmada é Schleiermacher, em sua introdução aos diálogos platônicos, por ele traduzidos. Em suas palavras, Platão seria um exímio escritor-filósofo ou um “artista filosófico”⁷, pois conjugava perfeitamente conteúdo (os assuntos tratados) e forma (o diálogo) por meio de uma escrita que exercia uma poderosa influência sobre o leitor. Por isso, Schleiermacher criticou tenazmente qualquer tentativa de mediação entre o leitor e os diálogos platônicos. Repudiou até mesmo a prática então comum de os traduto-

⁵ MOURA, 1998, p. 202, 203.

⁶ Ibidem, p. 203.

⁷ SCHLEIERMACHER, 2008, p. 30.

res anteporem aos diálogos uma biografia de Platão calcada em Diógenes Laércio. Seu repúdio se deve a dois motivos:

1. Devido à imprecisão dos fatos relatados, segundo ele, “desfigurados”. Assim, a obra do biógrafo, sob a ótica do filólogo alemão, nada mais seria do que um trabalho “grosseiro, compilado sem qualquer juiz”⁸, nada acrescentando para o desvendamento da real ordenação dos diálogos (objetivo da tradução e estudos de Schleiermacher);
2. Ao manter contato direto com o texto, sem nenhuma mediação, por meio da forma e do conteúdo utilizados por Platão, a alma do leitor se submeteria a uma espécie de *παιδεία* (*paideia*). Nesse ponto, Schleiermacher parece ter lido atentamente Platão, acatando a ideia encontrada em *Mênon* 80a-b, no *Banquete* 194a, *A República* 358b, dentre outros: certos interlocutores ficariam tomados por uma espécie de encantamento, de entorpecimento, sendo suas almas seduzidas por Sócrates e seu *λόγος* (*lógos*)⁹.

A filosofia platônica se dá pelo viés artístico, segundo Schleiermacher, e seu preciosismo estilístico se conjuga perfeitamente com o método socrático, já que a alma do leitor é conduzida à reflexão filosófica graças, no fundo, à sua filosofia dramática.

Ora, quando Schleiermacher diz que foi seduzido pela forma como Platão escrevia a ponto de classificá-lo como um ser híbrido, um artista filósofo, parece-nos, pelo menos nesse ponto, que o pensador alemão endossa a descrição de Diógenes Laércio sobre Platão: um exímio artista, tendo em vista “*que se dedicó a la pintura y que escribió poe-*

⁸ Ibidem, p. 26.

⁹ É interessante ressaltar que esse tipo de fascínio exercido por Sócrates sobre seus interlocutores, a ponto de o efeito de seu discurso (que entorpecia a alma e confundia o ouvinte) assemelhar-se a um peixe que produzia uma descarga elétrica e paralisava as pessoas (*Mênon*), ou a uma serpente que emudecia o espectador (*A República*). Tal ato pode ser comparado à ação do poeta sobre o público. Se lembrarmos o encadeamento como que magnético descrito em *Íon* 535d – 536b, que começa na divindade e, como anéis, passa ao poeta, ao rapsodo e ao público, o efeito último sobre as emoções da maioria dos espectadores, que chora, sorri ou apavora-se, revela o poder da *ποίησις* (*poiésis*) sobre a *ψυχή* (*psyché*). Assim, a ação de Sócrates se compara à ação do poeta.

mas, primero ditirambos, luego poesías líricas y tragedias”¹⁰. Um jovem que fora atraído à senda filosófica depois de ter ouvido do futuro mestre uma “composición” poética.

O que nos interessa nesse relato é que o forte laço com a *ποίησις* (*poiēsis*), seu domínio e conhecimento, forjado desde a juventude, se refletirá na forma e estilo da sua filosofia. Esta se ocupa de vários assuntos, sendo que a arte das Musas atravessaria toda a sua obra. Como diria Gabriele Cornelli, ao analisar a construção dramática da filosofia política platônica:

Mesmo “descontando” a criatividade de Diógenes Laércio, encontramos nessa célebre referência da “vocação” de Platão a presença de dois gêneros literários que estão aqui em pauta, a *tragédia* e a *comédia*, esta última representada exatamente pela paródia. Ambas de alguma forma acompanharão o desenvolvimento intelectual deste discípulo de Sócrates.¹¹

De maneira sucinta, sugerimos que, assim como não se põe em julgamento a grande relevância da poesia na vida de Platão¹², igualmente não podemos dissociá-la de sua filosofia. Para discutir esse ponto, analisaremos *A República* sob a seguinte ótica: a de embasar nossa posição de que o pensamento platônico só pode ser apreendido, em sua totalidade, levando em consideração a dimensão literária por ele criada. Em outras palavras, resta-nos demonstrar por que Platão é, ele mesmo, um poeta. E mais especificamente: um tragediógrafo. Destarte, analisaremos as definições platônicas de poeta, tragédia e tragediógrafo, explicitando como essas definições apontam para o fazer artístico-filosófico por ele ensaiada em seus diálogos.

2. PLATÃO POR ELE MESMO: UMA QUESTÃO DE IDENTIDADE

A razão para a insistência de Schleiermacher na leitura dos diálogos platônicos sem intermediação de comentadores é uma só: Platão,

¹⁰ LAÉRCIO, Vida de los filósofos ilustres, Libro III, 5.

¹¹ CORNELLI, 2013, p. 123.

¹² Para ilustrar esse elo de Platão com a *poiesis* e seu envolvimento com os tragediógrafos, lembramos que, segundo Diógenes Laércio, um dos líderes dos 30 tiranos e um grande autor de tragédias é Crítias, que faz parte da família de Platão. Outro fato interessante é a viagem feita ao Egito na companhia de Eurípedes.

exímio escritor desde a sua juventude, conseguiu empreender uma proeza. O “cisne de voz débil” não só mimetiza o método socrático, mas ainda o alia à forma poética, ou seja, ao diálogo teatral. Mediante conteúdo e forma, a alma do leitor se submeteria a uma espécie de formação (entendida aqui como *παιδεία*). O próprio filólogo alemão, ao manter contato com os diálogos, teria sentido o efeito da *παιδεία* platônica. Para ele, Platão era também um poeta, não porque utilizou uma forma poética de escrita, no caso, o diálogo, mas porque havia fluência, beleza e harmonia na sua produção. Em sua análise sobre o *Banquete*, o comentador Martínez Hernández endossa as palavras de Schleiermacher: em Platão convergem perfeitamente filosofia e poesia. A prova cabal residiria na impossibilidade de indicarmos onde, no diálogo citado, começaria uma e acabaria a outra¹³. Por fim, Alain Badiou qualifica Platão de “*styliste*”, de um “*écrivain qui a un style brillant*”.

Esses três autores apontam para o estilo, a forma, a maneira pela qual Platão escrevia e seduzia seus leitores ou ouvintes, no fundo para algo que diz muito mais respeito à poesia do que à filosofia. Assim, Platão não se preocupa apenas com questões de cunho filosófico (o conteúdo), mas sobretudo com a forma.

Quando critica a *ποίησις* (*poiēsis*), nos livros II e III da *República*, Sócrates propõe que o conteúdo da poesia homérica seja reformulado. Ele revisa alguns pontos do que Homero, Hesíodo e outros poetas disseram sobre os deuses e conclui que:

1. Os poetas fazem uma má descrição dos deuses (*República*, Livro II, 377e);
2. As passagens que apresentam as divindades mentindo, trapeçando ou agindo de maneira injusta devem ser “*risçadas*”, excluídas (*República*, Livro III, 387b).

Em sua reformulação do conteúdo, nem as palavras escapam, sendo banidas todas as que gerassem abalos na natureza dos guardiões-filósofos, tornando-os covardes ou efeminados:

¹³ HERNÁNDEZ, 1986, p.

Precisaremos, outrossim, rejeitar todos esses nomes terríveis e apavorantes: cócito, estige, espectros, aparições e outras denominações do mesmo tipo, que, só com serem enunciadas, deixam arrepiados os ouvintes. É possível que semelhantes contos sejam de alguma utilidade noutras conexões; mas temos receio de que os nossos guardas se tornem efeminados com tais abalos e mais excitáveis do que convém.¹⁴

Há outros exemplos, mas cremos que as passagens supracitadas dão uma boa ideia da “censura” proposta por Sócrates. No entanto, conforme afirmamos, o conteúdo não era o único objetivo da filosofia platônica. O filósofo também estava interessado na forma, no estilo. Por isso, para ele não bastava apenas propor uma nova versão do assunto tratado pela poesia homérica, mas urgiria também reformar o estilo.

No final de sua crítica sobre o conteúdo da poesia, Sócrates diz que para termos uma visão completa desse tema, deveríamos pensar no estilo: “A respeito do assunto é quanto basta. Agora acho que devemos considerar o estilo, para determinarmos por maneira completa como deve ser o conteúdo e a forma” (*A República*, Livro III, 392c).

Aqui Platão deixa claro que não se preocupa apenas com temas filosóficos (o conteúdo). Sua proposta visa também à análise da forma empregada para a difusão das ideias. No caso em questão estamos falando da forma poética. Para ele, conteúdo e forma se completam.

Ao analisar o estilo dos poetas, Platão esboça a teoria dos gêneros, dividindo-os da seguinte maneira: lírico, dramático e o épico¹⁵. Esse ponto nos interessa porque, ao tentar explicar o que seria o estilo literário para Adimanto, Sócrates nos apresenta a definição do que seria um poeta. Vejamos como isso ocorre.

¹⁴ PLATÃO, *A República*, Livro III, 387c.

¹⁵ Embora significativo, não discutiremos esse tópico, pois ele nos afastaria do nosso objetivo – mostrar segundo as definições platônicas que ele próprio era um poeta. Entretanto, para não criar um vácuo conceitual, recorreremos a ROSENFELD, 2008, págs. 15 – 41, para quem o lírico se dá “quando uma voz central sente um estado de alma e o traduz por meio de um discurso mais ou menos rítmico: o canto, a ode, o hino, a elegia”. O gênero lírico é um poema de extensão menor e não há personagens bem definidos e sim uma espécie de “voz” que expressa um estado de alma; o épico é um poema de extensão maior, onde há uma história contada em verso ou prosa por um narrador que apresenta os personagens envolvidos em uma ação; o dramático é um texto constituído principalmente de diálogos onde os personagens atuam sem ser apresentados por um narrador.

Sócrates define a figura do poeta analisando as formas literárias presentes na *ποίησις* (*poiēsis*). Segundo ele, há três maneiras pelas quais o poeta pode contar uma história, o relato de acontecimentos passados, presentes e futuros: primeiro, através da *διήγησις* (*diēgesis*), ou seja, de um relato simples; segundo, mediante a *μίμησις* (*mimesis*), e terceiro, por meio de uma fusão entre esses dois modos:

[...] Tudo o que dizem os contadores de fábulas e os poetas não é o relato de acontecimentos passados, presentes e futuros?

- Como – respondeu ele – seria diferente?

- Pois bem! Não empregam para tanto o relato simples (*διήγησις*), ou imitativo (*μίμησις*), ou ambos a um só tempo?¹⁶

Qual seria então, a distinção entre *διήγησις* (*diēgesis*) e *μίμησις* (*mimesis*)? Segundo o Dicionário de termos literários de Carlos Ceia:

O termo(*διήγησις*) já aparece em Platão (*República*, Livro III) como **simples relato de uma história** pelas palavras do próprio relator (que não incluía o diálogo), por oposição a *μίμησις* ou imitação dessa história recorrendo ao relato de personagens. Por outras palavras, o sentido da oposição que Sócrates estabelece entre *διήγησις* e *μίμησις* corresponde, respectivamente, à situação em que o poeta é o locutor que assume a sua própria identidade e à situação em que o poeta cria a ilusão de não ser ele o locutor. De notar que a teoria de Sócrates diz respeito à diferença entre o drama (que é sempre *μίμησις*) e o ditirambo (que é sempre *διήγησις*), salvaguardando-se a natureza da épica (que é ambas as coisas)¹⁷.

Aqui vemos a primeira definição do poeta: é aquele que conta algum fato passado, presente ou futuro e o faz utilizando três formas: relato simples onde o poeta assume sua identidade e não há intenção de iludir; através da imitação, onde há notória intenção de iludir e o poeta “cria a ilusão de não ser ele o locutor”; e uma terceira possibilidade, que constitui a fusão das duas primeiras.

¹⁶ PLATÃO, *A República*, Livro III, 392d.

¹⁷ DIEGESE. In: E-dicionário de termos literários de Carlos Ceia. Disponível em : http://www.edtl.com.pt/index.php?option=com_mtree&task=viewlink&link_id=742&Itemid=2
Acesso em 17/06/2014

Ao explicar para Adimanto essas três formas, Sócrates cita a *Iliada* I, vv.11-21, demonstrando onde Homero emprega o relato simples e a imitação:

Responde-me: não sabes os primeiros versos da *Iliada*, onde o poeta narra que Crises pediu a Agamêmnon que lhe devolvesse a filha, por ele raptada, e que o sacerdote, não tendo logrado o objeto do seu pedido, invocou o deus contra os Aqueus?

- Sei, sim.

- Sabes portanto que até estes versos:

‘Ele implorava a todos os aqueus,
mas sobretudo aos dois atridas, chefes de povos’

quem fala é o poeta, o qual não procura levar nossa atenção para outra parte nem se esforça por parecer que não é ele, mas outra pessoa que está com a palavra. Porém, logo a seguir, discorre como se ele fosse o próprio Crises, e lança mão de todos os meios para convencer-nos de que não é Homero que parece falar, mas o velho sacerdote. Do mesmo modo procedeu em quase todo o resto de sua narrativa, ao contar-nos o que se passou em Ílio e em Ítaca, como também em toda a *Odisseia*.¹⁸

O relato simples ocorre quando Homero narra o fato deixando claro que é ele, Homero, quem narra. Nesse caso, ele utiliza a terceira pessoa ao narrar (“ele implorava”). Sócrates nos mostra como ficaria esse tipo de relato simples, ao empregar a terceira pessoa, tornando evidente assim, quem está narrando:

Mas, se o poeta nunca se ocultasse, toda a sua narrativa dispensaria imitação. [...] Se depois de haver contado que Crises viera com o resgate da filha e suplicara aos Aquivos, principalmente aos dois Atridas, continuasse Homero a falar, não como se ele fosse Crises, porém sempre como Homero, fica sabendo que não se trataria de imitação, mas de uma exposição simples. Seria mais ou menos deste modo [...]:

Ao chegar o sacerdote, fez votos para que os deuses lhes concedessem tomar, incólumes, Tróia, e suplicou que lhe entregassem a filha a troco de resgate e em atenção aos deuses. A essas palavras, todos os Aquivos assentiram com demonstração de re-

¹⁸ PLATÃO, *A República*, Livro III, 392e – 393b (Grifo meu).

verência; apenas Agamémnone se encolerizou e lhe deu ordem para retirar-se e não mais voltar à sua presença, pois não lhe serviriam de amparo nem o cetro nem as ínfulas sagradas do deus. [...] Ao ouvir essas palavras, o velho atemorizou-se e se afastou sem dizer nada.

[...] Deste modo, meu caro, sem nenhuma imitação, é que se faz uma narração simples.¹⁹

Na imitação ocorre o oposto, pois, por intermédio da primeira pessoa (eu), o poeta se faz passar por outrem e leva o leitor a acreditar que não é o autor quem narra os fatos. Para acentuar o engano, a *μίμησις* (*mimesis*) utiliza o diálogo (“reprodução das falas das personagens”) com o intuito de imitar alguém (*República*, Livro III, 393c).

Inferimos, então, que o diálogo é uma forma de narrativa mimética com o intuito de enganar os leitores. Esse recurso é empregado à exaustão quando o poeta suprime o relato simples e usa apenas o diálogo como narração imitativa. Estamos aqui no âmbito da tragédia e da comédia, pois tanto tragediógrafos quanto os comediógrafos se caracterizam como aqueles que suprimem o relato simples, elegendo o diálogo com o intuito de iludir o público ou leitor. Pois, sob a “pele” dos personagens, passam a falsa ideia de que é a pessoa imitada quem fala e não o próprio poeta:

Então, continuei, debes também compreender que segue precisamente o processo oposto (do relato simples) quem omite as palavras incertas pelo poeta entre os discursos e deixa apenas o diálogo.

- Compreendo também isso, respondeu; é assim que se passa na tragédia.

- Tua observação é muito justa - lhe repliquei - e penso que agora vês claramente o que eu não conseguia te explicar há pouco, a saber, que há uma primeira espécie de poesia e de ficção inteiramente imitativa que abrange, como já disseste, a **tragédia e a comédia**; uma segunda, em que os fatos são relacionados pelo próprio poeta, e há de encontrá-la sobretudo nos **ditirambos**, e enfim uma terceira, formada pela combinação das duas precedentes, em uso na **epopeia** e em muitos outros gêneros. Estás me compreendendo?²⁰

¹⁹ Ibidem 393d – 394b

²⁰ PLATÃO, *A República*, Livro III, 394b – c (Grifo meu).

O diálogo estaria inserido na poesia trágica e na cômica. Ora, dito isto, poderíamos assim definir o poeta de maneira completa: aquele que, mediante o **relato simples** (διήγησις) e utilizando a **imitação** (μίμησις), conta um fato. Os poetas se subdividem nessas áreas e se dedicam ao **ditirambo** os que relatam os fatos, deixando claro que são eles quem nararam; **na tragédia e na comédia** (através dos diálogos) teríamos aqueles que utilizariam a imitação com o intuito de se fazer passar por outrem; e **na epopeia** teríamos a combinação desses dois estilos.

Dito deste modo fica fácil pensarmos em Platão como um tragediógrafo²¹.

3. PLATÃO COMO TRAGEDIÓGRAFO: *μίμησις* (*mimesis*) na APOLOGIA DE SÓCRATES

Se pensarmos apenas na forma, no estilo de escrita utilizada por Platão, definiríamos sua obra como uma tragédia. Para ilustrar tal afirmação aplicaremos o conceito do livro III da *República* sobre *μίμησις* (*mimesis*) na *Apologia* de Sócrates. Neste último diálogo, Platão tem a clara intenção de confundir o leitor e, para isso, emprega várias técnicas poéticas. Primeiro, grande parte da narração é escrita em primeira pessoa:

No sé, atenienses, la sensación que habéis experimentado por las palabras de mis acusadores. Ciertamente, bajo su efecto, incluso yo mismo he estado a punto de no reconocerme; tan persuasivamente hablaban. [...] Pues, si es eso lo que dicen, yo estaría de acuerdo en que soy orador, pero no al modo de ellos. En efecto, como digo, éstos han dicho poco o nada verdadero. En cambio, vosotros vais oír de mí toda la verdad; ciertamente, por Zeus, atenienses, no oiréis bellas frases, como las de éstos, adornadas cuidadosamente con expresiones y vocablos, sino que vais a oír frases dichas al azar con las palabras que me vengan a la boca.²²

²¹ Segundo Aristóteles, na *Poética*, apesar de a tragédia e a comédia pertencerem à *μίμησις* (*mimesis*) há diferenças significativas quanto a maneira de imitação entre esses dois gêneros. Poderíamos dizer resumidamente que a principal diferença entre ambas é a aplicação distinta do metro, do canto e do ritmo. Outra diferença fundamental é que a comédia tem como objeto representativo “os maus costumes” e visa a acentuar o comportamento ridículo dos seres humanos. Quanto à tragédia tem um ritmo harmonioso, seu foco é tratar de “assuntos sérios” e através da catarse promover uma purificação da “alma”.

²² PLATÓN, *Apología* 17a – c (Grifo meu).

Assim, conforme a definição platônica, esse diálogo seria mimético, pois seu objetivo era o de passar a ideia de que o próprio Sócrates estaria falando. Para ressaltar a ilusão, Platão recorre a outra técnica poética, quando diz que ele mesmo estava assistindo ao julgamento do seu mestre: “Adimanto, hijo de Aristón, cuyo Hermano es Platón, que está aquí” (*Apología*, 33e – 34a)²³. Ao colocar-se como parte da plateia, Platão reforça a ilusão, induzindo o leitor a acreditar, por meio da imitação de palavras e gestos, desse jogo cênico, que aquele que se encontra perante o tribunal é de fato Sócrates.

Essa imitação de palavras e gestos não é usada com parcimônia por Platão. Para realçar a falsa ideia de que não é o “poeta” quem fala, já no preâmbulo da *Apología* Platão mostra ao leitor que os acusadores de Sócrates são oradores exímios, pois utilizam discursos com belas palavras, “*un langage exquis [...] tout enjolivé de noms et de verbes élégants et savamment agencés.*” (*Apologie de Socrate*, 17b – c). Esse razoamento faria parte de um conjunto de técnicas que tinha por objetivo persuadir o júri, mostrando que aquilo que diziam era verdadeiro. Ora, justamente a tartufice do discurso residia na beleza das palavras e frases, cuidadosamente adornadas para ocultar a falsidade do que diziam.

²³ A maioria dos comentadores alega que Platão faz um esforço a fim de ocultar-se nos diálogos. Levados por esse senso comum, alguns tradutores caem no erro de sugerir que ele também não estaria presente na defesa do seu mestre, como é o caso de André Malta (L&PM). Essa versão, pelo menos na *Apología* 33e – 34a, parece derivar de uma interpretação equivocada da seguinte *passagem*:

ὄδε δὲ Ἀδείμαντος, ὁ Ἀρίστωνος, οὗ ἀδελφός οὐτοσί Πλάτων, καὶ Αἰαντόδωρος, οὗ Ἀπολλόδωρος ὄδε ἀδελφός.

A palavra grega οὗ, normalmente traduzida por “não” é também pronome pessoal da terceira pessoa “ele, ela” (caso genitivo enclítico). A palavra οὐτοσί é pronome demonstrativo “este”. E a palavra ὄδε significa “este aqui”. Assim, aquilo que alguns entendem como uma negação da presença de Platão no julgamento de Sócrates é justamente o contrário. E, para marcar essa presença, o filósofo utilizou três deicticos: “ele, este e este aqui”. Para maior esclarecimento dessa questão vide:

PLATON. *Apologie de Socrate*. In: Œuvres Complètes, Tome I. (Texte établi et traduit par Maurice Croiset). Paris, Les Belles Lettres, 2002.

PLATÓN. *Apología, Critón, Ion, Cármides y Protágoras*. In: *Diálogos I* (Traducciones, introducciones y notas de Carlos, García Gual, Emilio Lledó y Julio Calonge). Madrid, Editorial Gredos, 1981.

http://www.ccel.org/s/smyth/grammar/html/smyth_2l_uni.htm

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0170%3Atext%3DApol.%3Asection%3D34a>

Acesso em 17/06/2014.

Esse *lóγος* (*lógos*) extremamente belo e falso criado pelos acusadores, a fim de construir um falso Sócrates, era tão poderoso e persuasivo que quase convenceu o acusado de que ele era aquela pessoa retratada pelos incriminadores.

Ora, esquecemos nesse preâmbulo, que o próprio Platão escolhe minuciosamente as palavras e frases para arrebatar o leitor. Ele é também aquele orador exímio que sabe ocultar-se sob as múltiplas personagens. Ele utiliza da *μίμησις* (*mimesis*) ao imitar os acusadores, ao colocar-se sob esta imagem. Por esse motivo, Beatriz Bossi o qualifica de “un filósofo y un dramaturgo brillante, creativo, deliberadamente seductor y algo tramposo”²⁴. Segundo ela, não podemos ler os diálogos de maneira ingênua, acreditando que as ideias de Platão estão ali postas e facilmente apreendidas. Por ser também um dramaturgo sagaz, ele não tem a intenção de se deixar apreender sem alguma dificuldade; se assim o quisesse, não optaria por diálogos e sim tratados. Desta forma, seu estilo de filosofia dramática requer um leitor precavido, que se aproxime dos diálogos de maneira suspeita, encarando-os como um elã multicolorido, um texto cheio de possibilidades, de nuances. Dito de outra forma, Platão é o “único filósofo de talla que es al mismo tiempo un consumado escritor. No existe autor más complejo, y no hay otro filósofo cuya obra exija tantos niveles de interpretación.”²⁵

Justamente por Platão ser também “tramposo” que, consoante Bossi, não podemos acreditar que toda a fala da personagem Sócrates reflita sempre as ideias do seu discípulo. Há de se ter em mente que na *Apologia* estamos no âmbito da *μίμησις* (*mimesis*) e que Platão aqui se assemelha a Homero quer na sua forma estilística de escrita, já que ambos são poetas, quer na sua posição de “educadores”. Kahn afirma que Platão queria mudar o pensamento e o coração de seus leitores, ou seja, queria uma radical transformação ética e intelectual da sua época. E que sua filosofia dramática partia desse princípio.

Dessa maneira Platão se coloca ao lado dos poetas, pois estes, mediante a criação artística, através de uma linguagem calcada na fluidez métrica, operavam na mentalidade da população grega como formadores de opiniões, como condutores da *ψυχή* (*psychē*), enfim, como

²⁴ BOSSI, 2010, p. 14.

²⁵ KAHN, 2010, p. 21.

psicagogos. Trata-se precisamente do tipo de ação poética persuasiva sobre a alma, que Platão chama de *παιδεία* (formação, educação).

Ora, nesse sentido, compreendemos a filosofia platônica como uma forma de psicagogia. Isto porque sua intenção era, como vimos, a formação da alma não apenas mediante a filosofia, mas também através do concurso do campo poético. Não sem motivo a *Apologia*, por exemplo, é escrita utilizando vários jogos cênicos por meio dos quais o autor se esforça, com o uso da *μίμησις* (*mimesis*), para conduzir o leitor a uma determinada forma de compreender e construir a realidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No Livro X da *República*, Platão rejeita a *ποιεσις* (*poiēsis*), já que esta não serviria para conduzir o homem à verdade. Ele a apresenta como um *φάρμακον* (*pharmakon*), “uma espécie de veneno psíquico”²⁴, que tanto afetaria a capacidade intelectual dos homens, quanto poria em risco o discernimento entre o que seria justo e o que seria injusto, ou seja, afetaria a moral. Não é por acaso que, na *Apologia* 18b – d, o maior e mais poderoso opositor não são aqueles que lá estão presentes, seus acusadores, mas sim um “certo comediógrafo” (a referência, clara, é a Aristófanes) que foi capaz de educar, de moldar a percepção do povo em tenra idade. Portanto, esperaríamos do “novo médico da alma”, a saber, o filósofo, um antídoto para essa enfermidade. Poderíamos imaginar que a filosofia por ele proposta, mentora de uma nova educação, não tivesse nenhuma relação ou vestígios poéticos.

Contudo, Platão surpreendentemente cria uma filosofia dramática, que nos força a rever sua posição com a *ποιεσις* (*poiēsis*), a refletir sobre essa “expulsão dos poetas” da cidade justa, a ver com olhos argutos esse banimento que soa contraditório à sua filosofia. *Pois não estaria, por baixo dessa crítica tenaz e severa, um reconhecimento do poder desse discurso poético, capaz de atrair, seduzir e confundir a alma (A República, Livro III, 387b)? Trata-se de um discurso que, habilmente trabalhado por seus arautos (mediante palavras encadeadas por meio de rimas, métrica, toda uma orquestra de frases elaborada na construção de imagens-conceitos), ganha proporções de notório poder e grandeza, a ponto de se constituir como uma força pedagógica e psicológica. No fundo, estamos diante de um discurso que Platão queria dominar e plasmar em sua παιδεία (paideia) da ψυχή (psychē).*

²⁴ HAVELOCK, 1996, p. 21.

O que propus, calcado sobretudo em Schleiermacher e Alain Badiou, foi justamente nuançar essa questão, enfatizando aquilo que alguns platônicos citam, mas não analisam: o fato de que a filosofia de Platão é construída, toda ela, sobre um pilar poético. E que, ele mesmo, conforme sua própria definição, se encaixaria na figura daquele que fora por ele expulso: o poeta.

Assim, o projeto filosófico platônico englobaria uma nova maneira de conceber a *ποιησις* (*poiēsis*), e ele seria o arauto dessa nova filosofia.

BIBLIOGRAFIA

ARISTÓTELES. *Poética* (Tradução direta do grego com introdução e índices de Eudoro de Sousa). Lisboa, Guimarães & Cia Editora, 1951.

BADIOU, Alan. "Platon, notre cher Platon". In: *Platon, l'invention de la philosophie*. *Revue Le Magazine Littéraire*. Paris, Sophia Publications, n° 447, p. 32 – 35, 2005.

CORNELLI, Gabriele. *Platão aprendiz do teatro : a construção dramática da filosofia política de Platão*. In: *Revista Estudos Clássicos: Origens do pensamento ocidental*. Brasília, v. I, p. 123 – 136, 2013.

HAVELOCK, Eric. *Prefácio a Platão (Tradução de Enid Abreu Dobránszky)*. Campinas, SP. Papirus, 1996.

KAHN, Charles H. *Platón y el dialogo socrático: el uso filosófico de una forma literaria* (Prólogo de Beatriz Bossi). Madrid, Escolar y Mayo Editores, 2010.

LAERCIO, Diógenes. *Vida de los filósofos ilustres*. Madrid, Alianza Editorial, 2008.

MOURA, Alessandro Rolim de. "A poesia em Platão: *A República e As Leis*". In: *Revista Letras Clássicas*. São Paulo, Humanitas Publicações, n° 2, p. 201 – 217, 1998.

ROSENFELD, Anatol. *O teatro épico*. São Paulo, editora Perspectiva, 2008.

SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Introdução aos diálogos platônicos*. Belo Horizonte, editora UFMG, 2002.

PLATÃO. *A República (ou: sobre a Justiça. Gênero político)*. (Tradução direta do grego Caros Alberto Nunes). Belém, editora UFPA, 2000.

PLATON. *Apologie de Socrate*. In: *Œuvres Complètes, Tome I (Texte établi et traduit par Maurice Croiset)*. Paris, Les Belles Lettres, 2002.

_____. *La République*. In: Œuvres Complètes, Tome VI, Livres I – III (Texte établi et traduit par Émile Chambry). Paris, Les Belles Lettres, 2002.

_____. *La République*. In: Œuvres Complètes, Tome VII, Livres VIII – X. (Texte établi et traduit par Émile Chambry). Paris, Les Belles Lettres, 2003.

PLATÓN. *Apología, Critón, Ion, Cármides y Protágoras*. In: *Diálogos I* (Traducciones, introducciones y notas de Carlos, García Gual, Emilio Lledó y Julio Calonge). Madrid, Editorial Gredos, 1981.

_____. *Banquete*. In: *Diálogos III* (Traducciones, introducciones y notas de M. Martínez Hernández). Madrid, Editorial Gredos, 1986.

_____. *Menón*. In: *Diálogos II* (Traducciones, introducciones y notas de F. J. Olivieri). Madrid, Editorial Gredos, 1983.

Platão e Diderot: o papel da “verdade” na política e na arte

Alberto Oliveira Alcolumbre
Universidade Federal do Pará

Esse trabalho coteja os pensamentos de Platão e de Diderot tendo como objetivo, como o título indica - o papel análogo que a “verdade” desempenha na política e na arte. Essa analogia desdobra-se em vários aspectos, mas aqui, iremos apresentar essa analogia por meio das noções de Justiça e de Beleza, acenando para os aspectos inteligível e o universal das mesmas, aspectos específicos dessa analogia que contribuem para sua justaposição.

No que respeita a Platão, a despeito de *A República* veicular questões das mais variadas ordens, ela traz em sua base o problema ético-filosófico como central. Isto se deixa apreender pelo vínculo estreito que Platão estabelece entre a preocupação com a formação de uma cidade justa e a busca pela verdade acerca da Justiça.

Indo em direção ao nosso primeiro objetivo, Sócrates, livro V (472B), lembra a seus interlocutores de que “foi a investigação sobre a natureza da justiça e da injustiça que nos fez chegar até aqui”. Segundo Platão a alma e, por analogia, a cidade, são constituídas de três partes (436B-441C). A justiça consistirá na harmonia entre elas, o que ocorrerá quando cada uma delas cumprir a função que lhe é naturalmente própria (441D-E).

Em 472C, encontra-se uma especificidade dessa definição que nos coloca mais próximo de nosso primeiro objetivo. Sócrates trata a Justiça como um modelo que, por sua natureza, prescinde de demonstração:

Um paradigma, portanto, é o que desejávamos alcançar, quando procurávamos saber como é a justiça em si mesma¹ e o homem inteiramente justo [...], sem a intenção de demonstrar que esses dois modelos podem realmente existir (472C).

Essa definição difere, em última instância, das opiniões (*doxa*) a seu respeito, veiculadas nas teses defendidas pelos interlocutores de Sócrates, no decorrer do diálogo. A Justiça que Sócrates defende é concebida *em si mesma*, como vimos no trecho supracitado. Embora nessa altura do diálogo, a teoria das ideias ainda não tivesse sido apresentada por Platão, não parece ser leviano supor que já aqui Platão situa essa noção dentro desse registro², isto é, concebida como *eídos* ou *idea*, ou dito de outra maneira, em sua *Forma*, como se costuma traduzir os referidos termos gregos³; termos que, a despeito de alguma deficiência que essas traduções podem trazer, remetem a um âmbito onde, segundo Platão, encontra-se o verdadeiro conhecimento ou a verdade (âmbito que é ilustrado no livro VII pela “Alegoria da Caverna”). Logo, ao que parece, a justiça concebida em si mesma, diferente da que é concebida pelo (*philodoxo*) ou amigo da opinião, corresponde à sua versão verdadeira, e, por conseguinte, pode ser entendida como um caso pertencente a essa dimensão do saber onde se encontra a verdadeira realidade.

¹ “Παραδείγματος ἄρα ἕνεκα, ἣν δ’ ἐγώ, ἐζητοῦμεν αὐτό τε δικαιοσύνην οἷόν ἐστι [...]” (PLATÓN. *La República*. Edición bilingüe, traducción, notas y estudio preliminar por José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. Madrid. 2006. p.156)

² Em nota, nesta edição bilingüe (grego-espanhol) de *A República*, José Manuel Pabón e Manuel Fernández-Galiano, consideram a hipótese (por nós partilhada) de que, embora a teoria das ideias ainda não tinha sido exposta, ela já poderia estar na mente de Platão nesse momento: “Si discute se en esta expresión se há de entender <la idea metafísica de la justicia>, em sentido platónico, o simplemente <la justicia em abstracto>. Aunque la exposición de la teoría de las ideas no se ha hecho todavía, no cabe excluir por ello que se halle ya presente em la mente del filósofo” (Ibidem).

³ “Sem propensão para inventar um vocabulário técnico formal, dentro do qual, cada termo ganha e mantém uma determinação precisa, Platão usa diferentes palavras para falar de uma Forma de “X”, mais normalmente, diz “X em si mesmo”, para exprimir o modo perfeito como uma Forma contém a sua propriedade “X”. Umás vezes, menciona a Forma simplesmente como “X”, outras, como *eídos*, outras, como uma *idea* [...]”. (1995, p. 156). Abílio Queiroz, tradutor do referido trabalho de Pappas, escreve em nota que: “Embora em português seja mais tradicional o uso do termo “ideia”, pareceu preferível, pesados os inconvenientes e vantagens, manter a tradução mais próxima do original, utilizando o termo “Forma”. O mesmo se diga no que respeita o uso das maiúscula. (N.T.). (Nickolas Pappas. *A República de Platão*. Tradução: Abílio de Queiroz. Edições 70. 1995).

Adentrando mais a fundo nessa relação, podemos afirmar que a Justiça, contemplada em sua Forma, como está indicado, apresenta como uma de suas características, a inteligibilidade. Pois dizer que a Justiça é concebida em si mesma ou em sua Forma, significa que, dentre outras coisas, ela se deixa contemplar apenas pelo intelecto (*noûs*), uma vez que sua realidade, embora participe desse âmbito sensível (o que explica o fato de serem semelhantes), situa-se numa realidade suprassensível, por assim dizer, como atestam Lue Brisson e Jean-François Pradeau⁴, os quais para efeito comprobatório, indicam as passagens do livro (*Rep.* VI, 509d-511e). É pra essa realidade que Sócrates procura conduzir seus interlocutores. Isso já é indicado no trecho supracitado em que Platão tenta convencê-los de que o paradigma da justiça será buscado “sem a intenção de demonstrar que esse [...] modelo possa realmente existir”.

Outro ponto que ajuda a seguir firme nessa direção é a exigência de que, para Platão, o mais indicado para governar a cidade é o filósofo. Porque o filósofo, em virtude sua natureza (473D/474B-C), é o que pertence à classe “dos que se dedicam ao Ser em si” (480A). Nesse sentido Platão critica os “amante de espetáculo” (*philothéámon*), em (479A), por negarem a existência das coisas em si: “[...] **para esse amigo do espetáculo, o belo está sempre no plural, motivo pelo que não falem em unidade de beleza ou da justiça ou do que quer que seja**”. Em (480E) Platão corrobora esse argumento deixando claro seu vínculo com a Verdade, quando contrasta a “opinião” (*doxa*) – um certo tipo de conhecimento – (478C-479D), com o verdadeiro conhecimento.

[...] de todas as pessoas, portanto, que veem muitas coisas justas, porém não a justiça em si mesma, e tudo mais pela mesma forma, diremos que apenas têm opinião mas desconhecem de todo o objeto de suas conjecturas. [...] E a respeito dos que contemplam as coisas como são em si mesmas, não poderemos, legitimamente, dizer que não conjecturam, mas que conhecem? (480E).

Aqui podemos, então, ratificar a conclusão acima de que a Justiça concebida em si mesma pertence a um âmbito inteligível do conhecimento, que corresponde à Verdade.

⁴ Lue Brisson e Jean-François Pradeau. (Vocabulário de Platão. p. 42, §2). No §1 desse mesmo trabalho Também se encontra a afirmação: “[...] pois é participando das coisas sensíveis que todas as coisas existem”.

No que respeita ao segundo objetivo proposto (acerca da função reguladora da Justiça), podemos dizer que, diferentemente do amigo das opiniões e do espetáculo, p.ex., é o filósofo, como já foi dito, que, por sua natureza, pode transcender a esse domínio do saber aparente (*doxa*), para contemplar a verdade, no caso, a Justiça. Diante dela, ele pode propor o que é melhor para a cidade.

Essa prerrogativa está vinculada ao caráter universal⁵ da verdadeira Justiça. Ressaltando a importância da universalidade para o filósofo, Platão pergunta: “E com respeito ao filósofo, não diremos que aspira à sabedoria (*σοφία*) (475B), porém, não a esta ou aquela parte, se não *a toda ela* (*Ἀληθῆ*)?” (Ibidem). Esse caráter universal do saber que envolve justiça é imprescindível ao governante (ou filósofo), tendo em vista sua função de governar a cidade, uma vez que, tendo o conhecimento da verdade (no caso em questão, a Forma da justiça), ele pode legislar tendo em vista a totalidade, o que somente a contemplação desse *eidos* lhe proporciona. O filósofo, então, pode propor diretrizes à cidade (*pólis*) com mais propriedade que outros, porque não visa apenas a felicidade (*εὐδαιμονέω*) (473E) individual ou particular (*idiótes*), mas a pública (*polítes*). É nesse sentido que Platão afirma que só haverá uma cidade ordenada e harmônica se os filósofos, que é a quem compete o governo da cidade, se submeterem à verdadeira Justiça como paradigma:

[...] concedei que tudo quanto expus de nossa cidade e de sua constituição [...] só se dará quando os verdadeiros filósofos assumirem o poder, [...] e por considerarem a justiça como a coisa mais importante e necessária, se porão a seu serviço, e farão prosperar e organizarão sua cidade de acordo com ela (540D).

Um exemplo dessa harmonia, que corresponde à verdadeira Justiça, encontra-se na própria exigência acima de que é o filósofo o mais indicado ao governo da cidade. Pois assim como prega a definição da Justiça, ele é composto de uma natureza que o credencia a esse posto. Seria injusto, portanto, que outra classe social ocupasse esse cargo, não dispondo de uma natureza compatível para o seu exercício.

⁵ No Dicionário Isidro Pereira, encontramos o termo “Universalidade” traduzido por “εἰδώς”. (PEREIRA, Isidro. Dicionário Grego-Português e Português-Grego. 8ª edição. Livraria A.L.-Braga. 1998).

É por essa característica, portanto, que a ideia de justiça deve ser buscada como um paradigma ao qual o governante deverá submeter-se a fim de que possa auxiliá-lo norteando suas decisões (cf.472C). Isto é, alcançando a verdadeira justiça, que corresponde à sua acepção plena, o governante pode legislar dispondo da intuição do todo, com a qual pode gerenciar a cidade com imparcialidade, equidade e equilíbrio.

No que respeita a Diderot, podemos identificar na obra *O Paradoxo Sobre o Comediante* que esse filósofo, dentro de um registro estético, trata a noção de beleza como um “ideal”, analogamente a Platão, quando trata da Justiça. Semelhante à função reguladora que a ideia de Justiça desempenha no contexto de *A República*, associada à Verdade, aqui, é a noção de beleza que, análoga àquelas características, cumprirá esse papel, pois ela também figura como um modelo norteador, vinculado, outrossim, ao que Diderot considera verdadeiro na arte, dentro desse contexto.

Seguindo o mesmo procedimento acima, adotado com Platão, selecionamos, primeiramente, um trecho em *O Paradoxo*, em que Diderot critica seu interlocutor apresentando ou definindo a Beleza como um ideal que deve servir de paradigma à produção artística, semelhante à função que a ideia de Justiça ocupa na *República*⁶:

[...] vosso autor e este pintor incidem no mesmo *defeito*, e eu lhes direi: ‘vosso quadro, vosso desempenho são apenas retratos de indivíduos muito abaixo da ideia geral, e do modelo ideal cuja cópia eu esperava. Vossa vizinha é bela, muito bela, de acordo: mas não é a Beleza. Há tanta distância de vossa obra e vosso modelo quanto vosso modelo e o ideal (2000, p. 54).

⁶ Franklin de Matos, referindo-se a Erwin Panofsky, afirma sobre a vibração do pensamento platônico da arte no século XVII: “segundo Panofsky, entre a antiguidade e o século XVII, inverteu-se ‘o sentido conceitual da Ideia platônica, a ponto de [se] fazer dela uma arma contra a própria concepção platônica da arte’. A reinterpretação possui dois traços fundamentais: em primeiro lugar, já não se concebem as Ideias como substâncias metafísicas que existem fora do mundo sensível, mas como representações que residem no espírito do homem; por outro lado, se para Platão a arte e o domínio da Imagem e não da Ideia, para outra tradição é ‘perfeitamente natural que as ideias sejam reveladas preferencialmente na atividade do artista’. Para pensar o lugar de Diderot no interior dessa tradição, seria preciso apenas acrescentar um elemento que, segundo Panofsky, explicita-se de vez no século XVII. Com Giovanni Pietro Bellori, teórico do neoclassicismo ‘essa ideia que se encontra no interior do espírito do artista, já não tem direito a uma origem nem a uma validade metafísicas’; na verdade, ela ‘provém da intuição sensível com a única diferença de que esta parece conferir-lhe uma forma mais pura e mais sublime”. (MATOS, Franklin. *O filósofo e o comediante*: ensaios sobre literatura e filosofia na ilustração. Belo Horizonte: UFMG, 2001. p.77).

O interlocutor defende a tese naturalista de que o ator, no caso, deve adotar a realidade como parâmetro. Ou seja, o bom artista, de um modo geral, será o que conseguir imitar o mais fidedignamente seu objeto de representação. A arte, portanto, deve retratar o mundo verdadeiro. Diderot entende também que a arte, de fato, deve representar a verdade, mas, diferente de seu interlocutor, atribui a esta uma realidade inteligível, assim como a citação acima já deixa indicado. Na citação que segue, Diderot deixa claro o que considera verdadeiro na arte:

Refleti um momento sobre o que se chama no teatro *ser verdadeiro*. Será mostrar as coisas como elas são na natureza? De forma nenhuma. O verdadeiro nesse sentido será apenas o comum. O que é pois o verdadeiro no palco? É a conformidade das ações, dos discursos, da figura, da voz, do movimento, do gesto, com um modelo ideal imaginado pelo poeta, e muitas vezes exagerado pelo comediante [...] (2000, p.39).

Franklin de Matos, em “O Filósofo e o Comediante, ratifica, afirmando: “A experiência ensina que o verdadeiro no teatro não é, como o verdadeiro comum, um acordo com o real sensível”⁷. A beleza, em O paradoxo, portanto, (que aqui é sugerido como finalidade da arte), corresponde a um modelo ideal, que por sua vez, corresponde ao que Diderot entende por verdadeiro na arte, Análogo ao tratamento dado à ideia de Justiça, em Platão, desenvolvida naquele contexto. Também análogo ao movimento de ascese encontrado no contexto de O Banquete, em que a beleza sensível, é impulsionada por *Eros*, à beleza inteligível (passagem que ao nosso ver não destoaria do que se vê na República acerca do tema da verdade), em O Paradoxo, também encontramos esse movimento que parte da realidade sensível para encontrar um registro onde a beleza sensível ou natural é preterida à beleza ideal, forjada pelo artista. Eis um trecho que apresenta esse movimento:

Tomemos uma arte em sua origem, a escultura, p.ex.. Ela copiou o primeiro modelo que se lhe apresentou, viu em seguida que havia modelos menos imperfeitos, que preferiu. Corrigiu os defeitos grosseiros destes [...], até que por uma longa se-

⁷ Ibidem.

quência de trabalho, atingiu uma figura que não mais existia na natureza⁸ (2000, p.54)

Outra característica que converge a Platão diz respeito à universalidade ou totalidade, característica intrínseca ao ideal de beleza. Em 479A Platão, num exemplo estético, critica os “amantes dos espetáculos”, os quais negam a verdade em si, por não conseguirem ascender à multiplicidade dos casos particulares. Na mesma direção, Diderot usa um exemplo ético-político⁹ para ilustrar a postura do artista, que, diante dos eventos ordinários encontrados na realidade social, deve agir com razão e frieza, sacrificando os casos em favor do conjunto ou do todo:

Ocorre com espetáculo o mesmo que ocorre com uma sociedade bem ordenada, onde cada um sacrifica parte de seus direitos para o bem do conjunto e do todo. Quem apreciará melhor a medida desse sacrifício? [...] Na sociedade será o homem justo; no teatro o comediante que tiver cabeça fria [...] (2000, p.41).

É munido desta característica que o artista pode corrigir os casos que se encontram na natureza ou sociedade, que é dado a ele de maneira fortuita e irregular (Cf. citação 54). Tocamos, aqui, num outro ponto análogo a Platão, que está na base de seu projeto ético-político, qual seja: a função reguladora exercida pela verdade. Proporcionalmente ao que se observa na República, aqui, o ideal de beleza também atua de forma

⁸ Sobre esse movimento de ascense em direção à Beleza inteligível: “[...] Quando então alguém, subindo a partir do que aqui é belo, através do correto amor aos jovens, começa a contemplar aquele belo. [...] Eis em que consiste em proceder nos caminhos do amor ou por outro se deixar conduzir: em começar do que aqui é belo, e em vista daquele belo, subir sempre como servindo-se de degraus, de um só para dois e de dois para todos os belos corpos, e dos belos corpos para todos os belos ofícios e dos ofícios para as belas ciências, até que das ciências acabe naquela ciência que de nada mais é se não daquele próprio belo, e conheça enfim o que em si é belo [...]” (PLATÃO. O Banquete. Os Pensadores. 2 ed. – SP.: Abril Cultural, 1983. p. 42). Eis uma passagem que faz referência à Justiça no contexto de O Banquete, e que no nosso entendimento, autoriza a utilização desse trecho para o contexto de A República: Diz Diotima: “[...] Mas a mais bela forma de pensamento é a que trata da organização dos negócios da cidade e da família, e cujo nome é prudência e justiça” (Ibidem). Passagem em que prepara para a definição da beleza inteligível”. (p. 40).

⁹ O que de certa forma encoraja, ainda mais, nossa ousada analogia, uma vez que prova não ser arbitrária, já que é o próprio Diderot quem se serve de uma analogia entre o terreno ético-político e o estético. Coisa semelhante encontra-se em Platão (Cf. *supra* (479a), referente à crítica ao “amante do espetáculo”).

norteadora, por meio do qual o artista atinge a beleza na arte. A seguir transcrevemos na íntegra, um dos diálogos em que Diderot procura justificar a produção artística que se regula por um ideal de beleza, acrescentando, inclusive, ser esta a função da arte, ou seja, embelezar a natureza.

INTERLOCUTOR: Mas se uma multidão de homens agrupados na rua por alguma catástrofe vem exhibir subitamente, e cada um a sua maneira, sua sensibilidade natural, sem se haver combinado, criarão um espetáculo maravilhoso, mil modelos precisos para a escultura, a pintura, a música e a poesia.

DIDEROT: É verdade. Mas poderia esse espetáculo comparar-se ao que resultaria de uma combinação bem concebida, dessa harmonia que o artista lhe infundiria quando o transportasse da praça à cena ou à tela? Se pretendeis que sim, qual é, pois, replicarei eu, essa tão gabada magia da arte, se se reduz a estragar o que a natureza em um arranjo fortuito realizaram melhor do que ela? Negais que se embeleza a natureza? Nunca elogiaste uma mulher dizendo que ela era bela como uma Virgem de Rafael? [...] Além disso, vós me falais de uma coisa real, e eu vos falo de uma imitação; vós me falais de um instante fugaz da natureza, e eu vos falo de uma obra de arte, projetada, interligada, que tem seus progressos e sua duração [...]” (DIDEROT, p. 41).

Acreditamos, por fim, considerando o tempo aqui disponível, ter apresentado a analogia proposta. De forma sucinta, primeiramente, apresentamos Platão tratando a noção de justiça como correspondente à Verdade, ressaltando seu caráter inteligível e universal; para, por último, tratarmos do objetivo principal, a função reguladora da verdade, por intermédio daquela noção, dentro do contexto ético-político de *A República*. Seguindo a mesma ordem, demonstramos que esses três pontos encontram paralelo em Diderot, no que respeita ao tema. Agora dentro um contexto estético, em *O Paradoxo Sobre o Comediante*, foi possível identificar que, análogo a Platão, Diderot outrossim, identifica o ideal de beleza com a verdade, e destaca, assim como Platão também os aspectos inteligível e universal desta. Portanto, embora a concepção de Verdade não apresente uma relação de identidade no que respeita a Platão e Diderot, não se pode negar, contudo, que há uma relação de proporcionalidade entre ambos, no tocante ao tema; o que, no nosso entendimento, já é o suficiente para caracterizar e tornar legítima a analogia aqui proposta.