

COLEÇÃO
ANPOF
XVII
ENCONTRO



FILOSOFIA ANTIGA

--	--	--	--	--	--	--

ORGANIZAÇÃO

Gisele Amaral, Lucas Angioni, Adriano Correia,
Maria Aparecida Montenegro, Noeli Dutra Rossato e Dennys Xavier



ANPOF

ANPOF - Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia

Diretoria 2017-2018

Adriano Correia Silva (UFG)
Antônio Edmilson Paschoal (UFPR)
Suzana de Castro (UFRJ)
Agnaldo Portugal (UNB)
Noéli Ramme (UERJ)
Luiz Felipe Sahd (UFC)
Cintia Vieira da Silva (UFOP)
Monica Layola Stival (UFSCAR)
Jorge Viesenteiner (UFES)
Eder Soares Santos (UEL)

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 Papaterra Limongi (UPFR)
Marcelo Pimenta Marques (UFMG)
Edgar da Rocha Marques (UERJ)
Lia Levy (UFRGS)

Produção

Samarone Oliveira

Editor da coleção ANPOF XVII Encontro

Adriano Correia

Diagramação e produção gráfica

Maria Zélia Firmino de Sá

Capa

Philippe Albuquerque

COLEÇÃO ANPOF XVII ENCONTRO

Comitê Científico da Coleção: Coordenadores de GT da ANPOF

André Leclerc (UnB)
Antônio Carlos dos Santos (UFS)
Antonio Glaudenir Brasil Maia (UECE/UVA)
Arthur Araujo (UFES)
Carlos Tourinho (UFF)
Cecilia Cintra Cavaleiro de Macedo (UNIFESP)
César Augusto Battisti (UNIOESTE)
Christian Hamm (UFSM)
Claudemir Roque Tossato (UNIFESP)
Cláudia Drucker (UFSC)
Cláudio R. C. Leivas (UFPel)
Daniel Lins (UFC/UECE)
Daniel Omar Perez (UNICAMP)
Daniel Pansarelli (UFABC)
Dennys Garcia Xavier (UFU)
Dirce Eleonora Nigro Solis (UERJ)
Dirk Greimann (UFF)
Emanuel Angelo da Rocha Fragoso (UECE)
Fátima Regina Rodrigues Évora (UNICAMP)
Felipe de Matos Müller (PUCRS)
Flávia Roberta Benevenuto de Souza (UFAL)
Flavio Williges (UFSM)
Francisco Valdério (UEMA)
Gisele Amaral (UFRN)
Guilherme Castelo Branco (UFRJ)
Jacira de Freitas (UNIFESP)
Jairo Dias Carvalho (UFU)
Jelson Oliveira (PUCPR)
João Carlos Salles Pires da Silva (UFBA)
Juvenal Savian Filho (UNIFESP)
Leonardo Alves Vieira (UFMG)
Lívia Mara Guimarães (UFMG)
Lucas Angioni (UNICAMP)
Luciano Carlos Utteiche (UNIOESTE)
Luís César Guimarães Oliva (USP)
Luiz Antonio Alves Eva (UFPR)
Luiz Henrique Lopes dos Santos (USP)

Luiz Rohden (UNISINOS)
Marcelo Esteban Coniglio (UNICAMP)
Marco Antonio Azevedo (UNISINOS)
Marco Aurélio Oliveira da Silva (UFBA)
Maria Aparecida Montenegro (UFC)
Maria Cristina de Távora Sparano (UFPI)
Maria Cristina Müller (UEL)
Mariana de Toledo Barbosa
Mauro Castelo Branco de Moura (UFBA)
Milton Meira do Nascimento (USP)
Nilo Ribeiro Junior (FAJE)
Noeli Dutra Rossatto (UFMS)
Paulo Ghiraldelli Jr (UFRRJ)
Pedro Duarte de Andrade (PUC-Rio)
Rafael Haddock-Lobo (PPGF-UFRJ)
Ricardo Pereira de Melo (UFMS)
Ricardo Tassinari (UNESP)
Roberto Hofmeister Pich (PUCRS)
Rodrigo Guimarães Nunes (PUC-Rio)
Samuel Simon (UnB)
Silene Torres Marques (UFSCar)
Silvio Ricardo Gomes Carneiro (UFABC)
Sofia Inês Albornoz Stein (UNISINOS)
Sônia Campaner Miguel Ferrari (PUC-SP)
Susana de Castro (UFRJ)
Thadeu Weber (PUCRS)
Vilmar Debona (UFMS)
Wilson Antonio Frezzatti Jr. (UNIOESTE)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

F487 Filosofia antiga / Organizadores Lucas Angioni ... [et al.].
São Paulo : ANPOF, 2017.
414 p. – (Coleção XVII Encontro ANPOF)

Bibliografia
ISBN 978-85-88072-48-0

1. Filosofia antiga I. Angioni, Lucas (Org.) II. Correia,
Adriano (Org.) III. Amaral, Gisele (Org.) IV. Montenegro,
Maria Aparecida (Org.) V. Rossatto, Noeli Dutra (Org.) VI.
Xavier, Dennys (Org.) VII. Associação Nacional de Pós-
Graduação em Filosofia VIII. Série

CDD 100

APRESENTAÇÃO DA COLEÇÃO XVII ENCONTRO NACIONAL DE FILOSOFIA DA ANPOF

O XVII Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF, ocorrido em Aracaju, na Universidade Federal de Sergipe, de 17 a 21 de outubro, reuniu parte significativa da comunidade acadêmica brasileira da área de filosofia, como já é tradição nos encontros promovidos pela ANPOF desde 1984, em Diamantina/MG. Tivemos mais de 2 mil apresentações e a participação massiva de docentes e discentes de todas as partes do país. O evento, que se amplia a cada edição, refletindo a expansão e a consolidação nacional da nossa área, é oportunidade única para a divulgação e a discussão de nossas pesquisas, mas também para o debate e o intercâmbio de opiniões sobre temas relevantes para nossa comunidade acadêmica e a consolidação de redes de pesquisa.

Desde 2013 a ANPOF vem publicando parte dos textos apresentados no evento, nos Grupos de Trabalho e nas Sessões Temáticas visando registrar as atividades do evento, dar visibilidade a nossa produção e fomentar o diálogo entre as pesquisas na área. Nesta edição do evento contamos com pouco mais de seiscentos textos aprovados dentre os efetivamente apresentados e submetidos para avaliação dos Grupos de Trabalho e das Coordenações dos Programas de Pós-graduação.

Após o processo de avaliação dos trabalhos submetidos foi concedido aos autores um prazo de um mês para que revisassem seus próprios textos, uma vez que os autores respondem pela versão final do seu texto. Foi feita uma revisão geral nos livros, mas com foco antes de tudo na diagramação e na padronização da apresentação dos textos, de modo que apenas ocasionalmente foram corrigidos erros evidentes, principalmente de digitação. O processo de edição dos livros durou o tempo compatível com a magnitude do material e a estrutura da ANPOF. Os 22 volumes resultantes foram agrupados por afinidade temática, tanto quando possível, e sempre com a anuência dos coordenadores de GTs.

A edição deste material não teria sido possível sem a colaboração dos Coordenadores de Programas de Pós-graduação e Coordenadores de GTs, aos quais agradecemos profundamente. A reunião dos textos e a solução dos vá-

rios problemas ao longo do processo não seriam possíveis sem a contribuição competente e inestimável de Samarone Oliveira, da secretaria da ANPOF. A comunidade da filosofia no Brasil se reunirá novamente em 2018 em Vitória, por ocasião do XVIII Encontro Nacional de Filosofia. Uma boa leitura e até lá.

Diretoria da ANPOF

Títulos da Coleção ANPOF XVII Encontro

Ceticismo, Dialética e Filosofia Contemporânea

Deleuze, Desconstrução e Alteridade

Estética

Ética, Política, Religião

Fenomenologia e Hermenêutica

Filosofar e Ensinar a Filosofar

Filosofia Antiga

Filosofia da Linguagem e da Lógica

Filosofia da Natureza, da Ciência, da Tecnologia e da Técnica

Filosofia do Século XVII

Filosofia do Século XVIII

Filosofia Francesa Contemporânea

Filosofia Medieval

Filosofia Política Contemporânea

Hegel e Schopenhauer

Heidegger, Jonas, Levinas

Justiça e Direito

Kant

Marxismo e Teoria Crítica

Nietzsche

Pragmatismo, Filosofia da Mente e Filosofia da Neurociência

Psicanálise e Gênero

Sumário

Estados cognitivos – <i>logos, dianoia, doxa e phantasia</i> – e a questão da aparência (<i>phainomenon</i>) no <i>Sofista</i> de Platão <i>Luiz Claudio Nogueira de Souza (UFES)</i>	11
A Doxa e a Cosmogonia no poema de Parmênides <i>Bruno Loureiro Conte (PUC/SP)</i>	17
Teoria dos dois mundos em Platão, sem cosmologia? <i>George Matias de Almeida Júnior (UFMG)</i>	26
Do Saber ao Conhecimento nos diálogos platônicos <i>José Trindade Santos (UFC)</i>	47
Alma trágica e/ou alma filosófica no <i>Banquete</i> <i>Matheus Abreu Pamplona (UFPA)</i>	55
O que seria o “caminho mais longo” aludido na <i>República</i> (435d; 504a-d) de Platão? <i>André Luiz Braga da Silva (USP)</i>	69
<i>Eros e anamnesis</i> : a beleza entre o estético e o noético no <i>Fedro</i> <i>Rafael Costa (UFPA)</i>	86
<i>O relativismo e a tese da sensação</i> : o principal propósito de Platão na primeira parte do <i>Teeteto</i> <i>Lutecildo Fanticelli (UPF/FJP)</i>	100
Górgias entre ser e não-ser <i>Gabrielle Cavalcante (UFC)</i>	111
Platão: filósofo ou dramaturgo? <i>Camila de Souza da Silva (UFPA)</i>	126
A experiência “imediate” do não ser e a dupla negação em Parmênides <i>Nicola S. Galgano (USP)</i>	136
Da diferença entre poética e poesia em Aristóteles <i>Tiago Penna (UFAL/UFPB)</i>	149
A felicidade como fim último da vida humana <i>Everton de Jesus Silva (UFRRJ)</i>	157

A atopia socrática n' <i>O banquete</i> <i>André Miranda Decotelli da Silva (PUC-RIO)</i>	163
Academia de Platão entre o <i>Fedro</i> e a <i>Carta VII</i> <i>Henrique Gomes Guimarães (UnB)</i>	179
O suposto estilo imitativo dos diálogos platônicos: uma falsa aporia <i>Guilherme Domingues da Motta (UCP/PUCRIO)</i>	189
A Relação entre αἴσθησις e ψυχή no Diálogo <i>Teeteto</i> : considerações sobre a tese protagórica do “homem medida” <i>Weriquison Simer Curbani (IFES)</i>	204
Os diálogos dramáticos de Platão: uma forma para a filosofia <i>Deivid Junio Moraes (UFOP)</i>	212
Destino e morte metafórica no <i>Fédon</i> <i>Giovanni Vella (FAPCOM)</i>	226
O sentido educativo de <i>Éros</i> n' <i>O Banquete</i> de Platão: interrogação sobre a formação humana <i>Silvana Bollis (UFG)</i>	233
O Platonismo de Galeno: Diversas maneiras de se utilizar Platão na medicina <i>Sussumo Matsui (UnB)</i>	250
Interpretações acerca da possibilidade de mudança de caráter <i>Camila Figueiredo (UFPel)</i>	262
O Intelectualismo Socrático e a Noção Aristotélica de <i>Acrasia</i> <i>Filipe Klein de Oliveira (UFRGS)</i>	274
Bem Supremo em Aristóteles: uma forma de apreensão de objetos do desejo <i>Inara Zanuzzi (UFRGS)</i>	282
A função dos capítulos 3-10 do livro A da <i>Metafísica</i> de Aristóteles <i>Guilherme da Costa Assunção Cecílio (UFRJ)</i>	293
Plotino e o gnosticismo sethiano <i>Marcelo Masson Maroldi (USP)</i>	307
Considerações sobre a doutrina estoica dos <i>lektá</i> <i>Mariana Monteiro Condé (UFMG/Col. PEDRO II)</i>	326
<i>Hēdoné</i> : de Demócrito a Epicuro <i>Mauro Juarez Sebastião dos Reis Araujo (UFF)</i>	337

Lucrecio e o relato da peste de Atenas no <i>De rerum natura</i> vi <i>José Carlos Silva de Almeida (UFC)</i>	355
O maniqueísmo e seu legado na modernidade <i>Ana Célia Torres Ibiapina (UECE)</i>	367
Sobre o papel do belo no <i>Banquete</i> de Platão <i>Jéssyca Aragão de Freitas (UECE)</i>	378
Sobre a (id)entidade divina das raízes empedocleanas no fragmento Dk 31 B 6 <i>Ivanete Pereira (UNIFESP)</i>	385
O problema da identidade na psicologia tripartida de <i>República</i> <i>Natalia Costa Rognitz (UNICAMP)</i>	400
A problemática da diferença em Proclo <i>Suelen Pereira da Cunha (UFC)</i>	407

Estados cognitivos – *logos*, *dianoia*, *doxa* e *phantasia* – e a questão da aparência (*phainomenon*) no *Sofista* de Platão

Luiz Claudio Nogueira de Souza
(UFES)

Não somente enquanto meio estilístico ou metodológico para se abordar outras questões, mas essencialmente enquanto uma questão a ser enfrentada e analisada, o tema da linguagem é central no *Sofista* de Platão e atravessa o diálogo do início ao fim. No centro dessa questão está o problema do discurso falso, em torno do qual um conjunto de questões são levantadas e analisadas ao longo do diálogo.

Em vista disso proponho uma tentativa de, a partir da leitura de Notomi (1999)¹, tentar articular as modalidades discursivas apresentadas por Platão no *Sofista* (263d-264b), quais sejam “enunciado (*logos*) pensamento (*dianoia*), opinião (*doxa*) e fantasia (*phantasia*), com a questão da aparência (*phainomenon*) dentro do mesmo diálogo (233c-d), procurando, por meio dessa tentativa, ampliar nossa capacidade analítica na abordagem do problema do discurso falso nesse diálogo.

Essa articulação parte da perspectiva, defendida por Notomi, da unicidade de cada diálogo de Platão, no sentido de que é o *locus* onde os problemas suscitados, por mais variados e díspares que pareçam, encontram-se profundamente conectados, de sorte que somente a partir de uma visão sinóptica dessas conexões é que podemos compreendê-los adequadamente.

Dito isso, comecemos por delinear a questão da aparência (*phainomenon*). O tema da aparência surge dentro do *Sofista* momentos antes da digressão ontológica (233c-d)², no ponto em que, após sucessivas tentativas (*diairesis*) de se definir o sofista (ou de suas sucessivas aparições),

¹ NOTOMI, N., *The unity of Plato's Sophist*. Between the Sophist and the philosopher.

² Os intérpretes são unânimes em considerar que a digressão ontológica que Platão empreende no *Sofista* compreende o trecho 236d-264b.

o Estrangeiro e Teeteto acusam-no de aparecer e parecer ser sábio sem o ser. O problema do sofista – de como aparecer e parecer sem ser – remete, portanto, ao problema da aparência (*phainomenon*).

A aparência (*phainomenon*) figura, assim, como a questão primeira dentro do *Sofista*, a partir da qual todas as demais questões emergem. Por exemplo, o tema da imagem (*eídon*), afirma Notomi, foi introduzido no *Sofista* subsequentemente ao tema da aparência para ilustrá-la, de modo que assim como o pintor imita todas as coisas por meio da arte da pintura, o sofista também o faz produzindo aparências (ou imagens) discursivas (*eidla legomena*) sobre todas as coisas (233d4-5). Desse modo, a relação que há entre imagem e modelo ou entre cópia e original ilustra, portanto, a relação existente entre *logos* e realidade, que é uma relação entre aparência e realidade.

Sob esse aspecto as duas espécies de imagens (*eidolon*) – *eikon* e *phantasma* – ilustram os dois modos de se relacionar com a aparência: a postura do filósofo e a do sofista. *Eikastike*, ou a produção de semelhanças, representa a verdadeira aparência do original. *Phantastike*, ou a produção de aparições, pretende se passar pela semelhança (*eikon*), sendo, no entanto, uma aparência da semelhança, e não uma verdadeira aparência do original.³ Esse paradigma da imagem nos possibilita dizer que ambos, sofista e filósofo, estão relacionados com a aparência, mas enquanto o primeiro produz *phantasma*, que é uma falsa aparência, o segundo produz semelhanças (*eikon*), que é uma aparência verdadeira.

Ao tomar a questão da aparência como ponto de partida pode-se observar, conforme o faz Notomi, que até a seção da comunhão das Formas (259e), onde se discutiu o problema do *não ser* (*mē on*) as dificuldades foram colocadas na seguinte ordem: (a) o problema da aparência (aparecer e parecer sem ser – 233c-d)⁴, (b) o problema da imagem (*eikon*

³ Notomi analisa a relação entre imagem (cópia) e original considerando tanto a “proporção” quanto o ponto de vista do observador. Nesse sentido, uma imagem verdadeira (*eikon*) é aquela que, vista de um bom ponto de vista ou de uma boa perspectiva, observa as reais proporções do original, sendo, portanto, uma verdadeira aparência de seu modelo. Já uma imagem falsa (*phantasma*) é aquela que, vista de um bom ponto de vista ou de uma boa perspectiva, não representa as verdadeiras proporções de seu modelo, sendo uma falsa aparência. O *phantasma* tem a aparência do *eikon* quando visto de um ponto de vista ruim.

⁴ De fato, o primeiro e fundamental problema no *Sofista* atrelada ao sofista é sua aparência de tudo saber, de ter uma arte da opinião acerca de tudo (233a-d)

e *phantasma*) (234d-236d), (c) o problema da falsidade (236e-237a) e (d) o problema do *não ser*.

A partir do problema do *não ser* (*mē on*) que é de onde se inicia a investigação sobre o discurso (260a), há, segundo Notomi, um caminho de volta empreendido por Platão rumo ao problema original, que é a questão da (a) aparência (*phainomenon*). A razão desse retorno se dá porque a resolução do problema do *não ser* (ter mostrado que o *não ser* de algum modo é) foi condição necessária, mas não suficiente para dirimir por completo a dificuldade acerca da falsidade. Desse modo, com a investigação sobre o discurso se inicia um caminho de volta em busca de solução das dificuldades na seguinte ordem: (c) o problema da falsidade; (b) da imagem e (a) da aparência.

Nesse sentido, a reflexão acerca das modalidades discursivas “pensamento, enunciado, opinião e *phantasia*” nos permite, conforme Notomi, fazer esse caminho de volta que passa pelo problema da falsidade, seguindo pelo problema da imagem, até a questão original da aparência. O argumento que leva à discussão da verdade e da falsidade nesses estados cognitivos nos permite chegar à verdade e à falsidade da aparência. O desafio, portanto, é estabelecer a conexão entre a aparência, enquanto questão primeira dentro do *Sofista* (233c-d), e as modalidades discursivas – enunciado (*logos*), pensamento (*dianoia*), opinião (*doxa*) e fantasia (*phantasia*) (263e-264b).

Passemos, assim, a esses estados cognitivos afins ao *logos*, os quais são tratados no *Sofista* somente na etapa final da digressão ontológica (263d-264b), quando o Estrangeiro de Eleia coloca “pensamento, opinião e *phantasia*” em relação com o enunciado, de modo a mostrar que eles, assim como o enunciado, podem ser ou verdadeiros ou falsos (263ed-264a)⁵. Nesse estágio dentro do diálogo Platão já havia apresentando o enunciado como um arranjo de verbos (*rhemata*) e nomes (*onomata*), a partir do que mostrara como ele se mistura com o *não ser* engendrando a falsidade, na medida em que diz coisas que não são como são, ou coisas diferentes das que são (261d-263c).

⁵ Infelizmente esse trecho foi ou ignorado ou objeto de pouca reflexão por boa parte dos intérpretes do *Sofista*, sendo uma das poucas exceções o caso de Notomi (1999), cuja interpretação tomaremos por base.

Inicialmente o Estrangeiro de Eleia considera a relação entre pensamento (*dianoia*) e discurso (*logos*), dizendo que ambos são o mesmo, com a sutil distinção de que enquanto o pensamento é o diálogo íntimo da alma consigo mesma, que nasce sem voz, o discurso é um fluxo a partir da alma que surge através da boca com voz (263e). O discurso é, assim, o pensamento que se desdobra, passando de um diálogo da alma consigo mesma para um diálogo com outros indivíduos (ou entre almas).

Em seguida é feita a distinção entre enunciado (*logos*) e opinião (*doxa*) (263e-264a). Enunciado é a afirmação ou negação por meio da voz que ocorre no discurso, concluindo-o. Opinião, por sua vez, é a afirmação ou negação em silêncio que interrompe (ou conclui) o pensamento. Sendo ambos afirmação e negação pode-se afirmar, por analogia, que opinião, assim como enunciado, é ou verdadeira ou falsa.

Por fim, é feita a distinção entre opinião (*doxa*) e *phantasia*⁶ (264a): opinião é a afirmação ou negação que ocorre no pensamento por ele mesmo (opinião pura ou *doxa* por excelência); *phantasia*, por sua vez, é a opinião que se forma por meio de um processo perceptivo ou opinião misturada com percepção. *Phantasia*, portanto, é um tipo de opinião que se forma no pensamento através de senso-percepção, de modo que, sendo opinião, também será ou verdadeira ou falsa.

Podemos, assim, resumir os elos entre esses estados cognitivos do seguinte modo: a) de um lado temos o discurso (*logos*), o qual ocorre na interação com outras pessoas, e o pensamento (*dianoia*), o qual ocorre no interior da alma de um mesmo indivíduo seja por ele mesmo, seja através do senso-percepção, sendo todos processos dialógicos; b) de outro lado temos o enunciado (*logos*), a opinião (*doxa*) e a *phantasia* (ou opinião através da percepção), os quais são conclusões ou produtos desses processos dialógicos, a partir do que podem ser ou verdadeiros ou falsos. Verdade e falsidade situam-se, assim, no interior de um processo dialógico, seja ele engendrado entre dois ou mais indivíduos, seja ele engendrado no interior da alma de um mesmo indivíduo.

6 O termo *phantasia*, afirma Notomi, não possui registro em outra literatura grega, sendo introduzido de forma inaugural por Platão em seus diálogos, onde se constatou apenas sete ocorrências da palavra: uma vez na *República* (382e10), duas vezes no *Teeteto* (152c1 e 161e8) e quatro vezes no *Sofista* (260c9, e4, 263d6, 264a6). Na tradução do *Sofista* que utilizamos, o termo *phantasia* vem grafado pelas seguintes palavras: 260c9 (aparência); 260e4 (aparência); 263d6 (imaginação) e 264a6 (imaginação).

Feitas essas considerações podemos estabelecer a conexão entre esses estados cognitivos e a questão original da aparência dentro do *Sofista*. É a partir dos estados cognitivos opinião e *phantasia* onde podemos encontrar os elos com a questão original da aparência: a opinião que se gera no pensamento por ele mesmo (opinião pura), afirma Notomi, é o lado não perceptivo da aparência ou a aparência não-perceptiva; já *phantasia*, que é a opinião misturada com senso-percepção, é o lado perceptivo da aparência.

Ao mostrar que tanto opinião quanto *phantasia* podem ser ou verdadeiro ou falso, Platão acaba por evidenciar que a aparência, seja ela perceptiva ou não-perceptiva, pode ser igualmente ou verdadeira ou falsa. Assim, e conforme Notomi, resolvendo a dificuldade acerca da falsidade no enunciado, opinião e *phantasia*, indiretamente Platão resolve as outras questões concernentes à imagem (*eidolon*) e à aparência (*phainomenon*).

Importa observar, aqui, a distinção destacada por Notomi entre *phantasia* e *phantasma*, de modo que *phantasma* é um tipo de imagem (ao lado de *eikon*) que não representa as verdadeiras proporções do original, sendo, em razão disso, falsa; enquanto que *phantasia* é um tipo de estado cognitivo (uma espécie de opinião) que é ou verdadeira ou falsa. *Phantasia*, enquanto o lado perceptivo da aparência, abrange todas as imagens (*eidolon*)⁷: *eikon* e *phantasma*.

A partir dessa leitura podemos observar como a questão original da aparência está atrelada aos estados cognitivos opinião e *phantasia* (onde se insere o tema da imagem: *eikon* e *phantasma*). Por serem ambos – opinião e *phantasia* – cognatos ao enunciado, também estão sujeitos à falsidade, o que resulta na falsidade da aparência. A falsidade, por sua vez, tem como esteio o ser do *não ser*, o qual se mostrou a partir do entrelaçamento entre as Formas (*symplokē tōn eidōn*).

A estratégia de Platão no *Sofista*, de acordo com Notomi, foi mostrar inicialmente que o enunciado – enquanto um arranjo de verbos e nomes – é ou verdadeiro ou falso, pois tanto pode dizer as coisas que são como elas são, ou como elas não são. Por conseguinte a opinião, sendo congênera ao enunciado, também será ou verdadeira ou falsa, com a distinção de que ela é a conclusão de um pensamento. Por fim, a opinião que se

⁷ Marques (2006) também afirma que *phantasia*, nessa perspectiva, equivale a *eidolon*, termo que compreende a imagem em geral.

forma no pensamento por meio da percepção (*phantasia*) também será ou verdadeira ou falsa, uma vez que ela também é opinião. O argumento que discute a falsidade de opinião e *phantasia* se conecta com a aparência, uma vez que opinião e *phantasia* cobrem, conjuntamente, toda a aparência – perceptiva e não-perceptiva.

Essa análise nos permite inferir que o enunciado, o qual diz o que é ou o que não é sobre algo (verdade e falsidade), decorre tanto de opinião quanto de *phantasia* enquanto produtos do pensamento. De igual modo a aparência, uma vez que ela é a conjunção de opinião e *phantasia*, também representa tanto aquilo que é como é (verdade), quanto aquilo que é como não é (falsidade).

Por fim, e concluindo com Notomi (1999, p. 254), “A investigação de como enunciado, opinião e *phantasia* podem ser falsos dará, assim, uma explanação final da falsa imagem (nomeadamente a aparição) e da falsa aparência (que é aparecer sem ser), e poderá, obviamente, tornar a definição final do sofista possível.”

REFERÊNCIAS

BRISSON, Luc; PRADEAU, Jean-François. *Vocabulário de Platão*. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

CORNFORD, F. M. *Plato's theory of knowledge, the "Theetetus" and the "Sophist" of Plato*. London: Kegan Paul, Trech, Trubner. New York: Harcourt, Brace, 1935.

MARQUES, Marcelo Pimenta. *Platão, pensador da diferença: uma leitura do Sofista*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

NOTOMI, N. *The unity of Plato's Sophist*. Between the Sophist and the philosopher. Cambridge: CUP, 1999.

PLATÃO. *O Sofista*. Tradução de Henrique Murachco, Juvino Maia Jr. e José Trindade Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

SCHÄFER, Christian (Org.). *Léxico de Platão*. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2012.

A Doxa e a Cosmogonia no poema de Parmênides*

Bruno Loureiro Conte
(PUC/SP)

A EDIÇÃO MODERNA DO POEMA

Parmênides, pela boca de sua deusa, reiteradamente opõe a verdade às “opiniões de mortais”. Às opiniões e seus portadores atribui-se sistematicamente um valor negativo: naquelas não se encontra “credibilidade verdadeira” (B1,30), estes são gente desprovida da capacidade de bem julgar (B6,7). Às opiniões contrasta-se o “âmago inabalável da verdade bem redonda” (B1,29), associado, no fragmento 2 ao primeiro de dois caminhos de investigação, aquele que proclama “que é” (B2,3). Diante dessa evidente oposição entre a verdade e as opiniões, os intérpretes deparam-se com a dificuldade de explicar por que Parmênides, após sua contundente crítica, ter-se-ia não obstante dedicado à “opiniões dos mortais”, no que foi entendida como uma “Segunda Parte” do poema, onde, ademais, seriam encontradas certas proposições acerca do universo.

A interpretação ainda hoje dominante procura resolver o problema considerando que a Cosmologia presente no poema não representaria a posição do próprio Parmênides: a deusa, após o discurso sobre o ser, reproduziria certas opiniões concernentes à realidade física, com a intenção de apontar o seu mal-fundamentado, o que faria com o objetivo pedagógico de ensinar, por via negativa, o tipo de investigação ou de doutrina que seria preciso recusar. Parmênides reconstruiria sistematicamente opiniões alheias, para polemizar contra elas. Essas são as linhas gerais da interpretação “hipotético-erística” da *Doxa*, que tem sua origem em Zeller e em Diels.

* Esta comunicação apresenta resultados de uma pesquisa de doutorado realizada com apoio de bolsa Capes.

Ora, essa interpretação é motivada por um pressuposto filológico que permaneceu até agora inquestionado. Conforme a representação moderna da obra do Eleata, encontraríamos, após a Verdade, uma “Segunda Parte” do Poema, que trataria das opiniões dos mortais. Nessa assim entendida seção da “*Doxa*” incluir-se-iam certos versos que falam sobre uma divindade cósmica “que tudo governa” (fr. 12), sobre o nascimento de Éros (fr. 13), sobre a geração e a disposição de corpos celestes e de regiões do universo (frs. 11-15) e o que parece ser uma doutrina embriológica (frs. 17-18). Sob a designação de *Doxa* estaria a “física” parmenídea, de caráter opinativo.

A essa visão moderna podemos contrastar o que testemunham os antigos. Primeiro, em nenhum lugar os doxógrafos duvidam da existência de uma cosmologia parmenídea, e jamais falam que ela seria exposta com uma intenção polêmica. Com efeito, a identificação de *Doxa* e Cosmologia não é senão o produto de uma decisão editorial moderna, com uma data de nascimento precisa: em 1795, G. Fülleborn, um filólogo de inspiração kantiana, recolhe as citações fragmentárias ao poema que encontra nas obras dos doxógrafos, dispondo-as em duas partes principais, nomeando-as a partir de expressões que encontra em Simplício e Filopônio: *peri tou noêtou* ou *ta pros alêtheian*, a primeira, e *ta pros tên doxan*, a segunda¹. O esquema inventado por Fülleborn é adotado pela edição de Karsten de 1835, que atinge o estado definitivo do recolhimento dos versos disponíveis, e é reproduzido por todos os editores posteriores, consagrando-se com a publicação dos *Fragmentos dos Pré-Socráticos* por Diels e Kranz.

Notável, no entanto, é que ao argumentar pela divisão que alcançaria inconstado sucesso nos dois séculos seguintes, Fülleborn apoie-se em uma passagem de Diógenes Laércio que não pretende dizer da estrutura da obra parmenídea, mas apenas da concepção que teria exposto o eleata acerca da *filosofia*, que comportaria um duplo registro: “segundo a verdade” (*kath’ alêtheian*) e “segundo a opinião” (*kata doxan*)². De um relato acerca de uma distinção sistemática inferiu-se um princípio dicotômico para a reconstituição da organização dos fragmentos do Poema. Nessa organização, assimilaram-se os conteúdos cosmológicos a uma seção a que os antigos, de fato, fazem referência. Contudo, empregam eles nesse caso

¹ FÜLLEBORN, G. G. *Fragmente des Parmenides*. Neu gesammelt, übersetzt und erläutert, p. 54.

² DIÓG. LAÉRCIO. IX, 3, 2. Cf. FÜLLEBORN *op. cit.*, p. 22.

uma expressão diferente, falando de certos versos “acerca da opinião” (*en tois pros ten doxan*), e não “segundo” a opinião (*kata doxan*)³.

EVIDÊNCIAS NA DOXOGRAFIA PARA A DISTINÇÃO DE DOXA E DIAKOSMÉSIS

Muito bem. O que ocorre agora quando nos voltamos a esses testemunhos doxográficos e os lemos com mais cuidado? Dois pontos se destacam, em contradição com a visão moderna. Em primeiro, a partir de uma tradição que remonta a Teofrasto, a assim nomeada seção da *Doxa* é lida, pelos antigos, como lugar da postulação de uma dualidade de princípios (*arkhai*): Fogo e Terra, ou Luz e Escuridão, ou Quente e Frio – sem menção aos demais desenvolvimentos cosmológicos. Em segundo, esses princípios são descritos como pertencentes a uma doutrina que atribuem ao próprio Parmênides, e jamais como a reprodução de opiniões de terceiros.

Simplicio, que nos informa possuir uma cópia do poema, explicita as passagens em que essa duplicidade de princípios, associada à seção da *Doxa*, pode ser identificada: tratam-se dos versos 53 a 59 do fragmento 8, e dos quatro versos do fragmento 9. Além disso, podemos observar em suas notícias um detalhe: se, ao citar esses versos, emprega a fórmula tradicional *en tois pros doxan*, de outro lado, ao descrever propriamente a cosmogonia ou a cosmologia parmenídea, que se iniciaria com os versos dos fragmentos 11 e 12 e se encerraria com o fragmento 19, ele não a nomeia *doxa*, mas *diakosmésis* (*In de caelo*, 557,19-558,11).

A presença do termo *diakosmésis* não parece em nada incidental. Ele ecoa *diakosmos*, do verso B8,60 do poema, onde encontramos a primeira ocorrência atestada do vocábulo⁴. Contudo, há entre ambos os termos uma importante nuance de sentido: o substantivo deverbativo com sufixo *-sis*, designante de ação, é certamente apropriado para nomear os

³ TEOFRASTO. *Physic. op.*, 3,2 (= SIMPL. *In phys.*, 25,14): καὶ τῶν πεπερασμένων [τῶν δὲ πλείους λεγόντων... ἔθεντο τῷ πλήθει τὰς ἀρχάς] οἱ μὲν δύο ὡς Παρμενίδης ἐν τοῖς πρὸς δόξαν πῦρ καὶ γῆν (ἢ μᾶλλον φῶς καὶ σκοτὸς)}... ALEXANDRE. *In met.*, 670,21: Π. δὲ ἐν τοῖς πρὸς δόξαν πῦρ καὶ γῆν [οὐσίαν καὶ ἀρχὴν ἐτίθειτο]. TEMÍSTIO. *In phys.*, V, 2, 17,29: καὶ γὰρ ὁ Π. ἐν τοῖς πρὸς δόξαν τὸ θερμὸν ποιεῖ καὶ τὸ ψυχρὸν ἀρχάς. FILOPÓNIO. *In phys.* 22,2: ὅτι ὁ Π. ἐν τοῖς πρὸς δόξαν πῦρ καὶ γῆν ἔλεγεν εἶναι τὴν ἀρχὴν τῶν πάντων}. *Ibid.*, 126,1: ἐν τοῖς πρὸς δόξαν δύο λέγειν τὰς ἀρχάς, ἐν τοῖς πρὸς ἀλήθειαν ἔν εἶναι λέγοντα.

⁴ FINKELBERG, A. On the history of the greek κόσμος, p. 103-136, 1998, p. 130 n. 98.

processos cosmogônicos e a “ordenação” do universo. Mas o que se deve compreender por *diakosmos*? É importante notar que a estabilização do termo *kosmos* para designar o “mundo”, como resultado da ação cosmogônica, é mais tardia, e fixada por Platão⁵. Em seu sentido arcaico, *kosmos* designa o “belo arranjo”, ligado às operações que o produzem e à finalidade a que serve, a “boa ordem” social ou a “formação” militar⁶.

Ora, quando Simplício cita os versos que associa à seção da *Doxa*, em seu comentário à Física (179,27-180,12), ele pretende explicar a declaração de Aristóteles de que todos estabeleceram os contrários como princípios, inclusive Parmênides (*Física*, I, 5, 188 a 19-23). Simplício, portanto, nos faz saber dos versos de Parmênides que estariam à base da afirmação de Aristóteles que inclui o eleata entre aqueles que teriam explicitado a contrariedade dos princípios (ὅτι ἐναντία αἰ ἀρχαί), versos que apresentam o conteúdo a que eminentemente se faz referência quando se trata da seção “relativa à Opinião” (*pros tēn doxan*). Esse conteúdo não é portanto, propriamente, a cosmogonia parmenídea, mas aquilo que desde Teofrasto é descrito, com um vocabulário peripatético, em termos de “postulação de *arkhai*”.

Tendo em vista esse núcleo, busquemos agora o sentido de *diakosmos* no próprio poema. Se considerarmos que o termo se refere ao universo formado⁷ e ao discurso cosmogônico⁸, como fazem a maior parte dos intérpretes, nada poderíamos extrair da frase para inferir uma distinção

⁵ Para Kahn, este sentido apareceria no *Górgias* (508 a), enquanto para Finkelberg ele só pode ser efetivamente reconhecido em diálogos geralmente considerados tardios, como o *Timeu* (28 b 3), o *Político* (269 d 8) e o *Filebo* (29 e 1; 59 a 3), ao destacar-se da sinonímia com *ouranos* KAHN, C. *Anaximander and the origins of greek cosmology*, p. 219. FINKELBERG, On the history of the greek κόσμος, *art. cit.*, pp. 127-128. Em Heráclito, por exemplo, *kosmos*, no fr. 30 designa a “ordem” das medidas do fogo: “A ordem, a mesma para todos, nenhum deus ou homem a fez, mas ela sempre foi, é e será: fogo eterno, aceso com medida e com medida apagado”. Não está aí em questão qualquer hipótese “criacionista”, mas a explicitação de uma ordem que não é produto do fazer técnico KAHN, C. *A arte e o pensamento de Heráclito: Uma edição dos fragmentos com tradução e comentário*, pp. 182-185.

⁶ DILLER, H., Der vorphilosophische gebrauch von κόσμος und κοσμεῖν. *Festschrift Bruno Snell*.

⁷ Ver, dentre os mais recentes: MARCINKOWSKA-ROSÓL, M. Zur Syntax von Parmenides fr. 1.31-32, pp. 140-143, BREDLOW, L. A. Cosmología, cosmogonía y teogonía en el poema de Parménides, p. 276; PULPITO, M., Parmenides and the forms, pp. 204-205.

⁸ Cf. VERDENIUS, W. J. *Parmenides, some comments on his poem*, p. 50; Guthrie, W. K. C. *A History of Greek Philosophy: The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*, p. 51, e FINKELBERG, A. Being, truth and opinion in Parmenides, pp. 236-237.

de duas etapas marcadamente distintas na exposição da deusa. Contudo, τόν διάκοσμον na linha B8,60 pode referir-se, não à cosmogonia que se segue ao contexto, mas aos versos que a antecedem. Ali, a deusa apresenta o par fogo e noite, insistindo que o jovem preste atenção à sua “sequência de palavras” (κόσμον ἐπέων, B8,52). Ela então exhibe o contraste, e sugere a alternância, dos predicados brilhante, suave e leve, de um lado, e então obscuro, denso e pesado, de outro. O que a tradição interpretou como “postulação de princípios” corresponde, na linguagem do poema, a um “arranjo cósmico”, *diakosmos*, desses contrários, que fundamenta a cosmologia, e que se descreve nos versos 53-59 do fragmento 8, em associação com o fragmento 9^o. Nossa hipótese, portanto, é que, a partir das notícias doxográficas, deveríamos assumir uma versão “deflacionada” da *Doxa*, composta por B8,53-59 e por B9, e por esses versos apenas, ao invés de identificá-la, como ficou assentado nas edições modernas, ao conjunto maior da *Diakosmêsis* que se elabora na segunda parte do poema.

O SENTIDO DA *DIAKOSMÊSIS* NO POEMA

Uma vez destacado o momento da descrição do arranjo cósmico, que caracteriza a *Doxa* e que fundamenta a *Diakosmêsis* parmenídea, podemos nos perguntar pela função do discurso cosmogônico na economia geral do poema. Ele está antecipado na fala da deusa ao final do prólogo, quando promete um ensinamento a respeito da “maneira como (*hôs*) era necessário às coisas opinadas (*dokounta*) validamente ser, todas, por toda parte (*dia pantos*), como se fossem entes (*haper ontá*)”. A fala da deusa configura-se como um oráculo: a forma verbal do perfeito, *khren*, “era necessário”, indica não apenas o passado do universo, mas também o ponto de vista do discípulo antes de sua “iniciação”. A necessidade expressa no passado, bem como a conjunção *hôs*, “a maneira como”, confere ao anúncio da *diakosmêsis* parmenídea uma visada explicativa: ela reconstitui, ao modo das cosmologias tradicionais, a formação de todas as coisas no universo (*panta*). Porém, o que parece ser original nesse relato, como veremos, é que Parmênides acrescenta uma elucidação acerca da natureza humana e de suas faculdades cognitivas. Como fica ainda mais claro com a

⁹ Isso significa entender que em τόν διάκοσμον B8,60 refira-se, não à cosmogonia que se inicia após essa linha, mas aos versos que o antecedem.

emenda *haper onta*, proposta por Brague¹⁰, o discurso cosmogônico, fundado nos princípios duais, parece fornecer uma explicação para o fato dos mortais considerarem “como se fossem entes” as coisas físicas, quando no entanto elas não possuem nenhum dos “sinais” pelos quais a deusa define “o que é” na seção da Verdade: inegendrado, imperecível, todo inteiro etc.

Os intérpretes, de maneira geral, concentram-se sobre o problema do “erro” dos mortais, associado às opiniões, que configura a crítica da primeira parte do poema: os mortais confundem, pois, “ser” e “não-ser”. No entanto, ao levarmos a sério a tradição que insiste no caráter positivador da seção da *Doxa*, sem confundi-la com a totalidade da *Diakosmêsis*, podemos detectar no poema um passo além, e entender os princípios contrários como explicativos da natureza das *doxai*: tais princípios não são “segundo a opinião” mas, porque exibidos pela deusa como comuns tanto à natureza das coisas quanto à do homem que as nomeia e conhece, permitem mostrar como as coisas do universo se oferecem “para a opinião” (e é como traduziríamos *κατὰ δόξαν*, mais do que o usual “segundo a opinião”, no fr. 19, que conforme Simplício encerra a *Diakosmêsis*). As diferentes seções do poema ganham coerência se consideramos que Parmênides não se limita a denunciar o erro lógico na confusão de “ser” e “não-ser”: ele procurou também oferecer as razões cosmológicas para a condição existencial de “errância” dos mortais. Teofrasto nos fala que Parmênides explica a percepção pela semelhança, pela “comensurabilidade” (*συμμετρία*) do órgão do conhecimento e de seu objeto¹¹. Ao citar o fr. 16, Teofrasto explicita ainda que em Parmênides o ato cognitivo varia de acordo à presença dos dois elementos constitutivos presentes nas misturas (*ὅτι δυοῖν στοιχείοις κατὰ τὸ ὑπερβάλλον ἐστὶν ἡ γνῶσις*)¹². O quente conhece o quente, o frio conhece o frio; o fragmento explica fisiologicamente a errância pela mistura, no universo formado e no homem, de elementos dotados de poder cognoscitivo (*κρᾶσις μελέων πολύπλαγκτῶν*, B16,1). Ora, a seção da *Doxa*, reconstituída segundo a presente hipótese “deflacionista”, ganha clareza quando a entendemos de acordo à intenção de explicar as razões da errância dos mortais: ela apresenta em termos formais o problema que no fragmento 16

¹⁰ BRAGUE, R. La vraisemblance du faux (Parménide, fr. i, 31-32), p. 56.

¹¹ FRÄNKEL, H. Parmenidesstudien. *Wege und formen frühgriechischen Denkens*, p. 175.

¹² TEOFRASTO. *De sensibus*, 2-3. Cf. Laks, A. “The more and the full”. On the reconstruction of Parmenides’ theory of sensation in Theophrastus, *De sensibus*, 3-4, p. 12.

se resolve, provavelmente ao final da cosmogonia, com uma descrição do mecanismo fisiológico da cognição.

A *Doxa* apresenta, de início, a descrição de certas “formas”. Uma dificuldade foi criada, na interpretação moderna, em consequência da identificação equivocada entre as μορφαί de B8,53-59 com os princípios cosmológicos, à falta de considerar o contexto das citações na doxografia. Se, porém, lemos atentamente a notícia de Simplício, notamos que, quando o comentador fala em ἀρχαί, ele se vê obrigado a citar, além dessas linhas, também o fragmento 9. Quando cita apenas os versos finais do fragmento 8, ele está interessado somente na descrição da “errância”, e não na explicitação dos princípios. As μορφαί, como bem entendeu Massimo Pulpito, não são princípios, mas as “formas” nomeadas pelos mortais ao procurar conhecer as coisas no universo: são sinônimo de *panta*, ou de *dokounta*. Todas as coisas são nomeadas a partir dos dois princípios de Luz e Noite, como nos diz o fragmento 9. Mas os mortais não sabem que a natureza das coisas remonta aos princípios: a linguagem, através dos nomes, produz uma aparência de identidade e de permanência que as coisas não têm. A sequência de palavras (*kosmos epea*) da deusa imita a dinâmica das coisas em devir, exemplificada pelo par de formas “fogo” e “noite”, e a necessária sucessão de predicados contrários, que remetem, estes, aos princípios. É a deusa, portanto, que acusa a pseudo-identidade dos objetos nomeados pelos mortais, o que aparece no contraste com a descrição da identidade do ser na Verdade:

ταὐτόν τ' ἐν ταὐτῷ τε μένον	καθ' ἑαυτό τε κεῖται
ἕωυτῷ πάντοσε τωὐτόν	τῷ δ' ἑτέρῳ μὴ τωὐτόν

Enquanto “o que é” permanece em si mesmo, e sua identidade é auto-fundada, cada forma discriminada e nomeada tem sua identidade “em tudo”, isto é, “em todos os aspectos” (πάντοσε) dependente da alteridade (τῷ tem aí valor explicativo). As coisas no universo, para Parmênides, não são “seres”, não são *onta*, mas *dokounta*. A contrariedade se revela a um nível mais profundo que o das formas, e a deusa ensina a buscar a presença dos princípios opostos para descobrir a *physis* de cada coisa individual. A cosmogonia de Parmênides não é um anexo, mas desempenha no poema uma dupla função: ela reconstrói o universo sensível para exhibir a sua cons-

tuição, e assim revela as razões da errância dos mortais, ao mesmo tempo em que demonstra a presença dos princípios e a lei permanente do “arranjo cósmico” das forças contrárias em tudo que se oferece “para a opinião”.

BIBLIOGRAFIA

BRAGUE, R. La vraisemblance du faux (Parménide, fr. i, 31-32). *Études sur Parménide: Problèmes d'interprétation*. [S.l.] Vrin, 1987, v. 2.

BREDLOW, L. A. Cosmología, cosmogonía y teogonía en el poema de Parménides. *Emerita*, v. 78, n. 2, p. 275-297, 2010.

DILLER, H. Der vorphilosophische Gebrauch von κόσμος und κοσμεῖν. *Festschrift Bruno Snell*. München: C. H. Beck, 1956, p. 47-60.

FINKELBERG, A. On the history of the Greek κόσμος. *Harvard Studies in Classical Philology*, v. 98, p. 103-136, 1998.

FINKELBERG, A. Being, truth and opinion in Parmenides. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, v. 81, n. 3, p. 233-248, 1999.

FRÄNKEL, H. Parmenidesstudien. *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*. [S.l.] C. H. Beck, 1955, p. 157-197.

FÜLLEBORN, G. G. Fragmente des Parmenides. Neu gesammelt, übersetzt und erläutert. FÜLLEBORN, G. G. (Ed.). *Beiträge zur Geschichte der Philosophie*. Züllichau/Freistadt: Frommannsche Buchhandlung, 1795. v. VI, p. 1-102.

GUTHRIE, W. K. C. *A History of Greek Philosophy: The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*. Cambridge University Press: Cambridge, 1965v. 2.

KAHN, C. *Anaximander and the origins of Greek cosmology*. New York: Columbia University Press, 1960.

KAHN, C. *A arte e o pensamento de Heráclito: Uma edição dos fragmentos com tradução e comentário*. São Paulo: Paulus, 2009 [1981].

LAKS, A. "The more'and'the full". On the reconstruction of Parmenides' theory of sensation in Theophrastus, *De sensibus*, 3-4. v. 8, p. 1-18, 1990.

MARCINKOWSKA-ROSÓL, M. Zur Syntax von Parmenides fr. 1.31-32. *Hermes*, v. 135, n. 2, p. 134-148., 2007.

PULPITO, M. Parmenides and the forms. CORDERO, N.-L. (ED.). *Parmenides, venerable and awesome (plato, theaetetus 183e):Proceedings of the international symposium*. Las Vegas/Zurich/Athens: Parmenides, 2011. p. 191-212.

VERDENIUS, W. J. *Parmenides, some comments on his poem*. Amsterdam: A. M. Hakkert, 1964 [1942].

Teoria dos dois mundos em Platão, sem cosmologia?

George Matias de Almeida Júnior*
(UFMG)

Terceira tese. Não há sentido em fabular acerca de um “outro” mundo, a menos que um instinto de calúnia, apequenamento e suspeição da vida seja poderoso em nós: nesse caso, vingamo-nos da vida com a fantasmagoria de uma vida “outra”, “melhor”.

Friedrich Nietzsche

1 TEORIA DOS DOIS MUNDOS, TEORIA DAS FORMAS INTELIGÍVEIS, E UMA BREVE SÍNTESE DA CRÍTICA DE MARCELO MARQUES

O ponto de partida da minha pesquisa atual são as críticas de Marcelo Marques à teoria dos dois mundos atribuída a Platão. Essas críticas aparecem no livro *Platão, pensador da diferença* (2006), onde o tema é recoberto pelo tratamento ao mesmo tempo didático e profundo do não-ser como alteridade, focado na *symploke* dos grandes gêneros e centrado nesse momento de resolução do pensamento platônico.¹

Também num capítulo de livro, *Contra a teoria de dois mundos na filosofia de Platão. República V 476E-478E* (2011), Marques se posicionou contrariamente à teoria dos dois mundos em Platão, numa admirável síntese de alguns de seus temas de pesquisa, aqui retomada de maneira concisa. Marques revê a clássica passagem do fim do livro V da *República*, retoma o significado mais conhecido da teoria dos dois mundos que se consagrou como uma suposta marca do platonismo e de Platão e contrapõe às visões de Gail Fine e Francisco Gonzalez uma crítica própria à teoria dos dois mundos, que ele assim define:

* Bolsista CNPq.

¹ Cf. MARQUES (2006, p. 29): “Entretanto, não compartilho da formulação do problema em termos de “mundo sensível” e “mundo das formas inteligíveis”, nem que haja diferença de “densidade substancial” entre formas e seres visíveis. Penso que essa diferença deve ser compreendida em termos de modos de ser (instabilidade e estabilidade, por exemplo) e de graus de inteligibilidade, não de graus de realidade”.

A suposta teoria dos dois mundos diz que, ao diferenciar *doxa* e *episteme*, no final do livro V, Sócrates separaria a tal ponto esses modos de representar as coisas e de conhecer, assim como seus objetos, que seria justificado dizer que Platão propõe uma visão que implica em compreender a realidade como cindida entre duas totalidades paralelas: o mundo das aparências e o mundo das ideias. Os termos já são tão comuns e já ficaram tão gastos que talvez não signifiquem mais o que dizem. Entretanto, merece nossa atenção o fato de que a separação radical entre esferas ontológicas, conduzindo a um paralelismo epistemológico, tenha se tornado, ao longo dos séculos, uma marca do platonismo e supostamente de Platão. (MARQUES, 2011, p. 245-246)

Essa definição corresponde às de Fine, Ferrari (2000) e outros autores² que se propuseram a delimitar o significado da interpretação de Platão como o filósofo dos dois mundos, normalmente críticos dessa teoria ou ao menos a versões fortes dela.³ Ao que parece, devido ao fato de essa interpretação ter se cristalizado entre os estudiosos, muitos adeptos da referida teoria utilizam ampla e às vezes inadvertidamente os termos que separam um mundo inteligível ou mundo das ideias de um mundo das aparências ou mundo sensível. Marques menciona Cross & Woosley (1964) e White (1992) como proponentes dessa interpretação; Fine menciona Cornford (1941), Brentlinger (1972), Allen (1961), entre outros; essa lista poderia ser prolongada também a partir do artigo de Benitez (2007, p. 231 e n. 5), no qual são elencados dezenas de autores de língua inglesa de 1895 até 1959, como Taylor, Burnet, Cherniss, Vlastos, Morrow, etc.⁴ Na mesma linha, podemos acrescentar ainda outros autores, como

² Ver também BUTLER (2007, p. 32). Outra definição frequente de T2M está (vagamente) relacionada com a *separação* entre ideias e coisas sensíveis: BRENTLINGER (1972); BENITEZ (2007).

³ Ver, no entanto, ALLEN (1961, p. 325): “*República V* (475a-480a) contém uma das primeiras afirmações na filosofia Europeia da doutrina dos graus de ser e realidade. Platão distingue dois tipos de objetos, *noeta* e *doxasta*, dois Mundos, os Mundos do Conhecimento e da Opinião. E ele sustenta que, desses Mundos, o do Conhecimento é mais real”.

⁴ “I have been unable to locate with certainty the first use of this phrase in modern times. R. D. Hicks speaks of Plato’s “hypothesis of two worlds” (Waddell’s Edition of the *Parmenides*, *The Classical Review* 9, p. 317, 1895), and A. E. Taylor speaks frequently of Plato’s “Ideal world” and “sensible world” (On the Interpretation of Plato’s *Parmenides*, *Mind*, n.s. 5, p. 297-326, 1896), even once using the phrase “two worlds” (316), but neither author suggests he is using anything like new terminology. Indeed, the phrases “two-worlds”, “world of Forms”, “world of Ideas”, “sensible world”, “world of perception” (and similar) are used throughout the twentieth century

Sedley (2010, p. 10), Brisson (1994), Chambry (1949), Maria Helena da Rocha Pereira (1986) e Anna Lia Prado (2006), tradutoras da *República*.⁵

Marques reconhece a ampla difusão da teoria dos dois mundos,⁶ por um lado, contrastada, no entanto, por um desgaste em seus termos. Para além do problema da correção e adequação da teoria, temos o problema de sua definição e seus sentidos: o que significa a teoria dos dois mundos?

Marques (2011) divide o texto em duas seções: na primeira, contesta a leitura dos dois mundos em Platão em sua gênese, no contexto mesmo de sua suposta fundação no interior da filosofia grega, em particular na relação com Parmênides de Eleia. Revisitando o poema fundador do Eleata, Marques retorna a alguns temas de suas pesquisas em Parmênides para contestar a existência de um “mundo das aparências” autônomo e separado com relação à via do ser no poema (MARQUES, 2009). Para Marques, os *ta dokounta* de Parmênides (B4) configuram antes um momento, um recorte na experiência do ser, e no poema não se afirma conscientemente uma fratura entre o que é e o que aparece; sensação e intelecção formam uma experiência integrada. Não há uma autonomia do aparecer, que não se constitui num “mundo” autônomo com relação ao ser (2009, p. 224; 2011, p. 248-249).

Marques também assinala que a postulação das formas inteligíveis nos diálogos platônicos não é gratuita e artificial; as formas se apresentam como necessidade de cada pesquisa dialética, em que progressivamente se procura atingir maior determinação e inteligibilidade. Não se

by the most influential Plato scholars, including: John Burnet (1906), J. A. Stewart (1909), J. L. Stocks (1911), R. G. Bury (1920), A. S. Ferguson (1921), Paul Shorey (1928), Harold Cherniss (1932), Gregory Vlastos (1947), Richard Robinson (1950), R. S. Bluck (1951), A. C. Lloyd (1953), A. L. Peck (1953), Glen Morrow (1953), J. E. Raven (1953), Norman Gulley (1954), R. Hackforth (1957), and Rosamond K. Sprague (1959) (the dates indicate the year of an article by the author in which the relevant phrases can be found; after 1959 citations are too numerous to mention). The coinage is not important. The idea certainly goes back centuries, if not to Plato himself”. Ver ainda Laurent (1996, p. 40, n. 8), que registra alguns autores de língua francesa que pensam em termos de dois mundos separados e opostos.

⁵ Ver, por exemplo, *Rep.* VI 508b-c, na tradução de Maria Helena da Rocha Pereira, que verte *en to noeto topō* por “no mundo inteligível”: “Podes, portanto, dizer que é o Sol, que eu considero o filho do bem, que o bem gerou à sua semelhança, o qual bem é, *no mundo inteligível* (*en to noeto topō*), em relação à inteligência e ao inteligível, o mesmo que o Sol *no mundo sensível* (*en to horato*) em relação à vista e ao visível”.

⁶ Por economia, muitas vezes vamos nos referir à teoria dos dois mundos neste trabalho com a sigla “T2M”.

pode separar a busca dialética de cada contexto dialógico que a suscita, nem desconsiderar a dimensão ativa do psiquismo, da alma pensante e desejante, que sempre se interpõe na pesquisa das formas, realizando essa conexão não evidente em princípio, e que desabona a tese dos mundos separados e opostos.

Ainda segundo Marques, estes e outros indícios dão conta de que ciência e opinião em Platão não pertencem a dois mundos distintos. Para Marques, nem o inteligível e (sobretudo) nem o sensível formam totalidades autônomas e paralelas. Há um ponto de contato necessário entre esses dois âmbitos, e isto já é suficiente para nuançar ou mesmo fustigar o paralelismo de dois mundos distintos. Esse argumento simples e ao mesmo tempo forte, e ecoa em outros autores, como Vegetti (2015, p. 29), talvez de maneira menos radical, que sugere que o “mundo noético” seja “fundativo” e não “alternativo” com relação ao “mundo sensível”, o que atenua o sentido da separação, mas mantém ainda os termos dos dois mundos.

Continuando nossa breve síntese do artigo de Marques, o autor abre a segunda seção com as aporias contemporâneas ligadas à postulação da teoria dos dois mundos, relativas ao verbo ser e seus sentidos. Contra-pondo Gail Fine e Francisco Gonzalez, à luz da obra de Charles Kahn sobre os sentidos do verbo ser (1973/2003), Marques passa em revista algumas discussões mais importantes que emergem da leitura da passagem do final do livro V da *República*. A passagem dos “amantes de espetáculos” fez correr muita tinta, pois ela seria uma das mais eloquentes descrições nos diálogos da diferença e da oposição entre ser e aparecer, entre ciência e opinião, entre mundo inteligível e mundo sensível. Como se sabe, entre outras coisas, a passagem final do livro V da *República*, em linhas bem gerais, distingue poderes (*dynameis*) diferentes com relação ao que foi chamado de objetos diferentes; a ciência é sobre “o que é” (*epi on*), a opinião é sobre algo “intermediário” (*metaxy*) entre o puro ser e o não ser, enquanto a “ignorância” (*agnoia*) é sobre o não-ser.

Fine alegou que não devemos nessas passagens tomar o verbo *einai* no sentido existencial, e que a distinção acima referida deve ser concebida em termos de conteúdos diferentes ou implicações de verdade diferentes e não como referida a dois grupos especiais de objetos distintos. *Grosso modo*, para Fine, é possível ter crenças sobre as formas (*Rep.* 506c), assim como é possível ter conhecimento sobre os sensíveis (*Rep.* 520c). Fine pri-

vilegia assim o sentido veritativo do verbo ser na passagem dos amantes de espetáculos, renega o sentido existencial, e minimiza o sentido copulativo. O conhecimento implica em verdade (X é verdadeiramente Y), e começa com as Formas, mas não necessariamente termina nelas. Quem conhece, conhece algo que é verdadeiro, i.e., as Formas, mas o conhecimento das Formas pode ser estendido às coisas sensíveis, e alguém pode falhar em adquirir conhecimento das Formas, tendo, portanto, opiniões sobre elas, ou seja, discursos ou verdadeiros ou falsos.⁷

Gonzalez, por outro lado, elabora uma argumentação contra as alegações de Fine a respeito da concepção mesma de ciência (já que Fine, com sua crítica à T2M fundada numa definição proposicional do sentido de ciência, considerava que a concepção platônica não seria totalmente desatualizada). Como ressalta Marques, Gonzalez procura discutir o alcance do termo *episteme*, que para o autor canadense, deveria ser tomado num esquema diferente dos nossos, em especial devido a seu caráter não-proposicional, e para explicitar esse caráter, o autor emprega com frequência o termo “*acquaitance*”, familiaridade, que significa também algo como contato pessoal para discutir a relação do conhecimento com as formas. Gonzalez enfatiza a leitura predicativa do verbo ser, que Fine havia rechaçado em favor da leitura veritativa, considerando que ela não só é compatível com a leitura existencial de *einai*, mas a exige para uma correta compreensão da passagem final do livro V (“O que *F* é” é compatível e exige a leitura existencial, *F* existe como algo (1996, p. 257).⁸ Como salienta Marques, Gonzalez propõe que em Platão há uma espécie de teoria da predicação sem predicados, pois não há uma *ousia* sobre a qual incidem propriedades, à diferença da teoria da predicação aristotélica:

[...] ele [Gonzalez] nos adverte, corretamente, a meu ver, que a ontologia platônica não pode ser bem compreendida a partir da teoria da predicação aristotélica. Segundo Gonzalez, um objeto sensível, em Platão, não é uma substância sensível, distinta e anterior às suas propriedades; e, neste sentido, um predicado não é um predicado;

⁷ Fine retoma suas principais definições de T2M em um artigo de 2010 e ainda sustenta que é Aristóteles, e não Platão, que defende uma teoria dos dois mundos com relação à distinção entre ciência e opinião.

⁸ Ver ainda GONZALEZ (1996, p. 258): “[...] what knowledge understands clearly and distinctly through acquaintance with its objects is the same as what belief understands confusedly through acquaintance with its objects: What F is”.

a teoria platônica seria uma teoria da predicação sem predicados; não se atribui F (propriedade) a um x (objeto sensível, particular), mas se remete um x a F, ou um objeto (particular) a uma propriedade (forma). O que está sendo referido não é o x, mas a propriedade F, pensada enquanto forma. O F em si é a propriedade pensada de modo absoluto, o x não é mais do que uma imitação imperfeita dela, que a reflete de modo fraco; os x ou objetos particulares não têm estatuto ontológico independente; derivam seu caráter e existência das formas e devem ser pensados fora de uma ontologia desenvolvida a partir do eixo substância-predicados. (MARQUES, 2011, p. 255)

Gonzalez critica a posição de Fine e seu principal objetivo parece ser o de reabilitar a leitura existencial do verbo ser na passagem do livro V, e, com isso, reabilitar a “análise de objetos” (Ideias e coisas sensíveis) e a noção de que o conhecimento para Platão seria não proposicional. Gonzalez pretende restaurar a diferença objetiva entre as formas e suas imitações, considerando que isso ficaria mais próximo do sentido do texto. Segundo o autor, o conhecimento envolve um certo tipo de experiência direta com o objeto do saber; isto é, uma Forma, de um modo análogo a algum tipo de percepção, como a vista, por exemplo, que é uma das metáforas que Platão utiliza na *República* e em outros diálogos para representar sua concepção de conhecimento.⁹

Segundo Marques, Gonzalez acaba por admitir uma versão fraca da teoria dos dois mundos; o foco de Gonzalez não é o de refutar a referida teoria, mas o de reestabelecer o sentido existencial do verbo ser na passagem do livro V da *República*, formular uma interpretação do conhecimento em Platão como não proposicional e reabilitar a análise de objetos. Para Gonzalez, a leitura de Fine, apesar da competência e da intenção louvável (a de contestar as versões fortes da T2M, que reduzem Platão ao absurdo), seria inconsistente com o texto de Platão, no qual estaria clara a distinção de dois grupos de objetos distintos, fundada numa leitura que destaca o sentido existencial e o sentido predicativo do verbo *einai*.

No quadro dessa antilogia entre Fine e Gonzalez, Marques se posiciona contra a teoria de dois mundos em Platão. Marques sustenta que se entendemos mundo como “totalidade”, então não estamos diante de uma

⁹ Cf. GONZALEZ (1996, p. 262): “Knowledge is assigned to “what is” in the sense that to know what F is to have direct acquaintance with what truly exists as truly F”.

distinção de mundos, pois embora devamos reconhecer a heterogeneidade entre as ideias e as coisas sensíveis, as segundas não são o que são a não ser em relação com o plano inteligível; assumindo um não paralelismo, Marques assinala que um ponto de contato é suficiente para negar as totalidades paralelas, a separação absoluta. Na discussão sobre os sentidos do verbo *ser*, Marques admite uma posição moderada (na esteira de Brown e da própria revisão que Kahn (2003) posteriormente fez de sua própria tese), ao reconhecer de certa maneira a compatibilidade dos diversos sentidos de *einai*, existencial, veritativo e predicativo, sendo que um ou outro desses sentidos pode ser realçado em uma em outra passagem específica dos diálogos (que podem ter uma ênfase num recorte mais sintático ou mais semântico, por exemplo). Tal como Fine e como Vlastos, e contra Gonzalez, Marques também recusa a ideia de que os seres sensíveis, os objetos da *doxa* ou o que aparece não têm nem podem ter menos “ser” do que as ideias, uma ideia implicada na leitura existencial de *einai*, na qual poderíamos ser levados a crer que os objetos da opinião existiriam parcialmente, sendo eles intermediários entre o ser e o não ser.¹⁰ Para Marques, as coisas sensíveis ou as aparências não são irreais, não têm menos ser – elas têm menos determinação, já que ser algo determinado (sentido predicativo) e existir (sentido existencial) são compatíveis ainda que esses sentidos não possam ser totalmente identificados (algo não pode existir pela metade, por assim dizer, assim como uma determinação predicativa precisa determinar algo que existe). Marques aceita em parte a reabilitação do sentido existencial de *einai* proposta por Gonzalez, e a recusa de se pensar as coisas sensíveis como substâncias sensíveis, numa via aristotélica, mas discorda no detalhe da compreensão, inclusive porque Gonzalez não rechaça totalmente a T2M, apesar de a atenuar bastante. Consoante seu interesse pelo problema do aparecer e da imagem em Platão, Marques conclui:

Portanto, no caso do livro V da *República*, na participação entre coisas múltiplas visíveis e formas inteligíveis, podemos dizer que a forma participada é o que é, existe, tem sua determinação total e é causa da determinação maior ou menor de outros seres; mas também as coisas que aparecem são o que são; elas não são menos que as formas, não têm menos “quantidade” de ser; elas são de

¹⁰ Ver GONZALEZ (1996, p. 261) e MARQUES (2011, p. 256).

modo diferente, ou seja, existem e são menos determinadas, têm um grau menor de determinação, do que quer que sejam. (MARQUES, 2011, p. 258)

Não foi meu intuito fazer uma análise pormenorizada de cada uma das posições referidas, nem a de Marques, mas apenas mostrar algumas de suas perspectivas mais gerais e o que talvez seja o modo predominante de discussão sobre a teoria dos dois mundos, que privilegia os aspectos epistemológicos e ontológicos do problema. “Teoria dos dois mundos” é uma outra maneira de dizer teoria das formas inteligíveis, ou ainda, distinção entre ciência e opinião. De maneira mais específica, T2M qualifica versões fortes da separação entre as ideias e os seres sensíveis. Muito se poderia discutir, além da própria questão da “separação”, sobre os problemas do sentido do verbo ser, a distinção entre análise de conteúdos e análise de objetos, se em Platão o conhecimento é proposicional ou não proposicional, o estatuto da aparência e do aparecer em Platão, ou seja, sobre os temas postos pelos autores acima referidos. Estas questões são apropriadas e importantes, e devem ser ainda analisadas em seus detalhes. Porém, devemos assinalar como outras vias são possíveis no que tange à crítica da T2M, como por exemplo, a via que poderíamos chamar, provisoriamente, de via cosmológica. Na discussão precedente percebemos a ausência de uma conceitualização mais profunda sobre o que nós deveríamos entender por “mundo”, evidentemente, a partir dos diálogos platônicos. Apenas Marques alude ao problema da definição de mundo como “totalidade” e levanta o problema da autonomia dos seres sensíveis e do mundo das aparências *versus* um suposto mundo real, enfim, salienta questões pertinentes do ponto de vista filosófico, que a nosso ver não podem ficar de fora da discussão e devem ser aprofundadas para uma compreensão mais abrangente do assunto.

2 COSMOLOGIA

Mas, perdão, que pensas do mundo? Que cousa é o mundo?
Machado de Assis

Como vimos acima, a discussão sobre a teoria dos dois mundos platônica em geral tem privilegiado os aspectos ontológicos-epistemológicos

da chamada teoria dos dois mundos em Platão, visada sobretudo como teoria das ideias ou formas inteligíveis. Esse viés, que poderia (e deveria) ser melhor analisado em outras ocasiões, tem sido percorrido sem uma consideração mais detida sobre o significado e a natureza de ou do “mundo” na obra platônica. Não que não haja no *corpus* platônico uma reflexão aguda sobre o significado, ou melhor, sobre os significados possíveis de “mundo”. Antes pelo contrário, podemos dizer que formulações do problema se encontram em vários diálogos platônicos, sobretudo quando pensamos no termo mais consagrado para nos referirmos a “mundo” na filosofia grega antiga: *kosmos*. Platão se utiliza do substantivo, bem como dos verbos *kosmeō* e *diakosmeō* em várias partes de sua obra, cobrindo virtualmente todo o espectro semântico dos termos na literatura grega e ainda, integrando a eles novas definições, nuances, relações, analogias e imagens (isso inclui ainda outros termos: *ouranos*, *physis*, *pan*, *holon*, *einai*, *oikoumenē*). A *Quellenforschung* sobre *kosmos* continua viva, sendo necessário auferir a trajetória semântica da palavra e do conceito desde os pré-socráticos, passando pelas importantes reflexões de Platão e Aristóteles, que serão, como sabemos, muito influentes na história da filosofia, e decisivas na filosofia Greco-romana antiga.¹¹

Por mais que seja muito difícil estabelecer *what Plato said*, para lembrar o título de uma obra de Shorey, pode-se dizer que, entre os traços mais genéricos e característicos que se poderia atribuir à filosofia platônica, está uma concepção de uma totalidade ordenada, um conjunto plenamente inclusivo e articulado, enfim, um *kosmos* ou mundo, o que, em princípio, parece casar bem com certos elementos típicos da filosofia platônica, como a teleologia, com a concepção e o estudo do ser em seu conjunto, a

¹¹ Deve ser notado que as formulações clássicas da T2M não consideram a relação possível do conceito platônico de mundo com os pensadores progressos, os pré-socráticos, como estes formularam modelos e estratégias para lidar com a origem e o funcionamento de todas as coisas, como o *kosmos* ou *to pan*. A análise da estrutura dessas investigações, suas categorias, incluindo suas qualidades fundamentais e *quantidades* são significativas para o questionamento em torno da T2M e poderiam elucidar alguns de seus aspectos. Sobre a discussão em torno da pluralidade (finita ou infinita, simultânea ou sucessiva) de mundos nos pré-socráticos, ver, entre outros, CORNFORD (1934). Para a etimologia de *kosmos*, ver CHANTRAINE (1999, p. 570-571) – comparar com a etimologia do latim *mundus* (MEILLET & MEILLET, 2001, p. 420-421), e com a aproximação dos usos de *kosmos* e *mundus* de PUHVEL (1976). Sobre a evolução semântica de *kosmos* (order; world-order; world), ver KAHN (1960, apêndice I), KIRK (1975, p. 311-315), FINKELBERG (1998) (com ressalvas).

ênfase na inteligibilidade como causa ordenadora e nutriz da realidade. Muitos elementos nas obras platônicas indicam essa tendência a presumir uma situação total, unitária, e mais que isso, muitas passagens a afirmam claramente, entre elas algumas do *Filebo* (*noun panta diakosmein*: 16c-d) e do *Górgias* (507e-508a), que opõe à *akosmia* e a *akolasia* de Cálicles o sentido de *kosmos*, por sua vez explicitamente associado a valores e conceitos como *holon*, *dikaioteta*, *sophrosyne*, *philia*, *koinonian*, e garantido por uma regulação a que “céu e terra, deuses e homens” estão submetidos.

Os estudos sobre a cosmologia platônica parecer sofrem com um pré-julgamento que retroalimenta a teoria dos dois mundos. Desde Cornford (1997/1935), e possivelmente antes, estabeleceu-se que não há ciência possível do “mundo físico”, que de maneira geral não seria um tema de relevância na obra platônica, na qual seria tratado como um mito ou uma história verossímil (*Timeu*).¹² Some-se a isso as passagens em que Sócrates ou alguma outra personagem estabelece ou supõe: a) a suposta “imperfeição mundo sensível” (*Banquete* 210e-210a; *Fédon* 74d, 75b; *Filebo* 59d; *Fedro* 247c; *República* 477-479, 515d; cf. NEHAMAS, 1975, p. 105); b) que Sócrates se distancia de uma pesquisa cosmológica/cosmogônica, afirmando-a como sem sentido, ao menos de acordo com os modelos mecanicistas pelos quais ela vinha sendo concebida (*Fédon* 96a-100b, especialmente 97c-98e; *Filebo* 58c-59d, ecoando em XENOFONTE, *Memoráveis* 1.1.11). De qualquer maneira, o conceito de “mundo” nos estudos platônicos parece ter sofrido uma restrição de escopo, que poderia ser proveniente, aliás, da atmosfera dos estudos físicos modernos, com a difusão da expressão “mundo físico”, e talvez não conscientemente essa atmosfera tenha impactado os estudos platônicos de duas formas: pois “mundo” em Platão seria um problema secundário, posto que restrito a um de seus aspectos, o sensível, ou ainda, o “mundo físico” não importaria para um pensador do “mundo metafísico”.¹³

¹² Para uma análise e crítica dessa opinião comum, ver A. GREGORY (2001, p. 11, 48-51). Gregory mantém a dicotomia de dois mundos no que tange aos objetos, mas considera que não há linha de demarcação entre esses dois mundos para a investigação, ou seja, defende uma teoria de dois mundos no campo ontológico, mas a recusa no plano epistemológico: “I argue that even if Plato advocated a ‘two worlds’ (TW) ontology, he still envisaged a dynamic process of enquiry, interrelating sensibles and intelligibles, the investigation of each being necessary but not sufficient to achieve the overall aim”.

¹³ Sobre o mundo das ideias como “mundo metafísico”, ver o comentário de Heidegger sobre a sentença de Nietzsche de que Deus está morto, *G. A.* 5, p. 199-200. Ver ainda a discussão sobre o mundo inteligível em Arendt (2006).

Seja como for, em geral defensores e críticos da T2M pouco se ativeram aos termos e conceitos que poderiam denotar *mundo* nos diálogos, com exceção do conceito de ser, ele próprio na base de uma das formulações do conceito de mundo (totalidade do que é ou totalidade dos entes) apresentada nos diálogos. À exceção de Marques, que no entanto não se aprofunda muito no tema, ainda que ressalte o sentido de mundo como *totalidade*, tanto Fine quanto Gonzalez prescindem de uma definição mais pormenorizada de “mundo” em seus artigos. Não há referência à cosmologia platônica nestes artigos consagrados justamente a questionar o sentido da teoria dos dois mundos. Isso se aplica sobretudo a Fine, que reconhece passagens chaves de outros diálogos como bases para a interpretação da teoria dos dois mundos, tais como *Filebo* 58e-59c e *Timeu* 28a-29c, que “poderiam” (*may*) eventualmente suportar a T2M (FINE, 1978, p. 122, n. 3).¹⁴

Ora, *Timeu* 28a-29c constitui o proêmio do discurso que Timeu é convidado a elaborar, e nele, de fato, temos uma distinção que põe de um lado o ser, o que sempre é igual a si mesmo, o modelo, que pode ser apreendido apenas pelo pensamento por intermédio do *logos*, e de outro lado põe aquilo que é cópia, o devir, o que nunca é igual a si mesmo e pode ser percebido apenas mediante as sensações (*met'aistheseos alogou doxaston*). Embora o proêmio dê a primeira impressão de corroborar um profundo dualismo de tipos de objetos distintos e de modos de apreendê-los, Timeu, na continuidade da passagem, sobretudo a partir de 30c, dá outra direção para a história. Trata-se de pensar a partir de qual paradigma o demiurgo fez o mundo, pois tendo sido o mundo produzido ou composto, ele deve ter tido um modelo, e ser uma cópia. No entanto, o paradigma não é um mundo inteligível/noético, e sim um obscuro “ser vivo” ou “animal” inteligível (*zo(i)on noeton*). Além disto, este nosso mundo, afirma Timeu, é único:

Então, será correto declarar que há um único céu ou será mais correto dizer que há vários ou até infinitos? Há um único, já que foi

¹⁴ FERRARI (2000, p. 303, n. 1) e MARQUES (2011, p. 246, n. 4) também aludem a *Fédon* 79a como um tradicional amparo para a T2M. A incidência da T2M no *Fédon* e seus supostos pontos de apoio textuais foram por nós discutidas na comunicação “Lugar visível e lugar invisível no *Fédon*” apresentada no encontro da SBP 2015 e reapresentada no Seminário da Linha de Pesquisa em Filosofia Antiga e Medieval (FAM) da UFMG.

fabricado pelo demiurgo de acordo com o arquétipo. É que aquele que abrange todos os seres inteligíveis não pode, de modo algum, vir em segundo lugar, a seguir a outro. Caso contrário, deveria haver um outro ser que abrangesse aqueles dois, do qual esses dois seriam uma parte, e seria mais correto dizer que o mundo não se assemelharia a esses dois, mas sim àquele que os abrangia. Portanto, foi para que se assemelhasse ao ser absoluto na sua singularidade que aquele que fez o mundo não fez dois nem uma infinidade de mundos (*oute duo out'apeirous epoiesen ho poion kosmous*); deste modo, o céu foi gerado como unigênito (*monogenes ouranos gegonos*) – assim é e assim continuará a ser. *Timeu* 31a-b (tradução de Rodolfo Lopes)

Trata-se de uma passagem que coloca alguns problemas de compreensão. O que significa dizer que nosso mundo também é um ser vivo dotado de alma e inteligência (30b6: *zo(i)on empsykhon ennou*)? Por que o mundo sendo uma cópia teria de ser único? Não poderia ele, como no esquema mais geral da relação forma-coisas sensíveis, ser múltiplo, ter várias cópias ou instanciações (PARRY, 1979; PATTERSON, 1981)? A hipótese de uma pluralidade de *kosmoi* é levantada de maneira negativa (também em 55c-d): o demiurgo não fez dois nem infinitos, pois se assim o fosse, haveria uma espécie de regressão, em que fosse necessário ainda um outro modelo que abarcasse os dois primeiros, para compreendê-los num todo. De qualquer maneira, ressaltemos dois pontos fundamentais e claros da passagem: 1) o modelo do mundo não é ele próprio um *kosmos*; nem nessa passagem, nem em qualquer outra do *Timeu*, fala-se de um *kosmos noetos*; por sinal, o substantivo *kosmos* só ocorre na obra para exprimir o resultado do trabalho do demiurgo, o mundo, o qual é dito também “Deus sensível” (*theos aisthetos*), animal/ ser vivo visível (*zo(i)on horaton*; 92c7), mas nunca “mundo sensível” (*kosmos aisthetos*) – e isso vale para toda a obra de Platão.

Ressaltamos ainda que a primeira ocorrência registrada de *kosmos noetos* é encontrada na obra de Filo de Alexandria (15 a.C.-40 d.C.). É notável (e foi notado por alguns estudiosos) que não existe na obra de Platão a terminologia *kosmos noetos/kosmos aisthetos*, que se consagrou no médio e no neoplatonismo, onde foram bastante empregadas (WHITTAKER, 1990, p. 86-87; LAURENT, 1996, p. 39-40; RUNIA, 1999, p. 152, THURNER, 2012, p. 290). Nesse sentido, é necessário rastrear as

origens dessa terminologia, para estabelecer uma breve história dos termos *kosmos noetos* e *kosmos aisthetos* e similares. Essa tarefa foi iniciada por Runia (1999), que identificou em particular os usos de *kosmos noetos* de “Platão a Plotino”. Runia reconhece que não existe essa fraseologia na obra de Platão, mas na esteira de Whittaker (1990) e outros autores, considera que as ocorrências de *topos noetos* (*República* 508b13, 509d2, 517b5), *hyperouranion topon* (*Fedro* 247c3), *asomaton kosmos* (*Filebo* 64b7) e mesmo a expressão *noeton zo(i)on* do *Timeu* (39e1) poderiam ser tidas como antecedentes de *kosmos noetos*, cujas origens aí “can be plainly founded” (RUNIA, 1999, p. 152). Entretanto, por outro lado, Runia admite que a descrição explícita do reino das ideias como um “cosmos inteligível” só ocorre “bem depois da morte de Platão”.¹⁵ Runia expõe interessantes ocorrências da expressão *kosmos noetos* em autores como Filo de Alexandria, Aécio, Plutarco de Queronéia, Clemente de Alexandria, Plotino, entre outros, assinala a ausência dessas expressões no contexto da Academia Antiga,¹⁶ ainda que deixe de apontar a (estranha) ausência dessa terminologia na obra de Aristóteles.¹⁷

Não podemos avaliar os detalhes do artigo de Runia neste momento, mas apenas destacar seus pontos principais, em particular a primazia conferida à concepção filônica do mundo das ideias e sua relação com o *Timeu* (RUNIA, 1986). Runia assume a ausência da expressão *kosmos noetos* em Platão, mas não recusa o conceito de um mundo inteligível, procurando atenuar as rupturas de Filo para com uma de suas fontes mais

¹⁵ RUNIA (1999, p. 153): “Nevertheless it remains true that the explicit depiction of the realm of ideas in terms of an intelligible cosmos, which is *inter alia* equated with the model in the *Ti-maeus*, is a development that does not take place till well after Plato’s death”.

¹⁶ RUNIA (1999, p. 153, n. 11) considera que não há evidência forte do conceito de um cosmos inteligível entre os sucessores de Platão; o mais próximo disso seria um fragmento de Xenócrates em Sexto Empírico (*Contra os Lógicos* 1 147), que menciona uma “*noete ousia* fora do céu” e a declaração de Teofrasto em *Metafísica* 6b7 que “ele localiza todas as coisas em torno (*around*) do céu, tanto as sensíveis quanto as inteligíveis”. Mas no contexto Teofrasto não diz nada sobre dois mundos ou sobre “separação”, ao contrário, ele parece localizar os inteligíveis neste mundo, já que o texto grego traz *peri ton kosmon*, que Runia traduz por *around the heaven*. No entanto, D. GUTAS (2010, p. 127), assim traduz: “for he (Xenocrates) does somehow provide everything about the universe, alike sensibles, intelligibles, mathematical, and, what is more, the divine [things]”.

¹⁷ Trata-se de algo muito curioso, já que poderíamos pensar que o fundador da interpretação da teoria dos dois teria sido Aristóteles, com suas críticas à teoria das ideias baseada nos absurdos da “separação” (*khōrismos*) (*Met.* 990a34-990b8; 1078b27-32). Contudo, é certo que Aristóteles não formula a expressão e é possível que nem o conceito de um mundo inteligível.

importantes. No entanto, apesar das tendências platônicas de Filo, é bem verdade que ele sofre outras influências marcantes, como a do estoicismo, e sobretudo de sua própria crença religiosa na lei de Moisés, e que ele desenvolve de modo próprio alguns temas presentes nos diálogos. A posição de Runia parece ambígua porque nota os desenvolvimentos específicos de Fílon (como, por exemplo, uma descrição mais completa da hierarquia “onto-cosmo-teológica” do mundo inteligível), mas, no limite, faz remontar esses desdobramentos ao próprio Platão, admitindo que eles seriam “pequenos passos” com relação aos diálogos. Para mencionar um caso importante, Runia, apesar de reconhecer, minimiza o fato de que Filo substitui o *noēton zo(i)on* do *Timeu* por *kosmos noetos*, que seria um produto de Deus, existente em seu *logos*, entendido como a totalidade estruturada do mundo das ideias e elaborada no dia um da criação (*Opif.* 16).¹⁸ Contra Horowitz, que pensou que *kosmos noetos* seria uma invenção filônica, Runia sustenta que Filo não necessariamente criou mas pôde ter escolhido a referida expressão porque ela já devia estar disponível em seu contexto intelectual e se enquadraria melhor na doutrina da criação mosaica do que a noção de animal inteligível (RUNIA, 1986, p. 158-176). Em todo caso, vê-se claramente que Filo providencia um “lugar” para esse mundo das ideias, e o instala confortavelmente no *logos* de Deus, dando passos largos para estabelecer o conceito de mundo inteligível e com isso o postulado médio-platônico que estrutura o todo do mundo das ideias a partir do esquema *theos-idea-hyle*, não necessariamente originário de Platão.

Outro inconveniente da projeção da expressão *kosmos noetos* na interpretação de Platão é o que ela oblitera, a saber, uma teoria platônica do lugar e do espaço, e em particular um uso muito peculiar de Platão para se referir ao âmbito das ideias inteligíveis.¹⁹ Se nos diálogos faltam as expressões “mundo sensível” e “mundo inteligível”, abundam ocorrências de *topos noetos* (assim como *topos aides*, *hyperouranion*, *horatos* e outras

¹⁸ Ver ainda J. VAN WINDEN (1986, p. 210): “In *Opif.* 15-25 Philo elaborates his view of this noetic world. He compares God with an architect who is going to build a city. Just as this architect cannot work without a plan of that city in his mind, so God, wishing to create this sense-perceptible world, new that it would not be faultless unless it was made in the likeness of an impeccable, i. e., intelligible pattern. Evidently Philo is walking here in Plato’s footsteps, although he does not follow him in his terminology: instead of *zo(i)on noēton* he speaks of the *kosmos noetos*”.

¹⁹ Sobre *topos* e *khora* em Platão, ver PRADEAU (1995), que no entanto não destaca muito o referido uso especial de Platão no que tange ao lugar das ideias.

expressões como estas que sugerem a existência de um “lugar das ideias”, em contraste com um “lugar” ou região visível).²⁰ De qualquer modo, Rúnia (assim como outros autores) passa ao largo das possíveis significações desses termos, não vendo problemas em concebê-los perfeitamente como significando “mundo”, sem considerar em maiores detalhes os possíveis sentidos dessas metáforas, e nem como peças importantes em certos conceitos platônicos, seja por sua carga imagética e por suas possibilidades “poéticas”, seja por sua própria importância conceitual, pertinente a uma possível teoria do “lugar” em Platão,²¹ que se coloca em relação com a difícil e importante questão da *khora*.

Não poderemos tratar da *khora* neste trabalho, e nem dos sentidos de uma possível “topologia” platônica, mas assinalamos que o “espaço” é um “terceiro gênero” (*tritón genon*; 48e4), nem inteligível e nem sensível, e exige uma espécie de “raciocínio bastardo” para sua compreensão (*logismo tini notho*; 52b2). Ora, somente a postulação desse terceiro gênero desafia a interpretação da T2M, tradicionalmente fundada na distinção ontológica-epistemológica entre dois *gêneros* de realidades, como vimos. Como se sustentaria a T2M em sua vertente ontológica-epistemológica diante de um terceiro gênero, com uma natureza própria e específica (*tina physin*: 49a5) e um modo epistemológico correspondente? Pela ordem de raciocínio mais comum na discussão sobre a T2M, haveria então três mundos em Platão? A resposta a essa pergunta é um claro “não”, pois, definitivamente, a *khora*, mesmo sendo um “algo” (*touto*; *tode*: 50a2), isto é, uma espécie de entidade, e demandar um tipo de cognição específica, de nenhum modo pode formar um

²⁰ O *Fédon* contrasta o *topos horatos* (81c10; 108c1) ao ‘lugar invisível’ ou Hades (*topos aides*); o *Fedro* (247c3) fala de *hyperouranion topon*, descrevendo-o como o local ocupado pelas ideias; no *Teeteto*, existe a oposição entre o “lugar puro” (*topos katharos*) (177a5), para o qual se volta o filósofo, e *tonde ton topon* (176a8), para qual se volta o rétor; No *Sofista*, o sofista se esconde num *skoteinos topos* (254a6) e o filósofo ocupa o *topos* da dialética (253e8) e fica perto da região resplandecente do ser (*to lampron tes khoras*, 254a9). Por um lado, esses passos nos quais recorre a noção de *topos* e outras palavras que sugerem espacialidade alimentaram a ilusão de que a terminologia e os conceitos de “mundo inteligível” e “mundo sensível” são expressões literais dos próprios diálogos platônicos, enquanto, na verdade, eles reforçam a necessidade de um estudo sobre a “topologia” platônica, entre outros motivos, pela importância do contexto no qual aparecem.

²¹ Sem poder aprofundar a questão, limitamo-nos a referir o sintético comentário de MAKOWSKI (1994, p. 145), cuja ideia central nos parece correta: “O lugar das ideias não é um mundo: a expressão “mundo das ideias” é um contrassenso diante das noções platônicas de mundo e de lugar”.

mundo à parte – e ainda que pudesse, ela formaria um mundo vazio, e, portanto, um ‘não mundo’.

Além disso, na obra platônica o *kosmos* é concebido como uno e único. Este princípio é repetido e enfatizado ao longo do *Timeu*. Além da já citada passagem 31a-b, em 55c-d, Timeu afirma a unicidade do *kosmos* opondo-se deliberadamente a outros pensadores²² (não nomeados), contra os quais julga ser necessário argumentar para afirmar a unidade de todas as coisas, da origem e dos princípios, assim como dos ‘princiados’, tendo consciência de que alguns outros filósofos e físicos anteriores postulavam a pluralidade (definida ou indefinida) de *kosmoi*.²³ Ainda que com um pouco de zombaria, Timeu reconhece que a ideia de que possa haver mais de um *kosmos*, ou mesmo infinitos *kosmoi*, ou ainda cinco, podem ser hipóteses sérias e plausíveis dependendo dos princípios que se estabelecem na investigação, mas, ainda assim, ou por isso mesmo, reitera a coerência de seus princípios, afirmados ainda outra vez no fim do diálogo, em 92c, à guisa de conclusão de todo o discurso sobre a produção do *cosmos*.²⁴

Pensamos que esta concepção da unicidade do mundo levanta alguns problemas com relação à teoria dos dois mundos, alguns dos quais discutidos por Laurent (1996). O autor salienta os sentidos de *kosmos* e o verbo *diakosmeō*, assim como a noção de “pôr em ordem” nos diálogos platônicos, mostrando a recorrência do princípio da unicidade do *kosmos* nos diálogos e sua coerência com os mais notórios temas filosóficos de Platão, entre eles o da *diaskosmesis*, a inteligência agindo no universo, perpassando a realidade e ordenando-a como uma totalidade viva.²⁵ De certa maneira, seria possível afirmar que não há mundo em Platão senão

²² Muitos comentadores pensam que Timeu está se referindo aos *apeirous kosmous* atribuídos aos atomistas pelas fontes antigas. Sobre os “cinco mundos”, os comentadores ainda não conseguiram determinar uma fonte específica. Ver o embaraçado comentário de Cornford a *Timeu* 55c-d e críticas a ele em PAPARAZZO (2011), que propõe uma solução para esse difícil problema para os comentadores a partir do método da análise combinatória.

²³ Ver, entre outros, CORNFORD (1934).

²⁴ *Timeu* 92c: “Agora declaremos que o nosso discurso sobre o Universo (*peri tou pantos*) chegou ao fim; tendo recebido seres-vivos mortais e imortais – ficando deste modo preenchido – assim foi gerado o mundo (*hode ho kosmos houtō*) como um ser-vivo visível (*zo(i)on horaton*) que engloba todas as coisas visíveis, deus sensível (*theos aisthetos*) imagem do inteligível, o mais grandioso, o melhor, o mais belo e mais perfeito; o céu (*ouranos*) que é único (*eis*) e unigênito (*monogene*)”.

²⁵ Cf. Laurent (1996, p. 49): “Mais le monde, lui, ni ne s’intègre à un autre monde, ni ne s’y oppose. Il est l’englobant. Le sens fondamental du terme *kosmos* est pour Platon: ordre (totalisant) assuré par une présence psychique selon des rapports d’harmonie qui assurent beauté et perfection”.

com a composição dos gêneros sensível e inteligível. Assim, podemos perguntar sobre que sentido há em afirmar e reafirmar uma concepção de dois mundos separados numa obra que afirma *quase* sistematicamente o atributo da unidade do ser, abrangendo inclusive sua instância dependente, o aparecer? Não parece haver aí um contrassenso? O reconhecimento das diferenças entre *noetos* e *horatos/aisthetos* leva necessariamente a uma separação radical, ou ele próprio permite reconhecer as devidas articulações num todo? Talvez como regiões e localizações mais ou menos precisas, arranjadas numa totalidade?

Assim, neste breve trabalho, defendemos que a interpretação da teoria dos dois mundos em Platão seja recolocada em questão, isto é, analisada em seus pressupostos, origens, sentidos e implicações. Mais especificamente, uma breve análise de algumas posições sobre o assunto nos mostrou a predominância do viés epistemológico-ontológico que o problema da T2M tomou, e também que parece ser necessário reintegrar a ele sua dimensão cosmológica, em sentido amplo, ou seja, voltar a pôr o “mundo” em questão, assim como a questão do lugar e da espacialidade na obra platônica, a qual, aliás, é congênita à discussão sobre a origem e o funcionamento de todas as coisas. Parece que é preciso ainda notar a polissemia de “mundo” na obra platônica, considerando-o também, para além de sua significação “física” mais imediata, em seu sentido estético, antropológico, geográfico, ético-axiológico, etc.

Nesse sentido, entendemos que nessa tentativa de aprofundar e renovar a crítica à interpretação da teoria dos dois mundos, continuamos na via aberta por Marcelo Marques, buscando a partir dali também novas sendas ou trilhas diferentes, tendo como referência o caminho que ele iluminou em sua vida, prática filosófica e como professor.

REFERÊNCIAS

Platão

PLATÃO. *A República*. Tradução, introdução e notas de A. L. A. Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *A República*. Tradução, introdução e notas de M. H. R. Pereira. Lisboa: Calouste Gulbelkian, 1980.

_____. *Filebo*. Tradução, apresentação e notas de F. Muniz. Rio de Janeiro: Loyola, 2012.

_____. *Parmênides*. Tradução, apresentação e notas de M. Iglésias e F. Rodriguez. Rio de Janeiro: Loyola, 2003.

_____. *Timeu-Crítias*. Tradução, introdução e notas de R. Lopes. Coimbra: ECH, 2011.

PLATO. *The complete works of Plato*. Ed. by J. M. Cooper. Indianapolis: Hackett, 1997.

PLATON. *Phédon*. Traduction, Introduction et notes par M. Dixsaut. Paris: GF Flammarion, 1991.

_____. *Timée. Critias*. Traduction, Introduction et notes par L. Brisson. Paris: GF Flammarion, 2001.

_____. *La République*. Traduction, Introduction et notes par George Leroux. Paris: GF Flammarion, 2002.

PLATONE. *La Repubblica*. Trad. e commento a cura di M. Vegetti, M. Vol. IV-V. Napoli: Bibliopolis, 2000.

PLATONIS OPERA Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instrvxit Ioannes Burnet Tomus I-V. Oxford: Clarendon Press, 1900-1907.

Outros autores

ALCINOO. *Enseignement des doctrines de Platon*. Trad. J. Whittaker. Paris: Belles Lettres, 1990.

ALLEN, R. E. The argument from opposites in *Republic V*. *The Review of Metaphysics*, Washington, USA, v. 15, n. 2, p. 325-335, December. 1961.

ARENDT, H. *A vida do Espírito: o querer, o pensar e o julgar*. Trad. A. Abrantes. Rio de Janeiro: Dumará, 2006.

ARISTOTLE. *The Complete Works of Aristotle*. Ed. J. Barnes. Princeton: Princeton University Press, 1991.

BENITEZ, E. Philosophy, Myth and Plato's Two-Worlds View. *The European Legacy: Toward New Paradigms*, Cambridge, UK, v. 12, n. 2, p. 225-242. 2007.

BRISSON, L. *Le Même et l'Autre dans la Structure Ontologique du Timée de Platon*. Sankt Augustin: Academia, 1994.

BUTLER, T. On Today's Two-Worlds Interpretation: Knowledge and True Belief in Plato, *The Southern Journal of Philosophy*, Memphis, USA, v. 45, n. 1, p. 31-56, Spring. 2007.

BROWN, L. Being in the *Sophist*. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 4 (1986) p. 49-70.

CASTEL-BOUCHOUCHI, A. L'espace platonicien: *topos et chôra*. *Cahiers Philosophiques de Strasbourg*, Strasbourg, FR, v. 1, p. 91-105. 1994.

CORNFORD, F. Innumerable Worlds in Presocratic Philosophy, *The Classical Quarterly*, Cambridge, UK, v. 27, p. 1-16. 1934.

_____. *Plato's Cosmology*. Indianapolis: Hackett, 1997.

DIELS, H.; KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1951-1952.

FERRARI, F. Conoscenza e opinione: il filosofo e la città. In: VEGETTI, M. (a cura di) *Platone. La Repubblica*, v. IV. Napoli: Bibliopolis, 2000, p. 393-419.

FINE, G. Knowledge and belief in *Republic V*. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Basel, CH, v. 60, p. 121-39. 1978.

_____. Aristotle's two worlds: knowledge and belief in *Posterior Analytics* 1.33. *Proceedings of the Aristotelian Society*, Londres, UK, vol. 110, p. 323-346. 2010

FINKELBERG, A. On the history of Greek *kosmos*. *Harvard Studies in Classical Philology*, Cambridge, USA, v. 98, p. 103-136. 1998.

GONZALEZ, F. Propositions or objects? A critique of Gail Fine on knowledge and belief in *Republic V*. *Phronesis*, Sherbrooke, CA, v. 41, n. 3, p. 245-275. 1996.

GREGORY, A. *Plato's philosophy of science*. London: Bloomsbury, 2001.

HEIDEGGER, M. Nietzsches wort Got ist Tot. In *Gesamtausgabe*, Band 5. Holzwege. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 1977.

KAHN, C. *Anaximander and the origins of Greek cosmology*. New York: Columbia University Press, 1960.

KAHN, C. *The verb be in ancient Greek*. Indianapolis: Hackett Pub. Co. (1973) 2003.

KIRK, G. S. *Heraclitus: the cosmic fragments*. Edited with an introduction and commentary by G. S. Kirk. Cambridge: Cambridge University Press, 1962.

LAURENT, J. L'unicité du monde chez Platon. In MOREL, P. M. *Platon et l'objet de la science: six études sur Platon*. Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux, 1996, p. 39-52.

MAKOWSKI, F. Où est Socrate? L'aporie de l'atopie chez Platon. *Revue de Philosophie Ancienne*, Bruxelles, BE, v. 12, n. 2, p. 131-152. 1994.

MARQUES, M. *Platão, pensador da diferença*. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

_____. Contra a teoria de dois mundos na filosofia de Platão. República V 476E-478E. In CONTE, J.; BAUCHWITZ, O. (Org.) *O que é metafísica? Atas do III Colóquio Internacional de Metafísica*. Natal: EDUFRRN, 2011, p. 245-260.

_____. Relendo o Fragmento 4 de Parmênides. In: SANTORO, Fernando et alli. *Acerca do Poema de Parmênides*. Rio de Janeiro: Azougue, 2009. p. 217-227.

NEHAMAS, A. Plato on the Imperfection of the Sensible World. *American Philosophical Quarterly*, Illinois, USA, v. 12, n. 2, p. 105-117, April. 1975.

NIETZSCHE, F. *O crepúsculo dos ídolos, ou, como se filosofar com o martelo*. Trad. e notas de P. C. de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2006.

PAPARAZZO, E. Why Five Worlds? Plato's *Timaeus* 55C-D. *Apeiron*, Basel, CH, v. 44, n. 2, p. 147-162. 2011.

PARRY, R. The Unique World of the *Timaeus*, *Journal of the History of Philosophy*, Baltimore, USA, v. 17, n.1, p. 1-10. 1979.

PATTERSON, R. The unique worlds of the *Timaeus*, *Phoenix*, Toronto, CA, v. 35, n. 2, p. 105-119, Summer. 1981.

PHILO. *On the Creation of the Cosmos according to Moses*. Intr., Transl. and Comm. by D. T. Runia. Leiden: Brill, 2001.

PRADEAU, J. F. Être quelque part, occuper une place: ΤΟΠΙΟΣ et ΧΩΡΑ dans le *Timée*. *Les Études philosophiques*, Paris, FR, v. 3, p. 375-399. 1995.

PUHVEL, J. The Origins of Greek Kosmos and the Latin Mundus. *American Journal of philology*, Baltimore, USA, v. 97, n. 2, p. 154-167, summer. 1972.

RUNIA, D. *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*. Leiden: Brill, 1996.

_____. A brief history of the term *kosmos noētos* from Plato to Plotinus. In *Traditions of Platonism. Essays in honour of John Dillon*. Aldershot: Ashgate, 1999, p. 151-172.

THEOPHRASTUS. *On First Principles (known as his Metaphysics)*: Greek Text and Medieval Arabic translation, Edited and Translated with Introduction, Commentaries and Glossaries, as Well as the Medieval Latin Translation, and with an Excursus on Graeco-Arabic Editorial Technique by Dimitri Gutas. Leiden/Boston: Brill, 2010.

THURNER, M. s.v. Separação. In SCHÄFFER, C. (Org). *Léxico de Platão. Conceitos fundamentais de Platão e da tradição platônica*. Trad. M. C. Mota. São Paulo: Loyola, 2012.

Van WINDEM, J. C. M. The world of ideas in Philo of Alexandria: an interpretation of de *Opificio Mundi*, 24-25. *Vigiliae Christianae*, Leiden, NL, v. 37, n. 3, p. 209-217, sep. 1983.

VEGETTI, M. Chorismos. In CANDIOTTO, L. (a cura di). *Senza dualismo. Nuovi percorsi nella filosofia di Platone*. Milano: Mimesis, 2015, p. 27-35.

XENOFONTE. *Memoráveis*. Tradução, introdução e notas A. E. Pinheiro. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2009.

Do Saber ao Conhecimento nos diálogos platônicos

José Trindade Santos
(UFC)

1. EMERGÊNCIA DO SABER

Acha-se perfeitamente assinalada no Poema de Parmênides a associação de ‘pensar/pensamento’ (*noein/noos*: DK28B2.2) a ‘conhecer’ (*gignôskein*: B2.2-7) e a ‘ser’ (*einai*: B3, B8.34), explicitando a pesquisa do “homem sabedor”. A deusa inicia em B2 o seu argumento apontando ‘pensar’ às duas únicas alternativas (B2.2) – “é/não é” (B2.3a/B2.5a) – que a negativa caracteriza como opostas e excludentes (como as cláusulas que as complementam confirmam: B2.3b/B2.5b).

É habitual conjecturar um sujeito implícito para o par “*estin/ouk estin*” (por exemplo, “o que é/não é” ou “o que pode ser pensado”). No entanto, a ausência de um sujeito explícito permite ler não-predicativamente as formas verbais usadas como os ‘nomes’ dos dois caminhos, apontando a oposição de um ao outro como a premissa na qual todo o argumento se apoia.

Se “não é” é “via incognoscível e inconsumável” (B2.7-8), a “descartar”, por ser “impensável e anônima” (B8.16-18a), a sua rejeição reitera “é” como a via “que é e é autêntica” (B2.3-4; B6.1-2a; B8.18b). Contraposto à incognoscibilidade de “o que não é” (B2.7), ‘pensar’ [“o que é”] pode ser entendido como o estado cognitivo que proporciona o “conhecimento consumado” (B2.7b).

O argumento é conclusivo. No entanto, ao advertir o jovem de que aprenderá as “opiniões dos mortais” (B. 6.4-9; B1.30-32), a seguir associadas ao exercício de olhos, ouvidos (B6.5b-6a) e fala (*glôssa*: B7.4-5a), a deusa abre uma nova via, contrapondo a “decisão” (B8.15-16; B7.5b) que resolve a disjunção entre as alternativas excludentes – “é”/“não é” (B6.1-2a) – à “errância” (B6.5-6, B6.7, B8.54b), que as conjunta.

A *crux* afecta todo o argumento. Pois, embora o modo como “aos membros dos homens chega o pensar” (B16.2-3) seja justificado pela

“mistura dos membros errantes” (B16.1), ignorando a plenitude do pensamento (B16.4), a conjunção de “ser e não-ser” (B8.40-41; B6.8-9a) é condenada pela proibição de “impor que não-entes são” (B7.1).

Parménides terá sido o primeiro a notar o conflito resultante da dualidade dos registros cognitivos a que os homens recorrem: de um lado, “pensar” (*noein*) e “aquilo de que há pensamento” (B8.34); do outro, a “opinião” (B19.1), que escuta a enganadora ordem das palavras nomeando duas formas ... opostas (B8.52-53, 55a), “estabelecendo um nome para cada coisa” (B19.3). Será, portanto, lícito supor que o objetivo da sua mensagem seja distinguir ‘pensamento’ e ‘opinião’, apontando, com o dizer, o pensamento (B7.2b) a “é” (B7.5b-B8.1a).

Com esta tese, o Eleata não inventa uma faculdade cognitiva superior, não garante que alguém a possua, nem abre a porta a uma realidade inacessível aos mortais. Apenas registra uma dupla evidência. Se, consumado em “o que é”, todo “pensamento” é “verdade” (B2.4; B8.18b) – neste pressuposto residindo o fulcro da concepção eleática de Saber –, não existe “falso conhecimento”; apenas ‘conhecimento’ ou ‘não-conhecimento’ (B2.7-8a; B8.17b-18a).

Há então que “afastar o pensamento” do costume ... “da vista, ouvido e fala” (B7.2-5a), por não respeitar a exigência da mesmidade de conhecimento e conhecido (B3; B8.34). Avaliada como “regressiva” (B6.9b), essa prática deixa “as aparências” (B1.31) “aparentemente ser, todas passando através de tudo” (B1.32), nela se apoiando, “como sinais” (B19.3), “os nomes que os mortais estabeleceram, confiantes de que eram verdade” (B8.38b-41).

2. CONTESTAÇÃO DO SABER

Pelo contrário, em textos que lhes são atribuídos, os sofistas se entregaram à exploração de paradoxos e aporias resultantes da concepção de um Saber infalível, à qual o ‘pensamento’ dá acesso. Contra esse Saber, sustenta Górgias (DK82B3, B3a) que “nada é” (ou “existe”); que, se é, “é incompreensível pelos homens”; se compreensível, é “incomunicável e inexplicável” a alguém.

Depois de ter dissolvido a unidade e existência física de “o que é” numa cadeia de antíteses, cuja impossibilidade atesta (B3.66-76), o sofis-

ta desenvolve uma série de dilemas com o intuito de denunciar a inacessibilidade do Saber ao Ser. Se “as coisas pensadas são seres, todo o pensado é e tal como alguém o pense; o que é absurdo” (B3.79-80). Portanto, se, ao contrário, “as coisas pensadas não são seres” e “o ser não é pensado” (B3.77, 78, 79, 80), nem “se compreende” (B3.82), o acesso à realidade exterior se mostra impossível; mesmo que, sendo todo o percebido percebido pelo sentido que o percebe, o pensamento seja pensado pelo critério lhe é próprio (B3.81-82).

E prossegue argumentando que, se o que se vê se diz visível, porque se vê, e o que se ouve, audível, porque se ouve, cada coisa é discernida pelo sentido que lhe é próprio, sendo cada um incomunicável com outro (B3.83). Uma vez operada, a completa cisão entre faculdades cognitivas é então transferida para a relação entre perceber e dizer, com a alegação de que a palavra difere do pensado e do percebido porque “não é as coisas subjacentes e os seres”, não chegando “a nossa palavra” ao “ser que subsiste lá fora”, “que está lá fora” (B3.83-86).

Ao contrário de Górgias, a estratégia de Protágoras não visa à erradicação do Saber, apenas à sua relativização. Na falta de textos originais, os argumentos do sofista chegaram-nos através de Platão. Argumentando contra duas concepções irreferencialistas do discurso, Sócrates aponta o vício do infalibilismo a elas associado pelos sofistas Eutidemo e Dionisodoro (*Eutidemo* 284a ss.), por cuja argumentação Protágoras é responsabilizado (*Eutidemo* 286c; ver *Crátilo* 385e-386d; *Teeteto*, pontualmente, 167a-b, d). As alusões do *Eutidemo* e do *Crátilo* são explicitadas no *Teeteto* (152a-179c), lhe atribuindo a reconstrução do seu pensamento por Sócrates duas teses polêmicas: se todas as opiniões são verdadeiras (*Teeteto* 170c-171c; ver 167a-b, d), são impossíveis a falsidade e a contradição (*Crátilo* 429d; *Eutidemo* 286b-c; *Teeteto* 167a).

Qualquer das posições mencionadas pode ser justificada a partir das teses eleáticas de que “não é possível conhecer o que não é” (Parmênides 2.7) e não se pode sustentar que “não-entes são” (B7.1b). Mas há que ter em conta quão distintas são as linhas de argumentação em que se apoiam.

Para Eutidemo, “aquele que diz o que é e as coisas que são diz a verdade” (284a6-7), por ser impossível alguém “dizer as coisas que não são” (284b4-5; Parmênides B7.1); bastando-lhe dizer algo para dizer “algo

que é”, “sendo todas as coisas do mesmo modo, para todos, ao mesmo tempo e sempre” (*Crátilo* 386d). Já Protágoras, sempre segundo Sócrates, alega a dependência das “opiniões” da “verdade das experiências” (*Teeteto* 167a), “de cada um no presente” (179c).

Em apoio desse infalibilismo, Sócrates refere um fluxismo catastrófico, que atribui a Protágoras, Heraclito e Empédocles (*Teeteto* 152e), segundo o qual “nada é unidade, algo, ou qualidade”. Dele resultaria uma concepção não-predicativa do discurso, de acordo com a qual “movimento, deslocação e mistura” impediriam tanto a predicação, quanto a própria nomeação (152d-e). Reforçando adiante (153d-154a, 156a-157c) o apoio a esta tese, Sócrates enquadra a sensopercepção numa ontoepistemologia fluxista, da qual decorre a impossibilidade de caracterizar “sujeitos percipientes” e “objetos percebidos” (157a-b), pelo fato de cada membro do par se achar arrastado no fluxo e, por necessidade (159a-e), “amarrado” (160b7, 7) ao outro (160a-c).

3. RESGATE DO SABER

Contra os sofistas, no *Fédon* e na *República* V-VII, Platão tenta adequar o infalibilismo do Saber eleático ao seu próprio objetivo, de referir o conhecimento à realidade. Argumentando em linhas não aparentadas, o programa da epistemologia platônica visa a três finalidades paralelas.

Aceitando implicitamente o pressuposto eleático do Saber como um estado cognitivo infalível, nos diálogos ‘socráticos’, o filósofo aplica a metodologia elênctica ao exame das respostas dadas a questionamentos sobre a natureza, unidade e ensinabilidade da “virtude”. O seu objetivo é, em última análise, reduzir os interlocutores à aporia, mostrando o “pouco ou nenhum valor da sabedoria humana” (*Apologia* 23a-b).

Focados no desenvolvimento dos pressupostos cognitivos das teorias das ‘Formas’ e da ‘Reminiscência’, os segundos diálogos manifestam ainda a adesão do filósofo à concepção eleática do Saber. Obedecem às finalidades convergentes de mostrar como “é” a realidade (‘participação’, ‘Formas’), de modo a poder ser conhecida, e como “é” o conhecimento (‘Reminiscência’, ‘Formas’), de forma a poder captá-la. Estas linhas da pesquisa inserem-se no contexto de um “dualismo ontoepistemológico”, no qual, através das modalidades cognitivas definidas por Parmênides –

“pensamento” e “opinião acompanhada de sensopercepção” (*Timeu* 27d-28a, 51d-e) –, os homens captam os mundos “visível” (ou “sensível”) e “inteligível” (*Fédon* 78d-79a; *República* VI 509d-511e, 533a-534a; *Sofista* 248a, *Timeu* 51d-e).

Mas logo aí começam a se manifestar os problemas decorrentes da tensão entre a concepção eleática, da qual Platão parte (*Parmênides* B2; *República* V 476e7-477a1), e o contexto predicativo no qual insere o argumento eleático. A cognição é caracterizada como a relação pela qual “aquele que conhece” “conhece algo que é” (*República* V 476e7-10). Começando por opor “que é” a “que não é”, como alternativas contrárias e excludentes, o filósofo segue o Eleata na dedução da necessidade de conhecer “o que é” da impossibilidade de conhecer “o que não é” (*Parmênides* B8.15-18; B2.3-8a).

Esta identidade entre “conhecimento” (“saber”) e “ser” é a seguir desdobrada nas duas alternativas opostas: “o que é de todos os modos” e “é de todos os modos cognoscível” e “o que não é de modo nenhum” e “é de nenhum modo de todo incognoscível” (477a3-4). Contrárias e excludentes, as duas identidades seguem o argumento eleático. No entanto, a introdução entre elas de uma terceira, designada como “opinião” (477b; “opinável”: 478a-b), não permitindo que sejam vistas como excludentes, inviabiliza a premissa em que, da impossibilidade de conhecer “o que não é”, é deduzida a identidade do conhecimento com “o que é”, sobre a qual assenta o pressuposto da infalibilidade do Saber (*República* V 477e; *Teeteto* 152a).

Duas consequências indesejáveis seguem então. Ou não é possível liberar a opinião da dualidade excludente “ser”/“não-ser”, e, acantonada entre ‘saber’ e ‘ignorância’, a ‘opinião’ não poderá funcionalmente se distinguir delas: *Teeteto* 188a-189b. Ou, como uma terceira possibilidade, interpretando as “opiniões falsas” como uma “outra opinião” (*allodoxia*: 189b), as dualidades “é/não é”, “saber/não saber”, não consentem a explicação do erro pela combinação de sensopercepção, memória e pensamento (189b-199e).

3.1 O projeto do “Conhecimento”

O *Teeteto* e a notória ausência das Formas da pesquisa nele desenvolvida justificam que os terceiros diálogos se debrucem sobre o conjunto

de problemas estruturais da TF que, aparentemente aos olhos do próprio Platão, os diálogos “anteriores” não terão conseguido resolver com sucesso.

Superando a proposta “dualista” e o infalibilismo cognitivo, a finalidade última destes diálogos é mostrar como uma concepção coerente e consistente da cognição – não mais entendida como um ‘estado’, mas como o ‘processo’ – deve ser capaz de adequar o conhecimento do mundo “insano” (*Crátilo* 440c; *Fédon* 89e, *República* VII 523b), captado pela sensibilidade, à exigência de estabilidade do Ser e Saber, acessível pelo ‘pensamento’ e expressável pela linguagem.

Para tal, haverá que corrigir a herança do eleatismo, recorrente em sucessivas manifestações da epistemologia não-predicativa que sobrevivem nos diálogos: o dualismo ontoepistemológico estrito, a contraposição do Saber infalível à ignorância e o recurso à ‘teoria da Participação’ para explicar a “semelhança” do visível ao inteligível.

3.2 Síntese

O *Teeteto* aborda o problema posto pelo envolvimento das duas “competências cognitivas” que a *República* relaciona. Afastado o sensismo de Protágoras, que defende a continuidade da sensopercepção com a opinião (160d, 166c-167b), o pensamento (189e) conjuga dois sentidos de *doxa*: a ‘opinião’, produtora do ‘enunciado’ (189e-190a), e a ‘crença’, que agrega as operações psíquicas envolvidas pelo processo do conhecimento (sensopercepção, memória, pensamento: 189b-199e). É então que se levantam as dificuldades elencadas atrás.

Só o *Sofista* superará todas. Platão terá de abandonar o dualismo ontoepistemológico que opõe a “geração à entidade”, implicitamente do Saber à Opinião (248a-249d), rejeitando a identidade – eleática e platônica – do Saber ao Ser, e a “fusão”, no complexo da *doxa*, da “crença, aparência e opinião” (*República* 477e, 478a-d; desconstruída no *Teeteto* – 189e-199e – e reconstruída no *Sofista*: 264a-b).

O golpe decisivo na argumentação eleática e nas aporias a que os sofistas a submetem consiste na reformulação do sentido ‘negativa’, que, de ‘contrariedade’, passa a ser lida como ‘diferença’, permitindo que o Não-Ser possa ser encarado como “outro” em relação ao Ser, existindo não menos que ele (257c-258c).

A terminar, num registro lógico e epistemológico, será ainda necessário redefinir ‘enunciado’, inserindo-o no contexto da sintaxe predicativa (como “combinação”, por meio da cópula, de ‘nomes’ e ‘verbos’, nas posições de ‘sujeito’ e ‘predicado’, respectivamente), de modo a poder atribuir ‘verdade/falsidade’ não mais a cada elemento do enunciado, mas à afirmação ou negação que os “combina” (261c-264b). Desta inovação decorrem a erradicação da concepção “ontológica de verdade”, que a identifica com “o que é” (*Eutidemo* 283e ss.), e a atribuição da ‘infalibilidade’ ao Saber, implícitas na apropriação platônica do argumento de Parmênides, na *República* V.

Uma derradeira consequência do abandono do dualismo ontoepistemológico, no *Sofista*, atinge o problema da ‘participação’. No *Fédon* (100a-e), a proposta da ‘participação’ visa a superar a dificuldade causada pela reconfiguração do que começa por se manifestar como dois episódios cognitivos paralelos (73c-d), em “duas espécies de seres” (78d). Reconhecendo que a captação, através da sensopercepção, e na mente (73c-d), de “saberes diferentes” (73c-d), requer que um “seja como” o outro (74d-e), “aspirando a ser como ele” (75b *passim*), torna-se necessário justificá-la pela tese de que “‘algo’ só é ‘x’ pela ‘participação’ no próprio ‘X’” (*Fédon* 100c-e).

Na *República* (476c-d), a competência cognitiva requerida para distinguir “o que participa daquilo em que participa” é invocada para contrapor o “amador de espetáculos” ao filósofo; distinção, no *Parmênides* (128e-130a), aplicada à contraposição do “visível” ao “inteligível”, e analisada pelo Eleata nas críticas que dirige à ‘participação’ (131a-133a).

Tendo em conta a incapacidade, aí manifestada por Sócrates, de encontrar respostas para as questões formuladas, a recomposição da ‘participação’, no *Sofista*, no contexto da “comunhão dos gêneros” sugere a necessidade de superar perspectivas defendidas no *Fédon* e na *República* (recorrendo à ‘participação’ para explicar a determinação do “visível” pelo “inteligível”).

Admitida a partir de 253a, a tese de que “uns gêneros comungam entre si e outros não” (*Sofista* 253b, 254b), explicada pela inclusão e separação de uns nos outros (253d), é transferida para a concepção do enunciado como “entrelaçamento das Formas” (259e). A questão, abordada a partir da descoberta da “dificuldade da investigação do ser” (249d),

interroga-se sobre como dois gêneros “sumamente contrários”, como Movimento e Repouso, podem “ambos e cada um deles ser” (250a).

Se, apesar de ambos “comungarem naquilo que o Ser é” (250b), nem os dois se movem, nem estão em repouso, por serem contraditórios; se “o Ser não é a combinação de Movimento e Repouso, mas algo diferente, ele próprio nem parado, nem se movendo” (250c), haverá que distinguir dois regimes de ‘Ser’ (254d-255b). Segundo o Mesmo, cada gênero é em si e por si. Segundo o Outro, cada um é em relação aos outros. Participando de todos, Mesmo e Outro não são nenhum deles. Contrastam dois regimes de ‘participação’ e ‘predicação’: de cada gênero em si mesmo e em relação a outro (255c12-13).

Em si e por si, cada gênero é o que é, autopredicativamente. Comandada pelo Outro, ‘participação’ será o nome dado à relação que une ou separa gêneros diferentes, preservando a identidade de cada um e determinando o seu lugar no todo englobante do Ser (253d-257a). É ela que comanda a “comunhão dos sumos gêneros” e nela que assenta a teoria do enunciado predicativo, consumando a resolução da teia de problemas lógicos, epistemológicos e ontológicos, provocados pelo breve argumento que, na *República* V, lê a ‘negativa’ como ‘contrariedade’, sem se dar conta de que a introdução da Opinião entre Ser e Não-Ser só será possível se aquela for lida como ‘diferença’.

Alma trágica e/ou alma filosófica no *Banquete*

Matheus Abreu Pamplona
(UFPA)

Em um dos interlúdios¹ do *Banquete*, diálogo composto por uma série de elogios (*enkomiá*²) a Eros³, vemos Erixímaco – logo após aceder ao pedido que Aristófanes lhe tinha feito, de não fazer da fala do comediógrafo motivo de brincadeira – admitir que, caso não conhecesse o quão bons Sócrates e Agaton eram em matéria de amor, talvez tivesse motivos

¹ De acordo com a sumarização feita por Bury (1909, i-xvi) cinco são os interlúdios que compõem o *Banquete*: o primeiro em 185c, corresponde à ruptura da sequência dos elogios em decorrência da crise de soluços que acomete Aristófanes; o segundo em 189a-c, no qual vemos Aristófanes afirmar que está curado dos soluços graças às recomendações de Erixímaco, seguido de uma alusão ao que o médico havia dito sobre o *estado de equilíbrio de um corpo*; o terceiro em 193d-194e, o interlúdio que descrevemos acima; o quarto em 198a-199c, no qual vemos ser descrito o estado de espanto e temor que Sócrates se encontra ao fim do elogio de Agaton; e finalmente em 212c-215a, no qual a boa ordem do *symposion* é interrompida com a chegada abrupta de Alcibíades acompanhado de um grupo de foliões.

² De acordo com Dover (1980, p. 11-12) “the speech which each guest delivers is described indifferently as *epainos* ‘praise’ (e.g. 1772d2) or an ‘encomium’ (e.g. 177b1) of eros. The word *enkomion* seems originally to have denoted a song of welcome and felicitation addressed, e.g., to an athletic victor by a festive crowd (*komos*), but by the early fourth century it was applied also to speeches composed in praise of any kind of person or thing”. O que, por sinal, é atestado pelo próprio *Banquete* no momento em que Fedro, inconformado com a negligência de oradores e poetas para com Eros, dirige-se a Erixímaco e o questiona como é possível que poetas tenham composto hinos em homenagem aos mais variados deuses, heróis, e até mesmo ao sal enquanto o Amor, deus tão antigo e venerável, jamais recebera um encômio sequer (177b-c).

³ Quanto à utilização de “Amor/amor” para traduzir “Eros/eros”, acreditamos que tal opção não traz maiores malefícios à compressão do *Banquete* desde que tenhamos sempre em mente o caráter fortemente sexual que a palavra *eros* supõe. Ainda que em Homero, como defende Dover (1994, p. 67-68) *eros* signifique “desejo” por “coisas pelas quais se possa experimentar um desejo passível de satisfação”, seja uma mulher (*Il. XIV*), comida e bebida (*Il. I*), ou ainda noções mais abstratas como um *eros* por lamento (*Il. XXIV*), é necessário que entendamos que “durante toda a extensão dos períodos clássico e helenístico, este grupo de palavras [*eran, erasthai, erasthonaí*] tem uma conotação tão sexual que outros usos destes termos podem ser considerados como metáforas sexuais. O deus Eros, retratado nas artes visuais como um jovem alado, é a personificação da força que nos faz apaixonar-nos por outra pessoa”. De qualquer modo sempre que possível optaremos por manter Eros/*eros* transliterado.

para temer que depois de proferidos tão belos discursos, ambos finalmente não tivessem mais o que dizer (194e).

A não aceitação por parte de Sócrates das convicções de Erixímaco a seu respeito é imediata. Sócrates primeiro o tranquiliza lembrando-o como seu elogio havia sido bem-sucedido, mas logo em seguida o adverte afirmando que se ele estivesse em seu lugar (em ter que discursar após Agaton), talvez aquilo que acreditava a seu respeito não fosse tão evidente assim, de modo que haveria sim motivo para rezear (194a). Não por acaso, vemos Sócrates ao término do encômio que Agaton havia feito, não sem ironia é verdade, reconhecer encontrar-se naquele momento em uma situação que, antes mesmo do início do elogio do tragediógrafo, já temia que logo pudesse vir a estar: em apuros. Mais que isso, o assombro de Sócrates diante do encômio gorgiânico de Agaton é seguido pela admissão de que ele próprio acha-se incapaz de discursar assim tão belamente, bem como de uma espécie de lamentação, de que foi somente mediante tal espanto que pôde ainda mensurar o ridículo em que havia caído ao aceitar associar-se aos outros encomiastas na tarefa de elogiar Eros (198b-c). Mais do que um mero recurso retórico, a ironia com a qual Sócrates efusivamente elogia Agaton (uma das mais longas sequências de louvor dirigida a um interlocutor de Sócrates no *corpus* inteiro) aqui desenvolve um papel filosófico determinado. Como notou Nightingale,⁴ não parece fortuito que tão ruidosa manifestação de enaltecimento seja feita em um contexto dramático como é o do *Banquete*, em um diálogo em que convivas de um *symposion* também proferem elogios, ainda que seja a uma divindade. A reação de Sócrates ao discurso de Agaton, abriga, na verdade, uma tomada de posição, que é ao mesmo tempo de reticência por um lado, e crítica, de outro, tanto no que diz respeito ao conteúdo do elogio do poeta, quanto ao *modus operandi* por

⁴ NIGHTINGALE, A. W. The folly of praise: Plato's critique of encomiastic discourse in the *Lysis* and the *Symposium*. De acordo com a autora o louvor irônico de Sócrates, ao menos no contexto do *Banquete*, atua como um propulsor ou até mesmo um convite ao exame dialético: "his ironic praise [of Socrates'] challenges others to prove they are wise. If they take up this challenge, Socrates can use his elenctic method to show them that, like him, they lack wisdom and should inquire again into the matters which they had believed they understood. Socrates' ironic praise is, of course, a kind of rethoric, but it is a rethoric that clamours for a co-operative dialectical quest. Sor far from comprising hubristic self-assertion, Socratic irony is designed to expose this arrogant quality in others (p. 122-123).

ele utilizado.⁵ O que há de efetivamente novo no que Sócrates diz a respeito de Eros consiste na rasura do próprio motivo que subjaz à ideia de Fedro de louvar o deus do amor. Lembremos, por exemplo, que o gênero encomiástico traz consigo no período clássico um aspecto marcadamente agonista, o que fica evidente no próprio modo como a cadeia de elogios responsável por resgatar as imagens de Eros da tradição é forjada, qual seja, pelo signo do confronto. Não por acaso, cada simposiasta inicia seu elogio reclamando para si a responsabilidade de executar o melhor encômio possível à divindade ao mesmo tempo que procura nos discursos alheios pontos a serem criticados, seja como Pausânias (180c), questionando a beleza e o modo prescritivo como Fedro tecera seu elogio; seja como Erixímaco (186a), protestando contra a falta de desfecho do elogio de seu predecessor; seja como Aristófanes (189c), alegando que discursará de modo diferente dos demais; seja ainda como Agaton (195a), ponderando que até então nada a respeito da verdadeira natureza de Eros havia sido dito, senão que seus efeitos entre os homens. É Sócrates, por sua vez, o responsável por questionar este tipo de conduta:

Supunha eu, na minha boa-fé, que o essencial era, em cada caso, dizer a verdade sobre o objeto a elogiar, ou seja: tomar essa mesma verdade como ponto de partida e proceder então à escolha dos aspectos mais belos para os dispor da forma mais atrativa. Já impava mesmo de vaidade à ideia de proferir um bom discurso, convicto como estava, de conhecer a verdadeira arte [de fazer qualquer espécie de elogio] [...] Entretanto, pelos vistos, não era este o método adequado para louvar fosse o que fosse, e assim atribuir-lhe tudo o que de mais belo e grandioso pudesse imaginar-se, independentemente de ter ou não fundamento. Mentir, claro, não constituía problema, pois o que antes se convencionou, pelos vistos, foi que cada um de nós *simulasse* um elogio do Amor e não propriamente que o fizesse [...] Daí, creio eu, essa girândola de ideias que vocês apresentam à conta do Amor; daí falarem na sua natureza, na imensidade de dons de que é causa, com o fito exclusivo de fazer *parecer* tão belo e perfeito quanto possível – aos olhos, claro, dos ignorantes e não dos entendidos (198d-e).⁶

⁵ Ainda que no início do *elenkhos* (199c) a que Agaton havia sido submetido Sócrates afirme que era correta a intenção do tragediógrafo, de primeiramente demonstrar qual a natureza de Eros e só depois os seus efeitos, como veremos do decorrer da refutação e no relato feito por Sócrates daquilo que aprendeu com Diotima, o que Agaton havia prometido, na verdade, não se cumpriu.

⁶ Para fins de citação do *Banquete* em português utilizamos a tradução de Maria Teresa Schiappa de Azevedo (2010), editado pela Edições 70.

O que de fato Sócrates faz é reconhecer que desta modalidade de elogios nada entende, daí a aceitação tácita de sua parte em proceder nos moldes sugeridos por Fedro. Não por acaso, antes mesmo de começar o seu próprio elogio, anuncia que se recusa a agir tal como seus antecessores. É a verdade que lhe interessa, e é com ela em vista que discursará, abrindo mão, portanto, de competir com quem quer que seja (199b).⁷ A competição a partir de então dará lugar a uma busca mútua pela sabedoria. O próprio Sócrates, aliás, admite que antes de conhecer Diotima, costumava a pensar como Agaton, que o amor era um deus e, amante do belo, porque ele próprio era belo (201e). Diotima então persuade Sócrates de que se Eros é desejo e se só desejamos aquilo que não possuímos, conseqüentemente será forçoso admitir que Eros carece de todas as coisas que deseja, dentre elas o belo e o bem. Ora, se a possessão do belo e do bem, como o próprio Agaton havia sugerido em seu discurso (195a), implica em felicidade para aquele que os possui, e se, não obstante, todos concordam que os deuses são belos e felizes, mais uma vez será forçoso admitir que se Eros é carente destes predicados, logo ele não poderá ser um deus (202c-d).

É a partir da admissão de tais premissas que Diotima⁸ poderá então

⁷ Este aspecto é realçado uma vez mais por Nightingale (1993, p. 118) para quem a não aceitação de Sócrates do método utilizado pelos outros encomiastas possui, na verdade, um aspecto educativo, que procura ainda contra o ensino da retórica vulgar, estabelecer o ensino da filosofia: “Socrates had initially embraced the encomiastic enterprise because he hoped that each of the speakers had some knowledge about Eros – Eryximachus, Phaedrus, Pausanias and Agathon because they were involved in love affairs, and Aristophanes because Aphrodite was so central to his profession of comic poet (177e). Socrates is thus dissapointed when the encomia evince a rhetorical technique – a *tropon tou epainou* (194a) – that will have no truck with truth. A lie, of course, must have some substance. Encomiastic discourse by definition offers value-judgements and prescriptions. This aspect of the encomium was, in Plato’s eyes, especially pernicious, for the manipulation of praise (and blame) had the power to indoctrinate the people most in need of instruction – ‘the ignorant’ (199a). [...] The encomiasts promote false ideologies, Plato indicates, because they have no notion of the truth. As the short elenctic dialogue that Socrates conducts with Agathon reveals, the encomiasts not only ignore veracity in their quest for eloquence, but are in fact wholly ignorant of the truth”.

⁸ Dizemos Diotima e não Sócrates pois ainda que seja este que nos exponha o relato que há muito tempo ouviu, no entanto admite que “o mais prático, salvo erro, será expor-vos a doutrina de tal estrangeira *nos mesmos termos* em que ela me expôs, através das perguntas que me fazia. A verdade é que as minhas ideias sobre o assunto eram sensivelmente semelhantes às que Agaton ainda agora professava, isto é, que o Amor era um grande deus e, além disso, amor do Belo. Ideias que ela me ia refutando com os mesmos argumentos que há pouco utilizei com Agaton,

defender em que Eros efetivamente consiste, isto é, qual a sua natureza. Diotima então passa a rasurar as concepções de Sócrates primeiramente ao afirmar que existe todo um reino de intermediários entre dois extremos: assim como entre sabedoria e ignorância há um meio termo ocupado pela opinião correta (202a); entre o mortal e o imortal também há um intermediário, intervalo ocupado pelos *daimones*, mediadores entre o humano e o divino (202d). Eros, nos explica Diotima, é justamente um destes seres cuja função consiste em estabelecer comunicação entre planos que à primeira vista não se misturam. Diotima passa então ao relato da origem de Eros, e assim o faz através de um mito. Filho de Poros e Penia, Eros foi então concebido no dia do nascimento de Afrodite, daí ser um apaixonado pelo belo, uma vez que Afrodite é bela. Foi a natureza dos pais, no entanto, que determinou o seu caráter: graças à mãe, condenado à uma eterna pobreza, mantém-se afastado de tudo o que é belo e delicado; é duro, seco e de pés descalços, sempre à espreita das portas, no chão desabrigado, já que não possui casa. Pela parte do pai, ao contrário, mantém-se insidioso à procura do belo e do bom; é corajoso, impetuoso, enérgico; está sempre a fabricar ardis; um caçador terrível. Enquanto amante do saber, passa a vida inteira a filosofar (203c-d).

São as características congeniais de Eros que lhe permitem ser, fundamentalmente, um filósofo. Como admite Diotima, deuses e ignorantes não filosofam, os primeiros porque já são sábios, e os últimos porque incapazes de reconhecer que são deficientes de algo, especialmente daquilo que é belo e bom. A associação entre Eros e aqueles que filosofam, traçada a partir do mito de seu nascimento, nos parece fundamental para

fazendo-me ver que, de acordo com minhas palavras, o Amor não poderia ser belo nem bom” (201e). Contudo, acreditamos que é necessário que tentemos tomar como diferentes as posições assumidas por Diotima e Sócrates no *Banquete*. Julgamos encontrar respaldo para tal no próprio diálogo, primeiramente (como já foi aludido acima) com a admissão por parte de Sócrates que, no momento do seu encontro com a sacerdotisa de Mantinea, mantinha opiniões muito próximas daquelas que Agaton agora sustenta, o que permite que enxerguemos uma defasagem em relação ao tipo de sabedoria que cada um possui a respeito de *Eros*; a outra evidencia que confirmaria nossa hipótese consistiria no ceticismo que Diotima demonstra ter a respeito da capacidade ou não de Sócrates em ser iniciado nos mistérios finais (*telea kai eoptika*): “nestes mistérios do amor [os pequenos mistérios] talvez até tu, Sócrates, pudesse ser iniciado. Mas os mistérios últimos e a sua revelação, que constituem o alvo desta primeira etapa – na condição de se seguir o caminho adequado – esses não sei se estarás à altura de entendê-los [...] Não obstante (assegurou) vou prosseguir com o mesmo empenho que até agora. E tu esforça-te por me acompanhares até onde te for possível” (210a).

que compreendamos de que modo a filosofia pode ser entendida não enquanto uma possessão efetiva do saber, mas sim como um desejo por algo que não possuímos. Se retornarmos ao mito perceberemos que Eros oscila em sua busca por beleza, bondade, e sabedoria, entre dois estados: o primeiro, um estado de *aporia*, herdado diretamente da natureza da mãe, e o segundo, um estado de *euporia*, adquirido graças à natureza do pai. *Aporia* e *euporia* aparecem, portanto, como categorias sem as quais a atividade filosófica não pode ser definida, ao menos no contexto do *Banquete*, uma vez que Diotima é explícita a afirmar que *Eros* é por natureza filósofo, como fica evidente em 202b-c, onde Sócrates pergunta à sacerdotisa como devemos qualificar aqueles que se dedicam à filosofia. A resposta, segundo Diotima, é tão elementar que poderia inclusive ser dada por uma criança:

[Os que filosofam] são intermediários entre ambos os extremos, como indubitavelmente sucede com o Amor: pois se a sabedoria se conta entre as mais belas coisas e se o Amor é amor do Belo, forçosamente terá de ser filósofo e, como filósofo, situar-se no meio termo entre sábio e ignorante. Ora, a causa de tais características reside justamente na sua origem: de uma parte, um pai sábio e engenhoso; de outra, uma mãe desprovida de sabedoria e de recursos. E aí tens a natureza deste gênio.

A natureza complexa de Eros – e conseqüentemente daqueles que filosofam – nos é indicada uma vez mais quando Diotima afirma que cheio de recursos, Eros é capaz de no mesmo dia tanto florescer e viver, quanto morrer e voltar à vida. No entanto, ainda que a engenhosidade faça parte do seu caráter, ela não consegue, contudo, anular por completo seus traços aporéticos, uma vez que “seus achados escapam-lhe continuamente das mãos, de tal sorte que nunca se encontra na indigência nem na riqueza: antes, num meio termo que é, de igual modo, entre a sabedoria e a ignorância” (203e). Esta tensão permanente entre os estados de *aporia* e *euporia*, não pode ser ignorada quando do momento da associação, por parte de Diotima, entre Eros e filosofia; a presença desses dois estados são responsáveis por dotar a natureza de Eros de um aspecto marcadamente dinâmico, sem que haja, contudo, a sobreposição permanente de um estado sobre o outro (i.e., uma passagem definitiva da *aporia* à *eu-*

poria); ao contrário, o que o mito parece sugerir é a existência de uma oscilação entre os estados, de modo que ora um se manifesta de modo mais incisivo, ora o outro; a prevalência de um estado sobre outro é, neste sentido, temporária; o que, como veremos, acarreta consequências relacionadas por um lado à possível junção (ou não) de componentes afetivos e deliberativos na constituição de Eros e, por outro, à questões de ordem epistêmica,⁹ principalmente no que concerne à possibilidade de se possuir efetivamente a sabedoria, algo que no termo do seu ensinamento (a ascese dialética em 210a-212a) parece ser sugerido pela própria Diotima quando afirma que mediante uma iniciação correta nos mistérios do amor é permitido ao *erastes* entrar em contato com o Belo em si.¹⁰

Quanto ao primeiro aspecto, convém notar que, diferentemente de teorias motivacionais que identificam dois componentes distintos a atuar separadamente na ação intencional tais como, por exemplo, desejo e deliberação, o que Diotima propõe no *Banquete* é uma experiência onde, na verdade, estes componentes aparecem como que conjugados. Estas teorias operam normalmente com a noção de que toda ação é ativada graças a um desejo não-racional qualquer, de modo que a razão atuaria somente para garantir que os meios para a satisfação deste desejo sejam estabelecidos. Neste tipo de perspectiva, o desejo em si mesmo não possui como princípio nenhuma atividade deliberativa. Em contrapartida, a perspecti-

⁹ Este aspecto foi realçado por SHEFFIELD (ibid., p. 58), para quem, “in the etiological story, Poros is linked to *euporia* linguistically and conceptually (204b6, 203d7) and Penia is likewise connected with *aporia* (203b9, 204b7). From the description of Eros’ fluctuation between the characteristics of his parents in the first passage, we infer that Eros at least temporarily manifests the characteristic of his mother – *aporia* – but then of his divine father – *euporia* – and then again, that of his mortal mother – *aporia* – and so on. So Eros’ nature is not strictly speaking, either deprived or wealthy, but fluctuates between both *aporia* and *euporia*. This fluctuation is responsible for his epistemic intermediacy. Since a defining characteristic of Eros’ intermediate status is not just a lack of wisdom, but a awareness of that lack, those who pursue wisdom are not just those who are lacking in wisdom, but those who are aware that they have this particular deficiency”.

¹⁰ Como nos é exposto em 211c: ‘ora, quando alguém se eleva da realidade sensível, graças à prática de amar correctamente os jovens, e começa a distinguir esse Belo de que falamos, já pouco falta para atingir a meta. E aqui tens o recto caminho pelo qual se chega ou se é conduzido por outrem aos mistérios do amor: partindo da beleza sensível em direcção a esse belo, é sempre ascender, como que por alguns degraus, de beleza de um único corpo à de dois, da beleza de dois a de todos os corpos, dos corpos belos às belas ocupações e destas, à beleza do conhecimento, que não é senão o do Belo em si e fique a conhecer, ao chegar ao termo, a realidade do Belo’.

va de Diotima, como bem notou Sheffield (2006, p. 50), diferencia-se daquelas em pelo menos dois aspectos importantes: primeiramente porque ambos os aspectos de Eros, tanto os estados de carência quanto de recurso já pressupõem processos cognitivos (em termos gerais, poderíamos dizer que o amante deseja somente aquilo que ele identifica previamente como belo ou bom, e não o contrário, como se o objeto se tornasse belo porque desejado);¹¹ em segundo lugar, porque o aspecto deliberativo é ele mesmo desejante. Isto uma vez mais, se cabe ainda insistir, contribui para que Eros seja entendido dinâmica e complexamente. Se retornarmos ao mito novamente, perceberemos que só foi possível a Penia conceber Eros porque ela mesma era dotada de recursos: “na sua natural indigência, *meditava* ter um filho de Poros, e deitou-se junto dele e assim *concebeu* o Amor” (203c).¹²

Passemos agora às consequências epistêmicas que associação entre a natureza dinâmica de Eros e aqueles que filosofam acarreta. Como procuramos indicar acima, há evidências suficientes por todo o discurso de Diotima de que a posse da sabedoria permanece um interdito ao filósofo, caso contrário teríamos que lidar com uma possível contradição em relação às premissas estabelecidas pela sacerdotisa – a natureza intermediária de Eros – e que são assentidas por Sócrates, como fica claro na refutação que empreende das teses defendidas por Agaton.

Em 209e-212a, Diotima descreve uma série de etapas que devem ser cumpridas por aquele que deseja ser iniciado nos mistérios últimos de Eros. Este deve primeiramente dedicar-se ao amor de um único corpo para em seguida gerar belos discursos (i); ultrapassada esta etapa,

¹¹ Esta perspectiva, aliás, é pré-platônica e aparece no Fr. 16 de Safo, onde lemos que “a coisa mais bela, é o que quer que se ame” (v. 1-4). É como se Safo compreendesse o amor em termos protagóricos. A este respeito cf. Santos e Brandão (1983, p. 119).

¹² Este ponto é notado uma vez mais com precisão por SHEFFIELD (ibid., p. 48): “although Poros is characterized as the deliberator, Penia is also described as ‘scheming’ (*epibouleýousa*) because of her lack, to have a child from Poros’ (203b7). So we might also say that although Penia perceives a lack of resources, she still has some resources to recognize what she lacks, and to give her some sense of what is required to remedy that lack. If she had absolutely no grasp, then she would never get anywhere at all; and if she had sufficient resources, then there would be no need for Poros. Nonetheless it is Poros who deliberates about the means to attain the object specified by Penia; he is able to find the means to attain Penia’s goal and to provide something (*tò porizómenon*, 203e2-3)”. Devemos notar, no entanto, que esta questão já havia sido anteriormente problematizada por SAXONHOUSE (1986, p. 20-1).

perceberá que a beleza em um corpo é irmã daquela presente em outros corpos, de modo que reconhecerá que a beleza que neles se manifesta é a mesma (ii). Abandonando, pois, o corpo individual do qual se ocupou na primeira etapa de seu percurso, entenderá que o alvo das suas buscas é o belo que se manifesta na forma, de modo que, a partir de então, passará a dedicar o seu amor a todos os belos corpos (iii). É chegado o momento então de dirigir-se à beleza presente nas almas uma vez que ela sobreleva-se à beleza física, para daí uma vez mais gerar belos discursos, *logoi* que tornarão melhores os jovens que são o objeto do seu amor (iv). O fato de dedicar-se agora à beleza presente nas almas abrirá caminho para que ele contemple à beleza das leis e das ocupações (v). Neste ponto, a beleza física quando comparada a formas de beleza cada vez mais abstratas parecerá aos seus olhos como uma beleza de menor importância. Das ocupações passará então aos conhecimentos, onde é chegado o momento de contemplar o belo em toda a sua extensão (vi). Dará neste momento também à luz belos discursos em seu inesgotável amor à sabedoria, até que, fortalecido e engradecido por estes mesmos discursos, passe da beleza *nos* conhecimentos ao conhecimento *da* beleza (vii). Por fim, reserva-se ainda aquele que até aqui contemplou as coisas belas na sua ordem correta um acontecimento espetacular, o aparecimento súbito do Belo, único, eterno, imperecível (viii). Em *contato* com ele, não mais discursos gerará nem imagens de virtude, mas a virtude verdadeira, uma vez que é *no* verdadeiro que está tocando.

Diante do que sumariamente expusemos acima podemos agora indagar se nas últimas etapas da ascese (vii e viii), se a posse dos objetos que lá estão concede ao iniciado a sabedoria. Como notou Gonzalez¹³, ainda que supuséssemos que o *conhecimento* do belo não implica necessariamente em sua *posse*,¹⁴ ainda assim, o simples ato de *conhecer* a beleza deveria ser tomado como uma forma de aquisição da sabedoria. Do mesmo modo em relação ao *contato* com o Belo em si, uma vez que a geração da verdadeira virtude também deveria ser tomada como um tipo de sabedoria.¹⁵ Neste sentido, ambas as hipóteses parecem contradizer a

¹³ GONZALEZ, F. "All of sudden": discontinuities and the limits of philosophy in Plato's Symposium.

¹⁴ Sem posse efetiva, o caráter intermediário de *Eros* permaneceria inalterado, já que, como ficou estabelecido no *elenkhos* de Agaton, a posse do objeto implicaria necessariamente na cessação do desejo (200a-e).

¹⁵ GONZALEZ (ibid., p. 55-7) sustenta que o estágio final da ascese deve ser entendido, na verda-

caracterização de Eros enquanto um intermediário e, portanto, filósofo.

Uma outra forma ainda de se tentar solucionar esta “aparente” contradição seria sugerir que Eros não toma parte na contemplação final, que só o intelecto (*nous*) o faz.¹⁶

As premissas defendidas por Sócrates na refutação das teses de Agaton são claras quando afirmam que deseja-se apenas aquilo que de que se é carente; se há possessão não há desejo, uma vez que não deseja-se aquilo que já se possui. Se quisermos fazer justiça à letra do *Banquete*, teremos que admitir que a respeito da presença (ou não) efetiva do desejo na contemplação final, Diotima, na verdade, se cala. No entanto, contra isto,¹⁷ poderíamos ainda sustentar – com Sócrates – que permanece aberta a possibilidade de se desejar algo que já se possui; a diferença aqui é que este desejo tornar-se-á um desejo pela manutenção desse objeto no futuro (200c-d). Consequentemente, seria lícito supor que ainda que se estivesse de posse do Belo, haveria ainda um desejo, o desejo de possuir o Belo sempre. Por outro lado, se optássemos por não recorrer a este tipo de argumento, poderíamos ainda lembrar mais uma vez que no mito do nascimento de Eros nos é dito que nenhum dos estados – de *aporia* e de *euporia* – que compõe a sua natureza duram suficientemente a ponto de

de, enquanto uma ruptura em relação a todos os outros estágios precedentes. Mais do que isso, mediante a afirmação em 211a de que o Belo em si não se manifesta nem como discurso nem como *logos* nem como *episteme*, o contato com a forma, neste sentido, consistiria em algo que permaneceria além do próprio conhecimento dela. Este tipo de ruptura também é reconhecido por CHEN (1983, p. 69), ainda que seu interesse seja demonstrar que até a contemplação da beleza nos conhecimentos todos os estágios da ascese estão dispostos horizontalmente. Neste caso, a ascese só se tornaria efetivamente uma ascese no momento da transição entre a percepção da beleza na forma de conhecimentos e a apreensão do Belo em si: “between the particular instances and the Idea of beauty there is a hiatus. The processes of horizontal expansion cannot cross it and has to stop for a period during which the mind is intellectually strengthened by contemplating the vast sea of deindividualized instances which are all akin in being beautiful”.

¹⁶ É o caso, por exemplo, de VAZ (2012, p. 184-6), para quem “Éros aparece como desejo do belo e como ‘intermediário’ entre a privação do belo e sua posse. Quando, porém, a alma atinge o belo – na posse intelectual do Belo absoluto –, cessa a ‘função mediadora’ do amor, e Platão não fala sobre o amor no ato mesmo do conhecimento”. Ou ainda quando afirma que “o amor do Belo é amor da *ciência do Belo*. Mas, obtida enfim a ciência, cessa o desejo; o Amor como ‘filosofia’, como desejo da ciência cessa como que no limiar da própria ciência”.

¹⁷ Bury (ibid., p. xlvi) de modo muito breve (sem dar explicações de como isto ocorre) sugere que o desejo continua a desempenhar papel importante mesmo nos estágios finais da ascese: “the truth is rather that, in this final stage, the Eros that is operant is the Eros of pure *noûs* – enthusiastic and prolific intellection, the ‘passion of the reason’”.

que um prevaleça sobre o outro (203e), de modo que podemos inferir que qualquer tipo de possessão, independentemente do objeto é, ela mesma, temporária, daí não podemos sustentar que os estágios que compõem a *scala amoris* são estágios estacionários.¹⁸ O dinamismo não é, portanto, marca distintiva somente de Eros, mas da própria vida que se pretenda ser vivida eroticamente. O que aparece, portanto, como uma limitação – a impossibilidade de tornar-se sábio – na verdade, deve ser entendido como aquilo que permite que nos tornemos humanos. É somente quando reconhecemos nossas limitações, que nos é possível buscar algo que nos faça ao menos querer superá-las. O modo como isto é possível nos é indicado pela própria Diotima, quando afirma que para o ser mortal a geração e criação no belo funcionam como que o mecanismo pelo qual lhes é permitido ultrapassar esta condição deficiente, afinal, “a geração é, para o ser mortal, como que a possibilidade de se perpetuar e imortalizar” (206e). E esta é a causa, insiste Diotima, pela qual tanto seres humanos quanto animais põem-se a amar. No fim, o que todos desejam é, na verdade, a imortalidade. Esta condição de precariedade e insegurança acaba por refletir-se em nossa própria constituição, entendida dinamicamente, tanto no que diz respeito ao corpo quanto à alma: cremos que da infância até a velhice um indivíduo permanece o *mesmo*, quando na verdade suas características físicas jamais mantêm-se idênticas (207d-e). O que ocorre na alma não é menos diferente:

estados de espírito, hábitos, opiniões, desejos, prazeres, dores, receios – nenhuma destas coisas permanece em cada indivíduo; umas nascem, outras desaparecem...E ainda mais extraordinário é que se passa com os nossos conhecimentos: assim surgem, assim se vão, de tal sorte que nunca somos os mesmos no que respeita aos nossos conhecimentos, pois cada um deles, considerado em si, está sujeito à idêntica mudança. De facto, o que chamamos *estudar*, que implica senão um conhecimento que pode escapar-nos? E *esquecer*, se não a fuga de um conhecimento? É assim que o estudo, ao implantar um novo conhecimento no lugar do que se vai, permite que ele se salvasse, aparentemente sem alteração.

¹⁸ Este ponto foi convicentemente defendido por Blondell (2006, p. 147-178), para quem há no *Banquete* evidências suficientes para crer-se que Sócrates pode ocupar *todos* os estágios da *scala amoris* assim como *nenhum*. Sócrates seria então “the nowhere man”.

O que é marcante na concepção de Diotima é que o conhecimento, assim como acontece com o corpo, submete-se a mesma espécie de dinamismo, o que implica um cuidado constante e permanente para que retenhamos o que quer que seja, uma vez que tudo nos escapa. Eros atua assim como a força capaz de salvar nossos conhecimentos do esquecimento e trazê-los à vida por meio da recordação. Eis porque, se ainda cabe insistir, questionamos a hipótese de que de acordo com o ensinamento de Diotima é possível tornar-se sábio (sabedoria aqui entendida enquanto uma posse permanente do objeto inteligível) dado os limites que Diotima concede às nossas capacidades cognitivas. A limitação aparece, portanto, como marca da nossa própria mortalidade. O que Diotima pode enfim nos ensinar com sua sabedoria religiosa¹⁹ é que o *telos* da *scala amoris*, mesmo que inalcançável, pode nos servir ao menos como um ideal, lembrando-nos a todo instante o modo como a vida deveria ser vivida. Tal como no mito contado por Aristófanes, onde Apolo deliberadamente deixa aberta algumas das feridas dos humanos recém-seccionados justamente para que não se esqueçam do seu antigo estado, bem como da *hybris* em que incorreram (191a), o ensinamento de Diotima, do mesmo modo, não nos deixa esquecer que ainda que desejemos a todo custo ultrapassar nossa mortalidade, a transcendência que almejamos será sempre marcada por certa precariedade. Eis pois a tragicidade inerente aos elogios de Aristófanes e Diotima: se no primeiro caso a tentativa de equiparar-se ao divino gerou a ruína dos seres primordiais até então autossuficientes, e o que agora lhes resta é tentar remediar as dores que lhe acometem desde então, com Diotima aprendemos que mesmo que não consigamos nos equiparar aos deuses, podemos ainda remediar nossas deficiências de outro modo: filosofando.

REFERÊNCIAS

BLONDELL, R. Where is Socrates in the Ladder of Love? In: LESHER, J.; NAILS, D.; SHEFFIELD, F. *Plato's Symposium: Issues in Interpretation and Reception*. Washington, D.C.: Center for Hellenic Studies, 2006, p. 147-178.

¹⁹ Nails (2016, p. 309) nos alerta que “she is represented as a mystagogue of the Eleusinian mysteries, and that gives us some idea of her role in society. Elsewhere in Plato, she would be ranked fifth among nine character types from philosopher to tyrant, right behind doctors. We need to be paying more attention to what Diotima says, but not as Plato’s mouthpiece”.

BURY, R.G. *The Symposium of Plato*. With introduction, critical notes and commentary. London: Simpkin, Marshall and Co., 1909.

CHEN, L. Knowledge of Beauty in Plato's Symposium. *The Classical Quarterly* (New Series), Cambridge, UK, v. 33, n. 1, p. 66-74. 1983.

DOVER, K. *A homossexualidade na Grécia Antiga*. Tradução de Luís S. Krausz. São Paulo: Nova Alexandria, 1994.

GONZALEZ, F. "All of sudden": discontinuities and the limits of philosophy in Plato's Symposium. *Perspectiva Filosófica*, Recife, PE, v. 2, n. 36, p. 43-69, jul/dez. 2011.

LESBOS, Safo de. *Hino a Afrodite e outros poemas*. Organização e tradução de Giuliana Ragusa. São Paulo: Hedra, 2011.

NAILS, D. Five Platonic Characters. In: CORNELLI, G.; RIEGEL, N. *Plato's Style and Characters: Between Literature and Philosophy*. Berlin: De Gruyter, 2016, p. 297-315.

NIGHTINGALE, A. E. The Folly of Praise: Plato's Critique of Encomiastic Discourse in the *Lysis* and *Symposium*. *The Classical Quarterly* (New Series), Cambridge, UK, v. 43, n. 1, p. 112-130, 1993.

PLATÃO. *O Banquete*. Tradução, introdução e notas de José Cavalcante de Souza. 7ª ed. São Paulo: DIFEL, 2012.

PLATÃO. *O Banquete*. Tradução, introdução e notas de Maria Schiappa de Azevedo. Lisboa: Edições 70, 2010.

PLATO. *Symposium*. Translated, with Introduction and Notes, by Alexander Nehemas e Paul Woodruff. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1989.

_____. *Symposium*. Edited by Kenneth Dover. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

PLATON. *Le Banquet*. Traduction inédite, introduction et notes par Luc Brisson. Paris: GF Flammarion, 2007.

SAXONHOUSE, A. W. Eros and the female in Greek Political Thought: An interpretation of Plato's Symposium. *Political Theory*. v. 12, n. 1, p. 5-27. 1984.

SHEFFIELD, F. *Plato's Symposium: the ethics of desire*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

VAZ, H. C. L. *Contemplação e dialética nos diálogos platônicos*. Tradução do latim para o português feita por Juvenal Savian Filho. São Paulo: Loyola, 2012.

O que seria o “caminho mais longo” aludido na *República* (435d; 504a-d) de Platão?

André Luiz Braga da Silva
(USP)

1. A HERANÇA DO LIVRO I E O OBJETIVO PRIMORDIAL DA PESQUISA SUBSEQUENTE (LIV. II-X)

Nosso objetivo será entender o que poderia ser o chamado “caminho mais longo” aludido no texto da *República* de Platão, procurando entender sua origem dentro do próprio contexto dialógico da obra, seus “prometidos” objetivos, e sua possibilidade de caracterização no diálogo. Para o primeiro destes pontos, é preciso voltar nossa atenção para o primeiro livro da obra. A certa altura da discussão com Trasímaco no livro I, chama atenção o fato de o personagem Sócrates deixar claro que a investigação em curso sobre “o que é a justiça” e “o que é o justo” não é um mero debate de ares “sofísticos”¹, no sentido de ser movido sobretudo por desejo de vitória ou curiosidade intelectual sobre um dado tópico. Não. O personagem faz questão de frisar que a investigação é sobre aquilo de mais caro existe: a vida e a felicidade, no sentido do tipo de vida que deve ser vivida para um homem ser feliz:

ἢ μικρὸν οἷε ἐπιχειρεῖν πρᾶγμα διορίζεσθαι ὄλου βίου διαγωγῆν,
ἢ ἂν διαγόμενος ἕκαστος ἡμῶν λυσιτελεστάτην ζωὴν ζῶη;
ἐγὼ γὰρ οἶμαι [...] τοῦτι ἄλλως ἔχειν;
ἔοικας [...] — ἦτοι ἡμῶν γε οὐδὲν κήδεσθαι, οὐδέ τι φροντίζειν εἴτε
χειρὸν εἴτε βέλτιον βιωσόμεθα ἀγνοοῦντες ὃ σὺ φῆς εἰδέναι.
[SOC.] [...] Ou consideras coisa de diminuta importância tentar delimitar a direção da vida inteira, aquela que cada um de nós seguiria para viver a vida mais proveitosa [de todas]?
[TRASÍM.] E [por acaso] eu penso alguma de diferente disso?
[SOC.] Pois parece [...], ou então não te importas conosco, nem te

¹ Cf. ADAM, 2009, vol. I, p. 41-42.

preocupas se, ignorantes daquilo que tu dizes saber, viveremos melhor ou pior.

(PLATÃO, *República* I, 344e1-7)

οὐ γὰρ περὶ τοῦ ἐπιτυχόντος ὁ λόγος, ἀλλὰ περὶ τοῦ ὄντινα τρόπον χρῆ ζῆν.

[SOC.] [...] Pois a discussão não [é] sobre aquilo em que se esbarra ao acaso, mas sobre viver do modo que é preciso.²

(*idem*, 352d5-6)

Inusitadamente, a resposta de Trasímaco no primeiro trecho mostra que, ao menos em relação aos possíveis desdobramentos “práticos” do debate, há *homología* entre ele e o filósofo com quem discute: a discussão é sobre o “modo em que se deve viver” e a felicidade. Um problema, diríamos em termos modernos, “ético” – e, aos olhos do Sócrates platônico, o maior problema, aquele que está acima de todos os outros (cf. p. ex. 336e). No encerramento desta primeira discussão, o argumento final socrático no livro I confirmará a associação da noção de “justiça” com a desse maior problema de todos: o homem justo é aquele que, ao contrário do injusto, realmente é “bem-aventurado”, “feliz”, “vive bem”, etc (cf. *makários, eudaímon, eú zôn*, 354a1). Entretanto, o filósofo terminará a discussão nesse livro reconhecendo que a refutação de Trasímaco não foi satisfatória: dado que ele não chegou a definir o que é a “justiça”, ele não tem como de fato saber se por acaso ela seria virtude ou não, e se quem a possui “é infeliz ou feliz” (*ouk eudaímon estin è eudaímon*, 354c3). As cortinas do livro I fecham-se, assim, ficando ratificada a questão que subjaz por trás daquela da definição de justiça: a da vida a ser vivida para o alcance da felicidade.

Não por coincidência, a abertura do livro II é marcada precisamente por uma pergunta de Glauco, na qual ele, como que tomando o bastão de Sócrates numa corrida de revezamento, repete este exato ponto deixado em aberto pelo amigo filósofo. Agora, porém, haverá um diferencial: Glauco, “sempre o mais destemido em todas as situações” (357a2-3), demarcará o verdadeiro “desafio” lançado para o ferrenho condutor de debates no imaginário dos diálogos platônicos: a necessidade de *convencimento* dos presentes sobre o caso:

² Todas as referências a passagens de diálogos platônicos, salvo determinação em contrário, são referências à *República*. Todas as traduções das obras citadas, salvo disposição contrária, são do autor do artigo.

ὦ Σώκρατες, πότερον ἡμᾶς βούλει δοκεῖν πεπεικέναι ἢ ὡς ἀληθῶς
πεῖσαι ὅτι παντὶ τρόπῳ ἄμεινόν ἐστιν δίκαιον εἶναι ἢ ἄδικον;
ὡς ἀληθῶς, [...] ἔγωγ' ἂν ἐλοίμην, εἰ ἐπ' ἐμοὶ εἴη.

[GLA.] Sócrates, tu desejas parecer ter nos convencido, ou **realmente [nos] convencer, de que de todo modo é melhor ser justo do que injusto?**

[SOC.] Eu, pelo menos, [...] escolheria realmente [vos] convencer, se estivesse ao meu alcance.

(PLATÃO, *República* II, 357a4-b3 – grifos nossos)

Conforme será visível em vários momentos³, este “convencimento” será o “fim” que guiará toda a discussão na *República*. Por isto, vou chamá-lo, por falta de termo melhor, de “o objetivo primordial” do diálogo. O autor Platão coloca-o como preocupação de Sócrates no livro I, coloca-o como desafio de Glauco na abertura do livro II, e, a fim de deixar claro que este “fim” ou “objetivo” não está na mira apenas destes dois personagens, faz o outro jovem interlocutor de Sócrates também alinhar-se à empreitada:

[...] ὡς ἐγὼ τῶν μὲν ἄλλων ἀποδεχοίμην ἂν οὕτως ἐπαινούντων
δικαιοσύνην [...], δόξας τε περὶ αὐτῶν καὶ μισθοὺς ἐγκωμιαζόντων
[...], σοῦ δὲ οὐκ ἄν, εἰ μὴ σὺ κελεύεις, διότι πάντα τὸν βίον οὐδὲν
ἄλλο σκοπῶν διελήλυθας ἢ τοῦτο. μὴ οὖν ἡμῖν ἐνδείξει μόνον
τῷ λόγῳ ὅτι δικαιοσύνη ἀδικίας κρεῖττον, ἀλλὰ καὶ τί ποιούσα
ἐκατέρα τὸν ἔχοντα αὐτὴ δι' αὐτήν [...], ἡ μὲν ἀγαθόν, ἡ δὲ κακόν
ἐστι.

[ADIM.] [...] Eu poderia tolerar outras pessoas louvarem a justiça desta maneira [...], por reputação e prendas [obtidas com elas]; mas não [poderia tolerar] você [...], porque você vem atravessando a vida inteira não investigando outra coisa, senão isto. Então, não apenas nos mostre pelo *lógos* que a justiça é superior à injustiça, mas também o que cada uma delas, em si e por si mesma, faz ao possuidor, [...] [e que o que] uma [faz] é bem, a outra mal.

(PLATÃO, *República* II, 367d5-e5)

Na esteira de Glauco, Adimanto ratifica o objetivo primordial a que Sócrates *precisa* se lançar. A importância deste ponto é muitas ve-

³ Conforme expresso p. ex. em PLATÃO. *República* 344e, 352d, 353d-354c, 362c, 364a-365a, 365b, 365c-d, 366c, 367b, 367d-e, 368b, 392c, 484a-b, 580b-c, 612b-614a, etc. Cf. também VEGETTI, 1998b, p. 157-158.

zes apontada pelos debatedores⁴, e a ele estava e estará subordinado em alguma medida tudo o que foi e será realizado no diálogo; mesmo a própria definição de “justiça”, inequivocamente, estará subordinada a este objetivo, como o próprio diálogo faz questão de delinear em alguns momentos⁵. Nesse sentido, podemos dizer que esta definição em si é um “objetivo secundário” no escopo global da obra, o primordial sendo, no mínimo a partir do livro II, aquele “convencimento” (no interior da cena, sobretudo) dos “filhos” de Trasímaco, Glauco e Adimanto (cf. 368a1-2⁶). Convencimento de que a vida que deve ser vivida é a vida justa, de que a justiça vale mais a pena que a injustiça, de que apenas uma vida na justiça traz felicidade, para a cidade e para o indivíduo – nesta vida e além dela! Este é o “macrotema” que, em certo sentido, “amarra” de ponta a ponta a longuíssima conversa dramatizada na *República* (cuja duração dá sinais, diga-se de passagem, de não haver uma pretensão de verossimilhança⁷), transcorrida entre estes “íntimos amigos” (*pace* Trasímaco) sentados em círculo numa casa na região portuária da metrópole grega (327a; 328c-d). Tal objetivo primordial, de fato, estará presente nos dez livros da obra, desde a “doce esperança” pindárica citada por Céfalo na abertura (331a), até a conclusão triunfante do diálogo sobre o tema ao fim do Mito de Er (621d). Estabelecidos, assim, da obra, o objetivo primordial e o secundário, voltemos nossos olhos para esse último e suas vicissitudes, pois é no

⁴ Vide nota anterior.

⁵ Cf. PLATÃO. *República* 392c, 420b-c, 427d, 545a-b.

⁶ Cf. também PLATÃO. *República* 357a; 358b-c; 367a; c; etc.; ADAM, 2009, vol. I, p. 90; VEGETTI, 1998b.

⁷ Isto é, parece-me que, assim como os personagens em relação à existência da cidade traçada na obra (592a-b), não havia também a pretensão, da parte do autor do diálogo, de convencer o seu leitor de que a conversa narrada nele pudesse ter acontecido como apresentada. Explico. Além dos muitos elementos de anacronismo no texto (p. ex., as referências ao enriquecimento de Ismêneas, 336a, e à invenção da estereometria, 528a-b, eventos sabidamente ocorridos após a morte de Sócrates), poderíamos citar também como “sinal” dessa despretenção de verossimilhança a própria “duração” da conversa da *República*. Esta, mesmo para o mais entusiasta e disposto jovem aspirante a filósofo que Sócrates pudesse encontrar, certamente seria longa demais: os *audiobooks* da *República* completa têm em média 12h.30min. Segundo apresentado, Sócrates então teria conversado ininterruptamente por todo este período de tempo na casa de Polemarco, e, no dia seguinte, em sua própria casa, teria gastado mais ou menos o mesmo período de tempo para narrar a outros por completo e sem pausas esta discussão – o que seria a narrativa em primeira pessoa, propriamente dita, da *República* (cf. *Timeu* 17a-20c). E, a aceitarmos uma continuidade dramática desta obra com o *Timeu* e o *Crítias*, o personagem do filósofo passaria ainda no mínimo mais um dia inteiro fora de casa atravessando os debates destes dois diálogos.

contexto delas que “surge” no texto do diálogo aquilo que é o meu objeto e estudo neste artigo, o caminho “mais longo” e o “mais curto”.

2. O “ALVO” SECUNDÁRIO E SEUS DOIS “CAMINHOS” POSSÍVEIS

“Alvo” secundário e subordinado àquele outro, mas nem por isso desimportante, a “definição” cuja busca atravessa a maior parte da obra será “re-demandada” de Sócrates logo após o delineamento do supracitado “desafio”: os convivas em uníssono pedem-lhe para, valendo-se de todos os meios possíveis, não interromper a discussão, mas examinar o que é cada uma, a Justiça e a Injustiça (cf. *pantì trópoi [...] mē anēinai tòn lógon, allà diereunēsasthai tì té estin hekáteron*, 368c4-6). Para a subsequente “pesquisa” na casa de Polemarco (*zētēsis*, 368c7; d2), este será um *leitmotiv* que, a despeito da variabilidade de movimentos da discussão, periodicamente será lembrado pelos debatedores, pelo menos até o livro IX⁸. Para acertar este “alvo”, o texto da *República* fará alusão a dois caminhos em tese possíveis de serem percorridos: o caminho que de fato é seguido no diálogo (435d1-2; 504d7), e um outro caminho, maior e mais demorado, no qual os personagens não chegam a realizar uma incursão (435d3; 504b2; c9). Vejamos a caracterização de ambos, começando pelo mais longo.

3. O CAMINHO “MAIS LONGO”: OBJETIVOS E POSSÍVEL CARACTERIZAÇÃO

Este é chamado de o “outro caminho, maior e mais demorado” (*álle [...] makrotéra kai pleíon hodòs*, 435d3), e também de “a outra volta, maior” (*álle makrotéra [...] períodos*, 504b2; c9). Ao contrário do caminho mais curto, o mais longo não possui, nas alusões do livro IV e VI, uma explicitação do que ele de fato seja⁹. Seus resultados, contudo, são expressamente estabelecidos. Ele alcançaria “rigorosamente” (*akribês*, 435d1) o(s) objetivo(s) anunciado(s) no Livro VI: contemplar as coisas mais belas [sc. as quatro virtudes, justiça, coragem, sabedoria e tempe-

⁸ Cf. PLATÃO. *República* 371e, 376c-d, 392c, 420b-c, 427d *et seq.*, 434d *et seq.*, 545a-b, 577c; cf. também ADAM, 2009, vol. 1, p. 92; VEGETTI, 1998b, p. 281.

⁹ Cf. FERRARI, 2007, p. 166.

rança, 504a5-6], fazendo-as claramente vistas (504b1-3). Nisso, em certo sentido, pode ser considerado incluído o mencionado exame do que seja a justiça e a sua ausência, “alvo secundário” do diálogo todo e ponto de partida e *leitmotiv* de todo o debate de *República* II-IX. Além disso, o tal caminho “mais longo” também possibilitaria alcançar o fim do maior e mais importante estudo (504d2-3), que é a Ideia do Bem (504e4-505a2). Mas o que seria exatamente este caminho? Que percurso o filósofo precisaria percorrer para alcançar estes objetivos apresentados no Livro VI, as virtudes e o Bem, os quais o texto do diálogo estabelece como indissociáveis do verdadeiro exercício da filosofia e imprescindíveis para o governo da cidade (504a5-506b2¹⁰)?

A questão de qual seria o “caminho mais longo” anunciado na *República* sempre moveu os trabalhos acadêmicos. Aparentemente seguindo a sugestão de Adam (2009, vol. II, p. 48), Mitchell Miller defende em seu instigante estudo que “como Sócrates apresenta isso em [*República* VI] 504c *et. seq.*, o “caminho maior” é o processo educacional que aperfeiçoará o guardião da cidade, elevando-o ao estatuto de rei-filósofo” (2007, p. 311) – processo esse o qual está descrito ao menos parcialmente no Livro VII. Esta também é a posição de Vegetti (2003d, p. 603 *et seq.*). Entretanto, a princípio, esta assunção parece problemática. Como mencionei acima, as duas expressas alusões ao “caminho mais longo” no diálogo (435d; 504b-d) tratam-no como um caminho aparentemente possível para o tipo de pesquisa levada a cabo entre aqueles personagens que ali debatem sobre a justiça. Portanto, se este caminho fosse um processo de formação para quase uma vida inteira, iniciando-se na infância e encerrando-se por volta dos 50 anos, após duras décadas de testes, estudos e experiências práticas (536d-540b), então este percurso não poderia nunca ser percorrido por Sócrates, Glauco e Adimanto, os quais nem foram iniciados nessa educação através deste processo, nem vivem na “cidade bela” descrita na obra (*kallípolis*). Por outro lado, a atenção aos já mencionados resultados prometidos para o “caminho mais longo” - a “visão” ou pleno conhecimento das virtudes e da Forma de Bem (504b1-3; 504d2-3; 504e4-505a2) - indicam que, ainda que nos cause espécie, a posição de Vegetti e Miller pode mesmo estar com razão. De fato, ao demorado percurso de formação descrito no livro VII,

¹⁰ Cf. também VEGETTI, 2003d, p. 603.

chamado de “jornada dialética” (532b4), é atribuído o poder de fazer com que aqueles que o atravessam:

- a) sejam forçados a se voltarem para o maior estudo, a contemplação da Ideia de Bem, conhecendo-a suficientemente (519c-d);
- b) contemplem a verdade das coisas belas, justas e boas (520c);
- c) vejam mais facilmente a Ideia de Bem, por terem as almas forçadas a voltarem-se para o “lugar” desse ente inteligível (526e);
- d) tenham as almas atraídas para a verdade e para as “alturas” dos entes inteligíveis, posto que a geometria e matemáticas (que fazem parte dessa educação) são conhecimentos desses entes eternos – ao contrário da discussão de Sócrates com Glauco e Adimanto, a qual, não tendo tomado o caminho “mais longo”, é dita operar no nível “de baixo” (527b);
- e) cheguem ao “limite” do inteligível, i.e., a Ideia de Bem (532a-534b);

Nesse sentido, quando Sócrates apresenta no Livro VII o alcance do processo educacional de formação do dialético, percebemos que estamos diante dos mesmos resultados anunciados, nos livros IV e VI, para aquilo que foi chamado de “caminho mais longo”. E, conforme eu já disse, dentro desses resultados obviamente podemos considerar incluído aquele “objetivo secundário”, que foi o ponto de partida da pesquisa com Glauco e Adimanto, o conhecimento do que seja a justiça e a sua ausência (368b6; c4-6). Aqui, uma objeção poderia ser feita: contra a identificação proposta por aqueles dois estudiosos, poderia ser arguido que o fato de o “caminho mais longo” e o processo de formação do dialético possuírem os mesmos resultados finais não necessariamente implicaria que eles fossem o mesmo caminho. Afinal, em seus momentos diferentes, o diálogo poderia estar se referindo a dois modos de chegar aos mesmos resultados. Entretanto, a atenção ao próprio texto da *República* elimina essa possível contestação. A alusão no livro IV ao “caminho mais longo” não menciona a possibilidade de se obter os seus anunciados resultados de outro meio (435c9-d5). Já a alusão no livro VI exclui abertamente essa possibilidade, tratando-o taxativamente como o único modo de obtenção do conhecimento da Ideia de Bem:

τὴν μακροτέραν [...] περιτέον τῷ τοιούτῳ [...] ἢ [...] τοῦ μεγίστου τε καὶ μάλιστα [...] μαθήματος ἐπὶ τέλος οὐποτε ἤξει [...] ἢ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα [...].

[...] é preciso àquele [sc. o candidato a dialético] seguir pela volta maior [...], **ou jamais** alcançará o fim do maior e mais importante estudo [...] a Ideia de Bem [...].

(PLATÃO. *República* 504c9-d3; 505a2 – grifos nossos)

Sobre este ponto, então, sou obrigado a reconhecer, Vegetti e Miller estão certos: se é para se levar a sério este caráter de **exclusividade** concedido pelo personagem Sócrates, a longa “jornada dialética” do livro VII, o processo educacional de formação com décadas de duração, é mesmo o “caminho mais longo” anunciado nos livros IV e VI, que conduziria a uma “visão clara” do Bem e das virtudes.

4. “PINCELADAS” SOBRE A QUERELA EXEGÉTICA ACERCA DA MATÉRIA: DOIS EXEMPLOS

Alguns importantes estudiosos dos séculos XX e XXI interpretaram de modo diferente a matéria, dentre os quais podemos citar Terry Penner (2006) e Christopher Rowe (2007). Iniciando por Rowe, todo o rumo de sua interpretação está assentado sobre a primeira passagem que menciona o “caminho mais longo”, de modo que parece útil iniciar a análise de sua posição pela citação da passagem:

καὶ δίκαιος ἄρα ἀνὴρ δικαίας πόλεως κατ’ αὐτὸ τὸ τῆς δικαιοσύνης εἶδος οὐδὲν διοίσει, ἀλλ’ ὁμοῖος ἔσται. [...] ἀλλὰ μέντοι πόλις γε ἔδοξεν εἶναι δικαία ὅτε ἐν αὐτῇ τριττὰ γένη φύσεων ἐνόητα τὸ αὐτῶν ἕκαστον ἔπραττεν, σώφρων δὲ αὖ καὶ ἀνδρεία καὶ σοφὴ διὰ τῶν αὐτῶν τούτων γενῶν ἀλλ’ ἅττα πάθη τε καὶ ἔξεις. [...] καὶ τὸν ἕνα ἄρα [...], οὕτως ἀξιώσομεν, τὰ αὐτὰ ταῦτα εἶδη ἐν τῇ αὐτοῦ ψυχῇ ἔχοντα, διὰ τὰ αὐτὰ πάθη ἐκείνοις τῶν αὐτῶν ὀνομάτων ὀρθῶς ἀξιοῦσθαι τῇ πόλει. [...] εἰς φαῦλόν γε αὖ [...] σκέμμα ἐμπεπτώκαμεν περὶ ψυχῆς, εἴτε ἔχει τὰ τρία εἶδη ταῦτα ἐν αὐτῇ εἴτε μή.

οὐ πάνυ μοι δοκοῦμεν [...] εἰς φαῦλον: ἴσως γάρ, ὦ Σώκратες, τὸ λεγόμενον ἀληθές, ὅτι χαλεπὰ τὰ καλὰ.

φαίνεται [...]. καὶ εὖ γ’ ἴσθι, ὦ Γλαύκων, ὡς ἡ ἐμὴ δόξα, ἀκριβῶς μὲν **τούτο** ἐκ τοιούτων μεθόδων, οἷαις νῦν ἐν τοῖς λόγοις χρώμεθα,

οὐ μή ποτε λάβωμεν— ἄλλη γὰρ μακροτέρα καὶ πλείων ὁδὸς ἢ ἐπὶ **τοῦτο** ἄγουσα —ἴσως μέντοι τῶν γε προειρημένων τε καὶ προεσκευασμένων ἀξίως.

[SOC.] [...] e segundo o mesmo tipo de justiça, o homem justo em nada será diferente da cidade justa, mas será semelhante a ela. [...] a cidade pareceu ser justa quando, havendo dentro dela três espécies de naturezas, cada uma executava aquilo que era próprio a elas, e também [pareceu ser] temperante, corajosa e sábia, devido a outros estados e disposições destas mesmas espécies. [...] logo, do mesmo modo pensaremos [...] que o indivíduo que possuir em sua alma estas mesmas espécies é, devido aos mesmos estados que aqueles, corretamente merecedor dos mesmos nomes que a cidade. [...] Ora, eis que caímos [...] num problema de pequena importância sobre a alma: se ela possui nela estas mesmas três espécies ou não. [GLA.] A mim, de jeito nenhum [...] parece [que caímos] em algo de pouca importância. Pois talvez [seja] verdadeiro, Sócrates, o ditado de que *as coisas belas são difíceis*.

[SOC.] Pode ser [...]. Mas saiba bem, Glauco, que, em minha opinião, a partir destes métodos, estes que utilizamos até então nos argumentos, nunca rigorosamente alcançaremos **isto**, pois o caminho que conduz a **isto** é outro, mais longo e mais demorado. Todavia, quiçá [alcançaremos] alguma coisa digna do que dissemos e examinamos antes.

(PLATÃO, *República* IV, 435b1-d5 – grifos nossos)

Sobre o termo “*toûto*”, que eu grifei na passagem (435d1 e d3), Rowe identifica-o com um problema sobre a alma (se ela possui em si as mesmas três espécies que a cidade ou não), i.e., com um problema sobre a natureza da alma. Nesse sentido, aos seus olhos, esse seria todo o objetivo do tal “caminho mais longo”, o qual obviamente não seria alcançado no diálogo (ROWE, 2007, p. 164 *et seq.*). Mesmo na segunda menção ao caminho (504a-505a), Rowe entende que a ênfase não está sobre teses ou concepções específicas, mas sim “sobre exigências [sc. metodológicas] gerais: aplicação, agudeza, completude” no tratamento da questão da alma (2007, p. 165). Ele vê nas críticas no livro X (611a-c, p. ex.) ao tratamento deste assunto no livro IV, as indicações de como esse “tratamento” ou “caminho” em relação à natureza da alma deveria ser. E, por fim, Rowe conclui (2007, p. 166-167) que este “caminho mais longo” não corresponde ao processo educacional de *República* VII, mas sim a um tratamento da questão da alma mais rigoroso, acurado, e “com raciocínio”, o qual, tendo

sido indicado em *República X*, é efetivamente levado a cabo na discussão entre Sócrates, Símiás e Cebes apresentada no *Fédon*. Para o estudioso, tal discussão seria um exemplo do que a “arte dialética” propriamente dita é ou deveria ser (ROWE, 2007, p. 167).

Aos meus olhos (e por isso comecei chamando atenção para isso), toda a questão reside na interpretação do “*toûto*” na passagem citada, e na harmonização disso com o que ouvimos dizer do “caminho mais longo” em *República VI* 504a-505a. O referente natural de “*toûto*” (435d1 e d3) no trecho de fato é o “problema sobre a alma”, a saber, se ela possui em si as mesmas três espécies que a cidade ou não (435c4-6); este, a princípio, é o objetivo do “caminho mais longo”. Todavia, quando Sócrates aludir novamente ao caminho, o discurso parecerá ser outro:

[...] ἀλλὰ ποῖα δὴ λέγεις μαθήματα μέγιστα;
 μνημονεύεις μὲν που [...] ὅτι τριτὰ εἶδη ψυχῆς διαστησάμενοι
 συνεβιάζομεν δικαιοσύνης τε πέρι καὶ σωφροσύνης καὶ ἀνδρείας
 καὶ σοφίας ὃ ἕκαστον εἶη. [...] ἧ καὶ τὸ προρρηθὲν αὐτῶν;
 τὸ ποῖον δὴ;
 ἐλέγομέν που ὅτι ὡς μὲν δυνατὸν ἦν κάλλιστα αὐτὰ κατιδεῖν ἄλλη
 μακροτέρα εἶη περίοδος, ἣν περιελθόντι καταφανῆ γίγνοιτο, τῶν
 μέντοι ἔμπροσθεν προειρημένων ἐπομένας ἀποδείξεις οἷόν τ' εἶη
 προσάψαι. [...] φύλακι πόλεώς τε καὶ νόμων [...] τὴν μακροτέραν
 τοίνυν [...] περιτέον τῷ τοιούτῳ, καὶ οὐχ ἧττον μανθάνοντι
 πονητέον ἢ γυμναζομένῳ; ἧ, ὃ νυνδὴ ἐλέγομεν, τοῦ μεγίστου τε καὶ
 μάλιστα προσήκοντος μαθήματος ἐπὶ τέλος οὔποτε ἤξει [...] ὅτι γε
 ἢ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα [...].

[GLA.] [...] Mas de que estudos superiores tu falas?

[SOC.] Certamente tu te lembras [...] de que, discriminando três partes da alma, concluíamos sobre a justiça, a temperança, a coragem e a sabedoria, o que cada uma era. [...] E certamente também [te lembras] do que se disse antes disso.

[GLA.] O quê?

[SOC.] Dizíamos que, para que fosse possível contemplar estas belíssimas coisas, haveria uma outra volta, maior, no percorrer da qual [estas coisas] se tornariam claramente visíveis, contudo estivemos a alcançar [somente] demonstrações assim, vinculadas às coisas anteriormente ditas. [...] ao guardião da cidade e das leis [...] é preciso a ele realizar a volta maior, sendo preciso não se esforçar menos no estudo do que na ginástica; ou então, como há pouco dissemos, jamais atingirá o fim do estudo mais importante e que mais

[lhe] é próprio, [...] que [é] a Ideia de Bem [...].
(PLATÃO, *República* VI, 504a2-505a2)

Neste segundo momento, o objetivo do caminho é nitidamente a contemplação das quatro virtudes, e, por fim, da Ideia de Bem, a questão das tais “partes” da alma não estando mais no centro das atenções desse caminho. Das análises da relação entre os dois trechos de que tenho conhecimento, a de Adam¹¹ parece-me ser a mais lúcida. A primeira coisa que este comentador estabelece¹² é o descarte da hipótese de que o diálogo poderia estar fazendo alusão a dois “caminhos mais longos” diferentes, dado que última passagem citada por mim expressamente afirma ser um mesmo caminho. Em segundo lugar, como podemos perceber, em ambas as passagens citadas por mim, Sócrates menciona as virtudes e a dita “tripartição” da alma. É notório que, no primeiro trecho (435b1-d5), o “foco” está na relação dessas virtudes com as “partes” da alma; contudo, no segundo (504a2-505a2), já tendo a analogia alma-cidade sido bastante esmiuçada, o “foco” estará no fundamento ontológico dessas virtudes, que em última instância seria alguma relação com a Ideia de Bem. Entendo, portanto, que um viés próximo ao de Adam¹³ para solução do problema, e diferente do de Rowe, seja o mais coerente: embora o referente natural de “*toûto*” em *República* IV 435d seja realmente o “problema sobre a alma” (se ela possui as mesmas três espécies que a cidade ou não, 435c4-6), isso precisa ser lido à luz da questão das quatro virtudes (expressa poucas linhas antes, 435b1-8), e em especial da questão de se há, para o homem e para a cidade, “o mesmo tipo” ou “a mesma Ideia de justiça” (*autò tò tês dikaiosýnes eîdos*, 435b2)¹⁴. Esta questão na verdade é o “foco” da passagem, e é isso que conecta este trecho com o outro, da segunda menção

¹¹ ADAM, 2009, vol I, p. 244-245; 2009, vol. II, p. 48-49.

¹² ADAM, 2009, vol I, p. 244-245.

¹³ Sou obrigado a dizer “próximo” porque a solução de Adam é um pouco mais polêmica que a minha: ele não fala apenas em ler o “*toûto*” de *República* IV 435d tendo em mente que o foco da passagem são as virtudes; ele fala que o termo *efetivamente tem como referente* “a justiça, temperança, coragem e sabedoria, o que cada uma é”, mencionadas na passagem posterior, *República* VI 504a. Cf. ADAM, 2009, vol. I, p. 245.

¹⁴ Embora eu considere absolutamente mais provável a tradução de *eîdos* no trecho (435b2) por “tipo”, haja vista o contexto da discussão naquele momento, prefiro não me comprometer sobre qual uso Sócrates estaria fazendo do termo, se em sentido “atécnico” (“tipo”, “espécie”) ou “técnico” (Ideia inteligível). Para estes sentidos, cf. PRADEAU, 2001.

ao “caminho mais longo” (504a-d). Rowe, na verdade, para manter que o “alvo” desse “caminho” é a questão da alma, teve que ignorar completamente aquilo que está indiscutivelmente no centro do debate no segundo trecho, conforme citado acima (504a2-505a2): o fundamento ontológico ulterior das virtudes, a Ideia de Bem. E este fundamento, que passará a partir daí a notoriamente ser o “centro” do debate dos convidados de Polemarco – dando ensejo a um considerável aumento no nível dramático e especulativo da conversa –, ocupará esta posição de ponto focal até no mínimo 509c, sendo também elemento-chave no processo educacional do livro VII. Considero portanto insustentável a posição de Rowe sobre o “caminho mais longo”, pois ela me parece estar assentada i) em uma interpretação rápida demais de um trecho do diálogo (435b-d), deixando-o em dissintonia com o outro que lhe está inquestionavelmente associado (504a-505a); ii) em uma interpretação do segundo trecho (504a-d) que vitupera tudo que nele é assinalado como o mais importante – posto que Rowe afirma que a “ênfase” da passagem estaria em exigências metodológicas gerais, e não no objeto do estudo mais importante de todos, o Bem. Sobre a interpretação do estudioso a respeito dos aspectos metodológicos das reflexões do *Fédon* sobre a alma, o presente artigo não fornece oportunidade para entrar nesta discussão.

O segundo estudioso cuja posição sobre o caso creio que mereça ser aqui problematizada é Terry Penner (2006), que também discorda da identificação entre o “caminho mais longo” aludido nos livros IV e VI com o processo educacional indicado no livro VII. Aos seus olhos, longe de abandonado, o “caminho mais demorado” na verdade foi efetivamente “atravesado” na discussão da *República*, tendo sido constituído de cinco “passos” ou “etapas” presentes nos livros VI e VII (“A”, “B”, “C”, “D”, e “E”), a saber:

A: O argumento de que nem prazer nem conhecimento é o bem [...].

B: O símile do Sol [...].

C: A analogia da Linha Dividida [...].

D: A alegoria da Caverna [...].

E: A questão de quais estudos prescrever para o “guardião” *trainee* com vistas a voltar o olho da alma do reino do vir-a-ser para o reino do ser [...]. O ponto (532a, 532c, 533a, 534c, 540a-b) é encontrar o bem em si mesmo, o que é o melhor, a Forma do Bem. Na verdade, em cada uma destas cinco discussões, o fim último é vir a conhecer a Forma do Bem.

O “caminho mais longo” (A)-(E) é extremamente fascinante dos pontos de vista epistemológico, metafísico, educacional e político, e então a tentativa de supor que as passagens são meramente partes de uma digressão faz com que a questão do “caminho mais longo” seja abandonada. Porém, como sempre com Platão, nós temos que permanecer focados.
(PENNER, 2006, p. 250)

Diante de todo o exposto anteriormente, não posso deixar de considerar também insustentável esta posição deste comentador. Se Penner estivesse certo, então Sócrates, Glauco e Adimanto – ou, segundo as palavras do estudioso, as “partes racionais das almas” destes personagens (PENNER, 2006, p. 250 e alhures) – teriam efetivamente atravessado o “caminho mais longo” anunciado na obra, e teriam efetivamente alcançado após o passo “E” acima um daqueles “fins” deste caminho, a saber, o conhecimento da Ideia de Bem. Ora, o texto do diálogo, conforme se verá na próxima sessão deste meu estudo, é mais que claro em repetir que os personagens desse drama não seguiram por este caminho, que o caminho tomado foi outro, foi uma alternativa, mais fácil e “mais curta”: um percurso imagético-analógico. E é precisamente a este mesmo percurso que Penner estranhamente está a aludir (de “A” a “E”), posto que nele estão contidos as principais imagens e analogias presentes nos livros VI e VII. Isto é, o comentador simplesmente confunde ou mescla aquilo que o diálogo deixa claro serem vias separadas: o “caminho mais longo”, que é anunciado mas não tomado na discussão da *República*, constituído de décadas de rigorosa formação, e que efetivamente levaria aos fins pretendidos; e o(s) “caminho(s) mais curto”, efetivamente seguido(s) pelos personagens. Este último tipo de percurso é expressamente entendido pelo próprio Sócrates como um “caminho mais curto”, um método assumidamente encarado como insuficiente para o alcance dos fins visados (435d; 504a-505a).

5. ENCAMINHAMENTOS FINAIS

Contra, portanto, Rowe e Penner, mantenho minha posição, alinhada à de Vegetti (2003d) e Miller (2007), de que o “caminho mais longo” aludido na obra equivale ao longo processo educacional indicado no

livro VII. Este livro, de fato, em dois momentos, deixará claro que o alcance do fim do “estudo maior” de que se falou no Livro VI (a contemplação das as virtudes e do Bem), por um lado, é mesmo o ápice supremo da longa jornada aludida no Livro VII, e, por outro, de modo algum vem a ser o termo dela. *In verbis*:

ἡμέτερον δὴ ἔργον, ἦν δ’ ἐγώ, τῶν οἰκιστῶν τάς τε βελτίστας φύσεις ἀναγκάσαι ἀφικέσθαι πρὸς τὸ μάθημα ὃ ἐν τῷ πρόσθεν ἔφαμεν εἶναι μέγιστον, ἰδεῖν τε τὸ ἀγαθὸν καὶ ἀναβῆναι ἐκείνην τὴν ἀνάβασιν, καὶ ἐπειδὴν ἀναβάντες ἰκανῶς ἴδωσι, μὴ ἐπιτρέπῃν αὐτοῖς ὃ νῦν ἐπιτρέπεται [...] καταμένειν καὶ μὴ ἐθέλειν πάλιν καταβαίνειν παρ’ ἐκείνους τοὺς δεσμώτας [...] ὥσπερ ἐν σμήνεσιν ἡγεμόνας τε καὶ βασιλέας [...] τὸ τάληθῆ ἔωρακένας καλῶν τε καὶ δικαίων καὶ ἀγαθῶν πέρι.

[SOC. (falando nos termos da imagem da caverna)] É nossa tarefa, portanto, forçar os de melhor natureza dentre os habitantes a voltarem-se para o estudo – aquele que anteriormente dissemos ser o [estudo] mais importante –, [forçando-os] a contemplar o Bem e a realizar aquela subida, e quando, estando no alto, já [o] tiverem contemplado suficientemente, devemos não lhes permitir o que agora estamos permitindo [...] permanecer lá e não querer descer de volta para junto daqueles prisioneiros [...] [posto que devem fazê-lo para serem] como os chefes e os reis dos enxames de abelhas, [depois de através de toda a formação recebida terem] contemplado a verdade a respeito das coisas belas, justas e boas.

(PLATÃO. *República* VII 519c8-d5; 520b5-c6)

ἀρκεῖ δὴ ἐπὶ λόγων μεταλήψει μεῖναι ἐνδελεχῶς καὶ συντόνως μηδὲν ἄλλο πράττοντι, ἀλλ’ ἀντιστρόφως γυμναζομένω τοῖς περὶ τὸ σῶμα γυμνασίοις [...]. μετὰ γὰρ τοῦτο καταβιβαστέοι ἔσονταί [...] εἰς τὸ σπήλαιον πάλιν ἐκεῖνο, καὶ ἀναγκαστέοι ἄρχειν τὰ τε περὶ τὸν πόλεμον καὶ ὅσαι [...]: καὶ ἔτι καὶ ἐν τούτοις βασιανιστέοι εἰ ἐμμενοῦσιν ἐλκόμενοι πανταχόσε ἢ τι καὶ παρακινήσουσι. [...] τοὺς διασωθέντας καὶ ἀριστεύσαντας πάντα πάντη ἐν ἔργοις τε καὶ ἐπιστήμαις πρὸς τέλος ἤδη ἀκτέον, καὶ ἀναγκαστέον ἀνακλίναντας τὴν τῆς ψυχῆς αὐγὴν εἰς αὐτὸ ἀποβλέψαι τὸ πᾶσι φῶς παρέχον, καὶ ἰδόντας τὸ ἀγαθὸν αὐτό, παραδείγματι χρωμένους ἐκεῖνω, καὶ πόλιν καὶ ἰδιώτας καὶ ἑαυτοὺς κοσμεῖν τὸν ἐπίλοιπον βίον [...].

[...] suportando se manter em intensa e ininterrupta participação nos argumentos, fazendo nada de outro, mas se exercitando numa ginástica que é a antístrofe das ginásticas do corpo [...]. Depois dis-

so, eles terão [...] que descer novamente àquela caverna, e serão obrigados a comandar nos assuntos de guerra e tantos comandos de jovens [...]. E, ainda, também nessas coisas eles serão testados, a ver se, forçados em todas as direções, eles aguentam firmes ou ficam perturbados [...]. Aqueles que sobreviverem [a tudo isso] e se saírem melhor em tudo, tanto nas ações quanto nos conhecimentos, devem ser conduzidos para o fim visado. E, elevando o olhar radiante da alma para isto, eles devem ser obrigados a olhar na direção daquilo que provê luz para todas as coisas. E, contemplando o Bem em si mesmo, [eles devem ser obrigados], cada um, por sua vez, a, usando-o como aquele modelo, ordenar a cidade, os indivíduos, e a si mesmos, pelos restos de suas vidas [...]. (PLATÃO. *República* VII 539d8-540b1)

REFERÊNCIAS

- ADAM, J. *The Republic of Plato*. Edited with critical notes, commentary, and appendices by James Adam. Cambridge: CUP, 2009 (1902), vol. I.
- ADAM, J. *The Republic of Plato*. Edited with critical notes, commentary, and appendices by James Adam. Cambridge: CUP, 2009 (1902), vol. II.
- ANDERSSON, T. J. *Polis and Psyche. A motif in Plato's Republic*. Goeteborg: Acta Universitatis Gothoburgensis, 1971.
- ANNAS, J. *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford: OUP, 1981.
- BLÖSSNER, N. The City-Soul Analogy. In: FERRARI, G. R. F. (ed.) *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. Cambridge: CUP, 2007.
- COHEN, M. R.; NAGEL, E. “The Nature of a Logical or Mathematical System”. In: FEIGL, H.; BRODBECK, M. (eds.). *Readings in the Philosophy of Science*. New York: Appleton-Century-Crofts, 1953.
- CORNFORDE, F. M. Mathematics and Dialectic in the Republic VI-VII. In: ALLEN, R. E. (ed.). *Studies in Plato's Metaphysics*. London: Routledge & Kegan Paul, 1967 (1932).
- CROSS, R. C.; WOOLLEY, A. D. *Plato's Republic. A philosophical commentary*. London: Macmillan & Co. Ltd., 1964.

DEMOS, R. "A note on Plato's Republic". *The Review of Metaphysics*, vol. 12, no. 2 (1958), p. 300-307.

DEMOS, R. Plato's Idea of Good. *Philosophical Review*, vol. 46, no. 3 (1937), p. 245-275.

DIXSAUT, M. "L'analogie intenable: le Soleil et le Bien". In DIXSAUT, M. *Platon et la question de la pensée*. Paris: Vrin, 2000 (1991).

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

FERRARI, G. R. F. The Three-Part soul. In: FERRARI, G. R. F. (ed.) *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. Cambridge: CUP, 2007.

GASTALDI, S. L'allegoria della nave. In PLATONE. *La Repubblica*. Traduzione e commento a cura di Mario Vegetti. Napoli: Bibliopolis, 2003, p. 187-216.

LINDELL, H. G.; SCOTT, R. (comp.) *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1996.

MILLER, M. Beginning the "Longer Way". In: FERRARI, G. R. F. (ed.) *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. Cambridge: CUP, 2007.

NOTOPOULOS, J. A. "The Symbolism of the Sun and Light in the Republic of Plato I". *Classical Philology* 39 – No. 3 (1944). (1944a)

NOTOPOULOS, J. A. "The Symbolism of the Sun and Light in the Republic of Plato II". *Classical Philology* 39 – No. 4 (1944). (1944b)

PENNER, T. The Forms in the *Republic*. In: SANTAS, G. (ed.) *The Blackwell Guide to Plato's Republic*. Malden; Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 2006.

PLATONE. *La Repubblica*. Traduzione e commento a cura di Mario Vegetti. Libri II e III. Napoli: Bibliopolis, 1998.

PLATONE. *La Repubblica*. Traduzione e commento a cura di Mario Vegetti. Libro IV. Napoli: Bibliopolis, 1998.

PRADEAU, J.-F. "Les formes et les réalités intelligibles. L'usage platonicien du terme *eîdos*". In PRADEAU, J.-F. (org.) *Platon: les formes intelligibles. Sur la forme in-*

telligible et la participation dans les dialogues platoniciens. Paris: PUF, 2001.

ROBINSON, R. *Plato's Earlier Dialectic*. New York: Cornell University Press, 1941.

ROWE, C. 'Examining myself and others', II: soul, the excellences and the 'longer road' in the *Republic*. In: ROWE, C. *Plato and the Art of Philosophical Writing*. Cambridge: CUP, 2007.

ROWETT, Catherine. *Pretty Short Cuts in Plato's Republic* (2016). Disponível em www.academia.edu (página de internet, acesso em 31/05/2016, às 10:40).

SMITH, N. D. Plato's Analogy of Soul and State. In: WAGNER, E. (ed.). *Essays in Plato's Psychology*. Lanham; Maryland: Lexington Books, 2001.

TRABATTONI, F. Il sapere del filosofo. In PLATONE. *La Repubblica*. Traduzione e commento a cura di Mario Vegetti. Napoli: Bibliopolis, 2003, p. 151-186.

VEGETTI, M. "Introduzione ai libri II e III". In PLATONE. *La Repubblica*. Traduzione e commento a cura di Mario Vegetti. Libri II e III. Napoli: Bibliopolis, 1998 (1998a).

VEGETTI, M. Glaucone. In PLATONE. *La Repubblica*. Traduzione e commento a cura di Mario Vegetti. Libri II e III. Napoli: Bibliopolis, 1998, p. 151-172. (1998b)

VEGETTI, M. "Introduzione al libro IV". In PLATONE. *La Repubblica*. Traduzione e commento a cura di Mario Vegetti. Libro IV. Napoli: Bibliopolis, 1998 (1998d).

VEGETTI, M. "Introduzione ai libri VI e VII". In PLATONE. *La Repubblica*. Traduzione e commento a cura di Mario Vegetti. Napoli: Bibliopolis, 2003, p. 13-34. (2003a)

VEGETTI, M. "*Megiston mathema*. L'idea del "buono" e le sue funzioni". In PLATONE. *La Repubblica*. Vol. V. Traduzione e commento a cura di Mario Vegetti. Napoli: Bibliopolis, 2003, p. 253-286. (2003b)

VEGETTI, M. "I filosofi a scuola e la scuola dei filosofi. In PLATONE. *La Repubblica*. Vol. V. Traduzione e commento a cura di Mario Vegetti. Napoli: Bibliopolis, 2003, p. 603-624. (2003d)

WILLIAMS, B. The analogy of city and soul in Plato's Republic. In: FINE, G. (ed.). *Plato 2. Oxford Readings. Ethics, Politics, Religion an the Soul*. Oxford: OUP, 1999 (1973).

Eros e anamnesis: a beleza entre o estético e o noético no Fedro

Rafael Costa
(UFPA)

Dedicado modestamente ao Prof. Marcelo Marques, in memoriam.

A perfeição é a forma de uma matéria; em contrapartida, a beleza é a forma dessa perfeição, que está pois para a beleza como a matéria está para a forma.

Schiller (*Kallias*)

A demonstração de que o delírio erótico, quando concedido pelos deuses aos amantes, constitui uma fonte de grande felicidade para os apaixonados (senão da felicidade suprema), ocupa o cerne da retratação que Sócrates endereça a Eros no *Fedro* (a *palinódia*; 243e-257b). Vazada essencialmente em termos psicológicos, essa exposição socrática tem, como ponto de partida, a compreensão da natureza da alma (*psykhé*), tanto divina como humana, por meio da observação de suas paixões e ações (*pathe* e *erga* respectivamente; 245c). Dentre as afecções e atos do psiquismo aí abordados, destacam-se sobremaneira dois (uma afecção e um ato, mais especificamente), cuja articulação é o fulcro do que se deseja provar neste trecho do diálogo, e sobre os quais procuramos traçar algumas considerações nas linhas que seguem: amor (*eros*) e reminiscência (*anamnesis*)¹. Nossa reflexão, entretanto, não se deterá propriamente na descrição que Platão faz desses fenômenos psicológicos, ainda que a ela se dirija e por ela tenha de ser amparada. Na presente exposição, procuramos nos concentrar naquilo que nos parece interligar *eros* e *anamnesis*,

¹ Cumpre dizermos aqui, que não deixamos de reconhecer as limitações interpretativas que a linguagem em demasia mito-poética da *palinódia* parece impor aos intérpretes. De modo que, não propomos uma definição explícita do que sejam as afecções e ações da alma respectivamente, nem uma classificação rígida, dentro dessas categorias, dos fenômenos psicológicos discutidos aí por Platão. Os atos e estados da alma, assim, se interpenetram (e se confundem) ao nosso ver – embora, possamos pensar a sua diferença como passividade e atividade psíquicas.

que nos parece revelar o imbricamento originário que há entre ambos: a beleza (*kállos*).

Como o mais claro sinal da divindade nas aparências, e mais especificamente daquilo de que os deuses retiram seu modo de ser divino, a experiência da beleza constitui a oportunidade mais pujante de despertar o que há de mais próximo ao divino em nós – sem que esse despertar, no entanto, signifique o adormecimento daquilo que nos faz propriamente mortais (nesse caso, humanos). Ao contrário, assentada em uma necessária confluência entre os registros da sensibilidade (estético) e da inteligência (noético), a apreensão do belo aparente reúne (ainda que inconscientemente) elementos diversos, (e às vezes contrapostos), como discursividade, intuição, apetite, reflexão, afecção e ação; dando, em diversos níveis e de diversas formas, unidade à multiplicidade, contribuindo, assim, decisivamente para uma recalibragem harmônica do psiquismo humano e seu conseqüente aperfeiçoamento.

Na economia cósmica, segundo o relato de Sócrates na *palinódia* (246e-249d), os seres humanos são constituídos apenas por aquelas almas que de algum modo já viram (*idousa*), outrora, a verdade (*aletheian*).

E isto porque deve o homem compreender as coisas de acordo com o que chamamos Ideia, que vai da multiplicidade das sensações para a unidade inferida pela reflexão. A tal acto chama-se reminiscência das realidades que outrora a nossa alma viu, quando seguia no cortejo de um deus, olhava de cima o que nós agora supomos existir e levantava a cabeça para o que realmente existe. Por isso é justo que apenas a inteligência do filósofo seja provida de asas, já que com a recordação está continuamente absorvido, na medida do possível, nas coisas a cuja contemplação um deus deve sua divindade. Apenas o homem que fizer um recto uso de tais recordações, o perpetuamente iniciado em mistérios perfeitos, apenas esse se torna na realidade perfeito (249b-c).²

Nesse sentido, do ponto de vista das ações que a alma humana pode realizar, quando atrelada a um corpo, a que define com precisão nossa existência é a reminiscência, a capacidade de apreender (*synienai*) as coisas segundo o que é denominado Ideia (*eidōs*), segundo a unidade recolhida (*si-*

² Para fins de citação, utilizamos a edição do *Fedro* das Edições 70: Introdução, tradução e notas de José Ribeiro Ferreira, 2009.

nairoumenon) pelo raciocínio (*logismos*) a partir da multiplicidade (*pollon*) sensível (*aistheseon*). Recordação do que a alma viu (*eidein*) daquilo que realmente existe (*to on ontos*), quando ainda junto aos deuses, se utilizada corretamente, a reminiscência pode tornar o ser humano perfeito e, portanto, sumamente feliz (tudo isso dentro do humanamente possível, é óbvio). Por essa reaproximação com os deuses, mediante a reminiscência daquilo de que eles retiram a sua própria divindade, o pensamento (*dianoia*) do filósofo³ (porque é ele quem se dedica à *anamnesis*) é reforçado pelas asas da alma, pensadas aqui como desejo (*eros*, especificamente) de assimilação ao divino, enquanto este é tomado como paradigma de excelência e felicidade. Em suma, a reminiscência põe em curso uma pluralidade de movimentos, corporais e psíquicos, (pensamento, raciocínio, sensibilidade, desejo etc.), os quais parecem ter, inicialmente ao menos, orientações distintas. A tarefa, nesse caso, é a conciliação desses fluxos.

Essa, entretanto, é uma tarefa em demasia árdua.⁴ A reminiscência exige uma espécie de pré-disposição metafísica (a conservação da memória do que a alma contemplou no *hyperouranion topon*), e mesmo naqueles que estão pré-dispostos a ela, ocorre, de modo geral, apenas com muito custo, pois ao verem (*idosin*) algo de semelhante (*homoioma*) aos seres supra celestes, esses indivíduos perdem o controle de si mesmos e, por não terem dela uma sensação (com força) suficiente (*ikanos diaisthaneintai*), ignoram a afecção (*to pathos*) que lhes acomete. Isto porque, em sua quase totalidade, daquilo que realmente existe “[...] não se encontra esplendor algum nas imagens da terra; mas com dificuldade, à custa de órgãos obscuros e recorrendo às representações desses objetos, poucos são os que conseguem contemplar os traços gerais do modelo representado” (250b). Se a reminiscência se limita a isso, estamos inegavelmente bem distantes da visão (*opsin*) e espetáculo (*thean*) bem-aventurados, em

³ Temos nesse trecho do *Fedro*, sub-repticiamente, a identificação da reminiscência com o pensamento filosófico.

⁴ No entanto, lembrar-se das realidades lá de cima, a partir dos objetos terrenos, não é fácil para qualquer: nem para quantas almas as viram por breve espaço de tempo, nem para as que, ao verem-se precipitadas aqui na terra, sucumbiram de tal maneira que se deixaram arrastar para a injustiça por certas companhias e se esqueceram das visões sagradas que outrora contemplaram. Restam, pois, poucas a quem assista com suficiência o dom da reminiscência. E essas, quando vêem uma imagem das realidades de além, ficam perturbadas e já não são senhoras de si; não sabem, no entanto, que sensação experimentaram, por não conseguirem discerni-la convenientemente” (*Fdr.* 250a).

que fomos iniciados, junto aos deuses, “contemplando após a iniciação as visões íntegras, simples, inabaláveis e bem-aventuradas, a uma luz pura, nós que éramos puros, e sem a marca deste sepulcro, a que agora chamamos corpo” (250b-c).

Em si mesmos, os seres que realmente são não têm figura, cor e nem podem ser tocados (ou seja, são incorpóreos/insensíveis), sendo apreensíveis apenas pelo intelecto (*noi* [ou seja, são apenas inteligíveis]) (247c). Seu esplendor parece, então, consistir em sua pura inteligibilidade, no aspecto unitário garantido pelo estofo da identidade (o *em si é uno*), que os distingue da multiplicidade sensível, fazendo-os aparecer sob uma luz pura à visão do intelecto, o qual, por sua vez, estando igualmente desprendido de qualquer ligação com o corpo (estando, portanto, também puro) apreende esses seres de maneira igualmente pura, sem a necessidade de mediações (representações), **como se** se tratasse de uma intuição intelectual, o que parece ser sugerido, pelo uso de expressões características aos processos iniciatórios dos cultos eleusinos (embora, não deva necessariamente significar, que, para Platão, esta apreensão tenha um caráter místico).

Cumprido notar, agora, que a pureza (que caracteriza os seres em si mesmos, as visões bem-aventuradas e alma que as tem) está ligada diretamente à incorporeidade (e à inteligibilidade) e, portanto, aquilo que é puro está desligado do que nos chega por meio do corpo (esteticamente), sendo apreendido de maneira puramente intelectual. Assim, esses seres em si mesmos, as visões puras e a luz pura que as recobre aparecem imediatamente ao intelecto – que, igualmente desligado do corpo, se acha puro –, e sua apreensão se dá sem nenhuma mediação estética, o que sugere a imagem do seu esplendor. Pois, resplandecer, ou ter esplendor, significa, nessa parte do *Fedro*, que um objeto é plenamente apreensível (cognoscível) pelo sujeito a quem aparece; significa (pela noção de que o semelhante conhece o semelhante) que o aparecimento é plenamente compatível com a estrutura cognitiva do sujeito cognoscente, que, portanto, apreende o objeto plenamente. Assim, se os seres que realmente são resplandecem ao intelecto, aparecem sob uma luz pura, é porque estes seres possuem uma estrutura plenamente compatível com a do intelecto. E como os seres em si mesmos são unos (aparecem sob a forma da unidade do múltiplo), inferimos que (como o trecho supracitado, sobre

a reminiscência parece confirmar) o próprio intelecto possua uma estrutura baseada na unidade do múltiplo e, portanto, qualquer experiência que pretende ativá-lo, em sua estrutura mesma, deve fazer com que ele recobre essa organização unitária que lhe é própria.

Ora, por não serem capazes de conservar, no domínio estético (sensibilidade), o esplendor com que os seres se apresentam no registro noético (intelecção),⁵ as imagens não são capazes de afetar de maneira propícia o intelecto, de despertar o pensamento para sua potência eidética, de fazê-lo recordar que o que lhe cabe é dar unidade à multiplicidade sensível por meio do raciocínio. O elemento noético, que aqui depende da mediação estética, não é iluminado pelo esplendor de que necessita para atuar com excelência, falta-lhe a orientação da Ideia (como unidade do múltiplo, como forma de organização do próprio pensamento [em sentido categoria]), sua visão permanece turva, quase restrita à dispersão da multiplicidade das sensações e, só com muita luta, consegue contemplar alguns traços do modelo representado. O intelecto não se reconhece nas aparências, e essa dissemelhança impede a inteligibilidade pura, o raciocínio parece brigar com a sensibilidade e a reminiscência se dá como se **apesar** da multiplicidade sensível. Entretanto, se o processo anamnético se confunde com a inteligibilidade pura, então este é o máximo que se pode extrair dele: luta, dilaceração, atrofia das asas e subnutrição por opnião. Estaríamos de certa forma somente reprisando, aqui, a situação que fez nossas almas perderem as asas e habitarem nossos corpos (248a-c).

Devemos recordar que, mesmo outrora, as almas não foram capazes de exercer em sua plenitude essa intelecção pura dos seres supra celestes. Embora capazes de ver e contemplar todas essas maravilhosas aparições descritas acima, nossas almas não o fazem com perfeição (somente aos deuses cabe isso), quando muito, as que mais se assemelham aos deuses elevam “a cabeça do auriga até à região exterior e acompanha[m] o movimento circular embaraçada[s] pelos cavalos e a custo conseguindo con-

⁵ Por *estético* entendemos o domínio da *aisthesis*, em seu sentido originário que, segundo Gazolla, corresponde à “atividade da alma a partir do que a afeta por meio dos órgãos do corpo (instrumentos), daí, ‘sensação’, diferente de ‘percepção’, como é geralmente traduzida. *Aistheterion* é dito do conjunto dos órgãos sensoriais; *aisthanomai* é o verbo sentir ou apreender pelos sentidos o que está sempre exposto (um dos sentidos do verbo *tithemi*)” (2009, p.49). Com relação ao noético, entendemos aquilo que nos chega por meio da intelecção (que pode ser mediada pela discursividade ou não).

templar os verdadeiros seres” (248a). Devemos recordar, igualmente, que a reminiscência é um processo concernente ao ser humano, enquanto ser vivo (alma e corpo, portanto), e assim não pode negligenciar a corporeidade e sensibilidade que lhe são constitutivas. Por isso, uma vez habitando um corpo, é somente a partir do que o afeta (o *estético*) que podemos tentar reconstituir nosso contato com o inteligível e buscar um significativo aperfeiçoamento de nós mesmos. A reminiscência é acionada pela multiplicidade sensível e nutrida pelo crescimento das asas, ou seja: ela não é exclusivamente racional (lógico-discursiva). Embora o raciocínio (*logismos*) esteja no cerne da *anamnsesis*, reduzi-la a ele é negligenciar a sua completude e, com isso, não a explorar em sua máxima potencialidade, e não a usar corretamente e ignorar certos mistérios que devem estar sempre no horizonte filosófico.

Isso tudo é nevrágico no *Fedro*, pois envolve a maneira como nele são concebidos a filosofia e o modo de vida por ela pautado. A questão, como no caso da reminiscência, é: quais os elementos que a constituem e as respectivas funções que desempenham aí? Essa questão ecoa na discussão sobre o tema predominante do diálogo, se se trata da composição de discursos (crítica à retórica), cujo enfoque é a dialética como aspecto lógico-formal e essencial da atividade filosófica, ou se se trata da erótica (discussão com Lísias), cujo enfoque recai nas contribuições que os elementos não-reflexivos⁶ da alma oferecem ao pensamento e modo de vida filosóficos. Em que pesem as especificidades, nos que defendem a predominância da dialética há a tendência de não reconhecer ou subordinar a participação do não-reflexivo na filosofia ao racional e, portanto, no diálogo. Do outro lado, há o reconhecimento de que essencialmente a filosofia não é exclusivamente racional, como dissemos acima, (embora a racionalidade seja um de seus eixos centrais), e isso transparece no *Fedro*⁷. Pelo que expomos, alinhamo-nos com essa última tendência, pois a racionalidade (em seu aspecto lógico-discursivo) não nos parece suficien-

⁶ Por não-reflexivos, entendemos os elementos que não são raciocinativos, embora não sejam antirracionais, tais como: a intuição, a sensibilidade, o desejo etc.

⁷ Como representantes da primeira tendência, podemos indicar JAEGER (2013), NATORP (2012), VAZ (2011), ROBIN (1933) e BOURGUET (1919) – sendo que esses dois últimos reconhecem um papel central do amor, mas o subordinam à dialética. Como representantes da segunda tendência, podemos apontar STEFANINI (1949), NUSSBAUM (2009), TRABATTONI (2010), GAZOLLA (2009) e HYLAND (2008).

te para dar conta de tudo o que está, essencialmente, em jogo na filosofia (como *anamnesis*) e no tipo de vida por ela estruturada.

Como nos diz Hyland (2008), a definição da filosofia como um modo de *eros*, nos prepara para o reconhecimento de que ela não pode ser simplesmente uma atividade lógica, mas envolve, como a poesia, inspiração (p. 72). Ainda segundo esse autor, a *palinódia* retrata a finitude e incompletude de todo o conhecimento humano, os esforços do pensamento (*dianoia*), em seu sentido (literal) lógico-discursivo, levam-nos apenas a visões noéticas ocasionais e parciais (p. 77) – como expusemos acima. Se o lógico-discursivo não é suficiente, os elementos não-reflexivos ganham espaço e importância nesse contexto; ainda que isso nos pareça difícil de perceber, uma vez que a tradição filosófica torna marginal ou mesmo se abstém do estudo desses elementos. Nós “não nos perguntamos sobre a intimidade entre a visão do belo, a coisa vista, a emoção diante do visto, o saber disso e suas consequências para a vida humana, não obstante esse feixe ser digno de interrogação” (GAZOLLA, 2009, p. 51). Para Gazolla, Platão reconhece essa dignidade, tanto é que esse é o cerne da *palinódia*: “Estaremos aqui, na perspectiva das emoções diante da visão do belo e dos movimentos da alma que são muito peculiares, porque [...] se trata da presença do Eros-ligante, alado, que voa aos mortais e volta aos imortais [...]” (p. 52).

Nesse sentido, lembremos que a reminiscência, de modo geral, não é discernida pelo indivíduo, mesmo que ele se esforce por apreender lógico-discursivamente o modelo representado, porque ele não tem dela uma sensação (com força) suficiente. Em geral, como não brilham em suas imagens, os seres, por mais amáveis que sejam em si mesmos (como o são a justiça, a sabedoria, a moderação etc.), não despertam em nós, pela via estética, uma paixão com a mesma intensidade que o fariam se os víssemos, aqui, tal como são na planície da verdade (*Fdr.* 250d). Supomos, então, que a reminiscência só se faça sentir com força suficiente quando acompanhada por uma tal intensidade do *phatos* erótico, equivalente àquela provocada pela visão noética dos seres em si mesmos, o que, como veremos, faz com que as asas voltem a crescer, e a reminiscência ganhe seu impulso definitivo. Para tanto, a simples presença do raciocínio (*logismos*) não parece, portanto, suficiente. Embora lembrando os seres, o intelecto não parece capaz de ratificar a própria atividade, não perante a

alma como um todo ao menos, ao ponto de fazer com que as asas cresçam novamente.

Isto porque, a reminiscência plena do que fora contemplado outrora é, igualmente, a recordação do modo como se dá essa contemplação. Portanto, é a recordação daquela espécie de semelhança entre o intelecto e o ser, que simboliza o esplendor desse em face daquele (o conhecimento e ciência verdadeiros), que simboliza a condição de excelência dos deuses, que simboliza a totalidade cósmica, que simboliza a própria unidade do múltiplo (que perpassa todas essas esferas), e que, enfim, é o que seduz as asas como movimento em direção ao divino (o Eros-ligante que liga mortais e imortais). Sem isso, o esforço anamnético parece puramente artificial, e não uma expressão de nossa mais íntima constituição erótica, o recolhimento da unidade do múltiplo pelo raciocínio parece estranho ao próprio pensamento, que não vê claramente aí a realização de sua potência e, por meio dela, a possibilidade de aperfeiçoamento da alma como um todo. Porém, insistimos, isso só será possível se o estético suscitar uma tal afecção do noético e a reminiscência se der, realmente, **a partir** da multiplicidade das sensações.

Ora é aqui que leva todo o desenvolvimento sobre o quarto tipo de loucura – pela qual o homem, quando vê a beleza de cá e se recorda da verdadeira beleza, é provido de asas e, munido delas, arde no desejo de voar; sem forças bastantes, no entanto, olha para cima à maneira de uma ave, descarta os assuntos terrenos e recebe então a acusação de se encontrar em estado de loucura. Leva assim à conclusão de que, em si mesma, é a melhor de todas as possessões divinas e a de melhor origem, tanto para o que a possui como para quem dela compartilha; e o participante de semelhante loucura, quando se enamora dos jovens belos, recebe a designação de amante (249d-e).

Diferente das demais imagens, que nada ou muito pouco são capazes de evocar dos modelos ao quais se assemelham, a beleza (*kállos*) parece suscitar instantaneamente a recordação de sua homônima verdadeiramente existente. Não há acima, explicitamente ao menos, referência àquela mediação lógico-discursiva característica do processo anamnético, conforme o passo anterior (249b) assinalara. O que há é a impressão de que a recordação da verdadeira beleza, a partir das imagens que aqui

recebem o seu nome, dá-se de um salto, imediatamente, de maneira intuitiva, portanto⁸. Entretanto, de alguma forma, a mediação estética, nesse caso, parece ter afetado de maneira propícia o noético, pois a pujança com que a recordação da Beleza atinge o intelecto faz, como o texto mesmo diz, com que as asas da alma voltem a crescer. Portanto, de algum modo, que nos parece igualmente intuitivo, aquela recordação da semelhança entre o intelecto e seu objeto (a qual caracteriza a apreensão dos seres em si mesmos) também parece ter despertado e, junto com ela, tudo o mais que ela representa – ainda que isso escape, de início ao menos, ao domínio lógico-discursivo.

Sobre esse trecho do *Fedro*, Kahn (2011) nos diz que “o abalo de passar a amar é explicado como o efeito da beleza sensível servindo como um lembrete inconsciente da Beleza transcendental [...]” (p. 126). “Inconsciente”, supomos nós, porque também lhe parece que nesse caso, o discurso proposicional, o raciocínio, não esteja como mediador da reminiscência. Embora, Kahn nos diga que essa reminiscência do Belo é a reminiscência em seu sentido fraco: “A referência às formas está implícita na cognição ordinária, que simplesmente reconhece tipos de coisas, assim como uma referência ao Belo em si mesmo está implícito na explicação ordinária de amar” (p. 127). “A reminiscência no sentido forte, por outro lado, exige filosofia” (*id.*), que parece, por contraste, desenvolver-se através da atividade lógico-discursiva do pensamento. No entanto, esse não nos parece ser o caso, pois, se se tratasse de um tipo familiar ou ordinário de reminiscência, a da Beleza não despertaria em nós um estado tão complexo, como é descrito aqui o amor, e nem seria distinta dos demais seres, e nem sua apreensão estética ganharia relevância entre todas as demais.

Ora, como o diálogo deixa amplamente claro, essa instantaneidade da reminiscência em face das imagens da Beleza é peculiar à Beleza apenas. Como apontamos largamente ao longo do texto, os demais seres não

⁸ Chamamos aqui de intuitivo tudo o que não nos é dado por meio do raciocínio, do elemento lógico-discursivo, assim, nossos desejos são intuitivos, como nossos sentimentos, nossas sensações e, como se pode supor, a contemplação dos seres em si mesmos pelo intelecto puro. Vale lembrar, que em 265d, ao se referir aos princípios de reunião (*sinagoge*) e divisão (*diarexis*) que constituem o método dialético, Platão nos diz, com relação a reunião, que “Consiste em reduzir a uma ideia única, que se possa abarcar de um relance, para que, pela definição de cada unidade, se possa tornar evidente o tópico sobre que se deseja ensinar em cada caso”.

resplandecem em suas imagens, e mesmo dentre os seres a Beleza brilhava em esplendor, superando então seus congêneres em luminosidade.

Quanto à beleza, como foi dito, brilhava na sua realidade entre aquelas visões; chegados aqui abaixo, temo-la surpreendido, resplandecendo em sua mais luminosa clareza, através do mais claro dos nossos sentidos. A visão é, de facto, a mais aguda das sensações que nos chega através do corpo; mas não consegue ver o pensamento – e que extraordinários amores provocaria, se uma imagem sua dessa natureza se nos oferecesse clara através do sentido da vista. E o mesmo se passa com tantos outros objetos dignos de ser amados. Todavia só a beleza obteve essa sorte, a ponto de ser a mais evidente e a mais digna de ser amada. (250d)

Se o esplendor dos seres que realmente são, como dissemos antes, consiste em sua inteligibilidade pura, em serem apreensíveis apenas pelo intelecto, o que corresponde ao aspecto com que a ele se apresentam, como unidade do múltiplo (pois é isso que o ser é, e os seres são), que é igualmente o aspecto do seu receptor e, por isso, aparecem a ele sob uma luz pura;⁹ a Beleza, brilhando mais que todos os outros seres não nos parece ser outra coisa do que o próprio ser do qual o aspecto dos seres (unidade da multiplicidade) não é senão uma imagem.

O eternamente belo como objeto supremo do amor refere-se exclusivamente ao conteúdo da dialética. Refere-se essencialmente ao eterno em si, não apenas a um exemplo do que é eterno, *i.e.*, à ideia considerada sob certo aspecto, ou seja, sua forma ou ‘molde’, sendo este o significado imediato, embora não exaustivo, de ‘ideia’. Significa a unidade do múltiplo alcançada essencialmente através da intuição mental, e obtida através da intuição sensível apenas como imagem. Desse modo, a beleza das formas sensíveis é rebaixada ao papel de mero símile da forma eterna, *i.e.*, da ideia como forma. (NATORP, 2012, p. 178-179)

⁹ Ao se representar uma ideia (ou ser que realmente é) o intelecto não faz outra coisa senão representar a si mesmo para si mesmo, e como só pode fazê-lo de maneira intelectiva, pois não há nada como a ideia na empiria, ele supõe essa identidade entre sujeito e objeto, ou, a semelhança estrita de seus aspectos, que os tornam familiares.

A Beleza corresponde à unidade da multiplicidade em si mesma, é o paradigma dessa relação (do uno e do múltiplo), é a forma da inteligibilidade¹⁰, por isso dentre os seres é o que mais atrai o intelecto, e cuja as aparências são aquelas que lhe afetam mais profundamente, de maneira **como que** imediata, pois o que por meio delas se dá, ainda que não com a pureza da Beleza em si mesma, é que o intelecto apreende intuitivamente a si mesmo – se nos é dado falar assim, o intelecto tem o sentimento de si. É por isso que, em face do jovem belo (*to kalon*), não somente os cavalos são a ele atraídos, mas igualmente o piloto da alma, gerando, ainda que momentaneamente uma espécie de acordo espontâneo entre as dimensões da alma, originariamente discordantes entre si (253d-254e). É por isso que, em face do jovem belo (Fedro), recordando a Beleza em si e, portanto, o aspecto dos seres em si mesmos, Sócrates não se limita a falar apenas da Beleza, mas fala das formas em conjunto (*koinonia*), seja sob a referência ao supra celeste, ou àquelas aparições maravilhosas e bem-aventuradas, que retomam o vocabulário eleusino.

É assim, então, que aquela semelhança entre o intelecto e o objeto que a ele se oferece é de algum modo recobrada e temos uma verdadeira abertura para a totalidade e, portanto, para o recrudescimento das asas. Embora seja óbvio que esse contato imediato com os seres em si mesmos (intuição intelectual) não seja possível ao intelecto humano, é também evidente que essa noção é indispensável para a boa regulação do nosso pensamento (*dianoia*), como paradigma de conhecimento (como verdadeiro saber e ciência que se aplica ao ser que verdadeiramente existe) (*Fdr.* 247c-d). Entretanto, o curioso, é que Platão faz com que a retomada desse paradigma (ou sua assunção) assente na homologia entre o *noético* e o *estético*: a confluência entre eles, exigida ou despertada pela apreensão sensível da beleza, os coloca para além de suas diferenças, e os aproxima, revelando sua similitude. É assim que em nós, de maneira intuitiva, reaparece a totalidade e o Eros-ligante é despertado, ratificando psicológica e fisicamente a apreensão do todo, e nos colocando em uma perspectiva cósmica (que é a da ordem da totalidade, a qual só é o que é em virtude da ordem que a constitui, da harmonia que a caracteriza, portanto,

10 Inteligir, ou explicar por meio da inteligência, consiste exatamente em subsumir o que se deseja explicar (o múltiplo) a um princípio (uno), tal como a primeira parte do discurso dialético exige, e por isso essa forma de discursar é verdadeiramente bela.

de alguma forma, da beleza que a constitui, se retomamos a compreensão platônica da beleza como ordem e harmonia).

Como nos movemos a partir da sensibilidade, vale recordar que “No caso das afecções (*pathemata*) da alma sob a visão do belo, há um movimento de mesma gênese do *nous*” (GAZOLLA, 2009, p. 62), daí sua semelhança, o que traz “a emoção da alma, que dispensa argumentação, traz uma despreocupação com sua veracidade da visão do belo, de sua justeza” (*id.*), gerando uma recordação imediata da Beleza, tornando “[...] possível alcançá-la sem *logismos* e por amor ao belo, e chegar a outras ideias, inclusive à de Bem” (p. 63). As reverberações psicológicas dessa similaridade entre o estético e o noético são descritas em termos de uma experiência arrebatadora, o delírio (*manía*) erótico, correspondente ao processo de retomada do crescimento das asas da alma (*Fdr.* 251a-252b). Vale frisar, que esse delírio envolve uma espécie de fluxo do desejo (*himeros kaleitai*), estabelecido entre a imagem e a recordação da verdadeira beleza, arrastando a alma do amante tanto em direção ao amado quanto em direção às Formas: “Ora, quando a alma olhar para a beleza do jovem e receber as partículas que daí emanam e afluem – que, por isso mesmo, se chama vaga do desejo –, quando delas se nutrir e aquecer, [...] sente-se apaziguada da dor e alegra-se” (*Fdr.* 251c).

A necessidade da sensibilidade como ponto de partida fica acima evidente, é preciso, para a vivacidade do fluxo amoroso, a presença do belo jovem diante do amado, a reminiscência é efetivamente ativada por aquilo que nos chega por meio dos sentidos, pelo *estético*, é pelo que tem diante da vista (*opsin*), o mais agudo dos sentidos, que a alma é transportada pela vaga do desejo para a Beleza em si mesma e demais Ideias. E o caráter intuitivo desse percurso, porque estético-emocional, se evidencia quando percebemos que o fluxo amoroso, ao estender-se do belo jovem à Beleza em si, perfaz aquele movimento próprio do *logismos*, de recolhimento da unidade da multiplicidade sensível de acordo com que chamamos Ideia. Esse fluxo do desejo parece, então, fazer confluir todos aqueles movimentos (raciocínio, pensamento, desejo, sensibilidade etc.) que a reminiscência envolve e que, de modo geral, só a muito custo concertam entre si, levando a cabo com perfeição essa atividade da alma. Isso, como a própria descrição da reminiscência já apontara, **a partir** da multiplicidade das sensações.

Mas isso tudo se dá, insistimos, porque há, dessa vez, uma identificação entre o estético e o noético, a sensibilidade fala ao intelecto, resplandece para ele, enquanto ele se reconhece naquilo que nos chega por meio da visão, sem, entretanto, precisar da mediação do pensamento lógico-discursivo (num primeiro momento ao menos). De acordo com Hyland (2008), a reminiscência não discursiva da Beleza é, em si, o resultado do reconhecimento não-discursivo da experiência da beleza aqui (p. 82). O que está em jogo é o reconhecimento de que a experiência da beleza, por não ser plenamente redutível ao *logos*, nos remete à intuição intelectual (não-discursiva) (*id.*). Desse modo, há duas experiências não discursivas em jogo, uma que origina e outra que culmina nossa (sempre finita) compreensão da beleza; a primeira é a experiência não-discursiva, mas extraordinariamente poderosa da beleza aqui, a qual, por sua vez, nos lembra de nossa anterior experiência não-discursiva da beleza em si, quando estávamos com nosso deus (*ibid.*). As imagens da beleza, por sua força e esplendor, embora não sejam completamente definíveis, nem por isso deixam dúvidas ou confusão com relação ao seu estatuto de belas. A emoção que despertam na alma, pela intensidade com que é sentida, o eros-ligante, não deixam dúvidas com relação ao que temos diante de nós (o belo). Esse objeto que conecta diretamente o estético e o noético, servindo como fonte de prazer e objeto de desejo tanto à sensibilidade como ao intelecto, faz com que esse, pela via estética, seja recordado de si mesmo. Como afetado de maneira pujante pelo estético, o intelecto começa a recobrar suas forças e, de certa forma guiado pela sensibilidade e pela paixão, “[...] sua atenção emocional é varrida pelo objeto dessa memória privada” (FERRARI, 2013, p. 63); isto é: o intelecto está emocionado, apaixonado pela reminiscência.

“As coisas são belas, portanto, na medida em que participam da beleza transcendente, que não nasce e nem morre, e que é aquele aspecto do Ser que, esplendendo na matéria, fala à inteligência por intermédio dos sentidos” (NUNES, 2011, p. 23). E assim o fazem porque a experiência da beleza é a manifestação da unidade do múltiplo no próprio múltiplo, é a forma da Forma que se expressa pela matéria, é a perfeição que se dá pela via da sensibilidade e assim, afetando sobremaneira o intelecto, faz dessa experiência uma espécie de *contínuo estético-noético*, um percurso *visual-contemplativo* em chave (como propomos) intuitiva, chave em que a

perspectiva da ligação do múltiplo no uno, ou seja, a sua apreensão como todo, como cosmos fica evidenciada. Assim, o mais importante, é que a beleza, como signo de unidade, e da harmonia e boa medida que nessa se fundam, é também signo de que isso não se consegue pela supressão das diferenças, mas pela confluência do que se revela diferente e, ao mesmo tempo, semelhante, porque constitutivo do mesmo *cosmos*, da mesma realidade (a única na verdade, como o bem sabia Platão).

BIBLIOGRAFIA

FERRARI, G. R. F. Amor Platônico: In: Kraut, R. (Org.). *Platão*. São Paulo: Ideias & Letras, 2013, p.293-325. (Companios & Companios).

GAZOLLA, Rachel. Do olhar, do amor e da beleza: um estudo sobre o estético em Platão no *Fedro* e no *Timeu*. In: PERINE, Marcelo. (Org.). *Estudos platônicos: sobre o ser e o aparecer, o belo e o bem*. São Paulo, SP: Ed. Loyola, 2009, p.49-74. (Estudos Platônicos).

HAYLAND, D. A. *Plato and the question of beauty*. Bloomington & Indiapolis: Indiana University Press, 2008.

KAHN, C. Platão e a reminiscência. In: BENSON, H. (Org.). *Platão*. Trad. Marco A. de A. Zingano. Porto Alegre: Artmed, 2011, p.120-132.

NATORP, P. *Teoria das ideias de Platão: uma introdução ao idealismo*. Trad. Euclides Calloni, Saulo Krieger. (2 Vols.). São Paulo: Paulus, 2012. (Coleção Philosophica).

NUNES, B. *Introdução à Filosofia da Arte*. São Paulo: Ed. Ática. 5ª ed. 2011.

PLATÃO. *Fedro*. Introdução, tradução e notas de José R. Ferreira. Lisboa: Edições 70, 2009. (Clássicos Gregos e Latinos).

O relativismo e a tese da sensação: o principal propósito de Platão na primeira parte do Teeteto

Lutecildo Fanticelli
(UPF/FJP)

INTRODUÇÃO

O propósito no *Teeteto* é, com efeito, definir o conhecimento, mas na primeira parte a preocupação primária de Platão é com a tese da sensação. É, na verdade, mais precisamente uma preocupação em afirmar que o conhecimento não é sensação. O relativismo fora tomado como uma espécie de carona ou como uma digressão. E como iremos observar, o relativismo foi, de fato, refutado, mas não pelo argumento da autorefuturação. Em parte isso fora feito pelos simples exemplos da necessidade do perito, mas de um modo geral, pela teoria das Ideias. Elas pressupõem, por exemplo, um só Belo para todos os homens.

Com este texto iremos mostrar como a autorefuturação anarquiza, mas sem proveito ao objetivismo-universalismo platônico. A teoria das Ideias não será aqui esquadrinhada, mas apenas mencionada como o recurso maior contra o relativismo. Nesse caso, pressupõe-se que as Ideias sejam também concebidas desse modo, entre a grande maioria dos estudiosos de Platão. E, de igual modo, vale adiantar que a inexistência de qualquer menção à teoria das Ideias no próprio *Teeteto* não desqualifica o que aqui se pretende mostrar. É que o objeto em questão não são as Ideias. Em síntese, o que se mostrará a seguir é que Platão ao escrever o *Teeteto* já não tinha preocupações sérias com o relativismo.

O RELATIVISMO E A EPISTEMOLOGIA NO *TEETETO*

O *Teeteto* seria bem menos importante se ele se resumisse apenas ao trecho dedicado ao relativismo (*Tht.* 161c-162d; 170d-171c; 177c-179c). A sua riqueza é, com efeito, a epistemologia. E é até mesmo ra-

zoável afirmar que se tratava de uma epistemologia bem adiantada para aquela época.

O Diálogo é dividido em três partes, sendo que a primeira (142a-186e) é a que discute o conhecimento como sensação, a segunda (187a-201c) como opinião verdadeira e a terceira (201c-210d) como opinião verdadeira justificada. A espessura da primeira parte é quase o dobro das duas últimas. Contudo, bem menos importante, ou seja, é bem inferior em qualidade e em valores filosóficos. A elegância e a profundidade dos sucintos dois últimos livros falam por si. É óbvio que a primeira parte também tem trechos formidáveis. Entre eles, a parte introdutória sobre o conceito de definição requerida por Sócrates (148e-151d), as doutrinas secretas (152b-154a; 155d-157b; 182a-b) e o trecho do epílogo (184b-186d), ou seja, aquele que refuta a tese de que o conhecimento é sensação. Nesse caso, embora inferior, a primeira parte não é nada insignificante.

Essa apreciação, portanto, não é válida para os trechos que tratam do relativismo. É que essa parte, ao que parece, não passa de uma espécie de carona platônica. Aliás, mais uma das costumeiras caronas, com o fito de humilhar os audaciosos sofistas. Dos primeiros aos últimos Diálogos, encontramos alguns desses ataques humilhantes. Nem mesmo as *Leis* poupam os sofistas (*Lg.* X 885c-e; 889b-890).

A INEVITABILIDADE DO RELATIVISMO E A PRIMAZIA EVIDENTE DO OBJETIVISMO

Não há como negar que o relativismo é uma realidade e que sob alguns pontos de vista o homem de ciência não consegue se livrar dele. Todos estão cientes de que os povos, por exemplo, têm culturas diversas. Enquanto algumas formas de agir são legais para alguns povos, para outros, essas mesmas formas de agir, são inaceitáveis. E felizmente o próprio Platão reconhece que em matéria de preferências pessoais, as coisas são relativas. Nesse caso, aquilo que é subjetivo é também relativo (*Tht.* 171d-e). Nesse sentido o homem, ou seja, cada indivíduo é impreterivelmente a medida (ou a referência) de qualquer coisa. Não se pode negar que as pessoas têm preferências distintas, por exemplo, com relação às gastronomias. Nesse sentido cada cabeça tem, portanto uma sentença própria.

A democracia, por exemplo, é constituída a partir de muitas dis-

cussões sobre pontos de vistas diversos. Os políticos numa assembleia democrática chegam muitas vezes a se digladiarem encarniçadamente para poderem aprovar algumas leis. E no final é o grupo com um número maior de aderentes que sobrepõe o seu ponto de vista. Mesmo as melhores democracias do mundo são construídas dessa forma.

Mas de qualquer modo, o modelo teórico da ciência tem de ser o objetivismo. Embora não exista uma verdade que sirva para todos os homens, faz-se necessário encontrar aquela que seja a mais próxima de todas, ou seja, uma verdade mais plausível. Qualquer pesquisador experiente acaba por ficar ciente, mais cedo ou mais tarde, que sem a existência de um padrão-modelo não é possível fazer ciência. Aliás, não só em ciência, mas em toda e qualquer faceta da existência humana há sempre a necessidade de um arquétipo, por meio do qual as pessoas se guiam.

A OBJETIVIDADE DA CIÊNCIA ENQUANTO ALGO ÓBVIO A TODOS

É bem provável que tanto a Academia quanto qualquer outra escola filosófica do período clássico, se apercebia que a ciência autêntica requer objetividade e universalidade. E o argumento maior em seu favor está presente na teoria das Ideias. A despeito de qualquer fragilidade, ela era sempre o argumento maior. Ela era, por assim dizer, o arquétipo ou o paradigma da universalidade científica.

Se a razão humana for seguida com sensatez (*R.* III 394d), os homens de ciência chegarão a um lugar comum e esse lugar será sempre o mais plausível possível. Mas, como quase todas as ciências não são exatas, elas acabam por chocar-se com o relativismo. Um medicamento criado por um grupo de pesquisadores, após todos os testes, irá para as prateleiras das farmácias. Mas todos estão cientes de que em alguns organismos, o mesmo medicamento poderá não ter eficácia. Mas todo homem de ciência sensato, também está ciente de que esses tipos de exceções ou essa espécie de relativismo não compromete o princípio de objetividade científica. Em síntese, o homem de ciência não se entrega ao relativismo pelo fato de existirem algumas necessidades circunstanciais com características relativistas.

Nos demais Diálogos, Platão se preocupa com a objetividade sem, no entanto, focar tanto o fator relativismo (*Cra.* 385e-386e). Nas *Leis*, por exemplo, a máxima Protagórica é encarada com uma conotação antroppo-

centrista. Na verdade, Platão como bom filósofo político de cunho conservador, simplesmente efetua uma inversão. Ele declara que Deus é a medida de todas as coisas (*Lg.* IV 716c). Em síntese, nas *Leis* ele estava preocupado com o antropocentrismo, não com o relativismo.

Até mesmo o controvertido Thomas Kuhn não era declaradamente um relativista. Uma coisa é alguém o acusar alegando que a sua filosofia conduz ao relativismo, outra é o próprio Kuhn defender o relativismo. Como é notório, ele não era um defensor do relativismo, nem admitia que a sua filosofia pudesse culminar nisso (2007, p. 221; 254). Contudo, é claro que a sua leitura da ciência, leva-nos a crer que, de alguma forma somos todos relativistas de modo inconsciente.

A ACADEMIA DE PLATÃO E A SOFÍSTICA: DOIS CAMINHOS DIFERENTES E INDEPENDENTES

Vale a pena ter em mente que a abordagem filosófica de Platão era muito diferente da dos sofistas. Estes eram profissionais pragmáticos e, de alguma forma, eram também advogados. O propósito deles era, por assim dizer, totalmente avesso àquele de Platão. Isso faz com que seja plausível defender a ideia de que a sofística era para Platão uma preocupação apenas em segundo plano.

Os deuses e a mitologia, por exemplo, sempre estiveram presentes na filosofia platônica. A sua racionalidade austera, tipicamente grega, não era um motivo para a preterição do divino. Protágoras, por sua vez, não fazia questão de abordar a existência dos deuses, pois ele sequer tinha certeza da existência deles (*Tht.* 162d-e). É bem verdade que Sócrates tinha algumas afinidades com os sofistas, pois até mesmo fora confundido com eles (MAGALHÃES-VILHENA, 1984, p. 181; 199; ARISTÓFANES, *Nub.* 95-120). Mas no período em que o *Teeteto* fora escrito, Platão certamente já não tinha porque estar preocupado com o relativismo. É que a teoria das ideias já era algo consagrado e nenhum sofista seria capaz de refutá-la. Nem mesmo os eleatas conseguiriam. E os próprios sofistas, de igual modo, sequer teriam razões para focar a sua atenção em filosofias típicas da Academia de Platão. Eles eram, por assim dizer, filósofos-advogados e também preceptores de um grande público pagante. Enfim, sofistas e acadêmicos seguiam por veredas próprias sem se preocupar uns com os outros.

Para ser um bom platônico ou ser um fiel seguidor da Academia de Platão não é necessário ser ao mesmo tempo um inimigo da sofística. Felizmente muitos estudiosos da filosofia antiga acabaram por chegar a essa conclusão (JAEGER, 1995, p. 341; 354). Os sofistas, em síntese, não são os vilões diante de um Platão herói bonzinho.

Em princípio, podemos estar seguros de que a filosofia de Platão é muito superior à dos sofistas. Mas a inferioridade destes não é devido ao fato de terem cobrado pelo ensino que ministravam, nem por difundirem o relativismo ou o antropocentrismo. Em princípio, a superioridade acadêmica tem a ver com o seu modo certo de fazer filosofia. Em síntese, esse modo, pode ser denominado de segunda navegação (*Phd.* 99e).

É muito mais eficiente e muito mais louvável encarar a grandeza do pensamento socrático-platônico através de uma visão geral, do que meramente por meio de um trecho sucinto de um só Diálogo.

O admirador de Platão pode tranquilamente ser também um admirador dos sofistas, uma vez que eles também tiveram uma enorme contribuição na história da filosofia. Eles eram, com efeito, muito audaciosos. Abordaram algumas questões de caráter ético que, ao que parece, deixavam o próprio Platão estarecido. Trasímaco e Górgias foram verdadeiros exemplos dessa audácia. Mas é, sobretudo Trasímaco (*R.* I 348b-354c) com sua tese heterodoxa da injustiça que, de certo modo, deixa qualquer leitor de cabelo em pé. No mundo jurídico é bem provável que os sofistas sejam superiores a Platão. É que o mundo jurídico propriamente dito tem muito mais a ver com a sofística do que com a Academia. O Sócrates da *Apologia* é, por exemplo, uma personagem pouco conhecedora do mundo jurídico real. Nas *Leis* Platão, já muito mais amadurecido, reconhece o enorme dilema da sua tese do erro involuntário. Ele permanece convicto e convencido dessa tese (*Lg.* II 663b; IX 860d-e), mas ao mesmo tempo reconhece também que os infratores devem ser punidos (*Lg.* IX 867b).

A INEFICÁCIA DO ARGUMENTO DA AUTORREFUTAÇÃO

Voltando então ao *Teeteto*, o objetivo explícito na sua primeira parte é, antes de tudo, negar a tese de que o conhecimento é sensação. Mas em parte, Platão se volta para a questão do relativismo de Protágoras. É preciso ter em mente que as doutrinas secretas não são, de fato, uma

teoria do grande sofista, nem consistem numa teoria relativista¹. Elas são, na verdade, uma teoria sobre a sensibilidade ou mais precisamente uma epistemologia da sensação. Platão diz que tanto as doutrinas secretas, como também a própria tese da sensibilidade, considerada de um modo geral, são de autoria de Protágoras (*Tht.* 160d-e). Mas enfim, sabemos que essa atribuição não pode ser levada a sério.

O maior impacto provocado pela discussão do relativismo é com certeza devido ao argumento da autorefuturação. Mas trata-se de um impacto com boas dosagens sensacionalistas. Como em outros Diálogos (*Prt.* 329c-331d; 348c; *Grg.* 464-465; 521d-522a), os ataques à sofística tem algumas dosagens de chacota.

A máxima de Protágoras diz que o homem é a medida de todas as coisas, “das que são enquanto são, das que não são, enquanto não são” (*Tht.* 152a; 170d; 178b; *Cra.* 386a). É bem provável que ele tivesse em mente apenas o ser humano. É óbvio que o Sócrates platônico liberaliza excessivamente uma tese que, na sua originalidade, é mais circunscrita. Ela versa apenas sobre os seres humanos. É pouco razoável que ele pretendesse incluir os brutos. E mesmo que o fizesse, é bem possível que tivesse conseguido contornar a situação. Nesse caso, vale a pena levar em consideração a conotação antropocentrista da máxima protagórica².

De acordo com Platão, Protágoras se autorefuta porque se torna refém da sua própria máxima. É que a partir do momento em que afirma que as coisas são relativas a cada um, ele faz com que cada indivíduo seja o melhor juiz para si mesmo. Nesse caso, cada um já tem a sua própria sabedoria e razões justas para escolher aquilo que lhe apraz. Se esse é o caso, então não há por que ainda considerar o próprio Protágoras como um grande sábio. De certo modo, era como se ele estivesse revelando aos homens um grande segredo: todos são sábios. Se esse é o caso, então ninguém precisa buscar lições alheias, pois todos são igualmente sábios. E, aliás, isso se aplica até mesmo aos animais, porque só eles mesmos é que podem definir o que lhes é mais proveitoso (*Tht.* 161c-162d).

¹ Tanto a teoria dos eflúvios de Empédocles quanto a teoria da sensação visual dos atomistas, tinham algumas semelhanças com essas doutrinas secretas. Cf. KIRK; RAVEN, SCHOFIELD, 1994, p. 325. E o próprio Platão também faz menção aos eflúvios de Empédocles (*Men.* 76c) e à sensação visual (*Ti.* 45c-46c; *Sph.* 247e-248d). Mas obviamente sem nunca dizer que pertenciam a Protágoras.

² Sobre a ambiguidade da máxima protagórica, cf. CHAPPELL, 2005, p. 57.

No entanto, esse argumento é, na verdade, fruto de um excesso de liberalismo. Guthrie (1995, p. 177), por exemplo, com toda razão alega que a anarquia moral e política jamais poderiam estar incluídas no plano relativista de Protágoras.

De uma coisa podemos estar certos: se o relativismo sucumbe, então tudo sucumbe junto, pois a autorefuturação anarquiza tudo. Vale a pena também observar que logo após a autorefuturação, segue-se uma espécie de pedido de desculpa pela ofensa feita ao sofista e depois uma mini defesa também lhe é conferida. Mas na sequência imediata, a discussão é deixada de lado em prol da questão da epistemologia da sensação (*Tht.* 163a). Ela só retornará um pouco antes de iniciarem a digressão. Essa intermitência, talvez seja exatamente por causa da natureza pouco epistemológica do relativismo.

A autorefuturação consiste, na verdade, em um argumento bastante sucinto. Protágoras mereceria muito mais que a defesa (*Tht.* 166a-168c) e a mini defesa (*Tht.* 162d-163a) apresentadas no texto. É óbvio que era preciso ir mais além. Aliás, os dialogantes, ao que parece, não falam em refuturação efetuada pela autorefuturação, mas sim pelo argumento pueril que é apresentado na sequência (*Tht.* 163d-e). É também nessa altura que Sócrates salienta que Protágoras se safaria caso pudesse (*Tht.* 164e; 169e; 171d). A defesa a que Protágoras é convidado a expor é relativa a esse argumento pueril, que inicia com a ameaça à experiência memorativa e conclui com a pergunta mais terrível (*Tht.* 165b)³. A principal apologia de Protágoras acontece, então, exatamente nessa altura do Diálogo.

Vejamos então algumas fragilidades da autorefuturação. Em princípio, é preciso ter em conta que é por meio dos ensinamentos de Protágoras que todos passam a ter consciência de que são sábios. Se esse é o caso, Protágoras tem então o mérito de ter descoberto a sabedoria inerente a todos os homens. Mas Sócrates e Teodoro poderiam alegar que essa descoberta fora, na verdade, deles dois, através de uma correta interpretação da máxima. Dessa forma, Protágoras seria, por assim dizer, o proclamador inconsciente da sabedoria de todos os homens; Teodoro e Sócrates, por fim, seriam os descobridores.

Mas também é preciso ter em conta que na autorefuturação só seria válido incluir os homens que realmente criam na tese de Protágoras. Não

³ A “pergunta mais terrível”, assim considerada nesse trecho no Diálogo (*Tht.* 165b) pode ser formulada do seguinte modo: “É possível alguém conhecer aquilo que não conhece?”

há qualquer sentido em querer que todos sem exceção sejam participantes. Por um lado, a tese estende-se a todos os homens, mas por outro, não quer dizer que todos hão de ser capazes de ajuizar ou analisá-la. A teoria, com efeito, engloba todos os homens, até mesmo o seu autor, e todos agem de acordo com aquilo que ela prescreve. E, além disso, parece válido perguntar: Sócrates e Teodoro estão, de fato, corretos ao supor que cada um pode julgar a tese alheia como falsa? Esse direito, ao que parece, não estava previsto na máxima de Protágoras. Também não é razoável supor que a maioria dos homens que, sequer conhecia ou ouviu falar em Protágoras, teria de consentir que a tese dele estivesse errada. Aquele que o ouviu e concordou com ele teria de acatar as regras dessa verdade.

E Protágoras, ao que parece, ainda tem um grande trunfo escondido. É que se a sua tese se autorefuta, ao mesmo tempo, ela também se autorregenera, pois todos os que a ela aderem têm de cumprir a sua exigência ultraliberal⁴. Nesse caso, é então razoável supor que o relativismo de Protágoras é assaz generoso e que a sua aplicação rigorosa acaba por fazê-lo protegido. Vejamos o seguinte: se Protágoras está certo, então cada opinião emitida por qualquer pessoa será uma verdade, seja ela uma pessoa erudita ou não. A plena liberalidade desse relativismo faz com que Protágoras aceite como verdade até mesmo todas as contraposições que Sócrates suscita contra ele. Nesse caso, a tese do não relativismo é verdadeira para Sócrates, enquanto ele for aderente a ela, ou seja, enquanto ele for aderente à tese de Protágoras. Mas este, enquanto autor dessa teoria, tem de ser considerado uma pessoa especial e sábia. E, além disso, ele tem de ser também considerado como alguém que está perfeitamente convicto de sua teoria. A sua verdade é verdadeira tanto para ele, assim como para toda a grande multidão que o segue e o gratifica com um alto honorário (*Tht.* 167d).

Graça (2004, p. 127), com toda razão diz que o leitor atento dos Diálogos se apercebe que a autorefuturação não neutraliza o relativismo. Aliás, Platão nesse sentido, teve uma iniciativa de alto risco. Enfim, o relativismo não poderia ser refutado por meio de um argumento tão sucinto. Se somos seguidores da filosofia acadêmica, é preferível falar em refuturação do relativismo não a partir do *Teeteto*, mas a partir do platonismo como um todo.

⁴ Esse tipo de consequência, rapidamente nos faz lembrar os argumentos de Zenão. KIRK, RAVEN e SCHOFIELD (1994, p. 292), dizem que as posições contrárias atribuídas a Protágoras tem sua origem em Zenão. Cf. também BARNES, 1997, p. 176.

O ARGUMENTO DO PERITO

No *Teeteto* argumento mais consistente contra o relativismo de Protágoras é, na verdade, o que salienta a necessidade do perito sempre quando for o caso (*Tht.* 177c-179c). Trata-se exatamente do argumento que, em parte, é arrematador⁵. Ele explora uma utilidade essencialmente empírica, isto é, uma utilidade prática. O médico é, por exemplo, a pessoa certa para prever o estado de uma pessoa que hoje se acha doente. E o astrônomo é a pessoa certa para prever eclipses, dias chuvosos e dias de secas. E Platão, ao que parece, tinha consciência do peso maior desse argumento. Eis algumas palavras que ele coloca nos lábios de Teodoro: “A meu ver, Sócrates, esse é o ponto mais vulnerável de sua tese [...]” (*Tht.* 179b). Ele é muito mais sério e mais consistente do que o da autorefuturação e, aliás, muito mais patente. É, por exemplo, indiscutível que a palavra do médico prevalece sobre a do leigo (*Tht.* 178d-e; 183b-c). E assim sendo, é um fato óbvio que terá de prevalecer apenas um dos prognósticos, visto que o paciente não poderá estar são na opinião de um e doente na opinião de outro (*Tht.* 178c). O texto não trata da questão das probabilidades do erro do próprio médico, pois não há qualquer propósito nesse sentido.

Vale a pena observar que nesse trecho, Platão realmente tenta, de algum modo, discutir o relativismo numa esfera mais propriamente sofística. É que, como vimos, ele passa a abordar a necessidade prática do bem. Explora a necessidade de uma correspondência prática das coisas nomeadas e coloca em questão o conceito de utilidade (*Tht.* 179a), tanto individual quanto pública (*Tht.* 177e).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O relativismo, de algum modo, acaba por complementar o objetivismo. E felizmente o *Teeteto* nos mostra que o próprio Platão reconhece a necessidade de algum tipo de relativismo. Mas é óbvio que a filosofia propriamente dita é algo que tem muito mais a ver com a Academia. A filosofia propriamente dita não se preocupa com nenhuma aplicação imediata. Ela é pura reflexão. O filósofo autêntico, ou seja, o filósofo no padrão

⁵ Idêntica é, ao que parece, a opinião de Chappell (2005, p. 129-131) sobre a eficácia do último argumento contra Protágoras.

ocidental, exatamente no modo como ele foi moldado pela Academia, é o homem contemplativo. Ele está ciente de que as teorias filosóficas interferem no mundo concreto, mas não de modo direto e imediato. E, além disso, Platão não perde o seu mérito por ser um filósofo conservador ou reacionário.

O simples fato de o *Teeteto* ser concluído em aporia já é um grande mérito do platonismo. Embora a aporia do Diálogo tenha suas insuficiências, a tentativa de refutar os próprios argumentos é uma iniciativa louvável. E, por fim, em toda a obra platônica, a teoria das Ideias é o recurso maior contra qualquer relativismo que queira espreitar o bom funcionamento das ciências.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARNES, J. *Filósofos pré-socráticos*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

CHAPPELL, T. *Reading Plato's Theaetetus*. Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Company, 2005.

GRAÇA, A. C. R. *Justiça e concórdia em Protágoras e Antifonte*. Porto: Porto Editora, 2004.

GUTHRIE, W. K. C. *Os sofistas*. São Paulo: Paulus, 1995.

JAEGER, W. *Paideia: a formação do homem grego*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M. *Os filósofos pré-socráticos*. 4. ed. Lisboa: FCG, 1994.

KUHN, Thomas S. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

MAGALHÃES-VILHENA, V. *O problema de Sócrates: o Sócrates histórico e o Sócrates de Platão*. Lisboa: FCG, 1984, p. 181; 199.

PLATÃO. *Diálogos: Banquete, Fédon, Sofista, Político*. 4. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1987. (Coleção os Pensadores).

_____. *Diálogos de Platão*. Trad. C. Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1973-1980. v. XII-XIII.

_____. *Mênon*. Trad. de M. Iglésias. Rio de Janeiro: Loyola, 2003.

_____. *República*. Trad. de M. H. da Rocha Pereira. Lisboa: FCG, 1989.

_____. *Teeteto*. Trad. de Adriana M. Nogueira e M. Boeri. Lisboa: FCG, 2005.

_____. Aristófanis; Xenofonte; *Defesa de Sócrates. Ditos e feitos memoráveis de Sócrates. Apologia de Sócrates. As nuvens*. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Coleção Os Pensadores).

Górgias entre ser e não-ser

Gabrielle Cavalcante

(UFC)

É que [o sofista], escapando para a escuridão do não-ser, ajustando-se a ela pelo toque, torna difícil entender por causa da escuridão do lugar, não é? (PLATÃO, *Sofista*, 254a)

Quanto ao sofista, dissemos que de algum modo refugiou-se nesse lugar, tendo negado de todo que o falso viesse a ser; pois o não-ser não seria nem pensado nem dito por alguém. (*Ibidem*, 260d)

Por ser um imitador do sábio é claro que tomará um nome derivado dele (*Ibidem*, 268c)

INTRODUÇÃO

Parto do pressuposto de que, para grande parte da tradição heleenista, Górgias está inserido na classe dos “sofistas”, que fora inicialmente retratada de modo bastante hostil por Platão em seus diálogos. Apesar de muito já se ter falado sobre a chamada “sofística” e de muito já ter sido feito no sentido de tentar reabilitar a imagem tanto da “sofística” como um movimento, como dos pensadores individuais que constam na nossa História da Filosofia sob esse nome, creio que algumas “definições” efetuadas por Platão em seus diálogos ainda permanecem carentes de maior problematização.

No meu ponto de vista, as principais definições de “sofista” efetuadas por Platão, e que por mais tempo perduraram em nossa História de modo geral, são aquelas de que o sofista é um imitador (μιμητής) do sábio, que está preocupado apenas com a opinião (δόξα) e com as “coisas” (πράγματα). O sofista elege a opinião como sendo a única verdade (ἀλήθεια) possível e, por isso também julga não ser possível haver falsidade (ψευδος), uma vez que no seu ponto de vista as coisas são para cada indivíduo aquilo que lhes parece ser.

Definições estas que serviram para que muitos comentadores posteriores banissem os “sofistas” do campo da filosofia. Como dito, parece-me que esse julgamento de Platão¹ não é de todo rejeitado ou problematizado. Parece-me mais que, nas últimas décadas, os “valores” negativos atribuídos por Platão foram invertidos e agora esse julgamento é tido não mais como algo negativo, e sim positivo. Como nota Cassin (1995), atualmente a sofística está marcada por um signo positivo por ser considerada um empirismo mais ou menos racionalista ou mais ou menos fenomenológico. O diagnóstico, entretanto, aparenta ser o mesmo: o sofista elege a opinião como única verdade possível, e preocupa-se simplesmente com as “coisas”.

Creio, entretanto, que não se trata disso para Górgias – apesar de um dos efeitos possíveis de seu discurso ser esse. Parece-me mais que, ao negar uma identificação imediata entre realidade, conhecimento e discurso, o esforço dele é expor o caráter extremamente problemático, contraditório e ambíguo do discurso, além de detectar que parece ser exatamente o discurso o responsável por fazer essa identificação.

Dito mais claramente, o discurso não tem como função falar uma verdade acerca de uma realidade já existente, tampouco ele é o responsável por “criar” verdades ou realidades de forma absolutamente arbitrária. Nada de somente “objetivo” ou “subjetivo”. O que o discurso parece continuamente criar, recriar ou destruir é uma espécie de consenso entre os seres humanos de uma cidade.

Passo então à principal definição de Platão que pretendo problematizar ao investigar o *Sobre o não-ser ou sobre a natureza*, de Górgias. Em vários diálogos, Platão atribui aos “sofistas” a tese de que não é possível haver falsidade. Podemos dizer em linhas gerais que o diálogo *Sofista* é o lugar onde ele propõe como principal objetivo buscar uma definição satisfatória do que seria o “sofista”. Lá, o “sofista” conseguiria fugir de uma adequada definição utilizando-se exatamente da tese de que não é possível haver falsidade. É assim que em toda a parte central do diálogo (237a–264c) um dos esforços das personagens é tentar comprovar que possa haver falsidade na realidade, no dizer e no pensar para, então, encontrar

¹ Caberá sempre um cuidado ao enunciar o nome de Platão por não sabermos o que ele próprio pensava acerca de qualquer assunto, mas apesar de ele não escrever em primeira pessoa não podemos esquecer que, de todo modo, é ele quem escreve.

exatamente nesse lugar a definição do “sofista”: um imitador do sábio, aquele que *parece* ser sábio, mas não é.

Por mais contraditório que possa ser, parece que é partindo de certa leitura de Parmênides que o “sofista” consegue estabelecer que não é possível haver falsidade. Segundo essa leitura, Parmênides equivaleria realidade e verdade e as denominaria com o nome de Ser (τὸ ὄν). Além disso, a deusa no *Poema* (DK 28 B 1-9) do eleata anunciaria os dois únicos caminhos de investigação que se pode pensar: “um que é e que não é não ser [...] e um que não é e que é preciso não ser” (ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι [...] ἢ δ’ ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἐστι μὴ εἶναι) e ordenaria que se evitasse o segundo caminho, o do não-ser (μὴ ὄν), pois é um caminho que não se pode conhecer, dado que sequer poderíamos conceber ou pronunciar tal caminho.

Tendo, então, como premissa que Parmênides considera o ser e o não-ser contrários e excludentes e que o ser se identifica à realidade/verdade, o “sofista” chegaria à constatação de que o não-ser se identifica à não-realidade/falsidade. Portanto, não poderia haver falsidade, dado que o não-ser não poderia existir. Além disso, também no *Poema*, a deusa parece identificar pensamento e realidade ao enunciar que pensar e ser são o mesmo, logo, novamente não haveria falsidade, já que bastaria alguém pensar em uma coisa para que ela fosse real/verdadeira.

Tal tese me parece ser extraída de modo demasiado “apressado” e não poder ser encontrada nos escritos que sobreviveram de qualquer um dos chamados “sofistas”². Principalmente nos textos de nosso “sofista” em questão: Górgias. Ele é a fonte mais direta, entre os “sofistas”, de uma polêmica contra Parmênides e os eleatas.

O Sobre o não-ser ou sobre a natureza (Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ Περὶ φύσεως) nos foi transmitido de forma 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).

² Discursos diretos que sobreviveram até nossos dias, temos apenas de Górgias e Antífote. Todos os outros fragmentos dos chamados “sofistas” são paráfrases ou retirados de testemunhos, grande parte exatamente de Platão. Cf. DK 80-90.

As duas versões, apesar de concordarem em muitos pontos, divergem na interpretação de Górgias como um cético, o vocabulário não é o mesmo e sequer o conteúdo de muitas partes. *MXG* traz mais informações acerca do texto de Górgias que não constam na paráfrase de Sexto, como por exemplo os nomes de Melisso e Zenão, alguns argumentos diferentes em cada tese, e também os comentários que o próprio doxógrafo faz sobre o texto de Górgias. Aqui, entretanto, utilizarei apenas a paráfrase de Sexto Empírico devido a economia do texto.

NADA É

Três são os possíveis candidatos ao “é”, que serão exaustivamente examinados e refutados desde 67 até 76: o ser (τὸ ὄν) sozinho (68-74); o não-ser (τὸ μὴ ὄν) sozinho (67); e o ser e o não-ser (τὸ ὄν ἔστι καὶ τὸ μὴ ὄν) ao mesmo tempo (75-76). A conclusão de que “não [há] algo [que] é” (οὐκ ἄρα ἔστι τι) parece ser retirada do fato de que nenhum dos sujeitos pensáveis convém ao verbo “é”.

O não-ser não pode ser sujeito de “é”, pois ele teria que ser e não-ser ao mesmo tempo e isso seria absurdo, pois uma coisa não pode ser e não-ser ao mesmo tempo; algo que Platão também constará no *Sofista*, quando supostamente comete o parricídio de Parmênides.

Ao ser, para ser, caberá ser eterno ou gerado; uno ou múltiplo; mas nenhum desses predicados, separados ou em conjunto, será aplicável a ele. E, desse modo, o ser, assim como o não-ser, não poderá ser o sujeito de “é”.

Que ambos ao mesmo tempo não podem convir ao “é” é evidente a partir do primeiro argumento que mostra a impossibilidade de duas coisas contrárias existirem ao mesmo tempo.

Górgias, então, inicia sua argumentação pelo “não-ser”, tentando provar que ele, sozinho, não convém como sujeito de “é”. Aqui encontramos como argumento o que seria chamado mais tarde de “princípio de não-contradição”. E o “princípio”, parece-nos, é usado três vezes: primeiro, detecta-se a contradição dentro do próprio não-ser – o que já exclui, de saída, a existência do não-ser e as outras possibilidades que virão. Ele enquanto pensado como não sendo é *não-ser*, ou seja, ele não poderia ser, mas, enquanto *é* não-ser, necessariamente deveria ser. Absurdo, portanto,

que algo seja e não-seja ao mesmo tempo, o não-ser então não pode ser sujeito de “é”.

Depois, utilizando sempre a estrutura de recuo para exaurir as possibilidades, Górgias diz: se então o não-ser fosse, então o ser, que é seu contrário, não poderia ser, pois sendo contrários, a existência de um excluiria a existência do outro, logo, novamente nenhum dos dois poderia existir; mas, ele prossegue ainda pela terceira vez, certamente não é possível que o ser não seja, então, mais uma vez o não-ser não poderia ser. Partindo-se do raciocínio de que são contrários e não idênticos, necessariamente se chegará a mesma conclusão: nenhum dos dois podem ser e se não podem ser individualmente, tampouco podem ser ao mesmo tempo, como proporá por último.

Daqui em diante, Górgias parece propor novos argumentos apenas para esgotar todas as possibilidades possíveis, mas já daqui se conclui que nem ser nem não-ser podem existir, seja individualmente ou simultaneamente, pois um é contrário do outro e “algo” contrário, necessariamente, deve aniquilar “algo” que lhe é contrário. Examinemos a seguir (68-74) porque também nenhum predicado habitualmente atribuído ao ser³ poderia ser aplicável a ele.

Os predicados analisados são: eternidade, geração, unidade, multiplicidade, e a partir disso conclui novamente a não existência do ser. Aqui, Górgias ataca sejam os que consideram o ser uno, eterno e estático, sejam os que o consideram múltiplo, gerado e em movimento.

Inicia então pelos “contrários” eterno (αίδιον) e gerado (γενητόν) e novamente três são as opções e três momentos de argumentação, ou o ser é apenas eterno (69-70), ou apenas gerado (71) ou eterno e gerado ao mesmo tempo (72).

Se, então, o ser é eterno, é também ilimitado ou infinito (ἄπειρόν), pois a eternidade exclui um início, mas, paradoxalmente, o ilimitado não pode estar em parte alguma, pois se estivesse em algum lugar, esse lugar onde estivesse deveria ser diferente dele, logo, contê-lo, logo, ser maior que ele próprio; mas o ilimitado não pode ser menor que algo, portanto, ele não pode estar em lugar algum.

3 Na versão de Sexto não temos referência a nenhum autor específico, mas na versão Anônima sabemos que Górgias parte das ideias de Zenão e Melisso.

Tampouco pode ser contido em si mesmo, pois então contendor e contido seriam idênticos: ele seria lugar e corpo, espaço e matéria. Corpo por *ser ele* mesmo e lugar por *estar nele* mesmo, o que seria absurdo, seguindo o mesmo “princípio” da impossibilidade de algo ser e não-ser ao mesmo tempo. Aqui Górgias, parece-me, não só apresenta um argumento em relação a impossibilidade de o ser ser eterno, mas da impossibilidade de qualquer “coisa” estar contida em si mesma, pois, seguindo esse raciocínio, podemos deduzir que em todo caso é preciso um lugar para um corpo estar contigo, um lugar que não seja ele próprio, pois se for ele próprio já não será o mesmo, mas duas coisas distintas. Parece-me, então, que o argumento tenta provar que coisa alguma pode existir em si mesma. Se propõem-se que o ser é nesses moldes, então o ser nem é ser.

Também não pode ser gerado, pois para algo ser gerado é necessário que exista algo anterior que possa o ter gerado; as duas opções examinadas são, então, o ser e o não-ser, mas, ora, se é ser, pressupõe-se que é eterno e que não poderia ser gerado. Aqui, Górgias parece partir da identificação entre ser e eternidade, não podendo haver possibilidade de o ser ser gerado, apesar também de já ter descartado a possibilidade de um ser ser eterno. Mais uma vez, como parece ocorrer em todo o texto, Górgias fecha a via de solução do problema desde a primeira hipótese e a segunda e terceira hipótese tem como premissa a negação da anterior.

Sobra, portanto, a possibilidade de que seja gerado do não-ser, mas isso é impossível, pois o gerador precisa necessariamente participar da realidade, ou seja, se o não-ser não participa da realidade e isso já foi demonstrado anteriormente, ele não pode gerar nada. Que tampouco pode ser simultaneamente eterno e gerado fica evidente por se tratarem de coisas contraditórias.

A seguir, Górgias trata da impossibilidade de o ser ser uno ou múltiplo. Que não pode ser uno ele parece concluir a partir de algumas ideias de Zenão. Isso fica mais claro em *MXG* e não em Sexto, mas o argumento de ambos é no fundo bem parecido. Górgias parte da premissa de Zenão que o ser deve ser corpóreo, pois se não possui nem grandeza, nem espessura, nem massa, não pode existir. Trata-se de um fragmento preservado por Simplicio em sua *Física*:

(Diz Zenão que) uma coisa que não tem grandeza e espessura, nem massa, não poderia existir. Pois, se fosse acrescentada a uma

outra coisa, em nada a aumentaria; pois, se uma grandeza que nada é (a uma outra) se acrescenta, nada pode ganhar em grandeza (esta última). E assim já o acrescentado nada seria. Mas se, subtraída (uma grandeza), a outra em nada diminuir, e, ao contrário, acrescentada (uma), (a outra) não aumentar, é evidente que o acrescentado nada era, nem o subtraído. (Simp. *Phys.* 139, 5 // DK 29 B 2. Trad. Ísis L. Borges).

Mas, o fato de o ser ser corpóreo acarreta nova contradição para a possibilidade do ser ser uno. Seguindo ainda Zenão, Górgias diz que se então o ser tem que ser corpóreo, ele é ou quantidade ou continuidade, ou grandeza, ou corpo, mas então, em todos os casos ele seria composto de um número indeterminado de partes, pois seria divisível, logo, não poderia ser uno.

Por fim, retorna a premissa inicial, retirada de Zenão: é impossível que o ser não seja qualquer uma dessas coisas, pois, do contrário, não existiria. Do que foi dito conclui, então, que o ser não poderia ser uno. E se é necessário que ele seja uno, então ele não existe.

Tendo sido descartada a possibilidade de o ser ser uno, fica fácil descartar que ele seja múltiplo, pois o múltiplo é a junção de vários “uns”. Não podendo existir a unidade, muito menos poderia existir a multiplicidade. Fica então demonstrado, através da impossibilidade da aplicação de qualquer predicado ao ser, que ele não pode ser.

Chegado a esse ponto, apesar de Górgias já ter argumentado contra a possibilidade de existência do ser e do não-ser individualmente, ele lança agora um novo argumento para a impossibilidade de eles existirem ao mesmo tempo: se tanto o ser como o não-ser são, então eles se identificam pelo fato de serem, são o mesmo quanto ao ser, e então nada é.

A conclusão da passagem não é pacífica e foi alvo de algumas críticas já desde a Antiguidade: o próprio doxógrafo anônimo, do *MXG*, chama atenção para essa passagem, que também aparece no seu texto, mas não exatamente da mesma forma que em Sexto. As opiniões modernas se dividem entre os que concordam que o argumento conduz necessariamente a essa conclusão e os que acham que o argumento pode implicar a conclusão contrária, ou seja, que tudo é – ou que os dois são – e não que nada é⁴.

⁴ Para indicar apenas alguns autores: entre os que não concordam com a conclusão de Górgias, estão, além do já citado Anônimo, CALOGERO (1932) e KERFERD (1955). UNTERSTEINER (2012) conta entre os que concordam com essa conclusão.

Me parece que o que Górgias demonstra aqui é que há uma auto-contradição no próprio não-ser, ele é e não-é *ao mesmo tempo*, e se o critério de verdade ou realidade de uma coisa é que não é possível ser e não-ser, então, daí se resulta que absolutamente nada é, pois no mundo “concreto” ou nos “pensamentos” não parece existir algo que não traga já em si sua diferença.

Apesar de alguns problemas suscitados pela primeira tese, e de seus argumentos poderem ser facilmente refutados, creio que o mais importante que pode se extrair dela é que as noções de ser e não-ser (entendidos como *contrários*) não admitem uma existência nem mesmo hipotética, pois são contraditórias em relação ao ser: se eles são dois, ou seja, se existem individualmente, são únicos, absolutos e não admitem que nada lhes seja idêntico ou esteja em relação consigo, em outras palavras, são idênticos apenas a si mesmos e isolados em si mesmos, mas, se são idênticos, então não são dois.

Em outros termos, me parece que Górgias quer mostrar até onde se pode ir com uma identidade não dialética, ou seja, mostrar que algo que não admite uma diferença “em si mesmo” e em relação aos outros não pode existir. Em última instância o alvo maior me parece ser certa definição da realidade e da verdade únicas, unívocas, idênticas e isoladas; uma verdade inequívoca e isolada não pode existir, portanto, ela é forjada pelos discursos.

NÃO É COGNOSCÍVEL

Passemos a segunda tese do *Tratado*: ainda que algo exista, não podemos ter um conhecimento seguro sobre esse algo. Nessa segunda tese, há premissas distintas entre a paráfrase de Sexto e *MXG*. Em *MXG* Górgias parece partir do enunciado de Parmênides de que ser e pensar são o mesmo (DK 38 B 3), portanto, ele parte da premissa de que o ser basta ser pensado para ser e é assim que chega à conclusão de que não é possível um conhecimento seguro sobre a realidade. Em Sexto acontece o inverso, Górgias parte da premissa de que o ser não é pensado e assim chega à conclusão de que ele é incognoscível.

Dois caminhos “contrários” que se complementam, pois, de todo modo é preciso refutar os dois para chegar à conclusão final. Tanto faz de

qual das duas premissas Górgias parte, “o ser é pensado” ou “o ser não é pensado”, pois chegará a mesma conclusão de que o ser é incognoscível ao homem, assim como anteriormente chegou a conclusão da não existência do ser partindo de premissas contraditórias. Dito de modo mais claro, em uma realidade dividida rigorosamente em contrários, e em que, paradoxalmente, nenhuma coisa pode admitir seu contrário, de onde se parta se chegará sempre ao mesmo lugar: uma realidade nesses termos não existe, se existe, pensa-la assim não vai levar a um entendimento seguro acerca dela e muito menos essa realidade poderá ser dita.

Essa é a tese que me possibilita afirmar que Górgias não sustenta que é impossível haver falsidade. Parece que aqui ele demonstra a incognoscibilidade pela impossibilidade do falso, no sentido de que não é possível discerni-lo da verdade. Não é que não exista a falsidade, ela existe tanto como qualquer coisa, no momento mesmo em que é concebida ou falada. Górgias não parece negar, então, que os pensamentos possam ser verdadeiros ou falsos, mas tão somente que é impossível diferenciá-los “objetivamente”, “seguramente”. Trata-se de colocar a passagem da realidade ao pensamento em questão. Só o pensamento não pode assegurar a existência e/ou verdade de algo. 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 na existência real desse objeto.

Nos parágrafos 77-82, Górgias demonstra duas vezes a premissa pelo absurdo: se os pensamentos fossem seres, bastaria ser pensado para ser; e se os pensamentos fossem seres, os não-seres não poderiam ser pensados. Demonstrará, então, tanto que não basta ser pensado para ser, pois é possível que se pense em coisas que não existam e nem por isso elas passam a existir; e que as coisas que não existem não param de ser pensadas o tempo todo.

O exemplo dos homens que voam e o das carruagens que correm no mar, apesar de aparentemente banais, conseguem ser eficazes meios de ataque à identificação entre pensamento e realidade e um bom modo de fazer com que seu primeiro argumento seja aceito. Esse exemplo, parece-me, também impossibilita exatamente a famosa tese atribuída aos “sofistas” de que não existe falsidade, pois o falso pode existir, ser pensado e dito assim como o verdadeiro, a questão é que não existem meios seguros de discernir

entre o falso e o verdadeiro. O falso e o verdadeiro não abandonam seus estatutos de falsidade e verdade pelo fato de que o ser humano não consegue discerni-los. Apenas se o ser/as coisas fossem pensamentos e se, ao pensar, todo ser humano chegasse a uma apreensão exata do que eles sejam, é que poderíamos dizer que Górgias afirma não haver falsidade; mas, negando que isso se passe assim, o efeito, me parece, é exatamente o contrário: o falso pode existir tanto quanto o verdadeiro.

Segundo argumento: se as coisas pensadas forem seres, os não-seres não poderiam ser pensados pelo simples fato de que os dois, ser e não-ser são contrários e um contrário exclui a existência do outro. Mas não é possível que os não-seres não sejam pensados, pois muitos não-seres são pensados, incluindo Cila e Quimera.

Por fim, a argumentação muda de tom mais uma vez, não se trata mais de saber se o ser é ou não pensado, mas de reivindicar uma autonomia para o pensamento por meio de uma analogia com as percepções sensíveis. Cada “sentido” tem sua “função” própria, assim, a vista apenas vê e não pode ouvir, e a audição só pode ouvir e não ver; do mesmo modo, podemos concluir que o pensamento só pode pensar pensamentos. E, assim como não se rejeitam as coisas ouvidas por não serem vistas e nem as vistas por não serem audíveis, não se deve rejeitar as coisas pensadas por não serem vistas ou ouvidas.

Mas, isso não quer dizer que então tudo o que for pensado existe, pensar uma coisa não é critério para a existência dessa coisa, porque a coisa é exterior ao pensamento. Em outras palavras, uma coisa é a realidade como existe, outra coisa são as diferentes percepções dessa realidade, incluindo o pensamento. E cada uma dessas percepções é autônoma e não sai de sua autonomia: cada realidade peculiar a dada percepção deve ser julgada pela sua sensação própria, Górgias diz.

É assim que ele arremata: se as percepções são autônomas, então o ser não pode ser pensado. Se cada percepção tem sua “função” própria e seu critério de apreensão, como foi dito no parágrafo anterior; e se o pensamento é tido por Górgias também como autônomo, fica claro que a única coisa que o pensamento apreende de forma segura são pensamentos, não podendo apreender “realidades”. Assim sendo, o pensamento pode até apreender o “pensamento das coisas”, mas não as coisas, elas mesmas, pois que elas não são pensamentos, são coisas diferentes deles.

Se, por exemplo, o pensamento pensa que carruagens correm no mar, a vista não poderia intervir para determinar um juízo provocado por uma sensação contrária (ou seja, que ela não vê carruagens correndo no mar), portanto, existirão duas sensações/percepções que se contrastam e nenhuma delas pode aspirar a verdade, pois cada domínio sensorial só emite um juízo sobre seu próprio domínio.

Dito de outro modo: no caso das carruagens, o pensamento *pensa* que correm no mar, mas a vista *vê* que não e, como nem o pensamento acessa os critérios da visão e nem a visão acessa os critérios do pensamento, nem o pensamento, nem a visão “saberão” qual é a verdade segura e nem poderão interferir no juízo do outro.

Assim sendo, não fica claro quais as experiências são verdadeiras, se aquelas que são sentidas ou aquelas que são pensadas e quais dentre as que são sentidas e pensadas, pois podemos ter sensações e pensamentos distintos e até contrários sobre uma mesma coisa ou ideia. Portanto, ainda que as coisas existam de um modo determinado, elas não são cognoscíveis em um sentido de que não podemos conhecer a verdade/falsidade delas de forma segura. Pode-se dizer que Górgias negava que as coisas se refletem como são no pensamento ou que as representações feitas das coisas são as próprias coisas e tudo o que existe. Em outros termos, a realidade não é idêntica ao pensamento, nem simplesmente o que cada um percebe que é.

NÃO PODE SER DITO

Górgias agora tratará da última tese, da impossibilidade de que possa haver um discurso seguro acerca desse ser. E parte aqui do mesmo argumento da autonomia dos sentidos, pois, se as coisas visíveis não podem ser transmitidas pela audição, nem as coisas audíveis podem ser transmitidas pela visão, do mesmo modo, a palavra só pode transmitir palavra e não as coisas elas mesmas, logo, não há meio seguro de haver comunicação inequívoca entre as pessoas.

Górgias expõe a impossibilidade de uma comunicação inequívoca através de dois motivos, um melhor desenvolvido na versão de Sexto: o discurso é diferente das coisas reais, ele não é as próprias coisas e, portanto, não tem por “função” revelar a realidade; e, além disso, na versão

do Anônimo é dito que cada experiência é individual e relativa, portanto, incomunicável.

É dito que não só os seres – aqui novamente entendido, creio, tanto como coisas como ideias – não são palavras, como não há meio de que palavra/discurso se converta em coisas/ideias. Portanto, a palavra, não poderia jamais substituir uma coisa ou uma ideia, não poderia ocupar o lugar de uma coisa ou ideia que são, sempre, exteriores a ela.

Górgias diz que ao entrarmos em contato com algo exterior, aos sentirmos, “apreendermos” algo exterior, se forma algo como uma palavra/discurso, entretanto, ainda que um indivíduo, a partir das sensações exteriores, forme uma palavra/discurso sobre aquela sensação, ele não pode, ao enunciar tal palavra/discurso, “revelar” a outro, comunicar a outro, mostrar, enfim, a própria sensação – até porque a própria sensação não pode nem mesmo ser apreendida de modo seguro –, mas apenas a palavra/discurso que nele se formou. A palavra/discurso não é a própria “sensação”, ela é apenas palavra/discurso.

Para finalizar, no penúltimo parágrafo de *MXG*, é apresentado novo argumento para a impossibilidade da comunicação, trata-se da diversidade das percepções por parte de indivíduos distintos e até em um único indivíduo, pois não há uma identidade das percepções, nem em um único indivíduo, muito menos entre duas ou mais pessoas. Quando uma pessoa fala algo, não há garantia que seu ouvinte tenha na ideia a mesma coisa que ela ao falar, pois os dois indivíduos são distintos, assim como suas próprias percepções, não havendo meio de se comunicar um conhecimento seguramente de um para outro; e até em um único indivíduo se constata essa diversidade de percepções dependendo do tempo em que se encontra, se é no passado ou presente e também com qual sentido percebe, se ouve, se vê, se toca, etc.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Assim sendo, a principal “conclusão” que consigo retirar do *Tratado* é uma aporia que expõe a não identidade entre ser, pensar e dizer e que, a partir dessa exposição, faz ver que que essa identidade é feita exatamente via discurso. E é assim que ele parece demonstrar no seu *Elogio de Helena* e na sua *Defesa de Palamedes* que essa identidade de ideia consigo mesmo

e com outros cidadãos da *polis* é conquistada apenas pelo discurso. Ou seja, o discurso parece ser capaz de produzir opinião, crença nessa ou naquela realidade a depender do contexto da fala, de quem fala e de quem escuta.

“Verdadeiro” e “falso” não parecem ser objetivamente distinguíveis para o homem, é preciso pensar agora em termos de “melhor” e “pior” para si e para os outros da cidade, a depender do momento. Dito de outro modo, ao perceber que no âmbito da vida humana não é possível chegar a certezas universais e eternas – nem, tampouco, basear-se apenas no que se pensa –, mostra-se que o pensar, o falar e o agir estão sempre relacionados ao contexto e, por isso, a problematização em torno de uma verdade única ou absolutamente subjetiva. A crítica feita por Górgias não me parece ser da verdade “em si”, entendida tanto como objetiva como subjetiva, mas de uma verdade que está convencida e quer convencer a ser toda a realidade que existe.

Com meus olhos contemporâneos posso dizer que ele, antes de tudo, é um “anti-metafísico” em um sentido bem genérico: não divide o mundo radicalmente em dois, parece, antes, expor os limites do conhecimento e lançar uma interrogação sobre as condições do falar ao expor o *logos* como aquilo que é o mais próprio do homem e do qual não há escapatória. Lembremos: há um recuo nas duas primeiras teses, na última, entretanto, parece não haver recuo possível.

Creio também que uma das possíveis consequências dessa leitura é a de que as reabilitações que se centram demais sobre um ou outro dos polos dessa “dicotomia” – tão característica do pensamento filosófico pós-aristotélico – parecem ainda herdadas de certo platonismo metafísico que concebe uma existência dividida rigorosamente entre “verdade” e “falsidade”; entre “coisas relativas ao pensamento” e “coisas relativas ao corpo”. Entretanto, não me parece ser possível encontrar tal “ideia” de existência nos próprios textos de Górgias, e, não tendo como pressuposto tal existência, tampouco ele parece apresentar uma verdade que possa ser alcançada ou demonstrada pelo homem por meio de um raciocínio estritamente “lógico”, assim como também não elege a opinião, o relativo, como o “critério” da verdade.

Nem ser nem não-ser é exatamente o que me parece ser o pensamento de Górgias: nem racional, nem simplesmente irracional, assim como parece ser a própria constituição humana. Nem objetivo nem sub-

jetivo; nem verdadeiro nem falso; nem filósofo, nem sofista. Não simplesmente um ou outro dos termos dessas tradicionais dicotomias que por tanto tempo repousaram no pensamento Ocidental, mas um complexo e indissociável composto de todas elas.

E assim tentei mostrar que, diferente do que dizem as citações que iniciam esse trabalho, Górgias, não escapou para às trevas do não-ser ao negar que o falso pudesse existir, tampouco parece ser oposto ou pretender imitar um sábio. Mais ainda, certamente suas ideias foram de extrema importância para que Platão cometesse o suposto parricídio no *Sofista*, ao dizer que ser e não-ser não são contrários, mas diferentes. E para que percebesse que sem o gênero do *Outro* não existe o gênero do *Mesmo*, ou seja, sem diferença não existe identidade e tampouco dialética.

Parece cair por terra, portanto, a suposta oposição entre o sofista e o filósofo e o que fica é a diferença entre ambos. Sem o sofista o filósofo não se define satisfatoriamente e sem o filósofo essa definição de sofista perde muito de seu sentido. Assim sendo, se o suposto sábio existir, paradoxalmente – assim como parece acontecer com o ser e o não-ser na dialética platônica do *Sofista* –, ele parece não ser capaz de excluir completamente de sua constituição aquele que seria não o seu oposto ou imitação, mais o seu *Outro*, o sofista.

REFERÊNCIAS

CASSIN, Barbara. *L'effet sophistique*. Paris: Éditions Gallimard, 1995.

CAVALCANTE, Gabrielle. *Sobre Górgias: nem ser nem não-ser*. Dissertação de Mestrado em Filosofia. Programa de Pós-graduação em Filosofia, Universidade de Brasília, 2016.

DIELS, Hermann. *Die Fragmente der Vorsokratiker: Griechisch und Deutsch*. 6. Berlin: Weidemann, 1952, 3v.

PARMÊNIDES. *Da natureza*. Tradução, introdução e comentário de José Trindade Santos. São Paulo: Loyola, 2002.

PLATÃO. *Platonis Opera*. Ed. John Burnet. Oxford: Clarendon, 1968.

_____. *Sofista*. Trad. port. Henrique Murachco, Juvino Maia Jr. e José Trindade Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

UNTERSTEINER, Mario. *Sofisti, Testimonianze e Frammenti*. fascs. 2. Firenze: La Nuova Italia, 1949.

Platão: filósofo ou dramaturgo?

Camila de Souza da Silva

(UFPA)

É comum falarmos que o discurso propriamente filosófico de Platão, ao longo de seus diálogos, é indiretamente apresentado, uma vez que ele é filtrado pelas lentes de um quadro dramático complexo. Isso as vezes tem como consequência duas linhas de abordagem da obra do filósofo. Uma que a vê como “discurso literário” e outra que procura fazer uma leitura “puramente analítica” dos textos. O que nos propomos fazer é não escolher entre uma e outra dessas formas de leitura, e pensar a integração delas como um fator essencial para a compreensão do pensamento de Platão. Assim, cremos poder manter em equilíbrio a relação entre a forma dramática dos diálogos e seu conteúdo filosófico.

Dentro da perspectiva literária e filosófica é perceptível duas formas de tratar os textos platônicos. Para a primeira, a que chamamos de tradicional, os aspectos literários dos diálogos, de modo geral, receberam (e recebem) pouca atenção por parte dos estudiosos. Nesse tipo de abordagem, os traços literários aparentes são tomados como decorativos e inessenciais, e por isso mesmo simplesmente ignorados. Seus adeptos se dedicam a uma leitura puramente analítica dos textos e procuram, por esse meio, prevenirem-se do perigo de, ao identifica-los literalmente, deixar de lado seu conteúdo filosófico mais elevado. Pode-se até mesmo dizer que essa perspectiva analítica é dominante nos estudos sobre Platão e tem entre seus representantes nomes importantes, como é o caso de Goldschmidt (2010)¹, que, mesmo não evitando o tema e até reconhecendo, de certo modo sua importância, vê nos elementos dramáticos apenas uma mera “arte de agradar”:

É pelo método que se deve explicar a composição do diálogo ou, mais precisamente, sua estrutura filosófica. Há lugar, ao lado desta

¹ GOLDSCHMIDT, V., *Os diálogos de Platão: estrutura e método dialético*.

tentativa, para uma explicação da composição propriamente dita, explicação literária e que resulta da arte de “agradar” (2010, p. 3).

Há quem faça uma leitura que inverte o sentido da tradicional. Nesse caso se encontram aqueles que se interessam pelos diálogos, fundamentalmente, em razão de sua forma literária, deixando em segundo plano seu conteúdo filosófico. As informações que temos sobre a formação de Platão talvez ajude a entender essa inversão. Um caso importante de indicar é o de Willamowitz (apud. JAEGER)², que adota uma atitude mais distante do conteúdo filosófico e orienta sua investigação no sentido de extrair da escrita platônica sua estrutura poética e dramática:

Tem sido defendida ultimamente a opinião de que a atividade de Platão como escritor de diálogos não tinha a princípio nenhuma intenção filosófica profunda, mas sim um caráter meramente poético, quer dizer de mero passatempo (JAEGER, 2013, p. 595).

Finalmente, há uma terceira via, intermediária, adotada por aqueles que veem na forma literária uma função importante e indispensável, uma vez que teria sido desencadeada juntamente com as exigências de rigor lógico e objetivo graças aos quais reconhecemos a filosofia no pensamento platônico. É o caso de Américo Pessanha (1997)³, que via na questão dramática dos textos platônicos, outra forma de “fazer filosofia”, e talvez de entender o modo como Platão, em particular, construiu sua filosofia. Para Pessanha podemos ter muitas vantagens ao buscarmos essa integração, pois, para o autor,

resgatar do platonismo alguma coisa que não é apenas o aparato da sua manifestação literária, da sua expressão dialógica e dramática, mas que é ‘o que’ nessa expressão é a razão de ser dessa expressão. É possível que, ao resgatarmos o sentido dramático dos diálogos, o significado de filosofar para Platão adquira uma outra dimensão para nós (PESSANHA, 1999, p. 13).

Seguindo a mesma perspectiva de Pessanha, nossa intenção é elucidar e apresentar em equilíbrio esse duplo aspecto que os diálogos, por

² JAEGER, W. *Paidéia: a formação do homem grego*.

³ PESSANHA, José Américo, *Platão – O teatro das ideias*, p. 7-35.

si mesmos, nos exibem. Afinal, é impossível pensar em Platão, ou melhor, em sua obra filosófica, sem que, ao mesmo tempo, nos venha à mente a forma dialogal em que ela, naturalmente, se apresenta. Platão explora de tal modo as possibilidades do diálogo, comum aos contextos dramáticos, que sua ordenação se põe em perfeita sintonia com a exigências de compreensão gradual e sucessiva de seus raciocínios. Nesse sentido, o movimento dialógico dos textos assume um papel importante e superior, bem mais complexo e significativo que a de mero reflexo da vocação de Platão como escritor. A expressão “diálogo filosófico” resume a unidade interna que a filosofia e a forma do drama têm para este filósofo, e que faz do uso de semelhante recurso um componente sistemático de sua obra. Levar isso em consideração é indispensável para aqueles que se propõem compreender, mesmo que minimamente, a filosofia platônica⁴.

Segundo Henry Woltz (1970)⁵, os leitores dos diálogos de Platão, em especial o *Banquete*, estão sujeitos a uma duplicidade. Afinal, ele pode ser levado tanto a se ater no aspecto puramente literário da obra, deixando de lado os seus conteúdos filosóficos, ou ter uma atitude totalmente contrária, qualificando a forma dramática e dialogal dos textos platônicos como um mero adereço sem nenhuma consequência maior para a compreensão dos objetivos de seu autor. Essa polaridade no tratamento dos diálogos, segundo Woltz, é uma característica do leitor moderno de Platão. Ou ele se perde em sua forma literária ou se abandona totalmente ao conteúdo, sacrificando ou desvalorizando o meio escolhido pelo filósofo para expor suas ideias.

⁴ No que diz respeito ao conteúdo da filosofia platônica, podemos dizer que apesar de autores levantarem questões acerca da forma apodítica dos diálogos, nos interessa aqui, o método investigativo sobre assuntos de diversas naturezas, isto é, a filosofia aparece, ao longo da tradição, como uma imagem que estabelece visivelmente os limites e oposição entre corpo e alma, sentidos e razão, verdadeiro e falso, opinião e conhecimento. No entanto, como nota CASERTANO (2010), a investigação aqui proposta, não pode estar vinculada a uma leitura ríspida dos diálogos, antes é preciso deixar certos preconceitos de lado, e ver os diálogos inseridos em contextos específicos de cada um, uma vez que esses elementos não nos parecem confirmados explicitamente nos diálogos. Para um exemplo elucidativo, dessa questão, Casertano, fala sobre a questão da verdade em Platão, no qual procura deixar claro que antes de tudo é preciso ter em mente que não há, explicitamente nos diálogos, a noção de verdade, pois esta aparece em seu sentido lógico, ético e político, que por um lado podia ser identificado, para o homem que vive na verdade, com a condução da própria vida humana, por outro, tal noção nos é apresentado em toda a complexidade e em toda “dramaticidade” do viver concreto dos homens, daí a importância de se pensar os elementos dramáticos, nos quais evoluem toda a complexidade da filosofia platônica.

⁵ WOLTZ, Henry G. *Philosophy as Drama: An Approach to Plato's Symposium*, p. 323-353.

O leitor moderno parece ser confrontado com a escolha de abandonar os aspectos filosóficos do diálogo no reino dos interesses puramente históricos, ou a procurar uma nova abordagem na esperança de penetrar a um núcleo vivo que está escondido da vista abaixo da crosta da interpretação tradicional (p. 323)⁶.

Gilmário Costa (2013)⁷, talvez tentando dar uma solução para essa ambiguidade, nos apresenta Platão como aquele que proporciona, por meio de sua obra, o encontro entre o filósofo e o artista. Para ele, quando lemos um diálogo, conseguimos reconhecer não só que há o drama e o problema do conhecimento, e sim que há um grande componente dramático no esforço de conhecimento. Ou seja, descobrimos com Platão que, por si só, há um grande drama do conhecimento e da pesquisa. Dentro da escrita filosófica de Platão, portanto, há um movimento, não casual, entre as cenas textuais peculiares e os mais variados problemas filosóficos propostos pelo filósofo grego. Em sua análise, o autor demonstra três aspectos intimamente ligados entre si, presentes nos diálogos platônicos, a saber, “(...) a peculiaridade de sua escrita, seu caráter artístico e o gesto crítico e ambíguo com que instaura sua relação temática e formal com a tragédia” (p. 33). O que se procura chamar a atenção aqui é o fato de que, nos diálogos, o pensamento se deixa elaborar em total acordo com a linguagem em que ele se expressa, e assim, o seu conteúdo filosófico é extraído da reflexão a partir de metáforas e recursos retóricos que lhe são adequados. Com isso, na relação entre forma de exposição e conhecimento, que Platão desenvolve ao longo de sua escrita, nunca há uma degeneração ou um desequilíbrio que nos obrigue a ver, no que aí há de dramático, um mero adereço. Costa chega até a afirmar que a filosofia platônica não é, por natureza, apodítica, ou ainda, ela não deve ser vista como uma verdade plena e sim como uma *experiência*, como “movimento incessante do pensar, através da linguagem racional (*logos*) e para além dela” (p. 35).

⁶ The modern reader seems to be confronted with the choice of relegating the philosophical aspects of the dialogue to the realm of purely historical interests, or to seek a new approach in the hope of penetrating to a living core which lies hidden from view beneath the crust of traditional interpretation.

⁷ COSTA, G. G da. A escrita filosófica e o drama do conhecimento em Platão.

Essas considerações que nos mantêm tão próximos dos aspectos formais da tragédia e nos mostram sua função positiva na concepção dos diálogos, só não pode nos levar a descuidar do fato de que nessa ligação entre filosofia e drama, a diferença de gêneros não é anulada, muito menos o caráter racional da escrita platônica é minimizado. Como destaca Costa, essa escrita seria movimentada pelo apelo ao intelecto, onde “mesmo os mitos enfeixam-se num intuito filosófico conducente a uma abstração progressiva” (p. 40). Segundo Costa, se ao longo do *Banquete* há interrupções que quebram certas expectativas de ordem e parecem interferir no raciocínio, fazendo com que se destaque então o movimento mais teatral do diálogo, é porque não basta a argumentação cerrada. O recuso da ficção, por necessariamente agradar, provoca um prazer que reforça e fortalece a verdade dentro do discurso platônico.

O caso exemplar da representação dramática nos diálogos de Platão é sem dúvida o *Banquete*: um drama filosófico, como todos reconhecem. Neste diálogo, em particular, conseguimos visualizar com clareza todo o envolvimento cênico composto por Platão, entremeando discurso e cenários dramáticos, bem diferentes das formas corridas de narração ou explicação tradicionais. Isso fica bem claro na elaboração platônica do mais que famoso encontro de Alcibíades e Sócrates. Seu contexto não é apenas discursivo, Platão faz com que se destaque no cenário o comportamento de ambos, e torna esse aspecto fundamental para nossa compreensão do todo. Alcibíades expressa-se em seus atos, como o faz, também, Sócrates. No desenrolar da cena entre eles dois, assim como em todo o diálogo, a temática do amor é o que estimula tanto as discussões quanto os comportamentos dos personagens desde o início da obra.

O *Banquete* foi avaliado pela grande maioria de seus estudiosos como a obra mestre de Platão e a suprema perfeição de sua arte. É possivelmente o diálogo platônico mais delicado e o que mais se identifica com o espírito de seu tempo. É também a mais poética de todas as realizações platônicas, e que dificilmente os aspectos literários pode separar-se da argumentação filosófica, o que faz com que nos encontremos diante uma escrita em prosa mais completa de toda a antiguidade e uma das mais importantes obras literárias de toda a literatura universal. Neste diálogo, literatura e filosofia são justamente a mesma coisa: uma composição original em que a filosofia toma corpo na realidade, enquanto a visão da realidade

está sendo inteiramente transformada pela filosofia (HERNÁNDEZ, 1988, p. 145-146).⁸

No que diz respeito à unidade perfeita entre a visão poética e a filosófica, a opinião aqui expressa por Hernandez é, sem dúvida, um consenso na literatura sobre o assunto. De fato, a perspectiva de Hernández⁹, confirma que o *Banquete* é o caso que melhor exemplifica a representação dramática nos diálogos de Platão. Por isso, merece ser chamado de drama filosófico, como todos reconhecem. Neste diálogo, em particular, conseguimos visualizar com clareza todo o envolvimento dos elementos que um bom estudo sobre o teatro e o drama em especial, teriam que expor, e o mesmo pode ser dito de uma investigação sobre as características do pensamento filosófico. Talvez o que faça do *Banquete* uma obra mais explícita em termos dramáticos é o modo como seus recursos são aí intensificados. São muitos personagens, muitos e variados discursos, e mesmo esse complexo de coisas é unificado por um tema que toca nossa paixão [e aí ele dá seu peso ao drama] tanto quanto nossa razão. Os recursos usados por Platão nesses dois sentidos aparecem desde a simples conversa entre Apolodoro e o Companheiro, que inicia o diálogo, até o fim, quando os convivas se retiram ou adormecem.

A linguagem cênica, que de início vemos só como a descrição de um momento banal cheio de elementos aparentemente superficiais, podem ganhar uma conotação superior, se analisarmos dentro da relação entre forma e conteúdo. Esse é o caso do banho de Sócrates (174a-b). O que nela é narrado como se fosse uma mera descrição de cena para arrumar um contexto para diálogos possíveis, parece estar cheio de significado, pois conseguimos visualizar no ato de banhar-se de Sócrates o desejo de apresentar-se belo em um lugar em que vai se falar de amor, e justamente

⁸ 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 posiblemente el diálogo platónico más ameno y el más identificado con el espíritu de su tiempo. Es también la más poética de todas las realizaciones platónicas, en la que difícilmente los aspectos literarios pueden separarse de la argumentación filosófica, lo que hace que nos encontremos ante uno de los escritos en prosa más completos de toda la Antigüedad y una de las más importantes obras literarias de toda la literatura universal. En este diálogo, literatura y filosofía son justamente la misma cosa: una composición original en la que la filosofía toma cuerpo en la realidad, mientras que la visión de la realidad es enteramente transformada por la filosofía.

⁹ HERNÁNDEZ. Martínez. *Introdução ao Banquete*. Madrid: Editorial Gredos, 1988, p. 145-184.

na casa de um homem belo. A cena do banho, portanto, parece ter o seu lugar na ordem da ascensão erótica. Ela já é um grau na escala erótica, ou pelo menos nos parece de alguma forma representar um momento de preparação para sua expressão no *Banquete* como um todo. Embora, por exemplo, de um modo muito particular, a cena aparentemente banal de Aristodemo no início do diálogo, como nota Reeve (2011)¹⁰, tem o seu impacto, afinal nos mostra uma certa inversão dos papéis exercidos pelo *erômenos* (amado) *erastés* (amante), dentro das normas da *paiderastia*¹¹ ateniense. Como escreve Reeve:

O amor de Aristodemo por Sócrates (...), parece centrar-se em seu exterior rude, de modo que Aristodemo é um Alcibíades invertido, cujo nome mesmo o associa com a deusa do amor de Pausânias ligada ao corpo, *Pandêmos*. Amar Sócrates, podemos inferir, é uma tarefa complexa, já que o que cada um ama ao amá-lo está ligado aos seus desejos peculiares e aos limites que eles impõem sobre o quão similar a Sócrates pode ele se tornar (p. 280).

Alcibíades, com sua entrada ruidosa, representa o momento de intensificação do debate sobre o amor. Sua chegada intempestiva altera o ambiente calmo da ascese proposto por Sócrates. Se introduz, junto com Alcibíades uma música que não é mais a música da filosofia, pois ela de natureza não só sensorial e empírica, ela é sensual e corpórea. Embora na ascese erótica as paixões precisem se apaziguadas, com a entrada de Alcibíades percebemos a importância que Platão dá as paixões humanas. Como ele fala e nos apresenta essas paixões de modo a mostrar em nós esse contraste entre o que elas contêm como fonte de desejo e amor, e a forma superior de amar e de desejar representado por Sócrates. Segundo Reeve, Alcibíades apresenta em seu discurso, o que ele *acha ser belo* e não o que é belo¹², bem diferente do que pretende Sócrates.

¹⁰ REEVE, C.D.C. *Eros e amizade em Platão*. In: BENSON, Hugh (org.). Trad. ZINGANO, Marco. Porto Alegre: Artmed, 2011, p. 276-288.

¹¹ Dentro da cultura da pederastia habitual em Atenas, como sabemos, a relação entre um homem mais velho (*erastés*) com um jovem (*erômenos*) obedecia uma lógica, e era praticada com a função de ensinar sobre a virtude. O modo como se percebia a relação peculiar de Sócrates com os jovens da cidade, que aliás contribuiu para sua condenação, é prova disso. Essa relação *erastés/erômenos* é visível no *Banquete*, principalmente, graças ao personagem Alcibíades.

¹² Para Reeve, essa representação do que é o belo e do que *pode ser belo* está sutilmente presen-

Com Alcibíades todo o contexto do Banquete fica menos discursivo ainda, e se torna completamente levado pela paixão desse personagem. Platão faz com que se destaque no cenário os comportamentos de Sócrates e Alcibíades, e a postura de ambos passa a ser um aspecto fundamental para nossa compreensão do todo em andamento. Alcibíades expressa-se em seus atos, como o faz, também, Sócrates. No desenrolar da cena entre eles dois, assim como em todo o diálogo, a temática do amor, que é o estímulo para as discussões desde o início, ganha forma no comportamento dos personagens.

Toda a dramatização do diálogo, enfatizada tanto por Pessanha quanto por Costa, como vimos anteriormente, parece querer nos mostrar essa tensão que há entre a reflexão e a razão com os impulsos eróticos dominados pelo delírio, o que, no filósofo, pode ser redirecionado, indo do desejo dos prazeres de natureza meramente sensual à apreensão de um desejo superior, voltado para o conhecimento. Com isso temos um amor sensível e desregrado contraposto a um amor racional e moderado. São esses dois elementos em conflito no homem que fazem das diferenças entre Sócrates e Alcibíades, um drama de verdade, e dão às questões filosóficas um ar trágico. E a caracterização dos elogios desses dois personagens nos abre espaço para pensar qual a importância do elemento dramático e poético nos discursos de ambos os personagens, uma vez que em meio a esses discursos dramáticos há ao mesmo tempo a presença de um *logos* reflexivo [que é a própria filosofia platônica]. Sem dúvida Platão não vê nos poetas e trágicos a mesma preocupação em seus discursos, o que o diferencia deles, isto é, Platão, ao inserir os elementos da tragédia e da

te nos outros discursos também, reforçando assim a ideia de que há um desenvolvimento no conhecimento, partindo do primeiro até o último elogio: “Para Fedro e Pausânias, a verdade canônica do verdadeiro amor – a história do amor quintessencial – apresenta o tipo correto de amante masculino mais velho e o tipo correto de rapaz amado. Para Erixímaco, a imagem do verdadeiro amor está pintada nas linguagens de sua amada medicina e de todas as outras artes e ciências; para Aristófanes, está pintada na linguagem da comédia; para Agatão, nos tons mais elevados da tragédia” (p. 278). Assim, para o autor, Platão demonstra que estas são as manifestações do amor, e ainda, perversões e inversões expressas nelas, vistas como verdades do que seria o amor, sendo apenas ilusões ou “imagens”, como é demonstrado no elogio de Diotima. Portanto, é importante frisar que os elogios não são meras imagens, postas ali inocentemente pelo filósofo grego, pois, “são partes essenciais da verdade, pois o poder do amor de engendrar imagens ilusórias do belo é tanto parte daquela verdade sobre o amor quanto o é seu poder de levar ao Belo-em-si” (p. 278).

comédia delimita o valor do discurso racional, indicando o espaço de cada um deles. O espaço da imitação e da aparência e o espaço do discurso verdadeiro.

REFERÊNCIAS

CASERTANO, G. *Paradigmas de Verdade em Platão*. Trad. Maria Pina. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

COSTA, Gilmário Guerreiro. A Escrita Filosófica e o Drama do Conhecimento em Platão. *Archai*. Nº 11, Jul-Dez/2013. P. 33-45.

DIÔGENES LAËRTIOS. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Trad. e Intr., M. G. Kury. Brasília: UNB, 2008.

GOBRY, Ivan. *Vocabulário grego da filosofia*. Trad. C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

GOLDSCHMIDT, V. *Os diálogos de Platão: estrutura e método dialético*. Trad. D. D. Macedo. São Paulo: Loyola, 2010.

JAEGER, W. *Paidéia: a formação do homem grego*. Trad.. A. M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

LA PEÑA, P. B. De. *La Estructura del Diálogo Platónico*. Madrid, 1984.

MARCELO, Marques. O Caráter antilógico da busca erótica no Banquete. In: CORNELLI, Gabrieli. *Plato's styles and characters*. São Paulo: Annablume Clássica; Brasília: *Archai*, 2012, p. 223-240.

PESSANHA, José Américo. Platão – O teatro das ideias. *Revista O que nos faz pensar*. Nº 11, Abril/1997. P. 7-35

PLATÃO. *Apologia de Sócrates, precedido de, Êutífron (Sobre a piedade) e, seguido de, Críton (Sobre o dever)*. Intr. e Trad. André Malta. Porto Alegre: Lp&m, 2009.

_____. *Banquete*. Trad. J. Cavalcante Souza. Rio de Janeiro: Editora Difel, 2003.

_____. *Banquete*. Trad. Dolnald Schüler. Porto Alegre: Lp&m, 2011.

_____. *A República*. Trad. Anna Lia Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

_____. *Diálogos: Banquete, Fédon, Sofista, Político*. Trad. J. Cavalcante Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. *Diálogos III: Fédon, Banquete, Fedro*. Intr. Geral Émilio Lédo Iñigo. Trad. e notas J. Calonge Ruiz, Lédo Iñigo e C. García Gual. Madrid: Coleção Gredos, 1988.

REEVE, C.D.C. *Eros e amizade em Platão*. In: BENSON, Hugh (org.). Trad. Marco Zingano. Porto Alegre: Artmed, 2011, p. 276-288.

SCHLEIEMACHER, Friedrich. *Introdução aos diálogos Platônicos*. Trad. e Intr. Fernando Rey Puente. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

WOLZ, Henry G. *Philosophy as Drama: An Approach to Plato's Symposium*. *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 30, Nº. 3, Mar., 1970, pp. 323-353.

A experiência “imediate” do não ser e a dupla negação em Parmênides

Nicola S. Galgano
(USP)

1. A evolução da noção de não ser¹ na antiguidade se desenvolve aproximadamente entre Parmênides e Agostinho. Parmênides é o primeiro a apresentá-la no pensamento ocidental e, como veremos, para ele o não ser é impossível. Sucessivamente, esta noção foi recebendo modificações até que, em Agostinho, o não-ser se torna o todo possível, aquela instância a partir da qual o deus cristão cria toda criatura; de Agostinho em diante a noção de não-ser não recebe alterações significativas, exceto em estudos muito recentes de lógicas paraconsistentes e paracompletas e nas recentes conceituações da física. Nestas páginas, me proponho a investigar a origem de uma tal noção e, para tanto, gostaria de estudar uma região, por assim dizer, pré-filosófica, procurando entender o que levou Parmênides a se interessar pelo ‘não ser’ ou ‘nada’ ou ‘o que não é’, expressões que ele usa quase como sinônimas ao longo de seu poema. Especificamente, a pergunta se configura assim: poderia ele ter partido de alguma noção empírica? E se sim, o não ser poderia ser objeto da experiência? Começarei apresentando sucintamente a noção de não ser em Parmênides, para depois discutir a noção...

Parmênides parte de um problema, já antecipado por um de seus mestres, Xenófanes de Cólofon. Este notara que os vários povos fazem imagens de seus deuses com as características étnicas de cada povo; assim os deuses etíopes, povo negro, eram representados negros e os dos trácios, povo ruivo, nas representações tinham cabelos ruivos. Então, diz Xenófanes, os povos se enganam, pois o deus é uno para todos os homens, e este engano humano se estende até mesmo à certeza mais sagrada e

¹ Por razões que não são reportadas aqui, utilizo a grafia ‘não ser’, sem hífen, para me referir à noção parmenidiana; e uso a grafia portuguesa normal ‘não-ser’, com hífen, para as demais noções, tanto de outros pensadores quanto as de uso comum.

divina que eles têm, isto é, as características de seus deuses. A crítica de Xenófanés é importante no plano religioso, mas o é também no plano do conhecimento dos fenômenos do mundo, porque as divindades naquela época não eram entidades que estavam em “outro mundo”, mas eram entidades que estavam mergulhadas no mundo e o regiam ativamente. Em outras palavras, os deuses e suas atividades eram também explicações para os fenômenos da natureza. Um exemplo disto está no próprio Parmênides, lá onde, no fragmento DK 12, ele diz que a deusa Afrodite, no meio dos anéis de fogo, tudo governa, inclusive o “odioso parto” e a união entre macho e fêmea.

Com isto é possível entender que, quando Xenófanés fala dos deuses e do deus único, está falando das forças que governam e regem concretamente o mundo, o nosso mundo, o mundo da natureza. Então, quando ele diz que os homens se enganam a respeito dos deuses, ao lado de significados especificamente teológicos, quer se referir também ao fato de que os homens se enganam a respeito das explicações dos fenômenos da natureza. Este é, como veremos um dos pontos de partida de Parmênides.

Além da formação jônica, que recebeu também através de Xenófanés, há uma outra componente importante na formação de Parmênides: a formação pitagórica. A esse respeito temos o testemunho de Diógenes Laércio (*Vitae*, 9, 21), que diz que Amínias pitagórico foi mestre de Parmênides; mas também, penso, é necessário acrescentar as questões de proximidade geográficas entre Eléia e as áreas de desenvolvimento do pitagorismo, no sul da Itália, questões sintetizadas sob a noção de ‘geofilosofia’ (CORNELLI, 2007). Com relação ao pitagorismo, os estudiosos gostam de ressaltar as palavras de Diógenes Laércio que diz que Amínias introduziu Parmênides à *hesykhia*, em geral entendendo com isto as práticas de *katabasis*. No entanto, *hesykhia* pode ter vários sentidos e todos eles plausíveis quando se fala da relação mestre discípulo. *Hesykhia*, no sentido mais antigo significa descanso, mas depois passou a significar também ‘silêncio’; então pode sim significar a imobilidade típica das *katabasis*, mas também a imobilidade silenciosa da reflexão e da meditação, pode significar o voto de silêncio ao qual eram submetidos os novatos do pitagorismo, pode significar a vida filosófica contemplativa e também pode significar o silêncio a respeito dos segredos aprendidos, coisa comum na época, onde os saberes do ofício eram transmitidos de pai para

filho ou de mestre para discípulo secretamente e que hoje recebe o nome de segredo industrial. Qual desses significados se aplicaria a Parmênides? Difícil dizer com segurança.

Eu gostaria de ressaltar um outro aspecto do pitagorismo diretamente relacionado a Parmênides e raramente lembrado (digo raramente por precaução, mas na verdade eu nunca encontrei esta relação clara e distintamente especificada). Teremos que ir até Heráclito, o qual no fr. 129 nos diz:

“Pitágoras, filho de Mnesarco, praticou a pesquisa científica (historie) mais do que qualquer outro e tendo feito uma seleção desses textos, realizou sua própria sabedoria: compilação sábia, arte enganadora.”²

Para além das dúvidas a respeito da “arte enganadora” (*kakotekhníe*), a qual poderia significar também a arte iniciática, resta o fato de que Pitágoras foi um pesquisador, o maior, segundo Heráclito. Este testemunho de Heráclito a respeito de Pitágoras é seguro, porque é dos mais antigos. Então, os discípulos de Pitágoras necessariamente também pesquisavam, pois o ensino pela maestria implicava (e implica) a imitação do mestre. Como veremos, o preceito de Parmênides se dá exatamente em relação à pesquisa (em Parmênides encontramos a palavra *dizesios* ao invés de *historie*) e este fato permite colocar Parmênides dentro do grupo dos pitagóricos que se dedicavam à pesquisa.

2. Vamos voltar ao problema de Parmênides, um problema antecipado por seus mestres: os homens produzem uma pluralidade de explicações sobre todas as coisas; mas, eles também se enganam, produzindo afinal tanto conhecimentos verdadeiros quanto conhecimentos sem veracidade certificada. A esta questão se refere o conteúdo programático do poema. Pela voz da deusa Parmênides diz que o discípulo aprenderá tanto os conhecimentos verdadeiros quanto as opiniões dos mortais, aquelas nas quais não há fé verdadeira (fr. 1.28-30). Embora não o diga nesta passagem, o discípulo aprenderá também um método para distinguir os dois saberes.

² D.L. 8, 6 <Πυθαγόρης Μνησάρχου ιστορίην ἡσκησεν ἀνθρώπων μάλιστα πάντων καὶ ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς συγγραφὰς ἐποίησατο ἑαυτοῦ σοφίην, πολυμαθίην, κακοτεχνίην>. Este fragmento foi considerado dúvida por Diels, mas foi sucessivamente resgatado como autêntico pelos estudiosos sucessivos.

De fato, a primeira coisa que a deusa faz em seguida é expor esse método. Ele se destina ao pensar, é um método do pensar, mas não de qualquer pensar, mas de um pensar específico: o pensar de pesquisa, o pensar epistêmico. Para esse tipo de pensar há somente dois caminhos possíveis: *um, pensar que é, e que não é não ser; outro, pensar que não é, e que é necessário que não seja*. Do primeiro caminho se diz que é um caminho de pensar persuasivo, mas não de qualquer persuasão, mas daquela que acompanha a verdade. Do segundo caminho se diz mais, se diz que é caminho não totalmente escrutável, porque é impossível conhecer o que não é, e se diz também que ‘o que não é’ (*to me eon*) não pode ser dito.

Desta análise, Parmênides extrai um método, o qual é uma autêntica *mechané*, isto é, um mecanismo mental que permite ao sábio distinguir ser de não ser, enquanto que os mortais, desprovidos deste recurso, acham que ser e não ser são o mesmo e não o mesmo. O método é um preceito para o pensar epistêmico: *é necessário dizer e pensar que sendo se é, pois o ser é e nada não é*. Esta é a formulação genérica do método para o pensar e para o dizer. Consideremos a questão do dizer. Se se atende a este método se pode expressar corretamente o pensar epistêmico; mas se não se atende, se acaba dizendo o que não está correto, portanto é um dizer contrário ao dizer correto: é um dizer contra o dizer, é contraditório. Temos então a primeira formulação do princípio de não contradição da história do pensamento ocidental e o fato mais notável é que foi considerado princípio de não contradição desde o início, pois dizer o não ser é contra o dizer.

Mais adiante, Parmênides, ao enfrentar as questões concretas que o interessavam, as explicações dos fenômenos do mundo, transpõe no plano físico o princípio de pensamento e aí expõe o mesmo princípio mas no plano autenticamente ontológico: *que jamais os não entes venham a ser* (fr. 7). Aqui temos a aplicação ao mundo do princípio do pensamento. Já se trata de um discurso sobre os entes, portanto, um discurso ontológico, onde se diz que os não entes não devem ser considerados como entes. Com este princípio ele desenvolverá a análise reportada no fr. 8, uma análise do mundo, que para ele é *to eon*³. Mas este fragmento não é tema de nossa discussão aqui, o mesmo vale para os demais fragmentos.

³ Esse fragmento não é tema de nossa discussão aqui, nem os demais.

3. Alinhavada parcialmente e muito genericamente a doutrina de Parmênides, vamos voltar ao nosso não ser. E vamos começar pela acusação básica que se faz a Parmênides: Parmênides diz que o não ser é indizível e impensável, mas ele próprio, falando isso, o diz e o pensa, logo ele se contradiz⁴. Será possível? Será que Parmênides estaria se contradizendo tão teatralmente e tão descaradamente? Não teríamos que desconfiar de que algo pode estar nos escapando? Então, para averiguar, vamos entrar em maiores detalhes. Vejamos primeiro a noção de não ser e depois trataremos da dupla negação. Vamos começar pelo texto (DK 28 B 2, trad. Cavalcante de Souza, 1978):

<p>εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας, αἴπερ ὁδοὶ μούναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι· ἢ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι, Πειθοῦς ἐστι κέλευθος (Ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ), ἢ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἐστι μὴ εἶναι, τὴν δὴ τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπὸν· οὔτε γὰρ ἂν γνοιῆς τό γε μὴ ἐὼν (οὐ γὰρ ἄνυστόν) οὔτε φράσαις.</p>	<p><i>Pois bem, eu te direi, e tu recebe a palavra que ouviste, os únicos caminhos de inquérito que são a pensar: o primeiro, que é e portanto que não é não ser, de Persuasão é o caminho (pois à verdade acompanha); o outro, que não é e portanto que é preciso não ser, este então, eu te digo, é atalho não de todo escrutável; pois nem conhecerias o que não é (pois não é exequível), nem o dirias...</i></p>
--	---

Note-se que no primeiro caminho não há nenhuma explicação, apenas uma descrição: é caminho de persuasão, aquela que acompanha a verdade. Já no segundo caminho, depois da descrição (caminho não totalmente escrutável) há um *gar*, que significa *porque*: “porque não conhecerias o que não é e nem o dirias”. Vamos nos perguntar: como sabe Parmênides que ‘o que não é’ não é cognoscível? A resposta me parece óbvia e natural. Antes de tudo consideremos as palavras dos primeiros dois versos. A deusa diz: preste atenção, porque vou dizer quais são os únicos caminhos para o pensar que inquire. Se ela está instruindo sobre os caminhos do pensar, é natural que ela os conheça e, considerando que

⁴ Veja-se, por exemplo, o verbete *nada* no dicionário de lógica de HEGENBERG, 2005, p. 231.

os percursos que o pensamento segue são mais visíveis em si próprios do que na cabeça de um terceiro, é óbvio que Parmênides pesquisou consigo mesmo essa problemática do pensamento. Um indício ainda mais claro é aquele “únicos” (*mounai*) que indica que ele deve ter pesquisado vários percursos do pensar, mas concluiu que somente dois são aqueles adequados à pesquisa. Ou seja, este saber de Parmênides é fruto de reflexão – quase certamente de sua própria reflexão – porque não se tem notícia de nada similar antes dele.

Então, quando ele diz que o não ser não pode ser pensado, é razoável concluir que ele próprio tentou pensar ‘o que não é’ e não conseguiu. Seguindo esta linha crítica, eu tentei reproduzir esta reflexão parmenidiana, que podemos chamar “a meditação do não ser”. Vou aqui propô-la de novo sucintamente⁵, lembrando que ‘o que não é’ ao qual Parmênides se refere é o não ser absoluto, sabemos isto pelo contexto de sua obra e também pela crítica de Platão, que introduziu o não-ser relativo no *Sofista*, tarefa que seria inútil se Parmênides já estivesse falando do não-ser relativo. Absoluto significa ‘solto de’, então o não ser absoluto seria aquele independente de qualquer outra coisa. A reflexão segue a sugestão parmenidiana de um percurso do pensamento o qual não pode ser levado a cabo (*ou anyston*), então se desenvolve numa sequência de negações que, num percurso, poderia supostamente nos levar à negação absoluta. Utilizarei a primeira pessoa, eu, para indicar o sujeito cognitivo que realiza esta meditação. Vejamos, então. ‘O que não é’ formalmente é a negação de algo, por exemplo, não-isso. Com minha imaginação, posso considerar como ‘não-isso’ esta caneta; obtenho assim, na minha imaginação, esta mesa sem esta caneta ou, dito de outra forma, esta mesa com esta não-caneta. Agora, sempre com minha imaginação, aniquilando a mesa, obtenho uma não-mesa, uma sala sem mesa; e depois uma não-sala, este prédio sem esta sala; e depois esta cidade sem este prédio e o planeta sem esta cidade, o mundo sem este planeta, o todo (incluindo os entes sensíveis e inteligíveis⁶) sem este mundo. Agora o próximo passo seria imaginar a aniquilação completa do todo. Mas aqui acontece algo. O todo inclui o sujeito cognitivo, ou seja, eu, que estou refletindo.

⁵ A versão completa se encontra em GALGANO, 2010, p. 74 *et passim*.

⁶ Parmênides fala de entes sensíveis e inteligíveis em várias passagens do poema, por exemplo, no fr. 3.

Se, porventura, eu imagino que o todo, incluindo a mim mesmo como sujeito cognitivo, resulta aniquilado, a ideia que eu faço desta aniquilação é produzida por um outro sujeito cognitivo, uma outra parte de mim que quer ser testemunha da aniquilação de mim mesmo incluído no todo. Ou seja, há um segundo sujeito cognitivo que estaria, com os olhos da mente, vendo a aniquilação do primeiro sujeito cognitivo. Ora, evidentemente, este segundo sujeito cognitivo impede que se dê o nada absoluto. Então eu teria que imaginar a aniquilação deste segundo sujeito cognitivo e acabaria por gerar um terceiro sujeito cognitivo e assim por diante, sem nunca conseguir alcançar o não ser (absoluto), sem nunca completar o caminho (*ou ... anyston*). A presença de algo afirmaria sempre que o ser é e que é impossível que não seja.

A segunda possibilidade se dá se eu, enquanto sujeito cognitivo, aceito a minha própria aniquilação de fato, ou seja, sem gerar um segundo sujeito cognitivo. Todavia, neste caso, a aniquilação do sujeito cognitivo simplesmente impede que haja cognição da suposta realização do não ser absoluto. Se o sujeito cognitivo cai aniquilado, não se tem como conhecer o não ser, portanto, mais uma vez, não pode ser levado a cabo até o fim (*ou ... anyston*), confirmando que este é um caminho que não é totalmente exequível.

Em suma, diz Parmênides, o não ser é impensável, logo, quando dizemos ‘não ser’ ou ‘nada’, acreditamos estar falando de algo possível, mas se parássemos para pensar, veríamos que não ser é uma expressão que não realiza o que promete, é uma noção que engana porque parece fazer referência a algo, mas este suposto algo não pode jamais ser conhecido, logo a expressão é um *nonsense*, tanto quanto a expressão triângulo quadrado, que embora pareça indicar uma figura de três ângulos que possui quatro lados, na verdade é uma contradição ontológica e uma tal figura não pode jamais existir.

Explicada a noção de não ser, as palavras do fr. 2 deixam de ser misteriosas: é e é impossível não ser, este é caminho de persuasão que caminha junto com a verdade; não é e é necessário que não seja, isto é, não ser é necessário que permaneça não ser (pois do contrário seria algo), este é um caminho do pensar que não pode ser levado a cabo, porque não é possível conhecer ‘o que não é’ (absolutamente) e não pode ser dito, e quem o diz, acreditando falar algo consistente, se engana; portanto, não deve ser dito, porque é contra o dizer, é contraditório.

4. Esclarecida a noção de não ser em Parmênides, podemos voltar à nossa primeira questão. Como vimos, antes de tudo, Parmênides oferece uma reflexão sobre o não ser, mas não sobre o ser; pois seu argumento é em relação a ‘o que não é’. Já em relação ao ser só temos uma descrição. O mesmo acontecerá no resto do poema, onde o ser cosmológico (*to eon*) será descrito (com os *semata*), jamais argumentado, ou melhor, o fundamento das descrições (*semata*) do ser estará sempre na recusa do não ser, segundo o argumento apresentado no fr. 2.

O que nós queríamos investigar é: de onde Parmênides extraiu estas reflexões? Formalmente, eu penso que ele, como os pitagóricos da época, estava estudando as oposições (Arist. *Metaph.* 986a.15-26). Os elementos em oposição no pitagorismo eram os mais abstratos: limitado ilimitado, par ímpar etc. Nada impede que ele tenha estudado esta oposição especial *eon – me eon*. Mas esta resposta, importante do ponto de vista histórico, não é suficiente do ponto de vista filosófico. Então vamos procurar por nossa conta qual é o significado da negação na cognição humana, fazendo uma reflexão ingênua, qual podia ser aquela de Parmênides, sem os recursos das atuais disciplinas, tais como psicologia, epistemologia, ontologia, extremamente sofisticadas para a sua mentalidade e que, aliás, ele contribuiu significativamente a formar.

Como dissemos, o não ser é a noção fruto da negação do ser. Vamos considerar apenas a negação, o ato negante. Suponhamos que um pesquisador, como poderia ser eu ou qualquer um de nós, tendo que apresentar um trabalho numa universidade cujas dependências ele desconhece, esteja conversando com o professor responsável pela organização das apresentações.

Pergunta o responsável: “Você vai precisar de lousa?”

Responde o pesquisador: “(1) Não. Mas eu precisaria usar um projetor”

Responsável: “(2) Aqui não temos projetores”.

Pesquisador: “Que pena, neste caso aceito a lousa”

Responsável: “Muito bem, então pode escolher entre a sala A, sala comum, e B, sala de anfiteatro”

Pesquisador: “(3) Não quero a B, prefiro a A”.

Ao primeiro oferecimento, o pesquisador responde não: (1) o sujeito nega algo (nega que vai utilizar a lousa). Ao seu pedido do projetor,

recebe a resposta negativa (2). Do ponto de vista do sujeito (o pesquisador), primeiro ele oferece uma negação, depois ele recebe uma negação. A primeira vai do sujeito a um objeto da realidade, o sujeito nega algo da realidade externa a ele; a segunda tem o sentido oposto, vai da realidade para o sujeito, nega algo do próprio sujeito. Vamos chamar à primeira de negação subjetiva e à segunda de objetiva. A primeira negação, a subjetiva, é uma negação referida a uma realidade externa; a segunda é a própria realidade que se apresenta como negativa (não há projetor, não-projetor) para aquele sujeito.

Consideremos, agora, estes outros casos.

(4) Venho hoje para um encontro, tomo um lugar na mesa e inicio tranquilamente uma conversa com os meus interlocutores.

(5) Numa outra possibilidade, chego para o seminário e não encontro a mesa escrivanhina. Então, preocupado, pergunto o que teria acontecido e possivelmente saio em busca dela.

Aqui, também, no segundo caso há uma negação objetiva, uma mesa negada. E no primeiro caso, há uma afirmação objetiva, há uma mesa afirmada. Vejamos ainda um outro tipo de desdobramento.

(6) Estou chegando na sala quando alguém me avisa: “Professor, não há mesa escrivanhina na sala”. Então fico preocupado.

Numa outra situação, (7) chegando nesta sala alguém me avisa: “Professor, não há elefantes na sala”. “Ah, que bom” respondo.

Vamos agora extrair nossas conclusões. Se não há elefantes na sala (7), isto não é problema nenhum, porque eu não tenho a expectativa de encontrar elefantes numa sala de aulas, fico até feliz de saber que não há elefantes por lá. Se há mesa escrivanhina na sala (4), isto não é problema nenhum, pois era mesmo o que eu esperava, uma sala de aulas com mesa escrivanhina. Mas, se não há a mesa que eu esperava (5) (6), eu fico preocupado. Eu esperava uma mesa e ao correr os olhos na sala eu não a vejo. A mesa está na minha mente, mas não na sala: há uma discrepância entre minha expectativa e a realidade e isto gera em mim uma tensão psíquica. A mesma tensão psíquica se apresentou ao pesquisador (2), ao saber que não havia o que ele queria, um projetor.

Quando eu escolho entre uma sala e outra e digo ‘sim’ para uma e digo ‘não’ para outra (3), este ‘não’ não gera tensão psíquica, pelo contrário, a alivia. Quando nego, quando digo não para algo que não quero, a tensão psíquica é aliviada, pois realizo um desejo meu, negar algo que não quero. Então, a afirmação a e negação de fatos da realidade não gera tensão psíquica imediata (poderá gerá-la em função de desdobramentos futuros e responsabilidades conexas, mas este é outro assunto). A este tipo de afirmação e negação, quando transpostas no plano da linguagem, nós chamamos de predicação: um sujeito predica (afirma ou nega) algo de um objeto.

No outro caso, toda vez que o mundo se apresenta como eu espero que se apresente, as coisas fluem e a vida corre sem que tensões sejam geradas, eis porque a noção de ‘ser’ soa empiricamente vazia. Mas toda vez que o mundo não se apresenta como eu espero que se apresente, tensões psíquicas são geradas. Tanto no caso do projetor, quanto no caso da mesa escrivainha ausente, a realidade se apresenta com se lhe faltasse algo. Voltando ao exemplo da mesa, ao chegar e ao correr os olhos na sala, quando não vejo a mesa, sinto imediatamente uma tensão psíquica. A isso podemos chamar a “experiência imediata do não-ser”.

5. Não tenho certeza de que esta expressão “imediata” seja válida neste caso, pois precisaria de maiores averiguações em relação à nova terminologia usada em psicologia. Todavia, se por experiência imediata entendemos o encontro entre a experiência sensível e os esquemas psíquicos já acomodados, então estamos diante de uma experiência “imediata”. Mas deixemos para depois um aprimoramento das definições. Vamos voltar à experiência em si. Considerando que a realidade é sempre positiva (é sempre posta), a ausência de algo não é senão a ausência de algo imaginado, segundo um esquema mental de expectativa. Então, o não-ente se “apresenta” na realidade porque a mente, de alguma maneira antecipa a realidade e, em relação a esta realidade antecipada, a realidade externa objetiva apresenta uma falta, uma ausência. Assim, a mente configura essa falta como não-ente.

Quando se processa a comparação entre a realidade antecipada e aquela realmente percebida, o não-ente parece pertencer à realidade percebida, pois a mente dirige sua atenção sobre o mundo externo e não

sobre si mesma. Assim, não é difícil acreditar que o não-ente seja algo pertencente à realidade externa objetiva. Ademais, se não há uma mesa e depois eu coloco uma mesa, parece que houve uma passagem do não-ente ao ente; e com isso entraríamos plenamente na questão cosmológica central de Parmênides, a possibilidade ou impossibilidade do devir. Mas aqui não iremos tão longe. Vamos voltar à “experiência imediata” do não-ser. O não-ente é o resultado de uma comparação instantânea entre a imagem mental e a realidade; nessa comparação, parece que é a realidade que carece de algo, parece que a realidade é composta de seres e de não-seres. Para além de outras questões, sugeridas pelo próprio Parmênides, a respeito do que significa pensar o real, vamos ficar apenas com essa noção: o não-ente parece pertencer à realidade objetiva, logo ele é, para o pensar e dizer comuns, um objeto. Em termos linguísticos, podemos dizer que o não-ente não é um ato negante, mas um negado.

Temos agora as duas negações: uma, um ato predicativo negativo, outra um ente negado. Assim, fica muito clara a expressão de Parmênides no verso 2.2, com sua dupla negação: [a pensar] que é e que não é não ser. Nesse verso, temos duas negações, mas a primeira é de um sujeito predicando negativamente e a outra é um objeto constituído por um ente negado. Não há possibilidade de confusão, Parmênides não está negando o ato predicativo negativo, como muitos acreditam (aqui vou pular a imensa quantidade de críticas confusas que foram feitas a este verso), Parmênides está negando o fato de que haja na realidade um ente negado.

Vejamos agora os versos:

[pensar] que é, e não é (predicação) não ser (não-ente)

[pensar] que não é, e é necessário que seja não ser (não-ente)
 este é atalho não totalmente escrutável (*panapeutea*)
 porque não é possível conhecer o que não é
 e nem dizê-lo...

Diz Parmênides: quando pensamos que ‘é’, que algo é, temos que ter em mente que este ‘é’ não é um ‘não-ente’; quando pensamos ‘não é’, que algo não é, mantendo que este ‘não é’ se refere necessariamente ao não-ente, precisamos entender que esse tipo de pensamento não corres-

ponde à realidade, porque o não-ente (o que não é) é impossível, e aquilo que seria o autêntico não-ente (absoluto) não pode ser pensado, logo não pode ser conhecido e nem dito. Diz ainda, a realidade é positiva (*esti, to eon*). Pensar a realidade como algo negativo significa pensar que ser e não ser são o mesmo e não o mesmo. Mas quem pensa assim é porque, por falta do recurso do princípio de não contradição, não distingue entre ser e não ser e seus pensamentos vagam confusos na sua mente. Quem pensa assim são os *brotoi*, pois o homem sábio conhece o recurso.

6. Eu penso que Parmênides foi ainda mais longe e diga ainda mais simples e radicalmente que a autêntica oposição se dá entre ‘não’ e ‘ser’. Ou seja, o ser não pode ser negado. Penso também que, mais uma vez, Parmênides fale em absoluto e que, portanto, ele estaria dizendo que qualquer negação ontológica é uma impossibilidade. Isto é um preceito anterior à “oposição”⁷ entre ser e não ser; com efeito a “oposição” ser e não ser se compõe de dois termos, de um lado ‘ser’ e de outro ‘não ser’. Mas o segundo termo se compõe de ‘não’ e ‘ser’. Todavia, é esta composição que é problemática, pois, é quando se nega o ser que se alcança uma dimensão fora da realidade, portanto, ontologicamente impossível. O impossível, o caminho a não ser seguido, nas palavras da deusa, é o caminho mental do não ser (pois na realidade externa não há não ser). Portanto, pelas palavras da deusa, há de fato dois caminhos, um aquele que pensa ‘é’ e outro aquele que pensa ‘não é’. Mas não há disjunção entre os dois caminhos, pois ambos são capacidades da mente. Porém o segundo configura uma impossibilidade ontológica, a negação do ser. Dada esta impossibilidade, resta só o caminho de pensar o ser, mas não por disjunção lógica, mas como estrutura cognitiva fundamental, pois no outro caminho, ao atribuir ser à negação do ser, se comete um disparate ontológico que é a fonte das confusões dos mortais.

Estamos diante do primeiro autêntico discurso ontológico da humanidade e Parmênides não só pode ser considerado o pai da ontologia, como também um ontólogo de grande qualidade, pois propôs uma reflexão extremamente complexa e profunda, ao ponto de fazer vacilar também Platão e Aristóteles. A deusa fala em modo imperativo (GALGANO, 2015), porque cada seu mandamento reflete uma lei da ordem das

⁷ Esta “oposição” é a matriz da aporia eleática.

coisas. Uma dessas leis é o princípio de não contradição. Este princípio está proposto de duas maneiras, uma aquela reportada por Platão “*que jamais os não entes sejam*” que é um princípio cosmológico; outra é aquela reportada no fr. 6, que traduzo na versão de Cordero (2011) “*sendo se é, pois o ser é (possível) e o não ser não é*”, que é um princípio ontológico da diferenciação entre ser e não ser e que fundamenta o princípio lógico de não contradição. Mas além desses dois – melhor dizer, aquém – há um princípio ainda anterior, que é a base dos dois acima expostos. Trata-se de um princípio ontológico posto no limiar da cognição humana, o absolutamente primeiro (até agora) e base e pedra angular de todo conhecimento humano: o ser não pode ser negado, ou, dito de outra forma, é impossível a negação do que é, ou ainda, ‘não ser’ é impossível.

BIBLIOGRAFIA

CAVALCANTE DE SOUZA, J. (dir.) (1978) *Os pré-socráticos*. Ed. Abril Cultural, São Paulo.

CORDERO, N.-L. (2011), *Sendo, se é: a tese de Parmênides*. Ed. Odysseus, São Paulo.

CORNELLI, G. (2007) A descida de Parmênides: anotações geofilosóficas às margens do prólogo. In *Anais de Filosofia Clássica*, vol. 1 n. 2, p. 46-58, Rio de Janeiro.

GALGANO, N. S. (2010) *A transgressão de Melisso*. Dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo.

GALGANO, N. S. (2015) O modo imperativo no poema de Parmênides. In Carvalho, M.; Amaral, G. *Filosofia grega e helenística*. Coleção XVI encontro ANPOF: ANPOF, p. 21-30.

HEGENBERG, L., e FERREIRA DE ANDRADE E SILVA, M. (2005). *Novo dicionário de lógica*. Rio de Janeiro.

Da diferença entre poética e poesia em Aristóteles

Tiago Penna
(UFAL/UFPB)

Aristóteles genericamente classifica as ciências (*epistemáí*), em teóricas (teologia, matemática, física), práticas (ética, política), e *poiéticas* (retórica e poética). As ciências teóricas, de modo geral, têm por objeto os seres necessários, e conhece as causas primeiras (distinguidas em formal, material, produtiva e final), de tais seres. Neste sentido, a analítica, isto é, os silogismos demonstrativos, são próprios e inerentes à ciência (*epistême*), embora Aristóteles estabeleça que o método dialético seja o mais adequado às ciências, enquanto propedêutica, ao distinguir a necessidade inerente aos seres eternos e imperecíveis (e por isso divinos), conhecidos através da razão apodítica (universal e necessária), daquela que ocorre frequentemente, ou “no mais das vezes” (*ós epí tò polú*), como é o caso, por exemplo, das relações causais entre os seres naturais, objeto da Física.

Aristóteles assevera que se toda *diánoia* (a qual traduzimos como *racionalidade*), é ou prática, ou produtiva, ou teórica, a física deverá ser teórica, e distingue ainda o gênero de ser da Física como aquele que “tem potência para mover-se e da substância entendida segundo a forma” (cf. *Metafísica* E 1, 1025b 25-30).

Por seu turno, as ciências práticas, pelo fato de haver variações e flutuações em seus objetos, próprias da ação prática (*práxis*), que tanto envolvem o homem em sua ação individual (ou em sua casa), quanto a ação coletiva referente à *pólis*, têm um estatuto epistemológico distinto, pois tanto a excelência no agir (*phrônesis*), quanto a ciência política (*epistême politikê*), que a abarca, visam a um fim que se identifica com os bens humanos.

Neste sentido, Berti (2014, p. 31) afirma que “razão prática” pode significar, por um lado, a ciência política, compreendida como uma espécie de investigação (*méthodos*), acerca da normatividade da ação prática (*práxis*), no âmbito da *pólis*; enquanto por outro lado, “razão prática” pode significar a excelência no agir, (*phrônesis*).

Portanto, devemos assumir que, em Aristóteles, há, de fato, uma tolerância epistêmica quanto ao estatuto das ciências dispostas àqueles que se debruçam sobre as ciências particulares (*epistémai*), que envolvem *méthodos*, formas de discursividade (*lógos*), e objetos distintos a cada gênero de ser (*ousía*), compreendidos em classes de coisas distintas; e que, portanto, são conhecidas enquanto tal através da racionalidade humana (*dianóia*)¹, que, enquanto faculdade, tem por objeto as ciências inseridas em seu gênero, de forma que as ciências também se distinguem em teóricas, práticas e produtivas. Etimologicamente, o termo *teckné*, geralmente traduzido como “arte”, tem por referência a ambiguidade de que, em um primeiro sentido, arte ou *teckné*, é definida como: (a) disposição da alma, uma espécie de habilidade ou hábito (*héxis*), adquirido, relacionado ao *fazer* poético, isto é, ao ato de produzir (*poiésis*).

Neste sentido, segundo Else (1957, p. XX), a arte *no* artista, isto é, que reside no artista no momento da produção poética, é causa eficiente do processo produtivo, relacionado ao ato de fazer (*poiésis*), e que tem por objeto de sua atividade produtiva o poema.

Em um segundo sentido, subentendemos arte (*teckné*), como (b) a ciência que tem por objeto a produção (*poiésis*), enquanto atividade produtiva de poesias. Assim a Poética é entendida como conhecimento normativo relacionado ao ato poético, isto é, à atividade de produção de poesias, e que, portanto, tem por objeto a poesia, cujo paradigma é a tragédia. Portanto, no segundo sentido, a Poética é uma espécie de ciência que, ao lado da retórica, por exemplo, que se insere no gênero das ciências produtivas (*epistême poietikê*).

Neste sentido, faz-se necessária a distinção entre aquilo que chamamos racionalidade (ordem, proporção, harmonia), subjacente ao *cósmos*, isto é, o *lógos* compreendido como a legalidade ontoepistemológica

¹ Neste sentido, faz-se necessária a distinção entre aquilo que chamamos racionalidade (ordem, proporção, harmonia), subjacente ao *cósmos*, isto é, o *lógos* compreendido como a legalidade ontoepistemológica da realidade, e que tradicionalmente foi identificado com o discurso racional (*lógos*), como caráter distintivo do discurso filosófico, daquilo que chamamos de “racionalidade humana” (*dianóia*), como uma espécie da faculdade intelectual humana subjacente às ciências particulares (*epistémai*), que irá permitir conhecer – por analogia – a razão das coisas.

da realidade, e que tradicionalmente foi identificado com o discurso racional (*lógos*), como caráter distintivo do discurso filosófico, daquilo que chamamos de “racionalidade humana” (*dianóia*), como uma espécie da faculdade intelectual humana subjacente às ciências particulares (*epistemáí*), que irá permitir conhecer – por analogia – a razão das coisas, isto é, as causas dos seres circunscritos em determinada classe de seres, que, enquanto espécie, pertence a um certo domínio da realidade, que através do processo analógico entre a mente humana e o *lógos* das coisas, constitui uma ciência particular (*epistême*).

Pois, “os homens instruídos se caracterizam por buscar a precisão em cada classe de coisas somente até onde a natureza do assunto permite, da mesma forma que é insensato aceitar raciocínios apenas prováveis de um matemático e exigir de um orador demonstrações precisas” (*Etic. Nic. I 3, 1094b 30*). Portanto, é evidente que aquilo a que Aristóteles reconhece como as ciências particulares (*epistemáí*), tenham estatutos epistemológicos distintos, pois todo conhecimento se refere a uma classe de coisas, que por sua vez abarca gêneros específicos de seres, que possuem atributos semelhantes, de algum modo em comum, e que se relacionam ou se conectam a partir de relações causais, que não somente através da força da necessidade – como, por exemplo, quando se refere à essência, através da definição, e predicados necessários decorrentes de tal definição essencial, e que por força das premissas, em um silogismo, irá derivar uma conclusão de tal modo também operada pelo âmbito da necessidade. De outro modo, os objetos da física, por exemplo, possuem relações causais que ocorrem “o mais das vezes” (*ós epí tò polú*), com referência aos seres circunscritos em seu domínio, e que por definição são causas de seu próprio movimento, e são compostos pelo agregado de matéria e forma, e, pelo fato de serem dotados de matéria, são contingentes, isto é, têm potência para se tornarem um algo outro, ou seja, podem ser de um modo ou de outro, podem vir a ser, e deixar de ser.

Portanto, os objetos da física têm essência é apreensível através da razão apodítica; mas, por outro lado, adquirem seu estatuto de ciência através do método dialético, em cujos silogismos, evidentemente, só podemos extrair conclusões com mesma força epistêmica das premissas, ou seja, se as premissas carregam consigo a força epistêmica de “o mais das vezes” (*ós epí tò polú*), obviamente que suas conclusões também terão a mesma força epistêmica.

Sendo assim, parece-nos evidente que Aristóteles assume estatuto epistemológico de ciência para não somente os seres cuja essência se dá de modo necessário, mas também para formas de conhecimento específicas acerca de seres contingentes (como é o caso dos seres produzidos pelas ciências *poiéticas*), e, de tal modo, são referidos a um gênero de coisas específico, circunscrito em uma determinada classe de seres, e que, assim, também podem ser objeto de conhecimento; embora Aristóteles nos revele que o rigor específico de suas demonstrações, como não sendo o rigor da necessidade.

Assim, cabe-nos analisar de que modo o gênero de coisas das ciências *poiéticas* pode ser conhecido, e essas podem se estabelecer como autênticas formas de conhecimento (*epistême*). Pois, também as ciências *poiéticas* são dotadas de racionalidade, e se referem a um gênero específico de seres, como é o caso das demais ciências particulares (*epistemái*).

Neste sentido, gostaríamos de propor algumas hipóteses de trabalho, com referência à arte (*teckné*), compreendida como uma disposição da alma relacionada à criação (*poiésis*), cujo fim (*télos*), é o de produzir uma substância composta (*ousía*), bela*, que se relacione de algum modo com o universal – passível de ser conhecido formalmente através de sua racionalidade subjacente (*lógos*) –, compreendido pelo processo e objetos das diversas formas de arte (*tecknáí*). A retórica, como exemplo de uma ciência *poiética*, cujo fim relaciona-se diretamente com a disposição própria a essa forma de arte, e que – assim como a dialética – não diz respeito a um gênero de coisas específico, ao assumirmos sua neutralidade axiológica, e que, por isso, enquanto forma de saber *poiético*, se caracteriza como uma forma de discurso que abrange todas as matérias, isto é, que se relaciona com os assuntos comuns. Ou seja, se a retórica é definida como a “capacidade* de descobrir* o que é adequado* a cada caso com o fim de persuadir*”, e ainda, “Esta não é seguramente a função de nenhuma outra arte; pois cada uma das outras é apenas instrutiva* e persuasiva* em suas áreas de competência” (*Ret.* I 2, 1355b 25). A nosso ver, ao definir a retórica como uma arte que visa descobrir o que é persuasivo a cada caso particular, Aristóteles está esboçando um argumento de duplo sentido: ao passo que define a arte retórica como uma capacidade de atingir certo fim, o de persuadir –, alertando que a retórica, diferentemente das outras artes, instrui e persuade sobre qualquer assunto, que não exclusivamente

aqueles incorporados em si como objetos específicos de sua arte, como seria de se esperar das demais formas de *teckné*; por outro lado, Aristóteles parece apontar justamente para a distinção da essência e abrangência de seu objeto, a partir da própria definição de retórica, como também aponta para a retórica compreendida como ciência, isto é, como o estudo das regras com que aqueles que pretendem praticar e fazer uso das técnicas retóricas deveriam conhecer, se quisessem ser bem sucedidos na composição de discursos persuasivos.

De modo análogo, no início da *Poética*, Aristóteles parece distinguir sua argumentação entre a normatividade própria da arte poética, daquilo que é seu objeto, ou seja, a poesia.

Da arte poética, dela mesma e de suas espécies, da função que cada espécie tem, do modo como se devem compor os enredos – se a composição poética se destina à excelência – e ainda de quantas e de quais são suas partes, assim como de todas as outras questões que resultam do mesmo método; eis sobre o que falaremos, começando, como é natural, pelos princípios básicos (*Poet.* I § 1, 1447a 10).

Percebemos que Aristóteles inicia seus escritos acerca das ciências *poiéticas* (*Retórica* e *Poética*), por distingui-las em ciências (*epistemái*), e seus objetos; e, para tanto, requer fazer considerações metodológicas a cada uma destas formas de arte (*tecknái*). Isto é, daquilo que é da ordem da normatividade destas artes, e daquilo que é objeto próprio de sua produção enquanto atividade, que assim como todo propósito, visa a um fim, (cf. *Etic. Nic.* I 1, 1094a); no caso das artes *poiéticas*, o fim visado se identifica de algum modo com a excelência (*areté*) do objeto produzido, que também terá sua excelência atingida se coincidir ou atingir o fim visado (*télos*), pelo objeto artístico enquanto coisa (*ousía*), através de um raciocínio (*lógos*), peculiar e distintivo a cada espécie de arte (*teckné*), sustentado pelo gênero *poiético* de racionalidade humana (*dianóia*); de modo que o objeto de estudo a que se refere a *Poética*, a poesia, pode ser re-conhecida pelo filósofo ou estudioso, através de abstração *formal* das categorias universais das partes constituintes do poema trágico, tomado como paradigma das artes poéticas, cujo meio essencial é a *mímesis*.

1 – DO ASSUNTO DA POÉTICA

Nosso intento é averiguar de que modo a poética (*poietikê*), pode ser concebida, e entendida como um gênero específico de arte (*teckné*), que, por um lado, se refere à (i) disposição da alma relacionada com a produção (*poiésis*), e portanto, pode ser entendida como capacidade (*dínamis*), ou habilidade relacionada ao *fazer*; ora se insere como (ii) ciência (*epistême*), e tem por objeto a *poesia* mimética, cujo paradigma é o da tragédia grega, ou, daquilo que Aristóteles estabeleceu como objeto de estudo da *Poética* (tomando-a como modelo).

Portanto, se buscamos compreender a Poética como uma espécie de discursividade (*lógos*), capaz de metalinguagem, isto é, de re-conhecimento de sua essência identificada com a *forma* constituinte da poesia, enquanto gênero; e que, tal forma de discursividade, se ampara, de modo ontológico, ontogênico e ontoepistemicamente, como atributo “emergente”, da racionalidade poética (*dianóia poietikê*); e que, ainda, enquanto faculdade, sustenta, da mesma forma, a espécie de ciência a que se refere a Poética, de modo análogo, inserida no gênero das ciências produtivas (*epistême poietikê*).

Importa-nos compreender, de que modo específico a Poética aristotélica pode ser compreendida como uma espécie de ciência *poiética* (*epistême poietikê*), que por sua vez se insere na tripartição metodológica entre ciências teoréticas, práticas, e *poiéticas*, deveremos trilhar um “caminho” (*méthodos*), adequado e análogo ao que o estagirita se utilizara na *Poética*.

Neste sentido, questionamos se a arte (*teckné*), é uma forma de saber (*epistême*), específica, a partir de duas perspectivas, inerentes à ambiguidade do termo *teckné*, não somente em Aristóteles, mas no povo grego antigo em geral: (i) Da arte como uma “habilidade” específica de produzir “algo” (a saúde, para o médico; a vitória, para o estrategista; a riqueza, para o economista; a casa, para o construtor), e, em especial, a capacidade de produzir discursos (*lógoi*), sejam eles persuasivos (no caso do retórico), ou catártico, dos sentimento de terror e piedade (no caso do poeta trágico).

Por outro lado, pretendemos entender Arte (*teckné*), como uma (ii) espécie de conhecimento racional (*epistême*), fundado e sustentado, por

sua vez, pela *racionalidade poiética* (*dianóia poietikê*), que – para nós – permite re-conhecer seus objetos *formalmente* – que, por abstração, re-conhece os universais –, pelo filósofo ou estudioso, através de análise, e que, com isso, irá fundar uma espécie de “saber” (*epistême*), produtivo. Eminentemente, portanto, filosófico, como o próprio Aristóteles realiza na Poética, bem como na Retórica, respectivamente.

Assim, consideramos que cada gênero de ciência (teorético, prático, ou *poiético*), se ampara ou se sustenta em conformidade com as espécies de racionalidade (*dianóia*), afim ao gênero de ser (*ousía*), com que se ocupa as ciências particulares (*epistemái*), e se apresenta por comportar diferentes “caminhos” (*méthodos*), com que o ser humano (*ánthropos*), pode conceber e exprimir as peculiaridades inerentes a cada espécie de discursividade. Por isso, acreditamos que o há um *lógos específico e inerente* (peculiar e distintivo), a cada forma de discursividade. Portanto, sob este aspecto, cada espécie de discursividade – com que o *lógos* “aparece” –, é passível de conhecimento (*epistême*), referente ao respectivo gênero de discursividade: teorético, prático, ou *poiético*. De forma que podemos considerar que cada espécie de discursividade, inserida em um gênero específico de discursividade, se apresenta como superveniente* a cada forma de *racionalidade* inerente e distintiva.

A retórica e a poética, por exemplo, como formas específicas de discursividade *poiéticas* (ou produtivas), e que, por isso, se constituem como formas de *racionalidade* específicas – isto é, a racionalidade retórica e a racionalidade poética – competentes ao gênero de saber *poiético* (*epistême poietikê*), amparado ou sustentado lógica, ontológica e epistemologicamente, pela *racionalidade poiética* (*dianóia poietikê*). Tal como a Retórica, que também se insere como *teckné*, isto é, uma espécie de discursividade “produtiva” (ou *poiética*), e que, do ponto de vista da *racionalidade*, se estabelece ora como i) normatividade inerente aos discursos com “a capacidade de descobrir o que é adequado a cada caso com o fim de persuadir” (*Ret.* I 2, 1355b 25), como ciência (*epistême*), portanto; ora como ii) análise *formal* das partes que *com-põem* o discurso persuasivo.

A tradução “conhecimento racional”, para *dianóia*, parece não apontar diretamente para a distinção entre “razão teorética, prática e *poiética* (ou produtiva)”, e as ciências (*epistémai*, cf. *Top.* VI 6, 145a 15-16; IX 1, 157a 10-11), que também se distinguem em teoréticas, práticas e *poiéti-*

cas. De fato, o objeto de estudo específico de um gênero de ciência não se identifica plenamente com a aquisição de tais formas de conhecimento, ou gêneros de saber (como é de se esperar se tomarmos o gênero das ciências teóricas como paradigma). Mas cada gênero de saber (*epistême*) possui relações *análogas* com seus objetos de estudo, de modo que a *dianóia* é o alicerce essencial e *formal* subjacente – como uma espécie de lógica, admitida do ponto de vista das relações *formais*, e com “força” ontoepistemológica – que constitui a estrutura das diferentes formas de saber ou ciências particulares (*epistémai*), a partir das relações entre a racionalidade (*dianóia*) – subjacente a cada forma de saber (*epistême*) – e seus objetos, que – por sua vez – podem ser contemplados, praticados, ou produzidos.

Porém, os objetos das ciências particulares (*epistémai*), não se identificam plenamente com tais formas de conhecimento racional, como seria o caso da racionalidade teórica, cuja “posse” se identifica com a ciência (*epistême*), isto é, com a contemplação (*theoría*), do saber, e com isso, alcança-se a verdade teórica. Queremos dizer que este não é o caso das ciências práticas ou produtivas, que requerem, respectivamente, o “saber deliberar bem”, no âmbito da ação, isto é, a posse da *phrônesis* que irá engendrar as demais excelências morais, exigidos pelo conhecimento filosófico da ética, e que, tem como peculiaridade o fato de que sua finalidade resvala na ação (*práxis*), cf. *Etic. Nic. II 2, 1104a*). Para nós, de modo análogo, o saber produtivo requer um “cálculo dos melhores meios” a se atingir um fim bom no **âmbito da produção** (*poiésis*). Sendo assim, acreditamos que, ainda, se faz necessário asseverar que há diversos – ao menos três – gêneros de discurso (*logói*), fundamentados logicamente, estruturados *formalmente*, e sustentados ontoepistemologicamente por cada espécie de *dianóia*, isto é, de racionalidade, que, para nós, está na base de cada espécie de ciência (*epistême*), objeto da razão teórica.

A felicidade como fim último da vida humana

Everton de Jesus Silva

(UFRRJ)

Na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles assegura que a finalidade da vida humana é a felicidade. No entanto, essa realização máxima do humano pode, ou não, ser concretizada. Objetiva-se, aqui, analisar a questão da felicidade tendo como base as concepções de Aristóteles e Sólon. Demonstrando a divergência existente entre o pensamento de ambos, no que diz respeito à felicidade. Esta análise parte de questionamentos tais como este: “é preciso ‘ver o fim’ para dizer se uma pessoa foi feliz ou não, ou é possível declarar que alguém pode ser feliz em vida? ”.

Com o objetivo de responder a essa indagação, serão analisadas as posições defendidas por Aristóteles e Sólon. Seria a felicidade algo permanente ou impermanente? A felicidade, na concepção aristotélica,

[...] pressupõe não somente excelência perfeita, mas também uma existência completa, pois muitas mudanças e vicissitudes de todos os tipos ocorrem no curso da vida, e as pessoas mais prósperas podem ser vítimas de grandes infortúnios na velhice, como se conta de Príamo na poesia heroica. Ninguém pode considerar feliz uma pessoa que experimentou tais vicissitudes e teve um fim tão lastimável ¹.

Vê-se, assim, que na concepção de Aristóteles, ninguém está plenamente seguro a tal ponto de não sofrer com algum tipo de infortúnio. No entanto, Aristóteles acredita que, caso eles ocorram, o homem dispõe da capacidade necessária de superar essas adversidades. Para o estagirita, na maioria das vezes, o homem virtuoso consegue superar os infortúnios. O que não é possível, segundo Aristóteles, é não sofrer com eles.

Após a observação sobre Príamo, Aristóteles procura esclarecer essa questão que envolve a felicidade investigando quando um homem poderia ser verdadeiramente tomado como feliz. Ele argumenta que

¹ EN I.9. 1100a 5.

Não se deve então chamar homem algum de feliz enquanto ele estiver vivo? Devemos como disse Sólon ‘ver o fim’? Ainda que devamos adotar essa doutrina, pode um homem ser realmente feliz depois de morto? Não é isto um absurdo total, especialmente para nós, que definimos a felicidade como uma atividade?² .

Sólon acreditava que para saber se um homem era feliz ou não seria necessário esperar para “ver o fim”. Ele acreditava que somente assim seria possível saber se uma determinada pessoa foi feliz ou não. Irwin³, por sua vez, afirma que esse dito de Sólon, segundo o qual só se deve chamar de feliz a pessoa já morta, “[...] repousa sobre o pressuposto de que a felicidade deve ser permanente de modo que, se não a possui em algum momento de minha vida, jamais a possui de fato”. Na perspectiva de Sólon, ao “ver o fim”, era possível constatar se tal pessoa foi feliz ou não: se não fosse considerada como feliz, é porque verdadeiramente nunca teria sido, se fosse julgada como uma pessoa feliz, é porque sempre teria sido feliz. Sendo assim, a felicidade é entendida por ele como algo que apresenta uma permanência.

Irwin⁴ diz que, na *Ética Eudemia* e na *Magna Moralia*, esse pressuposto acerca da permanência parece ser aceito, o que dá endosso ao dito de Sólon:

Visto, então, que a felicidade é um bem completo e um fim, [...] estará em algo completo. Pois não estará em uma criança (já que uma criança não é feliz), mas em um homem, que é completo [i.e., maduro]. Tampouco estará em um tempo incompleto, mas em um tempo completo e um tempo completo é o tempo que vive um homem. Pois o vulgar afirma com correção que devemos julgar se a pessoa é feliz durante o tempo dilatado de sua vida, assumindo que aquilo que é completo o deve ser em um tempo completo e em um homem [completo]⁵.

Na *Ética Eudemia*⁶, também é reforçada essa ideia de Sólon, quando se diz que

² EN I.10. 1100a10.

³ IRWIN, T. A Felicidade Permanente: Aristóteles e Sólon. In: ZINGANO, Marco (Org). *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus, 2010, p. 208-244.

⁴ Ibidem, p. 222

⁵ ARISTÓTELES *apud* IRWIN, 2010, p. 222. MM 1185a1-9

⁶ EE 1219b4-8.

[...] não se é feliz por um único dia e de que não existe felicidade infantil; e tampouco a felicidade pertence a esta ou àquela faixa etária (daí ser correta a opinião de Sólon no sentido de não classificarmos como feliz alguém durante sua existência, mas somente quando atingiu o fim dela). Com efeito, não sendo um todo, nada incompleto é feliz.

Nessas duas passagens, é perceptível que, tanto na *Magna Moralia* quanto na *Ética Eudemia*, Aristóteles reforça o dito de Sólon de que é preciso “ver o fim” para saber se alguém é ou não feliz. Tudo isso porque a felicidade não se encontraria num curto período de tempo, ou naquilo que é incompleto.

Assim, ninguém pode ser feliz num determinado momento, mas em outros não. Nesse sentido, Sólon assegura ser possível fazer uma avaliação final só com a morte do homem, pois ali já se teria dado a vivência completa de um homem e já seria possível emitir tal juízo.

Sólon acredita que uma vida feliz se encontra numa vida moralmente bem vivida com um final que laureie a obra inteira. No entanto, esse coroamento só é possível de ser identificado no final da vida. Sólon tinha ciência de que a vida humana estava sujeita a alterações: justamente devido a isso era fundamental “ver o fim”, para ter a certeza se não ocorreu nenhuma alteração no decorrer da existência humana que poderia tornar a pessoa infeliz.

Por sua vez, Aristóteles também acredita nos diversos infortúnios aos quais os homens estão sujeitos, mas acredita que o homem alcança a felicidade durante a sua vida, não sendo necessário “ver o fim” para tal constatação. No entender de Aristóteles, porque era possível ao homem “ver o fim” em vida, na medida em que diante dos desafios ele é capaz de agir e manter-se virtuoso. Aristóteles acrescenta: “devemos declarar supinamente felizes as pessoas vivas”⁷.

Aristóteles não concebe a felicidade como algo permanente, discordando assim da maneira como Sólon idealizava a felicidade. Irwin diz que “Aristóteles dá mostras de que essa não é a sua concepção, pois reconhece que uma pessoa feliz pode perder a sua felicidade se padecer os infortúnios de que padece Príamo”⁸. Neste sentido, pode-se afirmar que do pon-

⁷ EN1101a20.

⁸ IRWIN, T., 2010, p. 224

to de vista de Sólon, Príamo nunca teria sido feliz, isto é, a sua infelicidade não estaria relacionada apenas aos infortúnios sofridos em sua velhice; na verdade, ele nunca teria sido feliz de fato, pois, caso tivesse sido ao menos uma vez, assim teria permanecido.

“A felicidade requer uma vida completa e um tempo completo, a pessoa os deve haver possuído antes de padecer dos infortúnios; daí que o tempo completo não possa ser o tempo de uma vida”⁹. Irwin¹⁰ diz que Aristóteles assinala esse ponto ao afirmar que quando alguém que perde sua felicidade ainda a pode recobrar, “não [...] em pouco tempo, mas o fará, se é que o fará, em um tempo longo e completo, no qual realizará grandes e belos feitos”¹¹. Embora o trecho “se é que o fará”, para Irwin¹², revele “que a tarefa de recobrar a felicidade não é fácil, a passagem mostra claramente que não é autocontraditória, como seria se o tempo completo fosse o tempo de uma vida”. Mas o que seria um tempo completo?

[...] um tempo completo não precisa ser toda uma vida: posso ser feliz, se, em um tempo completo, exerci uma gama completa de atividades. Mesmo se depois, como Príamo, perdi a minha felicidade. Se tiver tempo o suficiente, poderei recobrar a felicidade¹³.

Aristóteles, ao contrário de Sólon, acredita que mesmo que um homem seja feliz, isso não lhe garante que será permanentemente feliz, já que os infortúnios poderão pôr fim à sua felicidade. No entanto, isso não significa que essa pessoa nunca tenha sido feliz, pois ela pode ter permanecido até um determinado momento e, por ter sofrido um golpe de má fortuna, perdeu a condição de homem feliz. Contudo, isso não priva a pessoa de qualquer prospecto de felicidade futura. “[...] contrariamente à concepção de Sólon, posso ser feliz em certos períodos de minha vida e não o ser em outros”¹⁴.

Irwin conclui discutindo a aparente contrariedade dos conceitos:

⁹ IRWIN, T., 2010, p. 224.

¹⁰ Idem.

¹¹ EN 1101a11-13

¹² IRWIN, T., 2010, p. 224.

¹³ Ibidem, p. 225.

¹⁴ Ibidem, p. 226.

Embora rejeite a exigência de uma felicidade permanente feita por Sólon e sugira porque a julga errada, Aristóteles ainda pensa que existe algo certo em tal exigência. Sólon está errado ao exigir que algo instável como a felicidade deva ser permanente. Contudo, é melhor exigir permanência de um componente da felicidade que seja já estável e esteja em nosso poder. A virtude preenche os requisitos. Se formos virtuosos, garantimos êxito permanente em assegurar o componente dominante da felicidade, pois a virtude é estável, não se expõe à destruição por circunstâncias exteriores e, portanto, podemos contar com a sua permanência. Uma vez que reconhecemos esse fato, podemos conceder que a felicidade é impermanente, suscetível de ir e vir¹⁵.

Aristóteles afirma que o homem comprometido com uma vida feliz estará sempre ou mais frequentemente engajado na prática ou na contemplação do que é conforme a virtude. Aquele que age de maneira equilibrada e em consonância com uma vida virtuosa “suportará as vicissitudes com maior galhardia e dignidade”¹⁶.

O filósofo de Estagira reconhece que muitos eventos que ocorrem na vida humana são frutos do acaso, e diferem por sua grandeza ou insignificância. Boa sorte ou infortúnio em pequena escala não são capazes de mudar evidentemente o curso completo da vida. Esses eventos em pequena escala não são suficientes para causar danos à felicidade. Porém, Aristóteles adverte que em quantidades excessivas podem ser prejudiciais, pois, segundo ele, o homem pode ter a sua felicidade comprometida.

Grandes e frequentes reveses (...) aniquilam e frustram a felicidade, seja pelos sofrimentos que causam, seja por constituírem óbices a muitas atividades. Isto, não obstante, mesmo na adversidade a galhardia resplandece, quando alguém sofre grandes e frequentes infortúnios com resignação, não por insensibilidade, mas por nobreza e grandeza de alma¹⁷.

Segundo a tese de Aristóteles,

¹⁵ Idem.

¹⁶ EN1100b20.

¹⁷ EN 1100b24-30.

[...] somente por grandes e frequentes desventuras, nem se recuperará de tais infortúnios e se tornará novamente feliz em pouco tempo, mas somente – se isto acontecer – após um longo lapso de tempo, durante o qual ele tiver tido oportunidade de obter muitos e belos sucessos¹⁸.

Aristóteles afirma de maneira incisiva que alguém que sofreu algum dano excessivo, a tal ponto de comprometer a sua felicidade, e que teve de fato a felicidade prejudicada, essa pessoa levará muito tempo para conquistá-la novamente.

Portanto, Aristóteles e Sólon concebem a felicidade como a realização máxima do homem, isto é, a concretização completa de uma vida bem vivida. No entanto, para Sólon, a felicidade é algo que só poderia ser verificado com a morte, possuindo também um caráter permanente, ao passo que, para Aristóteles, a felicidade se dá no percurso em que a vida acontece. Para o Estagirita, além disso, a felicidade não seria algo permanente, o que equivale a dizer que uma pessoa feliz pode perder a sua felicidade e dependendo do seu esforço e engajamento adquiri-la novamente, o que na concepção de Sólon seria impossível.

¹⁸ EN 1101a10.

A atopia socrática n'O banquete

André Miranda Decotelli da Silva*
(PUC-RIO)

No célebre diálogo platônico *O Banquete*, o personagem Alcibíades é categórico com seus interlocutores: “Porque, podem estar certos, nenhum de vocês o conhece bem” (216c). Com esta sentença, ele descreve Sócrates num elogio que mais intriga do que esclarece. Sócrates é estranho, inclassificável, *átomos*. No diálogo *Teeteto*, o próprio dirá de si mesmo: “Eu sou totalmente esquisito (*átomos*) e não crio senão aporia” (149a).

A figura socrática atravessou os séculos como um herói, um sábio, uma lenda e um gênio. Muito se teorizou sobre sua vida e diversas escolas filosóficas pleitearam sua origem no pensamento do filósofo grego. Ele teria inspirado o cinismo, o estoicismo, o epicurismo, o ceticismo como outras escolas. Ademais, temos ainda diversas fontes diretas que testemunharam, muitas vezes de forma contraditória, a seu respeito, como Aristófanos, Platão e Xenofonte. Com isso, estudar, seja o famoso personagem de Platão, seja o indivíduo histórico, é uma tarefa árdua e requer cuidado e atenção, dada as inúmeras vozes que se colocam entre nós e ele.¹

A partir da análise das diversas correntes² que defendem a primazia de sua própria interpretação a respeito de Sócrates, o que se pode afirmar categoricamente é que a personalidade do Sócrates ‘real’ deve ter

* Bolsista CAPES.

¹ O grande empecilho em relação à “questão Sócrates” se dá em função destas fontes o apresentarem de formas antagônicas. Se em Aristófanos vemos um Sócrates sofista, materialista e ateu, em Platão, ele é um idealista, teórico das ideias, inimigo das questões físicas e devoto dos deuses. Há os que defendem uma evolução do pensamento socrático, de forma que Aristófanos teria narrado em *As Nuvens* o “primeiro Sócrates”, enquanto Platão, que o conheceu já no fim de sua vida, teria o encontrado num percurso intelectual ia em uma outra direção. Esta tese é a de que o pensamento de Sócrates deve ter evoluído, desde o tempo em que foi encenado por Aristófanos (423 a.C.), até o fim de sua vida (399 a.C.)”. Cf. MAGALHÃES-VILHENA, 2005, p. 67.

² Para mais informações, cf. MAGALHÃES-VILHENA, Op. Cit., p. 27-185. Apenas à guisa de informação, recusamos a tese escocesa de Burnet (1950) e Taylor (1953), de que o Sócrates platônico seria exatamente o Sócrates histórico.

sido suficientemente rica e complexa para que cada “*hetairos*” que dele se reclamava se tenha vinculado ao que no pensamento socrático correspondia melhor às suas próprias preocupações.

Conscientes do alerta de Huisman (2006) de que “todas as tentativas de restituir o que Sócrates foi, qualquer que tenha sido sua estratégia, deixam adivinhar em sua reconstrução um rosto que lhes escapa e que questiona os que a expõem”³ - entendemos que ao pesquisar a figura de Sócrates é inevitável se deparar com a sua estranheza (*atopía*). Esta atopia⁴ socrática deve ser entendida também como uma incapacidade, seja no seu interlocutor direto como no leitor dos textos, de definir sua personalidade indomável, uma vez que Sócrates foi uma contradição viva⁵. Como nos adverte Wolff: “não será que a lenda socrática revela também uma verdade, a de uma personagem enigmática, cuja opacidade continha todas essas contradições, e cuja riqueza permitia todas essas tensões antagônicas?”⁶. Esta complexidade em torno da figura de Sócrates, nos impulsiona a pesquisá-la a partir dos relatos platônicos, que contem em si também essa gama de perspectivas. Entendemos que a atopia socrática é um traço distintivo e indelével, e sua presença é marcante na obra de Platão. À guisa de introdução, questionamos, como pano de fundo ao nosso problema, se este traço socrático não se torna ainda mais relevante se pensarmos que, ao descrever Sócrates, Platão não estava também estabelecendo sua visão do que seja filosofia. Sendo Sócrates o modelo de verdadeiro filósofo segundo Platão, e uma vez sendo este *átomos*, seria, então, a filosofia ela mesma atópica?

No *Banquete*, Sócrates é chamado de *átomos* tanto por Alcibíades, como também pelo anfitrião e homenageado do simpósio, Ágaton. *Átomos* poderia ser traduzido como aquilo extraordinário, insólito e extravagante. Já como sugere Haddad há também a tradução por “descabido”⁷, ou seja, como aquilo que não cabe ou que está deslocado. *Átomos*,

³ HUISMAN, 2006, p. 48.

⁴ A partir desse trecho traduziremos o trecho para o português “atopia”, visto as inúmeras palavras do vernáculo semelhantes, como utopia, tópico, topografia, etc. Utilizaremos o trecho em grego apenas nas passagens em análise.

⁵ WOLFF, 1985, p. 14.

⁶ WOLFF, Op. Cit., p. 14.

⁷ HADDAD, 2012, p. 201.

é literalmente o não-lugar. Sócrates é *átomos* pois não tem lugar nos modelos sociais dados, ele é incomparável.⁸

A primeira referência alcibiana a singularidade socrática se dá no início de seu encômio, quando avisa que seu discurso não será fácil, visto a excentricidade (*atopia*) de Sócrates e o estado em que se encontra: “não será empresa fácil enumerá-las (as lembranças sobre Sócrates) de forma acessível e ordenada (215a).”⁹ Se já não bastasse a complexidade da figura de Sócrates para alguém em estado sóbrio, que dirá a um embriagado como Alcibíades. Não teria aqui Platão, como base na noção do “*in vino veritas*” dado ao simposiasta amado/amante de Sócrates a total legitimidade do dizer verdadeiro, sem amarras sociais, uma “total liberdade do discurso e ação, e toda ordem de ousadia, sem qualquer escrúpulo quanto ao que se diz”? (*Leis*, 649b). Alcibíades, pelo poder do vinho fala a verdade, mas talvez somente a sua verdade, talvez a verdade da audiência de Sócrates, talvez a verdade de Ânito, Meleto e Lícon...¹⁰ Estaria Platão no *Banquete*, seu drama satírico, tecendo sua apologia a Sócrates tanto em resposta à comédia como para aqueles que associavam o filósofo as desastrosas artimanhas políticas de Alcibíades? O fato é que Platão faz Sócrates discordar da “comédia de sátiros e silenos” (222c) exposta por Alcibíades, uma vez que este estava iludido sobre seu amado. Segundo Sócrates “A verdade é que os olhos da razão só começam a discernir com clareza quando os do corpo se preparam para abandonar o seu vigor...mas tu ainda estás longe disso!” (219a). A despeito da rejeição socrática as palavras de Alcibíades, nos parece que seu encômio é fundamentalmente rico no que tange a figura socrática, e os ecos deste retrato são tantos que

⁸ O não-lugar é o solo no qual se situam aqueles que viram e ainda veem nas práticas socráticas um modelo de comportamento filosófico a ser imitado e refletido, ou atacado e rejeitado, e também o espaço no qual os estudiosos de Platão permanecem, mesmo que sem total consciência dessa situação, na medida em que se voltam para explicar o pretenso ‘sistema’ de pensamento desse filósofo e investigar uma de suas aplicações mais notáveis, a tentativa de ordenar a *pólis* dele derivada. Pouco se nota a dimensão atópica dessas atitudes (isto é, as de Platão e as nossas), pois elas parecem nos colocar diante de uma abertura para o que há de mais extraordinário na prática filosófica. ALMEIDA JÚNIOR, 2012, p. 20.

⁹ ψεύσομαι. ἐὰν μέντοι ἀναμιμνησκόμενος ἄλλο ἄλλοθεν λέγω, μηδὲν θαυμάσης: οὐ γὰρ τι ῥᾶδιον τὴν σὴν ἀτοπίαν ὧδ’ ἔχοντι εὐπόρως καὶ ἐφεξῆς καταριθμῆσαι.

¹⁰ Platão estaria no seu *Banquete* respondendo do Banquete de Policrates, no qual Sócrates, e com isso estabelecendo o Banquete como uma apologia a Sócrates, isentando-o da influência em Alcibíades, pois este teria fugido de seus ensinamentos.

se faz necessário analisá-lo mais detidamente. Alcibíades vive em cada leitor de Platão, que experimenta a experiência da atopia socrática e também se questiona sobre natureza.

Essa questão nos leva a segunda e última ocorrência explícita à atopia/singularidade socrática no diálogo *Banquete*, Alcibíades afirma: “Porém este homem, tal como aqui veem, com a sua inqualificável (*atopía*) natureza não tem paralelo possível!” (221d)¹¹. Em nome da verdade, Alcibíades dirá, então, como já vimos, que Sócrates é praticamente incomparável. Sobre o filósofo, ele ainda afirmará no mesmo trecho que “por mais que alguém procure, não encontra de certeza, nem entre os antigos nem os de agora, uma imagem sequer aproximada, a não ser talvez nos tais silenos e sátiros.” (221d). De forma imagética, provavelmente em função da dificuldade em definir Sócrates, Alcibíades encontrará apenas nos silenos e sátiros um possível paralelo com o filósofo. Tal esforço alcidiano, demonstra o seu estado de perplexidade diante de Sócrates, uma vez que o contato com ele produz em si uma *aporía*. Sócrates não tem paralelo possível, e para Alcibíades “nem entre os antigos nem entre os modernos é possível encontrar alguém a quem ele se assemelhe!” (221c). Se Aquiles tem Brásidas como semelhante, e Péricles Nestor e Antenor, Sócrates não tem quem se assemelhe, a não ser talvez os sátiros e silenos. Tal relação se dá na inversão e adaptação que Platão, a partir dos elementos satíricos dados, estabelece com suas aproximações e distanciamentos deste modelo, num jogo cômico e paradoxal. Vejamos:

ATOPIA FÍSICA

O primeiro eixo da comparação feita por Alcibíades ocorre na questão física de Sócrates. Ao longo da tradição sempre foi definido como não dotado de beleza¹², e como afirmou Nietzsche: “é significativo que

¹¹ καὶ τοὺς ἄλλους κατὰ ταύτ' ἂν τις ἀπεικάζοι: οἷος δὲ οὐτοσὶ γέγονε τὴν ἀτοπίαν ἄνθρωπος, καὶ αὐτὸς καὶ οἱ λόγοι αὐτοῦ, οὐδ' ἔγγυς ἂν εὔροι τις ζητῶν, οὔτε τῶν νῦν οὔτε τῶν παλαιῶν, εἰ μὴ ἄρα εἰ οἷς ἐγὼ λέγω ἀπεικάζοι τις αὐτόν, ἀνθρώπων μὲν μηδενί, τοῖς δὲ σιληνοῖς καὶ σατύροις, αὐτὸν καὶ τοὺς λόγους.

¹² Apesar de não ser belo, Sócrates dedicava-se aos exercícios físicos e se mantinha em boa forma. Segundo Diógenes Laércio, ele, inclusive, costumava dançar, considerando que esse exercício ajudava a manter o corpo são. LAÉRCIO, 5, 32.

Sócrates tenha sido o primeiro grande heleno feio.”¹³. Em *As Nuvens*, ele é descrito como um homem pálido¹⁴, característica estranha ao Sócrates andarilho e frequentador da *ágora* e do ginásio. N' *O Banquete* de Xenofonte, também se pode observar a presença da feiura socrática, quando, por exemplo, Critóbulo afirma a respeito de Sócrates “que fosse o mais feio de todos os silenos que aparecem nos dramas satíricos”. Na sequência, Xenofonte, enquanto narrador, corrobora: “Sócrates, de fato, parecia-se com eles” (IV, 19). No *Banquete* de Platão, a atopia quanto a fisionomia de Sócrates surge justamente na sua comparação feita por Alcibíades com as estátuas de silenos e com os sátiros. Essas estátuas, que não eram belas no seu exterior, escondiam imagens de deuses no interior. E Alcibíades afirma que Sócrates era como uma delas, mas que dentro, ao abrir-se, se achavam imagens belas e divinas. Segue abaixo o discurso de Alcibíades sobre este aspecto socrático:

Para elogiar Sócrates, meus senhores, vou recorrer a uma imagem que ele decerto tomará como caricatura; mas o fato é que minha comparação nada tem de risível; só visa à verdade. O que eu digo é que ele se parece com esses silenos expostos nas oficinas de escultores, que o artista representa com uma gaita ou uma flauta que, ao serem destampados, deixam ver no bojo várias estátuas da divindade. Digo mais: assemelhaste também aos sátiros, ouve agora o seguinte: és ou não um zombador de marca (*hybristés*)? (215a-b)¹⁵

¹³ NIETZSCHE, 2005, p. 87

¹⁴ Em *As nuvens*, Sócrates é descrito como alguém pálido (*ochriôntas*) e um maltrapilho de pés descalços. Fidípides se refere aos filósofos, aos quais Sócrates está incluído, como sendo brancos, e afirma que não poderia aceitar entrar no Pensatório, pois não teria coragem de aparecer com a cara pálida diante dos demais cavaleiros. (p. 18-19) Com este retrato, Aristófanes parece pretender parodiar com a figura do filósofo como aquele indivíduo enclausurado. O que nos parece estranho, é tal retrato se referir a Sócrates, que vivia na *Ágora* e a filosofar em público. Uma outra imagem interessante nas *Nuvens* sobre a figura de Sócrates, se dá quando uma pulga pula na cabeça de Sócrates (p. 20).

¹⁵ Σωκράτη δ' ἐγὼ ἐπαινεῖν, ὧ ἄνδρες, οὕτως ἐπιχειρήσω, δι' εἰκόνων. οὗτος μὲν οὖν ἴσως οἰήσεται ἐπὶ τὰ γελοιώτερα, ἔσται δ' ἡ εἰκὼν τοῦ ἀληθοῦς ἕνεκα, οὐ τοῦ γελοίου. φημὶ γὰρ δι' ὁμοιώτατον αὐτὸν εἶναι τοῖς σιληνοῖς τούτοις τοῖς ἐν τοῖς ἐρμογλυφείοις καθημένοις, οὐστίναις ἐργάζονται οἱ δημιουργοὶ σύριγγας ἢ αὐλοὺς ἔχοντας, οἱ διχάδε διοιχθέντες φαίνονται ἔνδοθεν ἀγάλματα ἔχοντες θεῶν. καὶ φημὶ αὖ ἑοικέναι αὐτὸν τῷ σατύρῳ τῷ Μαρσῦα. ὅτι μὲν οὖν τό γε εἶδος ὁμοῖος εἶ τούτοις, ὧ Σώκρατες, οὐδ' αὐτὸς ἂν που ἀμφισβητήσῃς: ὡς δὲ καὶ τᾶλλα ἕοικας, μετὰ τοῦτο ἄκουε. ὑβριστῆς εἶ (215a-b)

Na sequência, Alcibíades complementar­á seu elogio a Sócrates com as seguintes palavras:

Isso é o que se dá comigo e com muitas outras pessoas, sob a sua semelhança com o que eu o comparei e do poder maravilhoso que lhe é próprio. De uma coisa podeis estar certos: é que nenhum de vós o conhece bem; e já que comecei, vou revelar-vos quem ele é. Bem vedes como Sócrates tem a paixão dos belos adolescentes e como fica fora de si na presença deles, sem deixar de rondá-los o dia todo. Por outro lado, ignora tudo e nada sabe; pelo menos é como se apresenta. Neste ponto, não é igualzinho aos silenos? Mais, não fora possível. Tal é o seu hábito externo, exatamente como o sileno esculpido. Porém por dentro, quando o abrimos, fazeis ideia, senhores comensais, de como está cheio de sabedoria? (...) Passa a vida a brincar com os homens, fingindo-se ignorante; mas quando fica sério e se deixa abrir, não sei de alguém que já houvesse percebido as belas imagens contidas no seu bojo. Eu, porém, certa vez as surpreendi, e me pareceram tão luzidas e divinas e de tão fascinante beleza, que acreditei poder fazer daí por diante tudo o que Sócrates me mandasse. (216c-217a)¹⁶

Cabe lembrar que “os silenos e sátiros eram na representação popular demônios híbridos, metade animais, metade humanos, que formavam o cortejo de Dionísio”¹⁷. Em uma primeira instância, esta comparação se remeteria apenas aos aspectos físicos de Sócrates, com seus olhos sa-

¹⁶ καὶ πολλὰκις μὲν ἠδέεωσ' ἂν ἴδοιμι αὐτὸν μὴ ὄντα ἐν ἀνθρώποις: εἰ δ' αὖ τοῦτο γένοιτο, εὖ οἶδα ὅτι πολὺ μείζων ἂν ἀχθοίμην, ὥστε οὐκ ἔχω ὅτι χρήσωμαι τούτῳ τῷ ἀνθρώπῳ. καὶ ὑπὸ μὲν δὴ τῶν ἀυλημάτων καὶ ἐγὼ καὶ ἄλλοι πολλοὶ τοιαῦτα πεπόνθασιν ὑπὸ τοῦδε τοῦ σατύρου: ἄλλα δὲ ἐμοῦ ἀκούσατε ὡς ὁμοίός τ' ἐστὶν οἷς ἐγὼ ἤκασα αὐτὸν καὶ τὴν δύναμιν ὡς θαυμασίαν ἔχει. εὖ γὰρ ἴστε ὅτι οὐδεὶς ὑμῶν τοῦτον γινώσκει: ἀλλὰ ἐγὼ δηλώσω, ἐπεὶ περ ἤρξάμην. ὄρατε γὰρ ὅτι Σωκράτης ἐρωτικῶς διάκειται τῶν καλῶν καὶ αἰεὶ περὶ τούτους ἐστὶ καὶ ἐκπέπληκται, καὶ αὖ ἄγνοεῖ πάντα καὶ οὐδὲν οἶδεν. ὡς τὸ σχῆμα αὐτοῦ τοῦτο οὐ σιληνώδες; σφόδρα γε. τοῦτο γὰρ οὗτος ἔξωθεν περιβέβληται, ὡσπερ ὁ γεγλυμένος σιληνός: ἔνδοθεν δὲ ἀνοιχθεὶς πόσης οἴεσθε γέμει, ὧ ἄνδρες συμπόται, σωφροσύνης; ἴστε ὅτι οὔτε εἴ τις καλός ἐστι μέλει αὐτῷ οὐδέν, ἀλλὰ καταφρονεῖ τοσοῦτον ὅσον οὐδ' ἂν εἷς οἰηθείη, οὔτ' εἴ τις πλούσιος, οὔτ' εἴ ἄλλην τινὰ τιμὴν ἔχων τῶν ὑπὸ πλήθους μακαριζομένων: ἠγεῖται δὲ πάντα ταῦτα τὰ κτήματα οὐδενὸς ἄξια καὶ ἡμᾶς οὐδὲν εἶναι—λέγω ὑμῖν—εἰρανευόμενος δὲ καὶ παίζων πάντα τὸν βίον πρὸς τοὺς ἀνθρώπους διατελεῖ. σπουδάσαντος δὲ αὐτοῦ καὶ ἀνοιχθέντος οὐκ οἶδα εἴ τις ἐώρακεν τὰ ἐντὸς ἀγάλατα: ἀλλ' ἐγὼ ἤδη ποτ' εἶδον, καὶ μοι ἔδοξεν οὕτω θεῖα καὶ χρυσᾶ εἶναι καὶ πάγκαλα καὶ θαυμαστά, ὥστε ποιητέον εἶναι ἔμβραχου ὅτι κελεύει Σωκράτης. (216c-217a)

¹⁷ HADOT, 2012, p. 9

lientes, nariz achatado e lábios grossos.¹⁸ Segundo o relato de Alcibíades se pode também entender a relação de Sócrates com os silenos¹⁹ como uma aparência que esconde outra coisa. “A aparência quase monstruosa, feia, bufona, impudente, é apenas uma fachada e uma máscara”²⁰, como salienta Pierre Hadot. Nesse sentido, a associação que Alcibíades estabelece vai além da questão física. Sócrates é como os sátiros e silenos não só visualmente, mas acima de tudo, comportamentalmente.

ATOPIA COMPORTAMENTAL

Como vimos na primeira referência n' *O Banquete*, Sócrates age estranhamente já no início do relato. Ele, que sempre andava descalço e desbanhado, estava “ainda fresco do banho e com umas luxuosas sandálias nos pés, coisa que nele era rara.” (174a). A justificativa socrática foi que ele teria se ataviado para aparecer belo na casa de um homem belo. Sócrates age estranho até quando esperam dele sua tradicional atitude estranha. Ele é *átapos* mesmo quando se está na expectativa de sua ação, outrora atópica.

Outro aspecto da estranheza socrática se dá na sequência desse trecho, ainda no início do banquete, quando o filósofo e Aristodemo se encaminham em direção à casa de Ágaton, e Sócrates se embrenha em uma questão reflexiva, e absorto em pensamentos, pede que Aristodemo vá a frente, enquanto ele permanece em seu recolhimento. Tal prática era uma

¹⁸ “Sabe-se, de fonte segura, que era particularmente feio: nariz chato, cabeça calva e corcunda, boca grande demais, olhos saltados, uma barba hirsuta, de baixa estatura, barriga grande, em suma, o retrato de um sátiro, ou antes de um “sileno”, espécie de estátua oca da qual podiam ser extraídas cem estatuetas, imagem de divindade”. HUISMAN, Op. Cit., p. 9.

¹⁹ Os silenos foram também representados na poesia. Nos Sabujos (Ikhneútai) de Sófocles, o sileno tenta rastrear e encontrar as vacas raptadas do deus Apolo. Para tanto, ganhará como recompensa uma coroa dourada e a liberdade. Os sátiros que auxiliam o sileno nesta empreitada, por fim descobrem ser Hermes o ladrão das vacas, e assim recebem a sua prometida recompensa. Como aponta Martens, remontando a uma alusão entre o sileno nesta tragédia e Sócrates na Apologia de Platão, “assim como o escarnecido sileno na peça de Sófocles, na Apologia de Platão Sócrates também está a serviço do deus Apolo e à procura de sabedoria para conquistar uma vida boa, que vale a pena ser vivida.” (Cf. MARTENS, 2013, p. 40). Segundo Martens, esta alusão no texto platônico era provavelmente bastante clara com a peça sofocliana. Uma outra obra importante da antiguidade e que guarda memória dos silenos é o Ciclope de Eurípedes, na qual estes eram ardilosos retóricos que convenciam o com seus ardis.

²⁰ HADOT, Op. Cit., p. 10.

atividade rotineira do filósofo, e Alcibíades, se lembrarmos a experiência militar na Potidéia em que ambos estiveram em expedições militares, citada no mesmo diálogo.

Retornando ao relato, Ágaton, com a chegada de Aristodemo e a notícia do ocorrido com Sócrates, manda seus criados buscarem-no, mas a resposta dada foi que ele permanecera no pátio dos vizinhos especado, recusando-se a ir, por mais que o chamasse. “Estranho, o que me contas – comentou Ágaton” (175a). Aristodemo afirma ser este é um hábito comum de Sócrates, mas que pelos seus cálculos, em breve deveria estar ali com eles. O texto platônico deixa transparecer o incômodo de Ágaton com tal fato, que este ainda propõe outras vezes chamar-lo, mas Aristodemo não permite. “Ei-lo, enfim, que aparece, não com tanto atraso como era costume.” (175c). Ágaton realmente pareceu perplexo com o comportamento de Sócrates. Para ele, inclusive, o filósofo estava a zombar dele, sendo um *hybristés*, acusação que Sócrates não refuta.

Aliás, a *hybris* de Sócrates é recorrente n’*O Banquete*, seja na boca de Ágaton, quando afirma “zombas de mim, Sócrates” (175e), seja na de Alcibíades, que acusa o filósofo de *hybristés* por ser um zombador de sua beleza e fortuna²¹. Aliás, segundo Alcibíades, ele não teria sido a única vítima da *hybris* socrática²². Alcibíades, que era um famoso *hybristés*²³, conhece do seu próprio veneno, mas desta vez vindo de uma cobra irônica e atópica chamada Sócrates.

Will Desmond (2005), em seu artigo “*The hybris of Socrates*”, defende a tese de que a *hybris* é um “*leitmotif*”²⁴ no diálogo *Banquete* como um todo²⁵. Para ele, a acusação de Alcibíades complementa o discurso de Só-

²¹ “Que pelo aspecto exterior te parecer com eles, é o que não poderás contestar; mas que em tudo o mais és igualzinho aos sátiros, ouve agora o seguinte: és ou não um zombador de marca?” (215b) “Mas tudo o que eu fiz só serviu para ressaltar ainda mais a sua superioridade sobre mim, para ele fazer pouco caso e zombar de minha beleza, ofensa inqualificável.” (219c) “Tudo isso, senhores, admiro em Sócrates. Entremeei censuras no seu elogio e vos contei os passos em que me ofendeu.” (222a)

²² Segundo ele, Cármenes, Eutidemo e muitos outros também sofrem com esta característica socrática. Ver *Banquete*, 220a-b,

²³ Ver Plutarco, *Vidas Paralelas*.

²⁴ Para Desmond, a *hybris* e seus cognatos ocorrem oito vezes n’*O Banquete*: 174b, 175e, 181c, 188^a, 215b, 219c, 221e e 222a.

²⁵ Segundo Desmond, é preciso reinterpretar a noção de *hybris*, pois se enquanto para muitos ela se relaciona tão somente a ideia de autoafirmação, e para outros a um desprezo pelo outro, Desmond postula que é preciso entendê-la na junção destas duas frentes, ou seja, a *hybris* seria justamente o ato de autoafirmação, que desemboca, conseqüentemente, numa desonra ou zombaria alheia.

crates sobre *Eros*. A *hybris* socrática se torna emblemática como um novo olhar moral, e precisaria ser associada à nova reavaliação dos valores que Platão propõe, cuja relativa desonra em relação aos valores convencionais é ao mesmo tempo um prelúdio condicional para o conhecimento, e uma consequência dele. Segundo Desmond, o próprio ato de Sócrates de convidar Aristodemo para o banquete, sem que esse tenha sido convidado pelo anfitrião, seria um ato de *hybris*, assim como sua atitude em se atrasar. Apesar do grande discurso ofendido de Alcibíades, Ágaton teria sido a maior vítima da *hybris* socrática do dia²⁶.

Contudo, a grande comparação de Sócrates como *hybristés* é feita por Alcibíades em seu discurso no final d' *O Banquete*. Alcibíades, que foi acusado por Xenofonte de ter sido o maior *hybristés* de Atenas²⁷, repassa a acusação a Sócrates, e ao compara-lo com os sátiros, ele resgata uma figura tradicionalmente vista como um protótipo da *hybris*²⁸. Segundo Alcibíades, Sócrates com suas palavras e expressões fazem lembrar um sátiro despudorado (*satyron dé tina hybristou*).

²⁶ Ágaton, que era o grande homenageado da noite, após a sua vitória no concurso de tragédia, é ofuscado pela presença de Sócrates. Desde o seu atraso, até seu discurso sobre Eros, Sócrates, como costuma fazer, não se constrange em ridicularizar o anfitrião e homenageado. Platão deixaria claro essa faceta, ao, logo nas primeiras falas de Ágaton, fazer este dizer que faria de Dionísio o árbitro de seus discursos posteriores. Esse prenúncio será retomado com a chegada de Alcibíades, que bêbado, irá coroar Sócrates sobre Ágaton, utilizando-se ainda das mesmas palavras do anfitrião no início do diálogo: “você é um *hybristés*”. Sócrates, em seu discurso, despreza os demais ao afirmar que irá dizer a verdade, “mas ao meu modo pessoal, sem competir com os vossos discursos, porque não quero cair no ridículo!” (199b). Nada do que foi dito até então valeu a pena. Ele agora dirá a verdade. Mas não sem antes submeter Ágaton ao seu *elenchus*. Ao fim de ser submetido ao método socrático, Ágaton é convencido do seu erro e afirma que o amor não era belo como imaginava e como acabara de discursar, sendo “muito possível, Sócrates, que não estivesse seguro das afirmações que fiz então! (...) Não tenho argumentos a opor-te, Sócrates. Seja como dizes.” (201b-c). A fala seguinte de Sócrates antes de enfim iniciar o seu discurso é de que “a partir de agora deixo-te em paz...” (201d). Como vemos, Sócrates ridiculariza o discurso do anfitrião e homenageado da noite. Aquele que deveria receber as glórias na noite é superado por Sócrates¹, diante dos demais. “essencialmente, Sócrates ridicularizou o discurso de Ágaton, desconcertando o anfitrião diante dos convidados em sua própria casa, menosprezando o ofício do poeta que acabara de ganhar o maior prêmio artístico estatal. (...) Este foi o mais escandaloso ato de *hybris* naquela noite.”². A *hybris* socrática seria, então, um ato consciente contra as convenções sociais.

²⁷ XENOFONTE, 1.2.12. “Alcibíades superou a todos sob o governo democrático, em matéria de licenciosidade e insolência.” Esta faceta de Alcibíades foi corroborada por Plutarco, em *Vidas Paralelas*, 4,8, 12, 16, etc.

²⁸ FISHER Apud DESMOND, p. 52.

Sócrates é um *hybristés* como os silenos, pois ao passo que flerta e assedia os jovens, desdenha dos corpos belos, valor grego por excelência²⁹. Aliás, aqui cabe resgatar o mito do silenos e o rei Midas³⁰, no qual uma relação de desprezo pela fortuna e pela realeza é percebida. Assim como o sileno despreza a realeza de Midas com seu pedido sobre a sabedoria do sátiro, Sócrates despreza a beleza e a fortuna de Alcibíades (216d). “Ele considera a beleza, a fortuna e todas as coisas do vulgo um nada. “Aos seus olhos, asseguro-vos, nada contamos!” (216d).

A *hybris* socrática do Banquete nesse caso, é alinhada com a sua *sophrosine*, e Alcibíades se sente desprezado. Rejeitando o corpo belo de Alcibíades³¹, Sócrates rejeita o próprio Alcibíades. Aqui, fica claro o quanto Sócrates é estranho em sua *hybris*, pois ao rejeitar as intuições mais naturais, ele inverte os padrões sociais convencionais, estabelecendo outro critério. Sócrates não tem o mesmo parâmetro de Alcibíades no que tange ao amor, uma vez que este último ama o particular, enquanto o primeiro busca o amor do universal, do belo-em-si, como retratado do discurso de Diotima. Alcibíades representa os valores temporais, aos quais Sócrates parece querer inverter. A *hybris* de Sócrates nos leva diretamente a imagem clássica platônica da subordinação do convencional ao filosófico, do temporal ao eterno, do particular ao universal.

Segundo Nussbaum, Sócrates é um homem em busca da auto-suficiência. E para tanto, fará da ascese seu treino para tal intento. Com isso, não medirá esforços, não sucumbirá aos risos alheios a sua estranheza, a condenação de sua *hybris*, ou até a condenação à morte. “Sócrates é bizarro”, aponta Nussbaum³², ao constatar sua singularidade. Sócrates, pela sua *sophrosyne* excessiva é átopos, *hybristés*. Ele é uma rocha, sólida, indivisível, imutável. “Sócrates, em sua ascese em direção à forma, tornou-se, ele mesmo, muito semelhante a uma forma.”³³. E mais a frente

²⁹ Cabe lembrar do *skolion* de Simonides que afirmava que a melhor coisa é ser saudável, seguido da beleza, da fortuna e da juventude. Cf. *Górgias*, 451e e *Leis*, 661A

³⁰ Segundo o relato de Ovídio, em gratidão a hospitalidade de Midas ao sileno, Dionísio oferece-lhe um dom, nesse caso, de tudo o que tocar virar ouro.

³¹ Plutarco afirma que “em relação a sua beleza, talvez nada seja preciso dizer, exceto que floresceu em cada fase da sua existência: ao longo da infância, da juventude, da sua vida de homem feito, conferindo-lhe um aspecto encantador e agradável”. (*Vidas Paralelas*, 1.4)

³² Ibidem

³³ NUSSBAUM, Op. Cit. p. 171.

sentencia: “Ele cuida da sua vida com toda a equanimidade de uma rocha racional.”³⁴

A *hybris* filosófica socrática não advém do vinho ou do poder político, vem de outra ordem, que revaloriza as expectativas convencionais. Ela serve ao *Eros* filosófico (assim como é uma consequência dele), e não ao eros sexual. Aqui poderíamos estabelecer um distanciamento da *hybris* do sileno, uma vez que estes eram impulsivos sexuais. Platão inverteria o desejo e a obstinação erótica dos silenos para o desejo e a obstinação no novo *Eros* filosófico, cujo grande *erastés* é Sócrates.

ATOPIA DISCURSIVA

Por fim, cabe ressaltar que Sócrates é estranho não só pelo fato de ter um aspecto físico estranho, ou mesmo comportamentos inusitados, como já vimos, mas também por sua prática discursiva, que de certa forma, se vê aliada ao seu comportamento. Quanto a atopia discursiva, de início, podemos pontuar o fato dele tratar de temas que parecem fugir da alçada “séria” na qual a filosofia deveria se preocupar. Se n’*As Nuvens*, Sócrates é ridicularizado por se interessar de temas como a altura do pulo da pulga ou sobre através de qual orifício a mosca zumbe, em Platão, tais aspectos estranhos de certa forma permanecem, com uma veia menos cômica, uma vez que a imagem caricatural da comédia destoa nos excessos. Sócrates não tem requinte ou zelo quando trata de temas estranhos e inesperados. Para ele, tais assuntos são sempre oportunidades de exemplificar suas premissas para indutivamente provocar a verdade. Xenofonte também testemunhará este aspecto, quando afirma que Crítias se irritou ao dizer que o tópico predileto de Sócrates era “sapateiros, construtores e os que trabalham com metal”³⁵. No diálogo *Górgias* também observamos a irritação de Cálicles, quando este teria afirmado: “Tu falas de comidas, bebidas, médicos e tolices, mas eu não me refiro a isso.” (490c). E Sócrates insiste em seus exemplos, enquanto Cálicles pergunta: “Que mantos? (...) Que sapatos? Dizes tolices.” (490d-e). Por fim, ele se exalta e diz: “Pelos deuses! Simplesmente tu não paras de falar de sapateiros, cardadores, cozinheiros, médicos, como se a nossa discussão versasse sobre isso.” (491a).

³⁴ NUSSBAUM, Op. Cit., p. 174.

³⁵ XENOFONTE, *Memoráveis*, 1.2.37.

Alcibíades, já n’*O Banquete*, afirmará que “suas conversas são iguaizinhas aos tais silenos que se entreabrem. Alguém que se disponha a escutá-las, não deixará, por certo de as achar bem risíveis ao primeiro momento.³⁶” (221d-e). Assim como os silenos e sátiros servem de paradigma para a atopia física e comportamental de Sócrates, vemos aqui que no que tange a sua prática discursiva, o modelo comparativo permanece. Sócrates parece um sátiro despuadorado ao falar de burros, animais de carga, de ferreiros, sapateiros, correeiros, ou seja, temas que não carregam em si aspectos que soariam pertinentes em uma discussão filosófica. Um ouvinte desatento logo associará aquele que diz tais banalidades com um estranho, ignorante e inusitado homem. Como confirma Alcibíades, “a ideia com que se fica é a de que está sempre a dizer as mesmas coisas pelos mesmos termos. De modo que todo homem limitado e ignorante apenas lhes achará motivo de troça.” (221e). No entanto, a conclusão dele é que uma vez tendo atenção para ouvir Sócrates, se percebe que estas conversas plenamente divinas se elevam ao ponto mais alto, a tudo o que se importa observar, para ser um homem de bem.

Este último aspecto apresentado por Alcibíades aponta para uma outra faceta da prática discursiva socrática. As palavras de Sócrates são estranhas, pois parecem ser divinas. Ele é apresentado em outros diálogos como aquele que tem o poder de encantar com seus discursos, tal qual um feiticeiro ou um xamã. Alcibíades n’*O Banquete* (215c-216a) afirmou parecer ter sido possuído pelas palavras de Sócrates, como num transe dionisíaco. Além destes, muitos são os diálogos que apresentam esta relação de Sócrates com o xamanismo³⁷. Sem entrarmos muito nessa questão, o que queremos destacar neste tópico é a potência discursiva socrática, que para-

³⁶ καὶ τοὺς ἄλλους κατὰ ταύτ’ ἂν τις ἀπεικάζοι: οἷος δὲ οὐτοσί γεγόνη τὴν ἀτοπίαν ἄνθρωπος, καὶ αὐτὸς καὶ οἱ λόγοι αὐτοῦ, οὐδ’ ἐγγὺς ἂν εὐροι τις ζητῶν, οὔτε τῶν νῦν οὔτε τῶν παλαιῶν, εἰ μὴ ἄρα εἰ οἷς ἐγὼ λέγω ἀπεικάζοι τις αὐτόν, ἀνθρώπων μὲν μηδενί, τοῖς δὲ σιληνοῖς καὶ σατύροις, αὐτὸν καὶ τοὺς λόγους.

καὶ γὰρ οἷν καὶ τοῦτο ἐν τοῖς πρώτοις παρέλιπον, ὅτι καὶ οἱ λόγοι αὐτοῦ ὁμοιότατοί εἰσι τοῖς σιληνοῖς τοῖς διοιγομένοις.

³⁷ *Cármides* 156d-157b; *Fédon* 78^a; *Teeteto*, 149c-d. No *Cármides*, diálogo de autenticidade duvidosa, Sócrates inclusive, teria dito ter aprendido de um médico Trácio alguns encantamentos. Segundo esse médico, os males vêm da alma e, portanto, é dela que se deve primeiramente cuidar, por meio de encantações. Sócrates parece ironizar do seu interlocutor, por ser esta prática uma metáfora do *logos*. Ver o surgimento do xamanismo na cultura grega em DODDS, 1988, p. 149-173. Para ver mais sobre o xamanismo e Sócrates, Cf. GRIMALDI (2006) e DUHOT (2004).

lisa os ouvintes³⁸ com sua *dynamis*. Alcibíades apontará os sátiros e silenos como sendo único possível modelo comparativo a Sócrates, e a diferença deles, o filósofo utiliza as palavras e não as flautas para arrebatá-los. As palavras de Sócrates têm um poder semelhante aos instrumentos do sátiro Mársias, e “se são as tuas palavras que escutam ou alguém que as reproduz – por mais insignificante que seja aquele que as diz – todos nós, mulheres, homens, adolescentes, ao escutá-las, todos nós somos sacudidos até ao íntimo e possuídos por elas!” (215d). Sócrates com suas palavras age semelhante aos coribantes, gerando lágrimas nos ouvintes. O efeito das palavras de Sócrates se compara ao canto das sereias, do qual Alcibíades se vê forçado a fugir tapando seus ouvidos. Nos parece que a prática discursiva socrática é atópica também por fazer ver no interlocutor essa *dynamis* dionisíaca, um poder maravilhoso (*dynamis hós thaumasían*).

Por fim, Sócrates em sua prática discursiva se porta como um irônico, simulando ignorância. Nesse jogo de simulação e dissimulação surge a ironia, grande marca socrática e que se relaciona com a imagem das estátuas dos sátiros. A ignorância socrática se comportaria como o exterior da estátua, tendo o interior as “coisas mais divinas e preciosas, “de uma beleza tão completa e admirável, que me seria impossível, numa palavra, resistir a tudo o que Sócrates mandasse” (216e-217a). Sócrates parece feio, mas esta é apenas a sua máscara irônica. No *Banquete*, a ironia é central na fala de Alcibíades, para quem Sócrates “passa a vida inteira a brincar com os homens, fingindo-se ignorante.”³⁹ (*Banquete*, 216e). Em outro momento, ele diz que Sócrates tem um modo costumeiro de responder, “com a ironia muito própria”⁴⁰. Para o simposiasta, a prática socrática considerada enquanto *eironeia* é associada a sua dissimulação. A mesma faceta do termo parece ser a afirmada por Trasímaco na *República* (337a): “A estas palavras Trasímaco prorrompeu em riso sardônico: ‘Ó Héacles! Exclamou, ei-la, a habitual ironia de Sócrates! Eu já sabia e predissera a esses jovens que não querias responder, que simularias ignorância, que tudo faria para não responder às perguntas que te fossem apresentadas.”⁴¹

³⁸ *Mênon*, 79e-80d.

³⁹ “Λέγω ὑμῖν—εἰρωνευόμενος δὲ καὶ παίζων πάντα τὸν βίον πρὸς τοὺς ἀνθρώπους διατελεῖ.”

⁴⁰ “καὶ οὗτος ἀκούσας μάλα εἰρωνικῶς καὶ σφόδρα ἑαυτοῦ τε καὶ εἰωθότως ἔλεξεν”

⁴¹ “καὶ ὃς ἀκούσας ἀνεκάγχασέ τε μάλα σαρκάνιον καὶ εἶπεν: ὦ Ἡράκλεις, ἔφη, αὕτη ἡ εἰωθυῖα εἰρωνεία Σωκράτους, καὶ ταῦτ’ ἐγὼ ἤδη τε καὶ τούτοις προύλεγον, ὅτι σὺ ἀποκρίνασθαι μὲν οὐκ ἐθελήσεις, εἰρωνεύσοιο δὲ καὶ πάντα μᾶλλον ποιήσεις ἢ ἀποκρινοῖο, εἰ τίς τί σε ἐρωτᾷ.” (*Rep.* 337a)

Vale ressaltar que esta ironia socrática se assemelha à imagem do bufão, como aponta Fernando Santoro ao rememorar o texto da *Apologia*: “Sócrates é um bufão que escarnece dos seus acusadores e suas acusações, mas pelo tom irônico do seu discurso, escarnece muitas vezes também de todo o tribunal e de sua sentença.”⁴² Sócrates utiliza sua ironia⁴³ desde debates simplórios, até mesmo diante de poderosos que podem sentenciá-lo a morte. Aliás, uma imagem semelhante a do bufão socrático recuperada por Santoro já foi destacada também por Nietzsche, que afirmou que o dialético parecia com uma espécie de palhaço: “ri-se dele, mas não se o leva a sério. - Sócrates foi o palhaço que se fez levar a sério”⁴⁴. Sócrates se permitia, através da sua máscara irônica, ser, numa primeira instância, ridicularizado, mas tolerava todos esses abusos pacientemente, e se podemos confiar nos relatos de Diógenes Laércio em sua *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, “ele era capaz de desdenhar quem o ridicularizasse.”⁴⁵ Sócrates se permitia, através da sua máscara irônica, ser, numa primeira instância, ridicularizado, mas tolerava todos esses abusos pacientemente, e se podemos confiar no relato de Diógenes Laércio, “ele era capaz de desdenhar quem o ridicularizasse.”⁴⁶

Buscamos, então, a partir da análise do papel que a atopia socrática desempenha no diálogo *O Banquete*, sugerir que esta característica atópica se comporta em três direções. Sócrates é *átomos* fisicamente, comportamentalmente e discursivamente, assim como os sátiros e silenos. Platão, no *Banquete*, elabora o seu louvor ao estranho sátiro Sócrates, tendo este diálogo um papel duplamente apologético, tanto contra os detratores históricos de Sócrates, como contra aqueles que se levantam contra sua própria visão metafísica de mundo.

⁴² SANTORO, 2005, p. 3.

⁴³ Segundo Santoro, não só toda a defesa de Sócrates no tribunal é irônica, como a sua morte também o é, pois dá a ele a oportunidade da ação macropolítica de que sempre se esquivou em vida, já que busca apenas a micropolítica com particulares. No tribunal, o ápice de sua troça se deu quando ironicamente sugere que sua pena seja ser sustentado no Pritaneu, prêmio que se oferece aos vencedores das competições olímpicas, e que Sócrates acredita merecer mais que aqueles. Na *Apologia* é exposta a radicalidade da missão socrática, uma vez que “não respeita nada, que põe os jovens contra os velhos (...), ironiza sobre crenças e troça da educação tradicional. A reação anti-intelectualista não teve qualquer dificuldade em atacar Sócrates visto que a opinião popular estava há muito preparada para ver nele um inútil parlapatão” Cf. SANTORO; WOLFF, Op. Cit., p. 73.

⁴⁴ NIETZSCHE, 1976, p. 20.

⁴⁵ LAÉRCIO, II, 21.

⁴⁶ LAÉRCIO, II, 21.

BIBLIOGRAFIA

ALMEIDA JÚNIOR, George Matias. *O lugar político do filósofo: estudo sobre a atopia no Górgias de Platão*. Dissertação de mestrado. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2012.

DESMOND, W. *The hybris of Socrates: a Platonic revaluation of values in the Symposium*. *Year book of the Irish philosophical society*, p. 43-63, 2005.

DODDS, E. R., *Os gregos e o irracional*, Lisboa: Gradiva, 1988.

DUHOT, J-J. *Sócrates ou o despertar da consciência*. São Paulo: Loyola, 2004.

GRIMALDI, N. *Sócrates feiticeiro*. São Paulo: Loyola, 2006.

HADDAD, A. A narrativa de *Crítias*, uma "atopia". *Kléos*, n. 16/17: 199-213, 2012/13.

HADOT, P. *Elogio de Sócrates*. São Paulo: Loyola, 2012.

_____. *P. O que é filosofia antiga*. São Paulo: Loyola, 1999.

LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Brasília: Ed. UnB, 2008.

MARTENS, E. *A questão de Sócrates: uma introdução*. Trad. Vicente Sampaio. São Paulo: Odysseus Editora, 2013.

NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*. Trad. Edson Bini. São Paulo: Hemus, 1976.

NUSSBAUM, M. *A fragilidade da bondade. Fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

PLATÃO, *Apologia de Sócrates*. Trad. Manuel de Oliveira Pulquério. Lisboa: Edições 70.

_____. *Banquete*. Trad. M. Teresa Schiappa de Azevedo. Lisboa: Edições 70.

_____. *Cármides*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed.UFPA, 2015.

_____. *Laques*. Trad. Francisco Oliveira. Lisboa: Edições 70.

_____. *Mênon*. Trad. Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Editora PUC-RIO; São Paulo: Edições Loyola, 2001.

_____. *República*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2012.

PLUTARCO. *Vidas Paralelas*. Trad. Gilson César Cardoso. Rio de Janeiro: Paumape, 1992.

SANTORO, Fernando. Risos no Tribunal: as referências de Sócrates à comédia e a Aristófanes, na *Apologia*. in: *Memória & Festa*. Org. Fábio S. Lessa e Regina C. Bustamante, Rio de Janeiro: Mauad, 2005, pp. 606-611.

XENOFONTE, *Banquete, Apologia de Sócrates*. Trad. Ana Elias Pinheiro. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2008.

WOLFF, F. *Sócrates*. Lisboa: Teorema, 1987.

Academia de Platão entre o *Fedro* e a *Carta VII*¹

Henrique Gomes Guimarães
(UnB)

1) CONTEXTUALIZAÇÃO DOS PROBLEMAS (ANONIMATO, FORMA DIALÓGICA – ‘ORALITURA’ LITERATURA-ESCRITA E ORALIDADE – PLATÃO/ACADEMIA SÃO DOGMÁTICOS?) E OBJETIVOS (LINGUAGEM, (ESCRITA E FALA) NA RETÓRICA FILOSÓFICA, MODO DE VIDA DA ACADEMIA)

Em busca de um Platão antidogmático² ou pelo menos não-dogmático (sem ser cético nem relativista ou intelectualista-abstrato) essa comunicação visa compreender os desafios da *linguagem* filosófica e a condução dela por Platão enquanto fundador da Academia. Em se tratando de Platão, somos remetidos à sua obra principal como *Diálogos escritos*. Meu propósito foi tratá-los como tal.³ Um problema que se impõe de início então, é a *forma dialógica*. Outro problema (e como reforço e desdobramento do primeiro) é ‘*Onde está Platão?*’ ou “Platão diz que”⁴. Se

¹ A comunicação que hoje profiro para essa comunidade Acadêmica (encontro nacional) tem sua origem em meus estudos de Filosofia Antiga na UnB como pesquisador PIBIC (CNPq) 2014/2015 sob orientação de Gabriele Cornelli na ARCHA, ver principalmente seu artigo “Onde está Platão?”. Na pós, pude contar com a orientação de Rodolfo Lopes, quando me indicou o *Fedro* e a *Carta VII*, como obras a estudar – obras que admito serem muito proficuas para o debate acerca da Academia e o modo como Platão pensa e vive o discurso filosófico. Agradeço a Fundação de Amparo e Pesquisa do Distrito Federal (FAPDF) pelos importantes e fundamentais suportes.

² Dogmático aqui no sentido de: possui um conjunto ou sistema ordenado e estabelecido de doutrinas, crenças, preceitos, inquestionáveis de autoria e de autoridade., *δόγμα* “aquilo que aparenta; opinião ou crença”, *Δοκέω*: “pensar, supor, imaginar”. Aquilo que Platão imaginava, opinava ou supunha como estabelecido. Vejam já aí a problemática de querer psicanalisar Platão e não se focar nas suas Obras (tanto Diálogos como Academia – poderíamos considerar essa última uma obra sua também?)

³ E aqui não sigo também o ‘stardand view’ do modelo evolutivo ou cronológico-relativo de leitura dos *Diálogos*, e atento para os relatos de que Platão sempre estaria reescrevendo, revisando, modificando seu texto, provavelmente também na Academia.

⁴ “Quem fala por Platão?” pode ser uma pergunta desviante, mas no início traduz um pouco dessa estranheza em querer saber sua posição em meio a tantos diálogos, em cenas dramático-dialéticas e circunstâncias mais diversas – em que nem sempre Sócrates predomina. O modo de Platão aparecer e se ocultar nos transporta para o modo próprio da dialética no ensino filosófico.

não achamos o autor dos *Diálogos* como personagem, o encontraríamos na Academia? E *na Academia*, (central problema) como seria a relação com a retórica, com a linguagem, enfim, com o *discurso e o modo de vida* formativo, dos aspirantes à filosofia? E como se faria presente ali o próprio Platão como *autoridade*? Teria ele proferido doutrinas não-escritas?⁵ Para tentar responder essas perguntas a problemática inicial da pesquisa passa das peculiares ausências de Platão do corpo narrativo (como personagem e na Academia – até seu modo próprio de escrita e a questão da oralidade ou ‘oralitura’ da formação filosófica).

A consideração hermenêutica apresentada aqui parte do pressuposto metodológico de que os *temas/métodos* debatidos no jardim de *Akademos*⁶ eram provavelmente os mesmos que Platão decidiu representar literariamente em seus diálogos. O método para abordarmos a Academia⁷, portanto, se inscreve num registro que aposta no debate vivo da Academia pouco doutrinária e pouco ‘escola’ no sentido de posturas interpretativas consolidadas, especialmente a platônica e a de Aristóteles.

Mas gostaria de pensar aqui, mais no modo como Platão fez filosofia ou pensou a formação filosófica, a orientação protréptica dos seus textos, do que no ‘currículo’ oficial de disciplinas que tradicionalmente são atribuídas a ele (ou suas ‘doutrinas’ e ‘ensinamentos’⁸). Platão nos exorta a uma maneira de filosofar. Essa orientação não negligencia a co-dependência entre forma e conteúdo, ou forma/estilo e argumentos. A retórica aqui se apresentará como modo de expressão e forma da linguagem, voltada para conteúdos espirituais, para o exame e conhecimento da verdade, e para a formação/conversão filosófica. Platão antes de ensinar conteúdos, nos convoca a um autoconhecer-se produtor, gerador de diálogo na alma e que não simplesmente se inculca transmitindo, mas se provoca cultivando na relação com a memória.⁹

⁵ Escola de Tübingen-Milão.

⁶ Acádemo revela às gêmeas-deusas Dioscuri (Castor e Polux) onde Teseu escondeu Helena – a mesma Helena da guerra de troia, mais jovem.

⁷ Numa delimitação da Academia enquanto Platão vivo.

⁸ Nails afirma ser antiplatônico querer procurar ‘suas próprias doutrinas’.

⁹ Outros métodos (que misturam Sócrates e Platão) são associados ao ‘perguntar-e-responder’, o ‘*elenchus*’, cada um podendo ser usado protrepticamente, ou psicologicamente ou maieuticamente.

‘Como’ se fala (pode-se falar acerca dos princípios últimos?¹⁰) e se faz (ou se *escreve*) *filosofia*? A importante relação com uma retórica (como arte de composição discursos – que envolve persuasão e ‘conhecimento da alma’(necessidades) da audiência (portanto, vários caracteres de almas) e sua situação, revela assim sua importância). Podemos pensar Platão/Sócrates-Fedro (e Isócrates?) como certos “filósofos dos discursos” e a atividade de Platão na Academia como reflexo de um determinado posicionamento (público) dele diante dessas figuras? Um posicionamento que aponta para a impossibilidade do monólogo e as possibilidades (aberturas) e armadilhas/franqueza¹¹ do diálogo.

Esboçaremos agora algumas relações entre linguagem dialética, numa confrontação do que a maior parte da interpretação tradicional ou platonismo, chamou doutrinas ‘metafísicas platônicas’¹². Ver-se-á que em causa nessa comunicação não estão tanto essas ditas doutrinas, mas (apesar de seu ‘anonimato’ como autor e autoridade) a produtividade (e aí sim, positiva) do *método de* (ou métodos) Platão¹³ filosofar, tanto em seus escritos, quanto na Academia.

2) INCURSÃO ENTRE O FEDRO E A CARTA VII, ENTRE FORMAÇÃO RETÓRICA E DIALÉTICA, ENTRE ESCRITAS, CONHECIMENTO E A ALMA

Partindo de uma contextualização do *Fedro* como diálogo sobre o amor aos discursos (e sobre a loucura¹⁴ do amor – em comparação com o *Banquete*) e da Retórica, além de trazer outros elementos e alegorias no segundo discurso de Sócrates (sobre a imortalidade da alma enquanto auto-movente, a alegoria da parelha alada como sendo a alma, e o mito ‘egípcio’ sobre memória e escrita, além de um contexto-dinâmica dentro-fora ‘a caminho’ da cidade) nos perguntamos quais os trechos pertinen-

¹⁰ Ou por exemplo, das ideias?

¹¹ Mesmo o sofista tem de apostar/fazer uso no discurso (para proferir suas ‘teses’ ou ‘antiteses’ e é reportado a um contexto dialético-dialógico (e a questões sobre verossimilhança e conhecimento) que não pode escapar se não quiser cair numa contradição performativa: só por falar/escrever, já teria de se comprometer com algo?

¹² ou ‘doutrinas não-escritas’(acerca dos princípios da realidade ou dos números) ou ‘teoria das ideias’.

¹³ Double open-ended.

¹⁴ Loucura ora como prisão do amante, ora como inspiração divina que o eleva.

tes para pensar a Academia e o modo de conduzir a filosofia por Platão, a formação filosófica, o discurso filosófico.

Ao nos debruçarmos sobre a crítica (e revalorização) da escrita exposta no mito de (Theuth e Amon-Tamus) e seus desdobramentos filosóficos propostos por Sócrates, temos um trecho pertinente. Após esse mito, depois do polêmico *farmacon*¹⁵ que é a escrita – que tinha sido visto como ‘remédio’ para a memória e o saber, mas ao mesmo tempo podendo ser o veneno para a memória (sendo remédio apenas para a rememoração e não para a memória¹⁶), ao falar da *escrita na alma*¹⁷, Sócrates nos revela certos conceitos pertinentes para pensarmos o modo de conduzir o discurso (tanto escrito quanto falado) e conseqüentemente a sua/Platão filosofia do amor e da alma. O discurso vivo, ‘bem feito’ (ou escrito pelo conhecimento na alma de quem aprende¹⁸), teria a capacidade de defender-se a si mesmo (falando e silenciando) (e a seu autor) sem apoios e sem repetir-se, sendo flexível e se adaptando às circunstâncias e interlocutores. Esse discurso vivo tem uma relação com o auto-movimento da alma (e portanto do objeto do conhecimento filosófico). Ligada a essa característica então, está a capacidade do discurso de dialogar, receber e responder, dar razões para se defender, se atualizar, ser plástico, fecundo - cultivar. A *fecundidade* do discurso é a alegoria que Sócrates faz da ‘bem feita’ da escrita na alma: como um cultivo (tanto no sentido da agricultura quanto da cultura da alma, ou do amor da vida). A escrita pode ser ‘bem vista’ – e com bom humor – como digno passatempo sobre discursos imaginados da *justiça*, da *verdade* e do *belo*, mas pode também ser vista como séria ocupação (educativa) com esses assuntos. Os *Diálogos* como textos didático-filosóficos, seriam escrituras dignas (por seu modo de discurso)? A dialética permeia toda essa discussão (em confrontação com a retórica dos sofistas, em especial Lísias e Isócrates – um famoso orador e

¹⁵ Remédio, Veneno ou maquiagem.

¹⁶ μνήμη τε γὰρ καὶ σοφίας φάρμακον ἠρέθη : (Phaed.274e) está descoberto o remédio para o saber e a memória. Mais adiante Amon responde que a escrita não obrigaria a ἀναμνησκομένους (rememorar, ao exercício da memória). E mais a frente : οὐκ οὐκ μνήμη ἀλλὰ ὑπομνήσεως φάρμακον ἦρε. (não para a memória mas para a lembrança é que descobriste o remédio).

¹⁷ ὃς μετ’ ἐπιστήμης γράφεται ἐν τῇ τοῦ μανθάνοντος ψυχῇ, δυνατὸς μὲν ἀμῦναι ἑαυτῷ, ἐπιστήμων δὲ λέγειν τε καὶ σιγᾶν πρὸς οὓς δεῖ. Phaed. 276^a (Aquele que é escrito com o conhecimento na alma de quem estuda, e que não somente é capaz de defender-se, que de falar e *silenciar* quando preciso).

¹⁸ Ver nota 4.

(reitor de uma escola de retórica) da época comparado com Platão. Sendo o diálogo *Fedro*, a conversão dele mesmo para a filosofia através de um processo dialético.

Na *Carta VII*, complementarmente, temos uma biografia intelectual-política de Platão¹⁹. Na *Carta VII* Platão nos fala que teve de deixar suas conferências (διατριβάς)²⁰, que não são indecorosas, com receio de que viesse a faltar com a oportunidade de aplicar-praticar suas ideias. Seus envolvimento com Díon e suas viagens até Siracusa são então narrados. Aqui enumero alguns pontos dessa narrativa: 1.o fruste e as reiteradas tentativas de Platão em política 2.sua confissão de que não escreveu sobre as coisas mais importantes com que se ocupava,²¹ 3. sua crítica à apropriação indevida (escrita) por parte de Dionísio (e porque não pensar aqui, a apropriação indevida de Aristóteles e outros platônicos acadêmicos contemporâneos seus como Espeusipo e Xenocrates?)

Nessa carta nos importa sobretudo a digressão filosófica: sobre o *conhecimento*. Podemos falar do que ‘é em si’ ou os princípios do real? Platão fala dos elementos para que o saber surja (a respeito de cada um dos seres, dando o exemplo do círculo): 1) nome 2) definição (verbos e substantivos) 3) figura 4) saber ou conhecimento na alma 5) o que é em si cognoscível e verdadeiramente ^é²². E também diz acerca da fragilidade do discurso (λόγων ἀσθενές Phaed:342e) para falar do pensamento e do ser “em si cognoscível”. Platão desdobra sua posição antidogmática (sua crítica à escrita e as possibilidades dos discursos) aqui?

Sua *paideia* em Siracusa, o julgamento e morte de Sócrates, a turbulenta atividade política grega, as escolas dos sofistas e matemáticos, contribuem para o pano de fundo dramático e para pensar a Academia e suas ‘pretensões’ discursivas. A filosofia exige tempo e maturação, esforço, convivência e exercício debruçado, intelectual e prático (real,) e o

¹⁹ Apesar das polêmicas acerca de sua autoria, seria um dos únicos documentos que temos em que Platão tem voz direta.

²⁰ Carta VII. 329b – διατριβάς: estudo, discurso, ocupação séria, conferências, debates, *occasion for dwelling on a subject*

²¹ τούτους οὐκ ἔστιν κατὰ γε τὴν ἐμὴν δόξαν περὶ τοῦ πράγματος ἐπαίειν οὐδέν. Οὐκ οὐκ ἐμόν γε περὶ αὐτῶν ἔστιν σύγγραμμα οὐδὲ μήποτε γένηται. Carta VII 341.c

²² “Ἔστιν τῶν ὄντων ἑκάστω, δι’ ὧν τὴν ἐπιστήμην ἀνάγκη παραγίγνεσθαι, τρία, τέταρτον δ’ αὐτῆ-πέμπτον δ’ αὐτὸ τιθέναι δεῖ ὃ δὴ γνωστόν τε καὶ ἀληθῶς ἔστιν ὄν.-- ἐν μὲν ὄνομα, δεύτερον δὲ λόγος, τὸ δὲ τρίτον εἶδωλον, τέταρτον δὲ ἐπιστήμη. Carta VII. 342a-b

conhecimento vem (do próprio jogo perpétuo entre linguagem e familiaridade) como relâmpagos (ou um fogo/luz repentino que se alimenta por si só)²³, como uma centelha que advém depois de muito trabalho com o objeto de estudo e que são mais sinais que o revelam e o desdobram, mais partes, que a posse plena do saber (somente destinada a divindade). A importância da prática na vida real e do *a fazer* dessa prática (*ἐν ταῖς πράξεσιν ὄντα τε καὶ πραττόμενα*) *Fedro* 271d8 é fundamental para entendermos esse projeto de conhecimento.²⁴

3. A ACADEMIA (HISTÓRIA, RELATOS, TESTEMUNHOS, CONDUÇÃO DA FILOSOFIA)

A Academia entra em jogo aqui conjuntamente com a pergunta de como possivelmente age o 'reitor' Platão a partir dessas reflexões. Já vimos como pensa a filosofia em sua imbricação necessária com a linguagem pela retórica e dialética. Como poderia Platão ser dogmático e apostar numa doutrina escrita ou não-escrita, tendo em vista as implicações que esse conceito de discurso nos trás (contrapondo-se ao já visto p. ex. na noção de *diatribas*)?²⁵ A fala animada, a fala viva, o diálogo, a dialética, o problematizar e refutar, a congenialidade pressuposta nesse exercício intelectual e de vida em comunidade de pesquisa, de pesquisadores com seus projetos próprios, mas que se reportam (cultivando) num esquema temporal maior – é não excludente.²⁶ Sua própria obra escrita se revela como abertura para o pensamento posterior (apontando, acenando soluções possíveis), *semeando* sempre outros discursos. Essas as direções aqui escolhidas para pensar a filosofia em Platão e em meio a suas tentativas de intervenção no tecido de fundo cultural decadente de Atenas (por isso o pensamento do *fármaco*).

²³ ῥητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἐστὶν ὡς ἄλλα μαθήματα, ἀλλ' ἐκ πολλῆς συνουσίας γιγνομένης περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ τοῦ συζῆν ἐξαίφνης, οἷον ἀπὸ πυρὸς. Carta VII. 341c – (Pois de modo algum se pode falar disso, como de outras disciplinas, mas, depois de muitas tentativas, com a convivência gerada pela intimidade, como um relâmpago brota uma luz que nasce na alma e se alimenta a si própria. Tradução José Trindade Santos)

²⁴ Nós já podemos ter contemplado as ideias, mas estamos na condição de ter de exercitar a memória.

²⁵ E historicamente na Academia, os relatos de participação de figuras intelectuais tão diversas e proeminentes (com obra e pensamentos 'próprios'), que inclusive eram mestres nela.

²⁶ (como se poderia aferir da interpretação aristocrática radical da Academia como 'escola fechada').

Nos debates acerca da academia: temos relatos de um método de divisão definitiva/classificatória (διαίρεσις), tomada como classificação e divisão em espécies (que se assemelha ao que o diálogo *Fedro* diz da dialética em 277b) e a análise (pensem em provas e na matemática, redução ao absurdo, fechamento do argumento). Alguns autores (como Baltes) falam da possibilidade de pensar um ensino mais sistemático/positivo nas matemáticas, por conta desse método. Mas eu penso aqui que o pano de fundo ético-dialético, de prática da memória e de busca da verdade, está sempre presente. (juntamente com outras “disciplinas” além da matemática medicina, astronomia, biologia, legislação, literatura, etc.)

Contextualização da Academia, alguns esboços: em sua arquitetura, geopsiquismo do lugar (margem- centro- ágora- cemitérios (túmulo de Academo – estatueta de heroias)-casas-mobiliário) intelectuais (astronomia, matemática), método dialético e a *paideia*.? Testemunhos 1) abóbora 2) disputa com Aristóteles – retiro dos passeios 3) ambiente austero – cristianismo – nessa comunicação tenta-se revelar os testemunhos que se direcionam na intenção de corroborar uma leitura *aberta* da Academia (ressalvas a essa abertura não mais na Ágora como Sócrates²⁷, mas também não como comunidade “fechada”²⁸ ou esotérica, mas sim de certo modo seletiva (disposição ao exercício²⁹, a atividade do espírito, Platão como mediador – turmas pequenas). Ou seja, a Academia como ‘shared background’³⁰ – solo, pano de fundo, modo de vida compartilhado, com biblioteca para os diálogos (textos centrais) mas com muitas outras publicações dos acadêmicos.

4) ALGUMAS CONSIDERAÇÕES FINAIS

Vimos uma interpretação pragmática dos Diálogos como conversão (ψυχαγωγία – *Phaed.*271c10) ou condução/virada da alma – conversão

²⁷ Nails faz alusões à fraqueza da oralidade: falta de um ‘background’ compartilhado que garanta o nível da discussão, inabilidade de introduzir largas e complexas sistematizações filosóficas para análise, inabilidade de produzir contribuições positivas à filosofia. Os diálogos permitiriam isso sem renunciar ao valor da condução oral.

²⁸ Referências a admissão de duas mulheres (Axiothea e Lastheneia), o fato de não haver honorários além de cidadãos não tão ricos. V. Matthias BALTES p. 12.

²⁹ Ruby BLONDELL – *Letting Plato Speak for Himself*, p. 133 – ver. Press. diz (no contexto da *República*) das disposições do filósofo: coragem, cooperação, memória, iniciativa, bom-humor, entusiasmo para o aprendizado e *stamina*. Além da disposição ao desafio no argumento.

³⁰ Debra NAILS, *Agora, Academy and the conduct of philosophy*, p. 215

com vistas a um direcionamento ou procura/problematização do belo, do bem e da verdade, que exige determinada atitude e modo de vida e amor. Esse modo de vida performativo/educativo em comunidade (entre os vários personagens conceituais) é como a teia intersubjetiva que sustenta a crítica e as possíveis teorizações, qualquer possibilidade de dogmas- doutrinas metafísicas.

Se Platão quis se esquivar de se associar a doutrinas metafísicas num estilo doutrinário e dogmático, parece ter sido malgrado nessa tentativa, pois a maior parte da tradição o vê assim. Mas foi bem sucedido em produção de muitos outros sentidos e modelos que tentam interpretá-lo – uma produtividade hermenêutica de sua obra existe até hoje.

Nesse caminho pensamos a formação retórica (do orador e escritor) e possíveis associações com a Academia e a arte dialética (τῆ διαλεκτικῆ τέχνῃ – *Phaed*276e). Como pensar linguagem, metafísica, universidade a partir daí, evitando os anacronismos? Teríamos outros caminhos e tarefas imensas para explorar aqui.

As ideias de formação retórico-filosófica expostos no Fedro por Sócrates estão imbrincados organicamente no conjunto das teorizações de Platão acerca da alma, do mundo, e especialmente da ética, *do conhecimento e da linguagem*. A partir desse diálogo Platão expõe sua crítica à linguagem e a cultura dos discursos (e a própria ‘ética’ desses discursos) – numa *procura*, se ‘confrontando’ nos retóricos, de ir além do relativismo sofístico/opinativo/protocolar e epocal da língua, numa procura dialética das definições, testando sua cultura nas possibilidades, pressupostos e limites do drama-diálogo e do discurso, na procura de paradigmas filosóficos *do discurso* (que depois seriam chamados de “metafísicos”), suas justificações, problemas e pragmática.

O campo de exercício filosófico, como busca do saber e do conhecer, exercício inesgotável, que é vertiginoso e parece ao mesmo tempo impossível, em Platão se torna possível (apesar da fragilidade do discurso) no caminho do diálogo. Torna-se compartilhável na formação (com o tempo) de uma comunidade de pesquisa e prática acadêmica (e nunca num monólogo ou escrita morta/mal feita e repetida– por não ser animada, viva na alma). Esse diálogo não efetiva sempre uma harmonia ou doutrina uniforme, mas, como “*lugar primeiro*”, como disposição, *abre e produz* o espaço para a disputa interna e confronto de ideias, ora de polêmica e

ora de acordos que em Platão nunca caem no puro dogmatismo doutrinal abstrato, mas permanecem como tarefa infinita (ou até a morte?), inesgotável e aberta do exame da vida sobre si mesma e do mundo, no seu ‘a caminho’ através do discurso. E a escrita não é sobrepujada pela oralidade simplesmente: Platão somente nos faz perguntar: escrever (inclusive leis) é conveniente? Quando o é, e por quê? O escritor faz boa figura? Qual o “lugar” fundamental da escritura?

Desse modo traçamos uma leitura caracterizadora da Academia como lugar (se não tão público como a Ágora) exotérico, de colaboração conjunta e solo compartilhado mais do que fechado (secreto) e místico-doutrinal, e Platão como reitor-filósofo não-dogmático, dialético, socrático, pragmático da memória, atento aos desafios da comunicação filosófica, aos seus “adversários”, e aos pretendentes ao saber (nunca passamos de aprendizes), e enfim, uma leitura que aposta num fundador de uma Academia viva como os *Diálogos* (e nas presenças de sua ausência).

REFERÊNCIAS:

BALTES, Matthias. Plato's School, the Academy. *Hermathena*, No. 155 (Winter 1993), pp. 5-26. Trinity College Dublin. Estable url: www.jstor.org/stable/23041030

CHERNISS, H. *The Riddle of the Early Academy*. Berkeley: University of California Press. 1945.

CORNELLI, Gabriele. *Onde está Platão? A Academia de Platão como lugar de ausências*. Carmen Soares, Francesc Casadesús Bordoy & Maria do Céu Fialho (coords.), *Redes Culturais nos Primórdios da Europa - 2400 Anos da Fundação da Academia de Platão* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2016). 161 p <https://digitalis.uc.pt/pt-pt/content/livro?id=38821>

COUTINHO, Carlos Luciano. A Dialética Anábasis e Katábasis de Platão pré-anunciada no espaço arquitetônico antigo de Delfos. Capítulo IV da Dissertação *Arquitetura Mítica*, Disponível em: http://repositorio.bce.unb.br/bitstream/10482/7019/1/2010_CarlosLucianoSilvaCoutinho.pdf

LOPES, R.; CORNELLI, G. (2016). As chamadas doutrinas não-escritas de Platão: algumas anotações sobre a historiografia do problema desde as origens até nossos dias. *Archai*, nº 18, sept.-dec., p. 259 -281.

HENRIQUE GOMES GUIMARÃES

MESQUITA, Antônio. *Doutrinas não-escritas em Platão? Reler Platão. Ensaio sobre uma Teoria das Ideias*, Lisboa, INCM, 1995.

NAILS, Debra. Agora, Academy and the conduct of Philosophy. *Philosophical Studies*, Series 63, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1995.

PLATÃO. *Carta VII*. Tradução José Trindade Santos e Juvino Maia Jr. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2008.

_____. *Fedro*. Tradução Carlos Alberto Nunes. 3ed. Belém: Ed. UFPA, 2011.

PRESS, Gerald A. *Who Speaks for Plato? Studies in Platonic anonymity* – Rowman & Little Publishers, 2000.

ROWE, C. J. *Plato and the Art of Philosophical Writing*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

O suposto estilo imitativo dos diálogos platônicos: uma falsa aporia

Guilherme Domingues da Motta
(UCP/PUCRIO)

Uma dificuldade que dificilmente deixa de ser notada por um leitor atento de Platão é a existência de uma possível contradição entre a limitação imposta à *mímesis* em sua *República* e o uso que o próprio filósofo faz do estilo mimético em seus diálogos.

Para mostrarmos que essa é uma falsa aporia, faz-se preciso explorar duas linhas argumentativas. Em primeiro lugar, é indispensável reconhecer a distinção, válida para Platão, entre imitar “seriamente” e “não seriamente”; em segundo lugar, deve-se compreender que, para Platão, a *mímesis* vivenciada “seriamente” representa uma ameaça para a *diánoia*¹ daquele que a ela se aplica.

Esclarecidos esses dois aspectos, procuraremos mostrar que a *mímesis* em sentido estrito não pode ser a atitude mental esperada de um leitor dos diálogos platônicos, pois estas são obras que, sem sombra de dúvida, exigem do leitor uma qualificação específica e um alto grau de atenção de sua *diánoia*.

Para compreender a questão da *mímesis* na *República*, convém fazer algumas considerações sobre o modelo de educação proposto nessa obra, pois esse é o contexto em que se discute a imitação. A educação se dá em

¹ Em seu léxico de termos filosóficos gregos, Peters, em acordo com a definição presente na passagem da “linha dividida” da *República*, designa a *diánoia* como sendo uma espécie de cognição intermediária entre a *dóxa* e a *nóesis*. Em seu verbete sobre a *nóesis*, o autor menciona ainda que a *diánoia* é uma segunda operação, além da *nóesis*, efetuada pela parte *logistikón* da alma; Peters também distingue duas escolas de interpretação da relação entre estes termos: uma que vê a *diánoia* como a atividade do espírito que tem por objeto os entes “matemáticos”, ao passo que os objetos da *nóesis* seriam as Ideias, e outra que a entende a *diánoia* como o raciocínio discursivo em geral e a *nóesis* como a imediata intuição intelectual. Cf. PETERS, 1977, p. 52-53 e 150-151. A *diánoia*, no léxico de Dês Places (1964), é explicada como (1) ato da faculdade discursiva, (2) faculdade (entendimento), (3) discurso (por oposição à opinião ou à intuição). Um outro sentido assinalado por Dês Places é o de pensamento e intenção, projeto. É no sentido de “pensamento”, o mais plástico de todos e que não exclui nenhum dos outros sentidos, que o termo será tomado neste trabalho.

duas etapas: a primeira consiste em uma educação através da *mousiké* e da *gymnastiké* e visa fundamentalmente a formar o caráter dos educandos, bem como promover sua excelência física²; a segunda etapa consiste num longo treinamento nas matemáticas e na dialética e destina-se apenas àqueles que, depois de anos de observação, foram considerados aptos para recebê-la, tornando-se, ao cabo, os guardiões-governantes, que são também filósofos³.

Embora no processo de construção da cidade Sócrates declare que a maneira pela qual serão educados os cidadãos é aquela consagrada pela tradição – *mousiké* e *gymnastiké* – o que se vê é que a poesia tradicional sofre uma série de restrições, tanto no que concerne ao conteúdo quanto ao estilo.

Quanto ao conteúdo, as restrições podem ser resumidas na seguinte regra: seres exemplares, deuses e heróis, não podem ser retratados proferindo palavras ou realizando atos indignos de sua natureza; ademais, é inaceitável dizer que os deuses são causa dos males que nos afligem ou que o *hades* seja descrito como um lugar terrível⁴.

Quanto ao estilo, após estabelecer que aqueles utilizados pelos poetas são a narrativa simples, a imitação (*mímesis*) e o que mistura os dois primeiros, a questão sobre qual deles deve ser acolhido na cidade passa a depender de uma outra questão, nomeadamente, se os guardiões, cuja formação é o termo visado por toda *paidéia* aí proposta, devem ou não usar da imitação⁵.

Já foi amplamente explorado pela crítica especializada o fato de que a *mímesis*, no contexto da poesia grega antiga, envolvia um alto grau de engajamento psicológico e de vivência emocional da parte daquele que praticava a imitação, estando isso no cerne das preocupações de Platão nesta seção da *República*⁶. A esse respeito, afirma a personagem de Sócrates: “Ou não te apercebeste de que as imitações, se se perseverar nelas desde a infância, se transformam em hábito e natureza para o corpo, a voz e a *diánoia*?”⁷

² R. 376d-412b.

³ R. 521a-535a.

⁴ R. 377d-392a.

⁵ R. 394d-e.

⁶ Sobre esse aspecto da *mímesis*, ver FERRARI, 1989, v.1, p. 92-148; HAVELOCK, 1996; MURRAY, 1996 e JANAWAY, 1995.

⁷ “ἢ οὐκ ᾔσθησαι ὅτι αἱ μιμήσεις, ἐὰν ἐκ νέων πόρρω διατελέσωσιν, εἰς ἔθη τε καὶ φύσιν καθίστανται καὶ κατὰ σῶμα καὶ φωνὰς καὶ κατὰ τὴν διάνοιαν;”, R. 395d. Para o texto em português, utilizamos, com pontuais modificações, a seguinte edição: PLATÃO. *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1987. Para o texto grego, valemo-nos de BURNET, John. *Platonis Opera* - recognovit brevique adnotatione critica instruxit Joannes Burnet (Coleção Oxford Classical Texts).

Considerando-se, porém, que um dos objetivos da fase inicial da educação é o de que o educando incorpore certos valores do modo mais permanente possível, compreende-se que Sócrates acabe por admitir que o estilo poético a ser adotado na cidade será o que participa de ambos os processos: a imitação e a narrativa simples. Isso porque, se o papel da educação é moldar o caráter dos educandos para que alberguem na alma tudo o que é nobre e belo, então a imitação é um meio poderoso para se obter esse efeito, já que requer engajamento psicológico e vivência emocional daqueles que a praticam.

Como, porém, nada obsta que o mesmo ocorra quando se imita o que é baixo e vil, é claro que, desse ponto de vista, só se pode admitir a forma de narrativa que contém imitação do que é bom e nobre, com exclusão daquela que imita qualquer coisa, indiscriminadamente. Por isso, prescreve Sócrates: “Mas a baixeza, não devem praticá-la nem ser capazes de a imitar, nem nenhum dos outros vícios, a fim de que, partindo da imitação, passem ao gozo da realidade”⁸.

Logo a seguir, ainda no âmbito da discussão sobre como deve ser a forma de exposição [*diégesis*] do homem moderado, Sócrates confirma que será aquela que corresponde às epopeias de Homero, admitindo, portanto, *mímesis* e narrativa simples. Porém, ele acrescenta que num discurso extenso pouco lugar haverá para a *mímesis*⁹.

O que as passagens mencionadas deixam claro é que, quanto à *mímesis*, há dois aspectos a serem considerados: o da qualidade e o da quantidade admitidas. Esse segundo aspecto é menos notado e menos explorado pelos comentadores. Começemos pela questão da qualidade.

São preciosos os esclarecimentos de Sócrates sobre o que se pode ou não imitar na cidade: ficamos sabendo não só o que pode ou não ser imitado, mas que dentro do próprio estilo imitativo se admitem nuances de “atitude mental” quanto à *mímesis*. Diz Sócrates:

O homem que julgo moderado [*métrios anér*], quando em sua narrativa, chegar à ocasião de contar um dito ou feito de uma pessoa de bem [*andròs agathoù*], quererá exprimir-se como se fosse o próprio e não se envergonhará dessa imitação, sobretudo ao reproduzir

⁸ “[...] τὰ δὲ ἀνελεύθερα μήτε ποιεῖν μήτε δεινούς εἶναι μιμήσασθαι, μηδὲ ἄλλο μηδὲν τῶν αἰσχρῶν, ἵνα μὴ ἐκ τῆς μιμήσεως τοῦ εἵναι ἀπολαύσωσιν”, R. 395c-d.

⁹ R. 396e.

atos de firmeza e bom senso do homem de bem; querê-lo-á em menos coisas e em menor grau, quando essa pessoa tiver tergiversado, devido à doença, à paixão, ou mesmo à embriaguez ou a qualquer outro acidente¹⁰.

E acrescenta:

Quando, porém, se tratar de algum exemplo indigno dele, não quererá copiá-lo seriamente [*spoudê(i)*] quem lhe é inferior, a não ser ao de leve, quando ele tiver praticado algum ato honesto; e, mesmo assim, sentir-se-á envergonhado, ao mesmo tempo por não ter prática de imitar seres dessa espécie e por se aborrecer de se modelar e de se formar sobre um tipo de gente que lhe é inferior, desprezando-o no seu espírito [*dianoía(i)*], a não ser como entretenimento¹¹.

Se se compreende que o risco que Sócrates apontou na *mímesis* é de que se passe ao gozo da realidade ao conformar corpo, voz e *diánoia* ao que se imita¹², parece que se estabelece aqui um tipo de imitação que não compromete seriamente a *diánoia* de quem imita, uma vez que o mais perigoso na personificação mimética é a identificação com os sentimentos e paixões do tipo humano que é imitado, o que não ocorrerá numa imitação que não seja “séria”. “Desprezar na sua *diánoia*” tem, portanto, o sentido de não permitir que aquilo que é imitado chegue a modelar o próprio pensamento e a atitude psicológica de quem imita. Daí a diferença entre imitar seriamente e não seriamente.

Quem imita um homem digno, acidentalmente afetado pela bebida, não deve, ao imitar, refestelar-se na falta de comedimento que levou à embriaguez; assim sendo, este não imita seriamente e não se expõe ao verdadeiro risco dessa conformação, pois só “imita” um comportamento

¹⁰ “ὁ μὲν μοι δοκεῖ, ἦν δ’ ἐγώ, μέτριος ἀνὴρ, ἐπειδὴν ἀφίκηται ἐν τῇ διηγῆσει ἐπὶ λέξιν τινὰ ἢ πρᾶξιν ἀνδρὸς ἀγαθοῦ, ἐθελήσειν ὡς αὐτὸς ὦν ἐκεῖνος ἀπαγγέλλειν καὶ οὐκ αἰσχυνεῖσθαι ἐπὶ τῇ τοιαύτῃ μιμῆσει, μάλιστα μὲν μιμούμενος τὸν ἀγαθὸν ἀσφαλῶς τε καὶ ἐμφρόνως πράττοντα, ἐλάττω δὲ καὶ ἥττον ἢ ὑπὸ νόσων ἢ ὑπὸ ἐρώτων ἐσφαλμένον ἢ καὶ ὑπὸ μέθης ἢ τινος ἄλλης συμφορᾶς.”, R. 396c-d.

¹¹ “ὅταν δὲ γίνηται κατὰ τινὰ ἑαυτοῦ ἀνάξιον, οὐκ ἐθελήσειν σπουδῇ ἀπεικάζειν ἑαυτὸν τῷ χεῖρονι, εἰ μὴ ἄρα κατὰ βραχύ, ὅταν τι χρηστὸν ποιῆ, ἀλλ’ αἰσχυνεῖσθαι, ἅμα μὲν ἀγύμναστος ὦν τοῦ μιμεῖσθαι τοὺς τοιούτους, ἅμα δὲ καὶ δυσχεραίνων αὐτὸν ἐκμάττειν τε καὶ ἐνιστάναί εἰς τοὺς τῶν κακίωνων τύπους, ἀτιμάζων τῇ διανοίᾳ, ὅτι μὴ παιδιᾶς χάριν”, R. 396d-e.

¹² R. 395b-d.

exterior, e não um estado de alma desequilibrado, não se engajando nem comprometendo a sua *diánoia* ao carrear energia mental para esse efeito.

Parece que o risco é imitar identificando-se psicologicamente com um certo estado da alma em que há um verdadeiro desequilíbrio. Poder-se-ia dizer, tendo em vista a concepção de justiça na alma apresentada no livro IV da *República*¹³, que é a alma injusta que não pode, de forma alguma, ser imitada pelo educando. A alma justa, harmoniosa e equilibrada, se acidentalmente tergiversa, ainda é uma alma justa e, embora se prefira não imitar esse homem de alma justa no momento mesmo em que tergiversa, essa imitação não é excluída em absoluto, desde que menor quantidade e em menor grau.

A prescrição referente a esse tipo de imitação parece útil à medida que não há como representar uma pronta reação do homem de bem ao infortúnio e às paixões se se proíbe representá-lo nesse momento. Como é importante valorizar as atitudes do homem de bem frente ao infortúnio e às paixões, a representação da pronta recusa a se entregar a esses estados é absolutamente pertinente. Nesse tipo de imitação, o que importa é mais a reação do que o breve momento de tergiversação e por isso se pode imitar tal homem “menos e em menor grau”. Isso quer dizer que essa imitação pode ser a repetição em discurso direto da fala em que o indivíduo superou sua momentânea fraqueza, sem que se busque uma identificação psicológica com ele.

Ainda ilustrando a interpretação que se pretende dar aqui para as últimas passagens citadas, está a admissão de que até alguém indigno do homem de bem pode ser imitado, desde que não “seriamente”, ou seja, sem comprometimento da *diánoia*, mas de leve, quando tiver, porventura, praticado um ato honesto. Ora, invertendo-se o que se disse sobre a prescrição anterior, o que pode ter alguma utilidade nesse tipo de imitação é o louvor de que pode ser objeto o homem que, mesmo a despeito de sua natureza em desequilíbrio, age bem. É claro que aqui não se pode imitar sem desprezar na *diánoia* o tipo humano que é imitado; além disso, toda ênfase da imitação, que sequer é séria, tem de estar, obviamente, na vitória da razão. Essa vitória do homem inferior sobre si mesmo e a honra que pode ser associada a ela é uma maneira de educar para a vitória do bom senso sobre os desejos, e alguma utilidade tem possuir para que seja admitida por Platão, ainda que com muitos cuidados e restrições.

¹³ R. 443a-445b.

Porém, é preciso concluir que a única coisa que se admite que se pode imitar seriamente, ou seja, com comprometimento da *diánoia* e engajamento psicológico da parte de quem imita, é o homem de bem enquanto age como homem de bem.

Voltemos agora à questão do suposto estilo mimético dos diálogos platônicos. O fato de que se trata de textos que envolvem o estilo mimético no sentido técnico de adotar o discurso direto, isto é, dar voz a personagens, não significa que se espere do leitor do *corpus* que também ele adote o estilo mimético, nem que o faça “seriamente”, entregando-se assim a um engajamento emocional e identificação com estados de alma das personagens participantes do diálogo.

E isso por duas razões: em primeiro lugar porque há personagens nos diálogos que não poderiam ser imitados seriamente se se pretende aceitar as prescrições da *República* de que só se pode imitar *seriamente* o homem de bem no momento em que age como homem de bem: seria possível aduzir uma série de exemplos de personagens que não atendem a esse critério. Não se pode supor que Platão espere que o seu leitor busque identificar-se psicologicamente com o a exaltação de alguém como Trásímaco, com o cinismo de Cálicles ou até mesmo com a mediocridade de Meleto ou a agressividade maliciosa de Anito. Em segundo lugar porque a atitude mental correspondente à *mímesis* envolve um engajamento emocional e um conseqüente desvio da *diánoia* – por motivos de performance – que não são compatíveis com a concentração da *diánoia* exigida para o próprio entendimento dos argumentos, por vezes bastante intrincados, que se leem nos diálogos.

Para que se possa entender o alcance desse segundo aspecto é necessário passar a considerar as restrições à *mímesis* propostas na *República* e que vão além do critério ético-qualitativo, mas dizem respeito ao critério quantitativo.

Recordemos a passagem já mencionada na qual Sócrates, depois de deixar claro que o estilo adotado na educação é o misto, declara a seguir que este também deve ser isento de mistura, ou seja, imitar seriamente apenas o que é digno do homem de bem, acrescentando logo a seguir que num longo trecho pouco lugar haverá para a *mímesis*¹⁴.

¹⁴ R. 396e.

A razão para que se limite em quantidade mesmo aquele tipo de imitação que é claramente útil para os objetivos dessa fase da educação só ficará clara com o desenrolar da obra e com a apresentação das qualidades naturais dos postulantes a filósofos, as quais, muito antes de serem desenvolvidas, devem ser cuidadosamente preservadas enquanto potencialidades.

Ora, se há um efeito da *mimesis*, mesmo daquela que se admite útil para incorporar valores nos educandos, é o de comprometer a *diánoia*. Note-se que ainda no âmbito da discussão sobre a educação primária, já se entende que um dos efeitos da *mimesis* é o de desviar ou “capturar” o nosso pensamento. Diz Sócrates depois de citar um trecho não imitativo de Homero: “[...] é o próprio poeta que fala e não tenta voltar nosso pensamento [*diánoian*] para outro lado, como se fosse outra pessoa que dissesse e não ele [...]”¹⁵.

Se o leitor estiver atento para as indicações como essa no âmbito da discussão da educação poética, isto é, de que a atitude mimética de engajamento emocional compromete e desvia a *diánoia* dos ouvintes, então poderá relacionar sua limitação quantitativa à necessidade de preservá-la para os estudos superiores, momento em que sua qualidade e disponibilidade têm importância capital para a consecução dos fins da segunda etapa da educação, que é a educação nas matemáticas e na dialética.

Não é outra a razão para as duras palavras que Sócrates dirige contra a poesia mimética no início do livro X, quando exprime de modo claro a sua opinião de que a imitação tenha efeito deletério a *diánoia*¹⁶.

Convencido de que foi acertada sua postura quanto à poesia mimética, entendida como aquela que imita tudo sem restrição, Sócrates reafir-

¹⁵ “λέγει τε αὐτός ὁ ποιητής καὶ οὐδὲ ἐπιχειρεῖ ἡμῶν τὴν διάνοιαν ἄλλοσε τρέπειν ὡς ἄλλος τις ὁ λέγων ἢ αὐτός”, R. 393a.

¹⁶ O fato de Platão dizer aqui que se fez bem em recusar a poesia de caráter mimético não é contraditório com o que se diz no livro III (onde fica estabelecido que o guardião se servirá da forma de elocução que contém narrativa simples e *mimesis* – cf. R. 396e, supra), pois, como mostra Elizabeth Belfiore, Platão emprega aqui a palavra *mimetiké*, termo técnico forjado *ad hoc* por Platão para designar aquele que imita tudo sem restrição. O mesmo termo é usado para caracterizar, no livro III (em 394e1 e 395a2) o tipo de poesia que não será aceito na cidade, preferindo-se o tipo que participa de ambos os processos, narrativa simples e *mimesis*. E como se vê pela passagem acima, esta é designada como “a forma sem mistura”, ou seja, aquela que só imita o que é próprio do homem de bem, e, mesmo assim, em pouca quantidade (R. III, 397d). Cf. BELFIORE, 1984, p.126-127, e também FERRARI, 1989, p. 114-115.

ma que estavam certos na decisão anterior: “[...] de não aceitar em absoluto a poesia de caráter mimético. A necessidade de a recusar em absoluto é agora, segundo me parece, ainda mais claramente evidente, desde que definimos as partes da alma”¹⁷.

Diante da interrogação de Gláucôn sobre o significado de suas palavras, responde:

Aqui entre nós (porquanto não ireis contá-lo aos poetas trágicos e a todos os outros que praticam a mimese [*mimetikóús*]), todas as obras dessa espécie se me afiguram ser a destruição [*lóbe*] da inteligência [*diánoias*] dos ouvintes, de quantos não tiverem como antídoto o conhecimento de sua verdadeira natureza¹⁸.

Porém, vejamos algumas passagens que tratam das qualidades naturais dos postulantes a filósofos que devem ser preservadas e desenvolvidas. Notar-se-á o papel que tem nessas qualidades a *diánoia*.

Ao tratar das qualidades que devem ter os verdadeiros filósofos, Sócrates já indica a importância de se ter uma *diánoia* capaz de discernir e amar a natureza do belo em si: “os amadores de audições e de espetáculos encantam-se com as belas vozes, cores e formas e todas as obras feitas com tais elementos, embora seu pensamento [*diánoia*] seja incapaz de discernir e de amar a natureza do belo em si”¹⁹.

Qual qualidade apropriada da *diánoia* para o filósofo e em qual objeto está investida no caso deste, fica claro mais adiante: “mas aquele que possuir um espírito superior [*dianoía(i) megaloprépeia*] e contemplar a totalidade do tempo e a totalidade do ser, supões que é capaz de julgar que a vida humana tem grande importância?”²⁰

Ainda sobre a qualidade da *diánoia* do filósofo diz Sócrates: “pro-

¹⁷ “τὸ μηδαμῆ παραδέχεσθαι αὐτῆς ὅση μιμητικὴ· παντὸς γὰρ μᾶλλον οὐ παραδεκτέα νῦν καὶ ἐναργέστερον, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, φαίνεται, ἐπειδὴ χωρὶς ἕκαστα διήρηται τὰ τῆς ψυχῆς εἶδη”, *R.* 595a-b.

¹⁸ “ὡς μὲν πρὸς ὑμᾶς εἰρήσθαι — οὐ γὰρ μου κατερεῖτε πρὸς τοὺς τῆς τραγωδίας ποιητὰς καὶ τοὺς ἄλλους ἅπαντας τοὺς μιμητικούς — λῶβῃ ἔοικεν εἶναι πάντα τὰ τοιαῦτα τῆς τῶν ἀκούοντων διανοίας, ὅσοι μὴ ἔχουσι φάρμακον τὸ εἰδέναι αὐτὰ οἷα τυγχάνει ὄντα”, *R.* 595b.

¹⁹ “οἱ μὲν που, ἦν δ’ ἐγώ, φιλήκοοι καὶ φιλοθεάμονες τὰς τε καλὰς φωνὰς ἀσπάζονται καὶ χροὰς καὶ σχήματα καὶ πάντα τὰ ἐκ τῶν τοιούτων δημιουργούμενα, αὐτοῦ δὲ τοῦ καλοῦ ἀδύνατος αὐτῶν ἢ διάνοια τὴν φύσιν ἰδεῖν τε καὶ ἀσπᾶσθαι”, *R.* 476b.

²⁰ “ἦι οὖν ὑπάρχει διανοία μεγαλοπρέπεια καὶ θεωρία παντὸς μὲν χρόνου, πάσης δὲ οὐσίας, οἷόν τε οἶε τούτω μέγα τι δοκεῖν εἶναι τὸν ἀνθρώπινον βίον;”, *R.* 486a.

curemos, então, uma *diánoia* que seja por natureza dotada, em conjunto com as outras qualidades, de medida e de graça, e que seja naturalmente predisposta a deixar-se guiar de bom grado em direção à ideia de cada coisa que é”²¹.

Note-se ainda uma nova referência à *diánoia* quando, mais adiante, Sócrates elenca as qualidades que devem existir em um filósofo e que raramente vêm acompanhadas de outros predicados morais desejáveis:

O dom de aprender com facilidade, memória, agudeza e prontidão de espírito [*tàs diánoias*] junto com outros dotes que os acompanham, bem sabes que não se combinam naturalmente com a energia e grandeza de alma capazes de fazerem levar uma vida sóbria, com tranquilidade e segurança. Pelo contrário as pessoas com tais predicados deixam-se levar para onde calhar, pela sua vivacidade, e toda sua estabilidade se perde²².

Ainda sobre a *diánoia* dos filósofos diz Sócrates:

É que não há vagar, ó Adimanto, para quem verdadeiramente aplica a sua *diánoia* às essências, de olhar para baixo, para os atos dos homens, de lutar com eles, enchendo-se de inveja e malevolência; mas, olhando e contemplando objetos ordenados e que se mantêm sempre do mesmo modo, que não prejudicam nem são prejudicados uns pelos outros, todos em ordem e comportando-se segundo a razão, é isso que imitamos e a isso nos assemelhamos o mais possível²³.

²¹ “Ἔμμετρον ἄρα καὶ εὐχαριν ζητῶμεν πρὸς τοῖς ἄλλοις διάνοιαν φύσει, ἦν ἐπὶ τὴν τοῦ ὄντος ἰδέαν ἐκάστου τὸ αὐτοφυὲς εὐάγωγον παρέξει”, *R.* 486d. Fizemos aqui uma versão da tradução de Mario Vegetti, que se mostra, ao menos neste passo, muito superior à tradução de Rocha Pereira.

²² “εὐμαθεῖς καὶ μνήμονες καὶ ἀγίνοι καὶ ὀξεῖς καὶ ὅσα ἄλλα τούτοις ἔπεται οἷσθ’ ὅτι οὐκ ἐθέλουσιν ἅμα φύεσθαι καὶ νεανικοί τε καὶ μεγαλοπρεπεῖς τὰς διανοίας οἷοι κοσμίως μετὰ ἡσυχίας καὶ βεβαιότητος ἐθέλειν ζῆν, ἀλλ’ οἱ τοιοῦτοι ὑπὸ ὀξύτητος φέρονται ὅπη ἂν τύχωσιν, καὶ τὸ βέβαιον ἅπαν αὐτῶν ἐξοίχεται”, *R.* 503c.

²³ “οὐδὲ γάρ που, ὦ Ἀδείμαντε, σχολὴ τῷ γε ὡς ἀληθῶς πρὸς τοῖς οὔσι τὴν διάνοιαν ἔχοντι κάτω βλέπειν εἰς ἀνθρώπωνπραγματείας, καὶ μαχόμενον αὐτοῖς φθόνου τε καὶ δυσμενείας ἐμπίμπλασθαι, ἀλλ’ εἰς τεταγμένα ἅττα καὶ κατὰ ταῦτ’ αἰεὶ ἔχοντα ὀρώντας καὶ θεωμένους οὔτ’ ἀδικοῦντα οὔτ’ ἀδικούμενα ὑπ’ ἀλλήλων, κόσμῳ δὲ πάντα καὶ κατὰ λόγον ἔχοντα, ταῦτα μιμεῖσθαι τε καὶ ὅτι μάλιστα ἀφομοιοῦσθαι. ἢ οἷε τινὰ μηχανὴν εἶναι, ὅτ’ τις ὁμιλεῖ ἀγάμενος, μὴ μιμεῖσθαι ἐκεῖνο;”, *R.* 500b-c.

Multiplicaríamos em demasia as citações se reproduzíssemos todas as passagens que contêm ocorrências de *diánoia* no livro VI e que a relacionam com a faculdade pela qual se pode considerar ou conhecer os objetos inteligíveis, sendo a mais famosa a da linha dividida, na qual Platão estabelece para o termo um sentido técnico que vai além do sentido amplo em que vem sendo tomada aqui, que é o de “pensamento”. Nessa passagem o sentido é o de pensamento discursivo dedutivo, que ocupa um lugar intermediário entre opinião e *noûs*²⁴.

De qualquer forma, tanto no sentido restrito e técnico em que é tomada na passagem da linha dividida, quanto no sentido amplo de “pensamento”, propõe-se aqui que: (1) a *diánoia* tem sua sede no elemento racional; (2) que ela é o meio no qual circulam conteúdos de consciência.

Esta plasticidade da *diánoia* fica clara quando Sócrates, referindo-se ao efeito que poderia ter o estudo da geometria, diz: “portanto, meu caro, serviria para atrair a alma para a verdade e produzir o pensamento filosófico [*philósophou dianoías*], que leva a começar a voltar o espírito para as alturas e não cá para baixo, como agora fazemos, sem dever”²⁵.

Sobre a importância da *diánoia* no âmbito dos estudos superiores, note-se ainda a referência a ela como o meio pelo qual se aprende o que realmente importa no estudo dos astros e que seja um conteúdo puramente inteligível:

Estes ornamentos que há no céu, na medida em que estão incrustados no visível, devíamos realmente considerá-los o mais belo e o mais perfeito de tudo o que é visível, mas muito inferiores aos verdadeiros – muito inferiores aos movimentos pelos quais a velocidade essencial e a lentidão essencial, em número verdadeiro, e em todas as formas verdadeiras, se movem em relação uma à outra, são os verdadeiros ornamentos, que se apreendem pelo raciocínio e pela inteligência [*dianoía(i)*], mas não pela vista²⁶.

²⁴ R. 411d.

²⁵ “ὄλκον ἄρα, ὧ γενναῖε, ψυχῆς πρὸς ἀλήθειαν εἴη ἂν καὶ ἀπεργαστικὸν φιλοσόφου διανοίας πρὸς τὸ ἄνω σχεῖν ἢ νῦν κάτω οὐ δέον ἔχομεν”, R. 527b.

²⁶ “ταῦτα μὲν τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ ποικίλματα, ἐπεὶ περ ἐν ὄρατῷ πεποικίλται, κάλλιστα μὲν ἠγεῖσθαι καὶ ἀκριβέστατα τῶν τοιούτων ἔχειν, τῶν δὲ ἀληθινῶν πολὺ ἐνδεῖν, ἃς τὸ ὄν τάχος καὶ ἡ οὔσα βραδυτῆς ἐν τῷ ἀληθινῷ ἀριθμῷ καὶ πᾶσι τοῖς ἀληθέσι σχήμασι φορὰς τε πρὸς ἄλληλα φέρεται καὶ τὰ ἐνόητα φέρει, ἃ δὴ λόγῳ μὲν καὶ διανοίᾳ ληπτὰ, ὅψει δ’ οὐδ’”, R. 529c-d.

Caracterizada a importância da *diánoia* para o estudo e para a consecução dos objetivos da educação superior, e entendendo que sua sede é o elemento racional da alma, preservar a *diánoia* de qualquer desvio, principalmente em uma cidade que terá de ser governada por filósofos, torna-se uma tarefa que justifica que se mobilizem todos os meios, já que para o estudo das disciplinas que conduzem ao objeto próprio da filosofia não basta uma *diánoia* qualquer, mas é necessária uma *diánoia megaloprepés*, ou seja, capaz dos maiores feitos.

O grau de disponibilidade e de concentração da *diánoia* para uma tarefa assim, exige, portanto, que se cuide dos filósofos em potencial desde a infância, para que sua *diánoia* não sofra dano ou seja desviada.

Assim, a educação pela poesia proposta na cidade para as crianças e jovens precisa ser considerada não apenas como uma educação moral, que visa inculcar valores. Ela deve ter também em vista a preservação da qualidade e disponibilidade da *diánoia* para sua vocação fundamental de buscar o conhecimento mais alto, e por isso a *mímesis*, que, de certo modo, destrói a *diánoia*, precisa ser limitada em quantidade desde cedo na educação, ainda que em sua variedade útil.

Platão entende que a *mímesis* é uma ameaça aos fins mais elevados que se pode atingir através da *diánoia*, seja pelo risco de monopolizá-la, seja pelo risco de atraí-la e perturbá-la no momento mesmo em que procura concentrar-se em outros objetos, para o que concorre, de resto, o prazer que está envolvido na vivência das emoções despertadas pela poesia mimética e dos quais se fala mais detidamente no livro X, onde se afirma que o setor da *diánoia* que convive com a poesia mimética é o pior, sendo também irracional²⁷.

Poder-se-ia arguir que toda a discussão sobre a parte pior do homem que encontra satisfação com as emoções variadas da poesia mimética não pode referir-se, de fato, ao elemento racional da alma. Porém se se aceita que a *diánoia* possa ser entendida no sentido amplo que propusemos antes, então a preocupação de que a vivência excessiva de emoções possa comprometer a mesma *diánoia* que seria requerida para os estudos superiores parece fazer sentido.

Ora, há um claro elemento cognitivo envolvido nas vivências emocionais: estas têm que ser conteúdos de consciência. A referência ao setor

²⁷ Cf. R. 603b-607b.

da *diánoia* que convive com esses efeitos, pode, portanto, ser uma referência à cooptação da *diánoia* ou da energia mental pelos prazeres oriundos dos elementos irracionais da alma, tal como uma torrente desviada. Sobre esse ponto é bastante esclarecedor o que Sócrates estabelece numa passagem da própria *República*: “mas, na verdade, quando os desejos se inclinam com violência para um só objeto, sabemos que, de algum modo, se tornam mais débeis para o resto, como se fossem uma torrente desviada para aquele lado”²⁸.

E acrescenta: “se a corrente for em direção às ciências [τὰ μαθήματα] ou atividades dessa espécie, julgo que não cuidará senão do prazer da alma em si, e deixará o que vem através do corpo, se for um filósofo não fingido, mas autêntico?”²⁹

Porém, talvez a passagem que melhor illustre essa dupla possibilidade da *diánoia* – de estar voltada tanto para a ciência ou para valores nobres quanto para os desejos não-necessários mais variados – seja aquela na qual Sócrates fala da mudança do homem oligárquico para o democrático. Depois de culpar uma falha na educação pela eclosão de numerosos e potentes desejos neste homem, acrescenta sobre esses desejos: “por último, julgo eu, apoderam-se da acrópole da alma do jovem, por terem pressentido que estava vazia de ciência, de hábitos nobres e de princípios verdadeiros, que são as melhores sentinelas e guardiões da *diánoia* nos homens amados pelos deuses”³⁰.

A *diánoia* é um elemento altamente plástico. Por residir no elemento racional que deseja o bem³¹, pode ser facilmente arrastada ou ocupada por aquilo que é experimentado como prazer e bem pelos elementos irracionais da alma.

O desafio de educar um filósofo na cidade vai, portanto, muito além de encontrar uma natureza com uma *diánoia megaloprepés* e trei-

²⁸ “ἀλλὰ μὴν ὅτω γε εἰς ἓν τι αἱ ἐπιθυμίαι σφόδρα ῥέπουσιν, ἴσμεν που ὅτι εἰς τᾶλλα τοῦτω ἀσθενέστεραι, ὥσπερ ῥεῦμα ἐκεῖσε ἀπωχεταιμένον”, R. 485d.

²⁹ “ὧι δὴ πρὸς τὰ μαθήματα καὶ πᾶν τὸ τοιοῦτον ἐρρυήκασιν, περὶ τὴν τῆς ψυχῆς οἴμαι ἠδονὴν αὐτῆς καθ’ αὐτὴν εἶεν ἄν, τὰς δὲ διὰ τοῦ σώματος ἐκλείπειεν, εἰ μὴ πεπλασμένως ἀλλ’ ἀληθῶς φιλόσοφος τις εἴη”, R. 485d-e.

³⁰ “τελευτώσαι δὴ οἴμαι κατέλαβον τὴν τοῦ νέου τῆς ψυχῆς ἀκρόπολιν, αἰσθόμενα κενὴν μαθημάτων τε καὶ ἐπιτηδευμάτων καλῶν καὶ λόγων ἀληθῶν, οἳ δὴ ἄριστοι φρουροὶ τε καὶ φύλακες ἐν ἀνδρῶν θεοφιλῶν εἰσι διανοίαις”, R. 560b.

³¹ Sobre esse ponto, cf. KAHN, Charles. *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*. Cf. também _____. “Plato’s Theory of Desire”, p. 77-103.

ná-la para que atinja aquilo de que seria, por natureza, capaz. O desafio começa muito antes e diz respeito à sua preservação, para que, então, no momento próprio possa ser mobilizada para os feitos mais elevados a que se pode destinar.

Depois de tudo isso restaria responder a um objetor que arguisse que os diálogos poderiam ser miméticos no sentido de visarem a produzir no leitor (ou ouvinte) uma atitude mental que corresponderia àquela que se espera de um filósofo quando este participa de uma discussão filosófica.

Essa objeção teria que ser respondida, em primeiro lugar, lembrando-se que há uma série de personagens altamente complexas cuja imitação “séria” drenaria ao menos um pouco da concentração necessária para acompanhar argumentos por vezes assaz complexos dos diálogos. Ou o leitor “*mimetiza*” perfeitamente nuances da personalidade das personagens e seus estados de alma ou concentra-se no entendimento dos argumentos.

Restariam, portanto, para serem imitados “seriamente” apenas Sócrates ou as personagens “filosoficamente exemplares”. Porém o que teria que ser imitado nesses casos é a própria concentração e capacidade argumentativa. Note-se, por exemplo, o caso dos diálogos escritos num discurso indireto, nos quais às vezes o próprio Sócrates é o narrador. Não parece haver indicações que ao narrar as palavras de outros interlocutores precise “imitá-los”, uma vez que o que interessa é que o interlocutor entenda o que foi dito, ou seja, o conteúdo das proposições que o levará a entender o que foi discutido.

Ademais, uma coisa é o diálogo ser apresentado como melhor modo de exhibir uma discussão autenticamente dialética, outra, bem diferente, é supor que a repetição verbal das proposições envolva um engajamento emocional no qual se busque uma identificação psicológica com as personagens que proferem essas proposições, como na *mímesis* em sentido estrito.

Nada do que foi dito até aqui exclui que os diálogos possam ser lidos em voz alta e que em alguns casos todas as personagens possam ser lidas por um único leitor, que faria algo análogo ao que faziam os aedos.

O que procuramos defender é que aquele que se engaja em um processo mimético “sério” teria prejudicada sua concentração e capacidade de entendimento ao menos das seções mais intrincadas dos argumentos. Mas, especialmente do público qualificado ao qual se dirigia a leitura é

que não se poderia esperar um engajamento *mimético* semelhante ao que Platão parece supor existir na performance de um aedo que declama, por exemplo, os versos de Homero. Daí Platão ter feito Sócrates dizer no livro X que a *mimesis* se lhe afigura ser a destruição da *diánoia* dos *ouvintes*³².

Diante de tudo isso, defender a existência de uma contradição entre a condenação da *mimesis* na *República* e o fato de Platão adotar um “estilo mimético” em seus diálogos só pode ser o resultado de se ignorar a distinção entre *mimesis* em sentido forte e *mimesis* em sentido fraco, isto é, a repetição desapaixonada, em discurso direto, da fala de uma personagem.

Quanto à *mimesis* em sentido fraco não parece razoável pensar que Platão se opusesse que se a empregasse na leitura de seus diálogos. Por outro lado, imitar toda a multiplicidade de atitudes emocionais das personagens não parece compatível com a concentração da *diánoia* requerida para acompanhar uma discussão filosófica. Mas se se tomar a *mimesis* com a qual se devem ler os diálogos neste sentido fraco, então se dissolveria a suposta contradição com o estilo mimético dos diálogos, pois não é a esse tipo de *mimesis* que se dirigem as censuras da *República*.

REFERÊNCIAS

BELFIORE, E. A Theory of Imitation in Plato's Republic. *Transactions of the American Philological Association*, Chico, v. 114, p. 121-46, 1984.

BURNET, John. *Platonis Opera – recognovit brevique adnotatione critica instruxit Joannes Burnet*. Oxford: Clarendon Press, 1903. (Coleção Oxford Classical Texts)

DÈS PLACES, E. *Lexique de la Langue Philosophique et Religieuse de Platon*. Paris : Les Belles Letres, 1964. 2 v.

FERRARI, G. Plato and Poetry. In: KENNEDY, G. A. (ed.). *The Cambridge History of Literary Criticism – Classical Criticism* (vol. I). Cambridge: Cambridge University Press, 1989, p. 92-148

³² R. 595b.

HAVELOCK, E. A. *Prefácio a Platão*. Tradução: Enid Abreu Dobránsky. Campinas: Papirus, 1996.

JANAWAY, C. *Images of Excellence: Plato's critique of the arts*. New York: Oxford University Press Inc., 1995.

KAHN, Charles. *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1996.

_____. "Plato's Theory of Desire". *The Review of Metaphysics*, [s.l.], v. 41, n.1, p. 77-103, 1987.

MURRAY, Penelope. *Plato on poetry – Ion, Republic 376e - 398b9, Republic 595 - 608b10*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

PETERS, F. R. *Termos Filosóficos Gregos*. Tradução de Beatriz Rodrigues Barbosa. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1977.

PLATÃO. *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1987.

PLATONE. *La Repubblica – a cura di Mario Vegetti*. Milano: BUR, 2007.

A Relação entre αἴσθησις e ψυχή no Diálogo *Teeteto*: considerações sobre a tese protagórica do “homem medida”

Weriquison Simer Curbani
(IFES)

No diálogo *Teeteto*, especificamente em sua primeira parte, cujo problema que se coloca é responder a pergunta – “o que é o saber?”¹ – que Sócrates lança como desafio, a discussão gira em torno da percepção sensível (αἴσθησις).² Na ocasião do debate, em seu início, o jovem Teeteto é pressionado por Sócrates a ter de dar uma definição do seja o saber (146a). Disposto a levar adiante a empreitada e contribuir para a investigação, a primeira tentativa do jovem – que soa mais como uma preparação para entrar, de fato, na discussão –, é fracassada, já que não atende ao que Sócrates pôs em questão, ou seja, apenas enumera uma série de saberes, tais como a geometria, a arte do sapateiro, dos outros artesãos, enfim, sob a alegação de que “todas e cada uma delas não são outra coisa, a não ser saber”.³ Mediante essa investida frustrada, Sócrates retoma a fala lembrando que o que se perguntou “não era isso, um saber “de quê”, nem a sua quantidade;” visto que, estavam “a querer conhecer o que é o saber em si”.⁴

Diante da complexidade e grandeza da questão, Teeteto sofre como fossem as “dores do parto” (148e), segundo Sócrates, de algo dentro dele que precisa vir à luz (151b-c); é a própria opinião que deve vir à luz (157d), acerca do saber. E tal opinião, caso surja, na forma de resposta, será como uma criança que acaba de nascer (160d) e que tem como pai, o próprio Sócrates.⁵

¹ Essa pergunta, não só ocupará esta parte da obra que estamos propondo analisar, mas norteará todo o Diálogo.

² Vale observar que, considero aqui, a primeira parte, como sendo a primeira resposta coerente de *Teeteto* acerca do que seja o saber (151e-187a).

³ PLATÃO, *Teeteto*, 146d.

⁴ *Ibid.*, 146e.

⁵ A respeito dessa estória narrada por Sócrates e que, estabelece uma analogia entre a maiêutica com a arte de fazer partos, favor conferir a passagem 148e-151d, do referido Diálogo.

No esforço de tentar trazer à luz uma possível definição de “saber”, Teeteto apresenta sua primeira resposta coerente (151e-187a), que dará início a uma longa discussão e tomará a maior parte do diálogo:

Bem, Sócrates, exortado de tal maneira por ti, seria uma vergonha alguém não pôr todo o empenho neste assunto, para dizer o que tem dentro de si. **De fato, parece-me que o que sabe algo apercebe aquilo que sabe e, tal como agora parece, saber não é outra coisa que não percepção.**⁶ (Grifos nossos)

Esta definição de Teeteto inaugura uma leva de discursos em torno da *aisthesis*, de modo a conduzir a investigação, sob a tutela de Sócrates, para o problema protagórico do “homem medida”⁷, já que a percepção individual passa a ser considerada percepção, sobretudo, daquilo que é, pois cada um apercebe aquilo que lhe parece. Iremos nos alongar, consideravelmente, na análise desta primeira parte do Diálogo, que envolve Protágoras e o problema da percepção, até que possamos alcançar o ponto adequado para tratar da *aisthesis* e sua relação com a alma.

De volta à óptica protagórica no Teeteto, que dá margem para que se investigue a questão acerca do saber, “o homem é a medida de todas as coisas, das que são, enquanto são, das que não são, enquanto não são”⁸ (152a). Essa assertiva está imersa no horizonte da teoria fluxista⁹ – tendo em vista o constante movimento de tudo –, segundo a qual, nada é em permanência, pois tudo flui, altera e move a todo tempo, não permitindo a fixidez de coisa alguma.

A constatação Socrática, da tese protagórica, mesclada à resposta de Teeteto, é a de que “a percepção é sempre daquilo que é e não pode ser falsa, sendo saber”¹⁰. Porém, no que tange à percepção, esta está intimamente vinculada a um Cosmos que é sempre fluxo, com isso, toda percepção está baseada no que é aparente, visto que, “nada é um, por si e em si, e não poderias nomear algo com correção, nem indicar alguma

⁶ *Teet.*, 151d-e.

⁷ Cf. FINE, Gail, *Plato on knowledge and forms: selected essays*, p. 186.

⁸ Segundo Trindade: “A tese é explicada pela posição segundo a qual: “cada coisa é para mim do modo como que a mim me parece...” (152a)”. Cf. Resumo do Diálogo em PLATÃO, *Teeteto*, p. 26.

⁹ A teoria fluxista remete à concepção heraclítica, segundo a qual, tudo está em constante movimento.

¹⁰ *Teet.*, 152c.

qualidade”¹¹. Nesse sentido, todos os homens, sempre que apercebem algo, estão a perceber algo que “é”, o que caracteriza que todas as percepções estão corretas (CORNFORD, 1935, p. 29).

A discussão em torno da concepção de “homem medida” de Protágoras, e acerca da percepção-saber, segue por longo caminho – não é nosso objetivo esmiuçá-la, aqui –, até que, no passo abaixo, Sócrates inicia suas objeções a respeito do viés protagórico, relacionando a perspectiva senso-perceptiva do “homem medida” com o opinar:

Pois, se a verdade é para cada um o que opina através da percepção e ninguém pode julgar a experiência de outro melhor que ele, nem ninguém será melhor a examinar a opinião de um outro, se é correta ou falsa. E se o que muitos dizem é que cada um, sozinho, terá as suas próprias opiniões, todas correctas e verdadeiras, então, meu amigo, **como é que Protágoras é sábio, a ponto de também ser considerado mestre** de outros, justamente, com um grande salário, enquanto nós somos muito ignorantes e devemos ser seus alunos, **se cada um é a medida de sua própria sabedoria?**¹² (Grifos nossos)

Essa crítica de Sócrates, conforme está claro acima, segue na direção de apontar a incoerência da verdade de Protágoras, na medida em que procura demonstrar que o olhar do “homem medida” não pode estar a ver algo digno de ser ensinado, já que a percepção do referido sofista em nada poderia diferir da percepção dos demais homens. Neste sentido, não há razão para Protágoras ser mestre, pois nada teria a dizer se cada um é para si o juiz de sua própria verdade.

Nas palavras de Sócrates, “ao concordar que dizem a verdade todos quantos opinam coisas que são, ele concede ser verdade a opinião dos que têm a opinião contrária à dele, pela qual pensam que ele está errado”¹³. A conclusão é taxativa: “dado que a contestação é de todos, “A Verdade” de Protágoras não será verdadeira para ninguém, nem nenhum dos outros, nem para si próprio”¹⁴.

¹¹ Ibid., 152d.

¹² *Teet.*, 161d-e. Cf. nota 44, p 31 de Trindade: “Esta súbita transição da crítica, da sensação para a opinião, insinua ou sugere que Protágoras não distinguiria uma da outra, ou, pelo menos, não sente necessidade de as caracterizar como operações distintas. Não podemos estar certos disso, não dispondo de informação relevante. Mas não é difícil imaginar que não distinguisse”.

¹³ *Teet.*, 171a.

¹⁴ *Teet.*, 171c.

Essa refutação, da verdade protagórica, configura um ganho no que respeita à investigação sobre o saber, pois elucida que, se percepção é saber, não pode ser sobre o prisma da tese Protagórica do “homem medida”. Em suma, a razão disso é que a percepção de Protágoras, se achando contrariada pela percepção dos demais, se converteria em erro.

Neste instante da obra, ainda não se acha resolvida a superação ou constatação da resposta de Teeteto, que considera que “percepção e saber são o mesmo”¹⁵, o que há superado, aqui, é o relativismo de Protágoras – que, por assim dizer, resulta em uma validação da verdade de todos e, em seguida, culmina na nulidade total dos discursos e desaparece com o saber. Para resolver esse problema do relativismo, Sócrates, em diálogo com Teodoro, conclui que há pessoa mais sabedora que outra e que, portanto, “apenas o sábio é a medida”¹⁶, e não mais qualquer homem conforme afirma Protágoras. A hipótese que está por trás dessa afirmação parte do pressuposto de que a “medida” de Protágoras não leva em conta níveis de saber quando, por exemplo, negligencia a distância entre a sabedoria dos deuses e a humana ao não tratar disso em sua tese¹⁷, nem considera a dicotomia sábio/ignorante nas práticas das vivências¹⁸, motivo pelo qual Sócrates irá rechaçar a ideia de cada um ser o juiz de si mesmo, tendo em vista a notoriedade da presença do leigo diante daqueles que sabem¹⁹.

No entanto, há que se considerar que o relativismo protagórico está estreitamente atrelado à teoria do fluxo, o que, pode comprometer a tese de Teeteto, até então preservada²⁰. Isso se justifica com base na ideia de que, assim como no relativismo ser e parecer são o mesmo (de modo que toda percepção/opinião é daquilo que “é”, para quem o apercebe), de maneira análoga, a teoria fluxista prevê que, se há um fluxo contínuo de todas as coisas, “nada é, em si e por si, uma única e a mesma coisa, nem o

¹⁵ Um exemplo disse é o passo 179d.

¹⁶ *Teet.*, 179b.

¹⁷ *Ibid.*, 162c.

¹⁸ *Ibid.*, 171d. Sócrates, logo adiante (172c-176a) dará um exemplo de como o filósofo é tido por ridículo pelo homem comum acerca de assuntos de tribunais etc., pois não tem habilidade para tais demandas; de modo análogo, o texto deixa claro o quanto é precária a visão do homem comum (ignorante) em vista do filósofo quando se trata de responder, por exemplo, o que é a justiça e injustiça.

¹⁹ *Teet.*, 178e.

²⁰ Sócrates fez uma aproximação da resposta de Teeteto com a tese de Protágoras, mas no passo 183b-c refutou a tese e distinguiu da resposta de Teeteto.

agente, nem o paciente”²¹, mas do encontro dos dois origina-se a percepção e o perceptível e esses, por sua vez, também se alteram.

Para entender melhor essa consideração, o texto dá o exemplo de que, se nada permanece, “o que flui branco flui, mas muda; de modo que também deste mesmo, do branco, há fluxo e mudança para outra cor, a fim de não ser apanhado por esta permanência”²². Do mesmo modo, quando se trata da percepção de ver e ouvir, nela não permanece o ver e ouvir, já que tudo se move. Logo, segundo a conclusão socrática, tanto a percepção quanto o perceptível, estão sempre a alterar-se e mover-se. Neste sentido, a afirmação de Teeteto de que percepção é saber passa à equivalência de que percepção é ao mesmo tempo não percepção, uma vez que nada é permanente e algo está sempre a torna-se um outro e, portanto, negar a si mesmo. É por isso que, sob o viés de Teeteto, Sócrates diz: “À pergunta sobre o que é o saber respondemos que nada mais é que não saber”²³.

O problema que se instala, a partir dessa consideração fluxista, é o de que qualquer coisa que se diga a respeito de algo, sempre será correto, ou seja, pouco importa dizer que “as coisas estão assim, como que não estão assim”²⁴, pois tudo está a mudar e nada permanece. Nisso reside, também, a tese protagórica.

Em busca de levar às últimas consequências a investigação sobre o que seja o saber, Sócrates realiza uma fusão da retórica protagórica do “homem medida” à perspectiva da teoria do fluxo, reunindo num só ponto a reflexão sobre a hipótese que alega a impossibilidade de permanência nas coisas. Mas, essa é uma construção proposital inerente ao modo socrático, que visa levar o debate ao lugar apropriado para o triunfo dialético. Sócrates, na sequência do discurso, adverte que, ao contrário do que se pensa, acerca da fluidez continua das coisas – quando se diz que sempre é correto, tanto dizer que algo “está assim”, como que “não está assim” –, há, sim, algo que permanece. O que permanece é justamente o “assim” e o “não assim”²⁵, pois, não há, de modo algum, movimento quando se trata de apontar um “isto”. Em suma, o discurso de Sócrates visa apenas demonstrar que, nomear fixa. Nestes moldes, não haveria possibilidade

²¹ *Teet.*, 182b.

²² *Ibid.*, 182d.

²³ *Ibid.*, 182e.

²⁴ *Ibid.*, 183a.

²⁵ *Teet.*, 183a.

de chegar a lugar algum, em se tratando de saber e ensinar, caso não houvesse a permanência do “isto”, do qual se diz.

Mediante a objeção, Sócrates, trás novamente à fala as teses de Protágoras e Teeteto, mas agora com tons de resolução, assim se reporta a Teodoro:

Portanto, Teodoro, desembaraçámo-nos de teu amigo! E não lhe concedamos que todo o homem seja a medida de todas as coisas, a não ser que seja algum sábio. E não concordaremos que saber seja percepção, seguindo o princípio de que tudo se move, excepto se aqui o Teeteto disser de uma outra maneira²⁶.

A conversa ganha novos rumos, Teeteto deixa de lado a teoria fluxista quando constata que ela já não mais lhe serve de suporte para sustentar sua hipótese de percepção-saber e, avança a discussão em direção a concepção Parmenídica, segundo a qual, “tudo permanece em repouso”²⁷. É a partir desse horizonte de pensamento que Sócrates fará com que, “Teeteto, através da maiêutica, dê à luz o que tem dentro acerca do saber”²⁸.

Chegamos a uma parte do diálogo de grande relevância para este estudo, pois a partir da fixidez parmenídica, busca-se algo único, uma base fixa para tratar da questão da percepção (*aisthesis*). É neste instante que se introduz, no diálogo, o discurso em torno da *psyckè*, tomando-a como uma “forma única (184d)”, sob a qual “as diversas percepções” para ela viriam a convergir. A consideração de Sócrates acerca da alma, leva em conta que, é a partir dela, “por meio dos sentidos, que são como instrumentos, experimentamos as percepções de tudo o que apercebemos”²⁹.

Cada potência do corpo apercebe aquilo que lhe é próprio – os olhos apercebem a cor, os ouvidos o som e a língua ao que é áspero –, ou seja, nenhuma delas pode cruzar a fronteira que demarca seus limites e, por isso mesmo, não há possibilidade de uma alcançar a compreensão do que seja a outra. Diante dessa constatação, Sócrates lança a pergunta: “a que órgãos atribuis aquela parte de nós através da qual sentimos, que se aper-

²⁶ Ibid., 183b-c.

²⁷ Ibid., 183d.

²⁸ Ibid., 184a-b.

²⁹ *Teet.*, 184d.

cebe de cada coisa?”³⁰. Neste instante Teeteto logo capta que Sócrates está a perguntar pela parte do corpo responsável por revelar aquilo que é próprio de cada coisa, numa palavra, que seja capaz de revelar a entidade e ao não ser, a semelhança e a diferença, ao mesmo e ao outro, a unidade e aos outros números, ao par e ao ímpar, enfim, pergunta-se “através de que partes do corpo percebemos com a alma”³¹, estas relações.

Tal formulação leva Teeteto a concluir que “não há nenhum órgão especial para isto ou para aquilo” e afirma ao final, “que a alma investiga o que há de comum em tudo”³². Definitivamente, aqui, a alma é responsável pelo dado da percepção, pois é ela a única capaz de saber sobre as coisas que são. Segundo Sócrates, “a alma investiga umas coisas através de si própria e as outras através das potências do corpo”³³, e quanto ao alcance da entidade (o ser de cada coisa) e de todas as relações citadas anteriormente, Teeteto será conduzido a admitir, ficará a cargo da alma chegar a elas por si própria³⁴. Porém, Sócrates faz lembrar que é através do corpo que a alma percebe o que percebe, pois para compreender qualquer processo em direção àquilo que é, há que se fazer exame, cálculos, comparações a partir dos dados dos sentidos.

Vejam, nesta altura do Diálogo, duas posições de valor a se considerar: a primeira é que a alma é que percebe através do corpo, pois o corpo em si nada faria; a segunda é que só há possibilidade de alcançar algum saber (acerca da entidade, do belo e do feio, do bom e do mau etc.³⁵) mediante o que é capturado pelo corpo, sob o comendo da alma. Para atentar Teeteto quanto a essa peculiaridade da alma Sócrates diz textualmente:

Espera aí: ela não aperceberá a dureza do que é duro através do tacto e, da mesma maneira, a moleza do que é mole? – Sim. [...] – Portanto, há coisas de que tanto homens, como animais, mal nascem, por natureza se apercebem, como àquelas paixões do corpo que se dirigem à alma; mas os resultados dos cálculos, no que respeita à entidade e à utilidade, é dificilmente e com tempo que chegam àqueles a que chegam, através de muito trabalho e pela educação.

³⁰ Ibid., 185c.

³¹ Ibid., 185d.

³² Ibid., 185d-e.

³³ Ibid., 185e.

³⁴ Ibid., 186a.

³⁵ *Teet.*, 186a-b.

– É mesmo assim. – É, pois possível encontrar a verdade, se não se encontrou a entidade? – É impossível. – E aquele que não encontra a verdade, pode vir a ter saber dela? – Como assim Sócrates? – Então, **o saber não está nas sensações, mas no raciocínio sobre elas**; pois por aí, pelo que parece, é possível alcançar a entidade e a verdade, mas por ali é impossível. – É evidente³⁶. (Grifos nossos)

Com base nesta perspectiva, Sócrates leva à conclusão de que, ter uma percepção, “não corresponde alcançar a verdade, nem a entidade”³⁷, portanto, “percepção e saber não seriam o mesmo”³⁸. Embora haja, aqui, resolvido a distinção entre *aisthesis* e episteme – mesmo que ainda não se tenha definido o que seja episteme –, o ponto relevante é observar que episteme não há de ser alcançado sem a participação da *aisthesis* no processo de apanhamento da realidade por uma alma (ψυχή).

A *aisthesis*, neste aspecto, é percepção sensível, mas teleguiada pela alma. Por isso, só se alcança o exame e calculo realizado pela alma, a partir daquilo que é extraído pelos sentidos por essa mesma alma, através das potências do corpo. O mundo visível é o lugar das experiências, portanto, é a morada do homem. E todo conhecimento advém, primeiramente, do que há aí, no âmbito da percepção sensível.

REFERÊNCIAS

CORNFORD, F.M. *Plato's theory of knowledge, the "Theetetus" and the "Sophist" of Plato*. London: Kegan Paul, Trech, Trubner. New York: Harcourt, Brace, 1935.

FINE, Gail. *Plato on knowledge and forms: selected essays*. Oxford: OUP, 2003.

PLATÃO. *Teeteto*. Trad. Adriana M. Nogueira, Marcelo Boeri. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

³⁶ Ibid., 186b-d.

³⁷ Ibid., 186e.

³⁸ Ibid., 186e.

Os diálogos dramáticos de Platão: uma forma para a filosofia

Deivid Junio Moraes
(UFOP)

O discurso, que além de verdadeiro se apresenta sedutor e belo, inaugura a arte literária.

(Schüler, 2001, p. 70)

Desde os primórdios da Filosofia na Grécia Antiga, há cerca de dois milênios e meio, os filósofos não cessaram de comunicar, via escritura ou oralmente, suas visões de mundo, os resultados teóricos de suas investigações, seus questionamentos acerca da existência e dos valores, ora buscando propor pensamentos que se pretendiam inovadores mediante novas formulações para a realidade, ora dedicando-se a expor os limites das teses de seus contemporâneos. Muito se produziu nos mais diversos seguimentos pelos quais costumamos distribuir os conteúdos a filosofia – ontologia, epistemologia, ética, estética, etc. –, utilizando-se das mais variadas formas discursivas, em verso ou em prosa, tratado ou carta, ensaio ou diálogo, aforismo ou poema, confissão ou sermão. Essa diversidade de formas discursivas acaba assinalando, entre outras coisas, que a filosofia parece não possuir uma forma que lhe seja intrínseca, e que os pensadores, por uma série de fenômenos circunstanciais, históricos e sociais, bem como por posições e interesses propriamente filosóficos, veem-se aptos a laçar mão da forma textual disponível mais adequada aos seus propósitos.

No caso de Platão, nascido em Atenas (428/427 a.C.), não obstante exista um conjunto de treze cartas legadas pela tradição sob seu nome, o diálogo tornou-se a forma de sua filosofia por excelência. Tendo escrito pouco mais de trinta diálogos, por um período de quatro décadas, que vai dos anos imediatamente seguintes à morte do mestre Sócrates (399 a.C.) até o final de sua vida (348/347 a.C.), parece lícito dizer que, nesses diálogos, Platão empenhou-se em oferecer uma grande variedade de discussões

filosóficas sob a moldura do drama¹, reunindo “o maior número possível de aspectos da realidade”, porém, deixando ao leitor “a impressão de falta de sistematização, às vezes de incompletude”, ou pelo menos que tal complementação tenha sido tarefa relegada ao leitor, como adverte Erler (2013, p. 19). Para esse comentador haveria, ainda, uma relação entre essa impressão não sistemática do pensamento de Platão e o gênero literário por ele escolhido, bem como a particularidade individual de cada diálogo que, afinal, parece rejeitar qualquer encadeamento muito estreito.

Uma das prováveis motivações para o filósofo grego ter optado pelo diálogo como forma para a sua filosofia se explicaria pelo seu seguimento a Sócrates, cuja filosofia permaneceu em grande medida na oralidade, ou, mais especificamente, em conversas famosas que teria travado em lugares públicos de Atenas, além do fato de que ele próprio nada teria escrito, e o pouco que chegou de seu pensamento até nós deve-se, em grande parte, à atividade escrita de seus discípulos diretos, como Platão, e indiretos, como Aristóteles. A marca da oralidade socrática, a filosofia na forma conversacional e aberta à interlocução, a disposição em buscar respostas na companhia atenta do outro, e, muitas vezes, examinando-o em suas convicções, parece levar a uma certa normalização prática desse processo interrogativo (cf. ROSSETTI, 2015, pp. 36-39). Soma-se a isso o apreço por recontar (ou reinventar) tais conversas filosóficas perante outros (cf. *ibidem*, pp. 39-43), costume que parece ter inspirado sobremaneira os seguidores de Sócrates enquanto uma possibilidade literária fértil de exposição. Vale notar que os discípulos mais diretos, pertencentes à chamada escola socrática, tiveram em comum a predileção pela forma dialógica de escrita, onde o protagonismo maciço de Sócrates rendeu um epíteto no sentido de agrupar toda a produção dessa escola num gênero literário específico, o *lógos sokratikós*², assim denominada pelo menos desde Aristóteles (cf. *e.g. Poética*, I, 1447b10).

¹ Como observa Mattéi (2010, p. 42), a dramaturgia de Platão “põe em cena sofistas, poetas ou pessoas do ofício no caminho do *logos*, da *eidos* (forma) e do cosmos por meio de uma diversidade de episódios cujo aspecto de drama, o lugar em que ele ocorre e os personagens que o interpretam levam a um único fim: ‘uma imitação da vida mais bela e mais excelente’, o que realmente é ‘uma tragédia, a tragédia mais autêntica’ (*Leis*, VIII, 817b)”.

² O florescimento dos discursos socráticos (*lógoi sokratikói*), sobretudo na primeira metade do século IV a.C. é defendido como um fenômeno cultural de grande importância dada sua extensão e relevância não só para a filosofia quanto para a literatura e história antigas. Trata-se de centenas de diálogos e de narrativas produzidos por pelo menos uma dúzia de autores, destacando-se, além de Platão, Alexamenos de Téos, Aristipo, Críton, Ésquines de Esfeto, Euclides de Mégara, Glaucon, Fédon, Símias, Símon, Xenofonte e Lísias (cf. ROSSETTI, 2015, p 20).

Para além do pertencimento ao grupo socrático e de suas práticas discursivas, outra hipótese para a adoção da forma do diálogo dramático por Platão estaria ancorada numa concepção filosófica, percebida como importante em diferentes contextos de sua obra, e que permite representar e examinar de modo paradigmático a fina relação defendida entre teoria e práxis (cf. ERLER, *op. cit.*, p. 19). Seria uma maneira de, mediante imagens modelares, apresentar uma filosofia inserida no próprio exercício de provocação, de ensinamento e de transformação, imprimindo à escrita um aspecto de vitalidade, assim como preservando o esforço persuasivo que se encontra bem mais à vontade em conversas amistosas do que em exposições rígidas. Nesse sentido, ter-se-ia optado por uma forma que pudesse atingir o outro sem comprometer nele o processo interno e autônomo de busca incessante pela sabedoria, como é próprio à filosofia, evitando uma forma escrita sentencial e fechada, como seria comum a um tratado. Trata-se de expor uma matéria sem render a pretensões de acabamento, pois isso poderia ter menos sucesso relativamente àquelas intenções – provocar, ensinar e orientar o pensamento sem, contudo, fornecer-lhe sistemas prontos e encerrados num livro.

Algo que parece reforçar a recusa do filósofo grego em oferecer uma abordagem definitiva daquilo que, efetivamente, consistiria em sua doutrina filosófica pode ser assinalado por sua ausência como personagem ativo nos contextos dialógicos.³ De acordo com Trabattoni (2010, p. 16), essa circunstância “cria o problema de como saber reconhecer a opinião de Platão ou, até mesmo, de estabelecer se em determinada situação ele teria realmente uma opinião”. Liga-se a esse problema a aparição de críticas radicais ao ato de escrever, em pelo menos dois momentos da obra de Platão – no *Fedro* (277e-278b) e na *Carta VII* (341c) –, colocando questões sobre se o autor teria, de fato, confiado à sua escritura a própria doutrina (ou os aspectos mais conclusivos dela), já que manifesta notável consciência das limitações discursivas quando se trata de expor de modo inequívoco e eficaz o conhecimento filosófico, bem como chama atenção para os danos que a escritura dos livros pode causar quando empregada

³ Vale a pena observar que o autor jamais assume a voz em seus diálogos, nem como narrador nem como personagem; e quando seu nome é mencionado ou a menção é secundária, como ocorre na *Apologia* (34a), ou trata-se apenas de justificar sua ausência na cena, como consta no *Fédon* (59b).

para fins de instrução e ensino, pois induziria em muitos a ilusão de posse do saber, simplesmente pelo seu caráter de fixidez, como algo sempre pronto para ser assimilado.

Além disso, deve-se responder à tradição de transmissão indireta da filosofia platônica, cujos fragmentos muitos estudiosos esforçaram-se por mapear ao longo da história, sobretudo na obra de Aristóteles. A suposta doutrina não escrita de Platão, procurada fora dos seus diálogos, teria sua origem em exposições orais do filósofo, realizadas no ambiente de sua Academia, provavelmente direcionadas aos alunos em formação filosófica e, por tal aspecto, seriam dotadas de alguma especificidade. Ainda, de acordo com Trabattoni (*op. cit.*, p. 17), “o conteúdo de tais doutrinas orais não corresponde, a não ser parcialmente, ao que se lê nos diálogos”, não ficando esclarecida a ligação existente entre as duas fontes, provocando, assim, divergências metodológicas consideráveis em relação ao percurso a ser adotado no desvendamento daquilo que Platão verdadeiramente pensava e defendia. De todo modo, também a questão de saber os objetivos que nortearam a escrita dos diálogos permanece de difícil solução, considerando a vasta produção escrita e dialógica do nosso autor, que teria, com ela, ocupado grande parte de sua carreira filosófica.

Entre as posições modernas, é famosa a do filósofo e teólogo alemão Friedrich Schleiermacher, um dos que mais enfaticamente defendeu a importância de a forma literária de Platão ser considerada se se deseja compreender o pensamento filosófico do autor grego. Em sua célebre *Introdução aos diálogos de Platão* (1804), Schleiermacher indicara pelo menos duas formas principais nas quais se move, em grande parte, aquilo que normalmente nomeia-se de filosofia: a forma sistemática e a forma fragmentária. Entre elas, Platão mereceria destaque precisamente porque sua escolha formal (o diálogo) não pode ser compreendida simplesmente como a capa de um edifício teórico e sistêmico, muito menos seu projeto filosófico pode ser acusado de fragmentação, como se fosse apresentado ao leitor mediante partes dispersas.

A proposta de que a opção formal da escrita dialógica consiste numa particularidade primeira, ou central, para a compreensão do pensamento de Platão enquanto filósofo, não apenas pretende valorizar sua obra escrita, mas contribuir para uma leitura mais completa e justa daquilo que convencionamos atribuir ao pensamento próprio do autor. Ao ser chamada

a atenção para o fato de que Platão não compôs um sistema, não se está autorizando, porém, a pensar que tudo em sua obra pode ser fragmentado e destituído de seu ambiente e de suas relações. Sob a distinção formal exposta por Schleiermacher (2002, p. 32), o modo de apresentação sistemático da filosofia costuma seguir certa divisão do pensamento filosófico em áreas específicas, tais como lógica, ética e estética. Cada uma dessas áreas é dedicada a um saber especial e coerente com o todo. Num sistema filosófico, de um modo geral, tudo é mensurável dentro dos limites em que se organiza, e ainda que sua estrutura se apresente mal fundamentada ou seccionada arbitrariamente, essas edificações conseguem produzir um efeito cativante, de consistência e ordenamento, considerando-se descomplicado captar não apenas “o particular por si, mas também em contexto com as outras partes do edifício, contexto para o qual o próprio autor tem que dar instruções claras através de referências inequívocas” (*idem*).

A forma fragmentária, por sua vez, não menos usada ou preferida, buscar tornar o pensamento filosófico compreensível mediante fragmentos, apresentados mais ou menos de maneira disjuntiva, sobre os quais paira constantemente a incerteza se são eles membros ou partes dispersas intencionalmente, ou se existe um laço que os une de maneira natural. E embora esta forma de apresentação filosófica possa ser tomada como demais condensada, ou mesmo incompreensível, por não haver consenso quanto à posição central entre os fragmentos, não pode ser negado certo aspecto de leveza e segurança a esse modo de apresentação. Tanto essa maneira de organização do pensamento, por assim dizer, quanto aquela, parecem não dar conta da particularidade dos diálogos dramáticos de Platão, os quais, diante dos métodos mais tradicionais, podem parecer estranhos e misteriosos (cf. *ibidem*, p. 33). Primeiro, porque qualquer dos escritos de Platão parece difícil de ser contido numa disciplina filosófica específica, rendendo a cada um dos diálogos a difícil acomodação em um sistema. Segundo, porque se os diálogos de Platão forem reduzidos ao status de fragmentos, o leitor que assim procede “ficará embaraçado diante do conteúdo verdadeiro, que raramente é pronunciado de maneira explícita, e terá de confessar para si mesmo que esse homem [Platão] não parece ter tido a intenção modesta de tratar de assuntos específicos [...]” (*idem*).

Sabemos que, em vista disso, Schleiermacher empreenderá a busca por uma configuração orgânica e natural dos diálogos platônicos, acredi-

tando que, por meio dessa ordenação, tornar-se-ia acessível a filosófica platônica, cujas linhas deveriam estar integralmente expostas na sequência correta dos diálogos. Para os objetivos de nossa abordagem, contudo, nos limitaremos, aqui, na valiosa ênfase desse autor alemão sobre a importância de não se dissociar a forma e o conteúdo tal como estabeleceu Platão, pois isso comprometeria pensar o caráter dialógico do texto platônico, tão importante para o entendimento dessa filosofia. Nessa direção, propomos que os objetivos de Platão ao lançar mão da forma dialógica podem ultrapassar a mera transmissão de ideias de modo vivo ou sedutor; pois talvez se prestem a algo de maior relevância: instigar ideias vivas nos próprios leitores, levando-os a refletir por si mesmos, mediante o drama que lhes é apresentado, tanto problemas quanto sentidos de resolução, percebendo maneiras paradigmáticas de avaliar e proceder frente a saberes que se revelam limitados, bem como métodos variados de exercer ativa e cuidadosamente a filosofia.

Com isso, percebe-se a importância de uma postura diferenciada em relação a essa obra, diferenciada não apenas no que tange à interpretação do texto platônico e de seus conteúdos, mas também no sentido de valorizar a construção do conhecimento acima de sua mera transmissão. Nessas condições, talvez o diálogo possa ser uma importante chave para a compreensão filosófica de Platão – uma filosofia que talvez não tenha buscado encerrar-se numa doutrina rígida, mas quisesse, antes, garantir a permanência da investigação, a incessante disponibilidade para a verdade e a boa orientação mediante o diálogo. Se o pensamento deve ser ele próprio dialógico – como, por exemplo, nos alude o protagonista do *Sofista* (263e) acerca do modo apropriado ao pensamento: um diálogo da *psykhé* consigo mesma –, então, uma vez encaminhado à escritura, sob a forma dialógica, o pensamento estaria como que reproduzido com maior justeza. Se isso faz sentido, pode-se evidenciar o quanto Platão talvez tenha herdado do método dialético e elêntico de Sócrates, de seu fazer filosófico estritamente oral⁴, e, ao mesmo tempo, pretendido fazer do di-

⁴ Considera-se, aqui, que tanto a prática dialética quanto elêntica (*élenkhos*), habitualmente atribuídas à maneira socrática de dialogar com seus interlocutores, vinculam-se à conversa viva e dialogada, e, portanto, oral. Não entraremos no mérito de suas origens, nem na chamada questão socrática, no sentido de estabelecer o que deriva de Sócrates e o que deriva do pensamento de Platão. Basta sabermos, por ora, que a chamada dialética socrática pode ser entendida como o meio de se atingir o conhecimento verdadeiro da realidade, pois submete à refutação (*élenkhos*)

álogo uma forma artística que se estabelecesse perante as outras formas de *mimesis* disponíveis em sua época.

No que tange às formas discursivas de seu tempo, Platão tanto rivaliza com elas quanto se deixa influenciar por diversos dos seus aspectos peculiares, apropriando-se, de um modo particular, das feições dos discursos poético e retórico. Se não encontramos na vasta obra do filósofo uma resposta unívoca para a questão de saber qual deve ser a forma do discurso filosófico, sabemos, ao menos, que sua opção pelo diálogo como forma de composição e comunicação não deve ser menosprezada. Pois, como observa Nussbaum (2009, p. 108), tanto as críticas de Platão à poesia, especificamente à tragédia, quanto “a própria prática literária de Platão, revelam uma aguda consciência da relação entre a escolha de um estilo e o conteúdo de uma concepção filosófica”.

As críticas apresentadas pelo autor dos diálogos à poesia⁵ demonstram seu reconhecimento da força que os gêneros discursivos (poesia épica, lírica, trágica e cômica) efetivamente têm na formação

e à demonstração racional (*lógos*) as primeiras impressões e as opiniões triviais. Como deve, pois, ser um diálogo efetivamente “dialético”, isto é, com vistas ao verdadeiro, orientado pelo exame e pela submissão de cada asserção precoce à refutação? De acordo com Marques (2006, p. 332), o diálogo só será verdadeiramente “dialético” quando os indivíduos que se encontram se apresentarem assim: “[...] dispostos a refletir e a acompanhar os movimentos dos *lógoi* que os habitam, propondo questões; é preciso que os interlocutores se diferenciem internamente, oponham argumentos a argumentos e avaliem sua significação, sua coerência e acordo recíproco, ou sua ausência, no caso de o discurso ser falso”.

⁵ Não adentraremos nos detalhes dessa crítica, cujo peso distribui-se por toda a obra platônica. Ressaltamos, porém, sumariamente, dois momentos indispensáveis dessa crítica: um, no diálogo *Íon*, onde a atividade poética é pensada, sobretudo, em termos de inspiração divina, ou certo entusiasmo, que, advindo dos deuses, se apossa dos poetas, passando pelos intérpretes (rapsodo) e, finalmente, alcançando o público espectador; o outro momento costuma ser referido à *República* (especialmente nos livros II, III e X), quando a poesia, pensada como *mimesis*, distancia-se da verdade (em pelo menos três graus), e seu discurso (forma e conteúdo) revela-se polimorfo, *i.e.*, capaz de encarnar múltiplas aparências da realidade, provocando sentimentos que podem ser ilusórios e danosos aos processos formativos da individualidade (*psykhé*), influenciando diretamente no comportamento. A primeira crítica (*Íon*) parece pretender traçar um limite entre a atividade dos poetas e a atividade daqueles que produzem coisas mediante algum conhecimento técnico (*tékhnē*): enquanto o poeta e o rapsodo comportam-se de maneira arrebatada, o artista, possuidor de uma técnica, revela controle dos procedimentos que opera, seja em artes como a medicina, a navegação, seja com a feitura de produtos artesanais e utensílios. Já a segunda crítica (*República*) encaminha-se pela identificação da atividade poética à atividade mimética, no sentido de que o poeta seria um reproduzidor de aparências da realidade, mostrando-se incapaz de um discurso fundado no verdadeiro.

ética de seu tempo. Não com menos astúcia são apresentadas as críticas ao discurso retórico-sofístico, cuja limitação em lidar com o verdadeiro expõe seus praticantes (os sofistas e logógrafos) em plataforma semelhante àquela dos poetas, sendo igualmente reconhecidos como manipuladores de recursos como o ritmo⁶ e a imagem, sempre com a intenção de mobilizar elementos não-intelectuais da alma, pois sua oratória é calculada para o entorpecimento e a comoção da audiência, distorcendo verdades e persuadindo pela aparência. Platão coloca em discussão esses gêneros discursivos, não apenas mencionando os princípios de cada um deles, mas imitando-os em sua própria escrita, ao mesmo tempo que busca contrastá-los às pretensões e ao modo discursivo da filosofia (ou de sua filosofia).

Com respeito à poesia dramática, o filósofo teria percebido nas elaborações do teatro de seu tempo a possibilidade de promover reflexões e debates acerca de temas éticos sob a moldura do drama, pois o espectador da tragédia, por exemplo, era frequentemente convidado a refletir junto do coro sobre a significação dos acontecimentos representados dentro do seu próprio sistema de valores. De acordo com Nussbaum (*op. cit.*, p. 112), Platão, assim:

[...] tomando emprestadas a abertura e a multilateralidade crítica do bom teatro, utiliza-se do debate para evidenciar a ocorrência de uma comunicação genuína e para estabelecer essa comunicação com o leitor. Podemos, pois, afirmar com justiça que os diálogos, diferentemente dos outros livros criticados por Sócrates, despertam e avivam a alma, incitando-a à atividade racional, em lugar de a embalsamarem em entorpecida passividade. Devem isso ao seu parentesco com o teatro.

O diálogo, como forma literária, pode ser pensado basicamente pelo aspecto dramático/mimético com o qual apresenta e desenvolve um problema (ou diversos problemas relacionados). Em torno de um mote vai-se construindo uma discussão amistosa que se estabelece entre personagens dispostos estrategicamente. O diálogo pode abrigar não apenas

⁶ Com relação ao ritmo, pensado sob esse aspecto, vale uma nota de Quintana (2005, p. 347): “O ritmo é mais persuasivo do que qualquer ideia. Se assim não fosse, para que serviriam os poetas?”

diferentes vozes, mas posições e discursos em confronto.⁷ No jogo de pergunta e resposta posto em cena teríamos a filosofia apresentada como discussão viva, em ação, como drama propriamente dito. Ao compor seus escritos sob um gênero aparentado ao teatral, Platão acabou investindo nas representações do movimento do pensamento (ou dos pensamentos) em sua busca inquietante e amorosa pela *sophía*, ao ponto de as ideias e os personagens se colocarem diante do leitor, confrontando-se e desempenhando com mestria o seu papel. Pela forma mimética do diálogo, Platão acaba finalmente elevando a filosofia a um gênero literário particular, constituindo-a como uma prática discursiva nova em relação às poéticas contemporâneas (tragédia e comédia), ao mesmo tempo em que rivaliza com elas e incorpora diversos de seus elementos e princípios, entre os quais, a própria *mímesis* – indispensável quando o narrador/autor resolve ocultar-se (cf. PLATÃO, *República*, 393cd) –, a imagética do mito, a linguagem irônica e eloquente, o ridículo, a seriedade, o elogio, a retração, etc., mesclando-os num gênero novo.⁸

Ao apropriar-se de uma forma dramática como o diálogo, Platão fá-lo de modo exemplar, tomando para si algo do processo criativo característico de um poeta, recusando à sua escrita o papel de mera transmissora de conteúdos fixos, tomando-a como oportunidade para envolver o leitor em diferentes cenas onde a filosofia é revelada, principalmente, como uma atividade viva, de incessante abordagem, abertura e crítica. O diálogo visa à experiência intelectual, reconhecendo, porém, a necessidade do discurso para abrir os caminhos à essa experiência. É preciso, pois, que a alma seja confrontada por outra, pela palavra, a fim de encontrar em si mesma os res-

⁷ Essa forma é consentânea com o espírito dialético, como proposto e descrito no *Mênon* (75cd), por oposição à erística, que seria a maneira discursiva própria aos sofistas. Enquanto a erística compreende a disputa entre aqueles que tão só discutem pelo prazer de discutir, sem um engajamento comum com vistas a alcançar um conhecimento real e verdadeiro do que quer que seja, a dialética pressupõe, para Sócrates, o bom encontro entre dois amigos. Tal jogo pode-se estabelecer entre os dois lados de um caso ou entre dois pontos de vista que, em busca de fundamentação, se dispõem aberta e amistosamente ao exame. A importância da distinção entre dialética e erística fica ainda mais clara na *República* (539bc), numa advertência socrática à mera diversão proporcionada pela erística e a confusão dessa com a dialética pelos mais jovens. Quando se usa erroneamente da dialética como um brinquedo, o que importa aos mais jovens é apenas rebater a tudo e a todos, misturando argumentos e confundindo os outros, sem a efetividade do diálogo filosófico, aquele comprometido com a verdade.

⁸ Ver também: NIGHTINGALE, 1995.

quícios da verdade, pois, embora a verdade esteja indisponível no mundo sensível com a mesma clareza com que estivera disponível no mundo inteligível, seu conteúdo estaria contido na alma, só que em estado de dormência e esquecimento. O conteúdo verdadeiro, uma vez contemplado pela alma na estadia pré-sensível desta, tornar-se-ia, na condição sensível da realidade material, o objetivo do intelecto por excelência.

A tarefa da filosofia é, nessas circunstâncias, reparar a perda de uma verdadeira intuição intelectual, reacendendo na alma o sentido original para a verdade – a visão das ideias. A forma dessa tarefa é dada pelo exercício dialético com que se estimula a alma nesse processo, pois a dialética é a arte pela qual são operadas divisões e aproximações entre os elementos que compõe um conceito, sendo também a arte pela qual Sócrates revela-se apaixonado (cf. PLATÃO, *Fedro*, 266b). Esse processo deve ser aplicado incessantemente até a alma convencer-se a si mesma de que a multiplicidade pressupõe a unidade, e que as ações e o conhecimento humanos suspeitam uma realidade mais essencial. Encaminhando-se para a persuasão, a filosofia funde-se com eros, pois ambos, eros e persuasão, “desempenham a idêntica tarefa de preencher o hiato que separa o homem de um conhecimento racional totalmente transparente e completo” (TRABATTONI, *op. cit.*, p. 163).

A forma dialógica seria, nesse sentido, a forma capaz de garantir o espaço persuasivo necessário para que a alma possa se convencer da disponibilidade do verdadeiro. O amor, por sua vez, garantiria as condições para que o aprendiz possa abrir-se à orientação do mestre; afinal, “que educação [*paideía*] melhor, de fato, que a relação erótica, onde as almas se encontram dialeticamente?” (ROGUE, 2011, p. 97). O pressuposto fundamental dessa questão parece remontar àquela passagem do *Primeiro Alcibíades* (130de), segundo a qual o diálogo filosófico é entendido como uma comunicação entre almas. Sócrates diz, ali, que, ao dialogar, serve-se de palavras e as encaminha diretamente à alma de Alcibíades. E é Eros quem provoca a fala e solicita a interlocução disponível do outro, pois o discurso intersubjetivo é persuasivo e erótico; buscando a reciprocidade e a espontaneidade do desejo, não impõe ao outro a aceitação silenciosa da palavra – “Só quando é livre, o outro vem à fala” (SCHULER, 2001, p. 44).

O saldo dessa estreita relação entre o meio dialógico (pedagógico, erótico e persuasivo), e a possibilidade de uma experiência filosófica

efetiva, afasta a filosofia socrático-platônica do mero exercício retórico-sofístico, identificado, aqui, pela mera transmissão de um conhecimento que, ao final, revela-se superficial e aparente, pois não coincide com o saber escrito na interioridade da *psykhé* (cf. PLATÃO, *Fedro*, 278a). O diálogo animado com o qual Platão envolve seus leitores floresce, consideravelmente, a partir do instante em que cada uma das asserções em jogo é tomada como importante: o leitor deve-se espantar com elas e tomar sua própria posição diante delas. Como observa Nussbaum (*op. cit.*, p. 113), a forma diálogo é capaz de incitar os leitores à avaliação de sua própria relação individual com os temas e argumentos do diálogo, e, nessa perspectiva, “o diálogo parece ser menos ‘silencioso’, bem como mais sensível às diferenças individuais do que os livros criticados por Sócrates”⁹. É verdade que os diálogos contêm conclusões e concepções atribuíveis a Platão, mas sua configuração não exige dos leitores um trabalho de memorização¹⁰, mas um trabalho de acompanhamento e, sobretudo, reflexão, possibilitando que cada um refaça dentro de si mesmo o percurso que desvele as verdadeiras concepções.

Uma leitura atenta das proposições e argumentos e sua avaliação sob critérios racionais são tarefas fundamentais do amigo do saber, mas, quando se trata de Platão, tais tarefas não são suficientes. Deve-se estar atento ao movimento do diálogo, como são configurados os problemas dentro de cada cena, o que ela tem a dizer, suas soluções aparentes, o recurso ao mito e o papel das descrições alegóricas ou não argumentativas em meio aos argumentos, bem como as aporias. Qualquer pretensa

⁹ Bons exemplos desses livros são os discursos redigidos pelos logógrafos, cuja elaboração ignorava as diferentes características anímicas de seus receptores, limitando-se a aplicar e a reproduzir as técnicas de composição de belos discursos. Escritos desse tipo costumam rolar entre toda sorte gente: tanto entre os que sabem como entre os que procuram saber (cf. PLATÃO, *Fedro*, 275e). Por isso, Sócrates defende, no *Fedro*, que a arte de compor discursos (retórica) deve ser aliada da arte de conduzir a alma por palavras (psicagogia), pois o discurso só terá efetividade se levar em consideração os seus efeitos na alma e em cada tipo de alma, e não os seus efeitos por si mesmos (cf. *ibidem*, 271b-d).

¹⁰ Bem diferente, portanto, da postura do jovem Fedro diante da escrita logográfica de Lísias, em sua busca por assimilar o discurso ali fixado, aprendendo-o “de cor” (cf. PLATÃO, *Fedro*, 228ab). Nesse sentido, a escrita logográfica e o diálogo platônico diferem-se substantivamente: a memorização, em sua busca pela fixação, acaba diferenciando-se do espaço da pesquisa dialética, e encontra seu parentesco nas técnicas de memorização das narrativas míticas. Por isso, ainda, convém, mencionar que a forma do mito é monológica e não dialógica; “seu procedimento retórico deve-se à narração, e não à argumentação” (MATTÉI, 2010, pp. 160-161; grifos do autor.).

solução para os seus diálogos só apresentaria novas tarefas, desafiando o leitor a uma postura aberta e filosoficamente engajada.

A filosofia de Platão, nesse sentido, parece encontrar sua realização mais completa ao criar condições para que o leitor, envolvido pelo clima amistoso do diálogo dramático, permita-se confrontar, e prosseguir o percurso representado, percebendo cada passo e as direções que lhe são indicadas, as resoluções que são esboçadas, e encontre, por si mesmo, as lições dessa experiência chamada filosofia – o amor pela sabedoria, o estado erótico de carência e indeterminação que vai do ignorar ao saber; como observado no *Banquete* (204ab). É provável que esse estado sugerido pelos diálogos de Platão resulte do entrelaçamento entre a forma assumida por essa filosofia e os conteúdos nela verificáveis. Se assim for, então não basta emprendermos uma análise que privilegie ou o conteúdo dessa obra ou tão somente a linguagem adotada, mas que consideremos a composição como um todo; por meio dela, o autor resguarda-se de pôr em circulação tanto fragmentos que pudessem ser tomados como lições de importância capital, quanto um complexo de argumentos bem concatenados que tivesse a pretensão de esgotar a realidade para leitores ávidos, e nem sempre preparados de modo adequado. O que Platão parece construir com seus diálogos é a expectativa de uma filosofia que não deve ser de modo algum um saber ilusório e aparente, mas um saber que seja produto de um engajamento pessoal e efetivo, disponível ao confronto e à pesquisa permanente. Talvez a lição mais inequívoca que se possa extrair da obra desse filósofo grego seja o caráter de abertura dialógica que deve animar a atividade verdadeiramente filosófica.

REFERÊNCIAS:

- ARISTÓTELES. *Poética*. Trad. Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2015.
- ERLER, Michael. *Platão*. Trad. Enio Paulo Giachini. São Paulo: Annablume Clássica; Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2013. (Coleção Archai: as origens do pensamento ocidental)
- MARQUES, Marcelo P. *Platão, pensador da diferença: uma leitura do Sofista*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

MATTÉI, Jean-François. *Platão*. Trad. Maria Leonor Loureiro. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

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

NUSSBAUM, Martha C. *A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. Trad. Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

PLATÃO. *Apologia de Sócrates precedido de Êutifron (Sobre a piedade) e seguido de Críton (Sobre o dever)*. Trad. André Malta. Porto Alegre: L&PM, 2012. (Coleção L&PM Pocket.)

_____. *A República*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: EDUFPA, 2000.

_____. *Carta VII*. Trad. José Trindade Santos e Juvino Maia Jr. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2008.

_____. *Diálogos I: Mênon, Banquete, Fedro*. 21. ed. Trad. Jorge Paleikat. Rio de Janeiro: Ediouro, 1999.

_____. *Diálogos: O banquete, Fédon, Sofista, Político*. 2. ed. Trad. J. Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e J. Cruz Costa. 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Coleção Os pensadores.)

_____. *Fedro*. Trad. José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora 34, 2016.

_____. *O banquete*. Trad. Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&PM, 2012. (Coleção L&PM Pocket.)

_____. *O Banquete*. Trad. José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora 34, 2016.

_____. *Primeiro Alcibíades. Segundo Alcibíades*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2015.

_____. *Sobre a inspiração poética (Íon); Sobre a mentira (Hípias Menor)*. Trad. André Malta. Porto Alegre: L&PM, 2008. (Coleção L&PM Pocket.)

PLATONE. *Opere complete*. Trad. Attilio Zadro. Bari: Laterza, 1971.

QUINTANA, Mario. "Caderno H". In: _____. *Mario Quintana: poesia completa: em um volume*. Organização de Tania Franco Carvalhal. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2005. pp. 234-379.

ROGUE, Christophe. *Compreender Platão*. 6. ed. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 2011.

ROSSETTI, Lívio. *O diálogo socrático*. Trad. Janaína Mafra. São Paulo: Paulus, 2015.

SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Introdução aos diálogos de Platão*. Trad. Georg Otte. Belo Horizonte: Editora UFMG; Departamento de Filosofia, 2002.

SCHÜLER, Donaldo. *Eros: Dialética e Retórica*. 2. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

TRABATTONI, Franco. *Platão*. Trad. Rineu Quinalia. São Paulo: Annablume, 2010. (Coleção Archai: as origens do pensamento ocidental.)

Destino e morte metafórica no Fédon

Giovanni Vella

(FAPCOM)

Porém deixemos essa gente de lado e perguntemos a nós mesmos se acreditamos que a morte seja alguma coisa?

Sem dúvida, respondeu Símiias.

Que não será senão a separação entre a alma e o corpo? Morrer, então, consistirá em apartar-se da alma o corpo, ficando este reduzido a si mesmo e, por outro lado, em libertar-se do corpo a alma e isolar-se em si mesma? Ou será a morte outra coisa?

Não; é isso, precisamente, respondeu. (Fédon 64c)

A MORTE É ALGUMA COISA? A PRIMEIRA PERGUNTA FILOSÓFICA DO FÉDON

A pergunta de 64c no Fédon é a primeira a ser de cunho evidentemente filosófico, justamente introduzida pela clássica fórmula denominativa dos diálogos platônicos: *ti estì, o que é*, aqui proposta com o verbo grego no infinito (ἡγοούμεθά τι τόν θάματον εἶναι). Sua primeira resposta, ponto de partida de uma articulada argumentação, aponta logo à definição de morte enquanto separação de alma e corpo. A nossa análise tentará definir primeiramente o particular contexto hermenêutico da pergunta, a partir da condição particular de Sócrates que a coloca no diálogo. Num segundo momento analisaremos a constituição lógica (e problemática) da mesma pergunta, propondo uma específica chave interpretativa dessa reflexão sobre a morte: distinguir teoricamente entre a morte como evento assistido nos outros – o morrer dos seres viventes – e a morte como evento individual que leva a cumprimento a vida de cada um dos seres humanos.

A MORTE NÃO MORTE DE SÓCRATES: UMA MORTE METAFÓRICA?

É fato: Sócrates está perguntando o que é a morte e ele mesmo está preparando-se a morrer. Estão faltando poucas horas ao momento no qual sua condenação será com certeza realizada. Essa circunstância é também especial e merece ser investigada através da seguinte hipótese: a situação de Sócrates, próximo a morrer e quem pergunta se a morte é alguma coisa, determina a qualidade ética da mesma pergunta?

Sócrates é um homem que amanhã não terá mais um amanhã, um futuro, propriamente dito, na terra. O que está se realizando – a morte injusta do homem mais justo de Atenas (Fédon, 118a) é consequência da clara opção ética do filósofo que escolheu respeitar seu público compromisso com as leis da cidade aceitando o veredicto dos juízes. Com essa escolha Sócrates decide sua própria morte como antecipando – e ao mesmo tempo interpretando – eticamente a soberana vontade dos deuses. É esse, nos parece, o assunto central da primeira parte do diálogo onde os presentes discutem se se pode considerar a morte de Sócrates como um suicídio, isto é, um escapar indevido ao livre poder dos deuses de decidir o fim da vida humana (*Fédon*, 62b).

Eis então uma primeira pergunta: que tipo de morte é a morte de Sócrates? Se a morte é soberana, exatamente enquanto ela decide como e quando chegar tomando posse da vida dos homens, que morte é a morte que chega num homem o qual, já em vida, sabe como vai morrer? O filósofo preparou-se tanto em acolher a morte ao ponto não somente de conhecer o tempo da sua chegada, mas decidindo até a forma ética desse evento último. Uma espécie de morte metafórica.

Destacamos assim uma primeira característica da pergunta socrática: a especial posição de Sócrates próximo à morte já determina eticamente o mesmo perguntar se a morte for alguma coisa. Com efeito, se qualquer homem se perguntar se a morte é alguma coisa poderá acontecer que amanhã a morte o encontrará (como já esclarecemos, a morte é morte exatamente por ter essa livre e divina soberania sobre o termino da vida dos homens). No caso de Sócrates essa possibilidade sempre possível se muda em certeza: daqui a poucas horas ele morrerá, sem dúvida nenhuma. Todavia, à luz da perspectiva que estamos apresentando, Sócrates morrerá de uma espécie de não morte. Quando o filósofo esco-

lhe seu próprio fim de vida por uma clara opção moral antecipa de fato a livre e soberana decisão dos deuses. É pela força dessa antecipação que a inexorável morte humana transforma-se numa espécie de não morte: o momento último e imprevisível da vida transforma-se num momento antecipado e pleno de valor ético.

Defendemos, portanto, a hipótese que a morte ética de Sócrates possa ser considerada como uma espécie de não morte: sua antecipação ética e metafórica tem a decisiva e estratégica consequência de subtrair à morte sua característica principal, a de ser soberana quanto aos modos e os tempos do seu porvir na vida humana.

Entramos agora numa outra questão, analisando a estrutura lógica e outros pressupostos éticos que caracterizam a pergunta socrática sobre a natureza da morte no Fédon.

A PERGUNTA SOBRE A MORTE E SUA RELAÇÃO COM O MÉTODO HIPOTÉTICO

Num artigo que examina o discurso lógico e a exigência ética do Fédon o estudioso Giovanni Casertano afirma que nesse diálogo o que está sendo discutida é “a conexão e distinção entre realidade objetiva e independente do sujeito e discurso verdadeiro sobre a realidade, que é sempre construída pelo homem de forma hipotética” (CASERTANO, 2014, p. 2). O Fédon, de fato, a partir da metáfora da segunda navegação de 99 d, apresenta o caminho possível para aspirar a ter sabedoria e conhecimento: partindo de situações concretas e examinando opiniões exprimidas, estas deverão ser confutadas por hipóteses e estas por outras hipóteses, considerando verdadeiro o que concorda com a hipótese considerada mais forte e falso o que não afina com ela (*Fédon*, 100 a).

Perguntamo-nos: é possível enquadrar a primeira pergunta filosófica do diálogo – *a morte é alguma coisa?* – dentro dessa estrutura epistemológica, capaz de reconhecer virtudes e ideias mediante a força argumentativa das hipóteses? A resposta parece ser negativa: no Fédon não será o método hipotético a definir o que é a morte. Feita por Sócrates a primeira hipótese, a confirmação de Símiias chegará logo depois:

- Que não será senão a separação entre a alma e o corpo? Morrer, então, consistirá em apartar-se da alma o corpo, ficando este redu-

zido a si mesmo e, por outro lado, em libertar-se do corpo a alma e isolar-se em si mesma? Ou será a morte outra coisa?

- Não; é isso, precisamente, respondeu. (*Fédon* 64c)

“Que não será senão a separação entre a alma e o corpo?” Nessas poucas linhas de texto a pergunta sobre a morte se resolve rapidamente, como se fosse uma constatação e não uma verdadeira hipótese. Não parece necessário avançar reflexões sobre o que é a morte até chegar a uma sua definição última. Que a morte seja o que acontece quando a alma se separa do corpo se apresenta como um fato inquestionável.

A outra pergunta que surge – se essa reconstrução estiver correta – é então a seguinte: a separação entre alma e corpo, portanto, é já a ideia da morte? É possível pensar que, por Platão, a morte que se apresenta ao nosso olhar – isto é, a morte de qualquer ser que sofre a visível separação entre alma e corpo – ela é, ao mesmo tempo, a morte enquanto morte, a morte em si, condição de inteligibilidade de todas as diferentes mortes físicas e visíveis? Uma primeira resposta deveria ser, em termos rigorosamente platônicos, negativa. Afirma ainda Casertano no mesmo artigo:

Portanto, é a ideia e só a ideia (o que não muda) que nos permite fazer do homem um objeto de discurso cognoscitivo, assim como a qualquer outro fenômeno (o que muda): a ideia é a verdadeira, a real, “causa” do nosso conhecimento, cuja primeira exigência é justamente fixar por que posso construir um discurso suscetível de controle e de acordo com os outros homens (CASERTANO, 2014, p. 15).

Na proposta interpretativa do estudioso italiano a proposta platônica define que as ideias são as verdadeiras causas do conhecer humano. Essa clara opção epistemológica se mantém válida se o objeto da investigação for a morte? Pode a morte ser “alguma coisa” (a separação entre alma e corpo: ἀπαλλαγὴν. *Fédon*, 64 c) sem ser ao mesmo tempo uma ideia?

A ambiguidade que nos parece ter detectado sobre a definição da morte na proposta teórica do Fédon pode ser evidenciada também a partir de outra perspectiva hermenêutica, que poderíamos definir de existencial: a morte enquanto evento individual. A partir desse diferente ângulo de perspectiva – a da morte de cada um dos seres humanos e não o simples morrer humano, portanto – a leitura do Fédon parece ganhar outra profundidade hermenêutica. Voltamos novamente à interpretação de Giovanni Casertano:

O “algo” que se torna e que se é, encontra-se pois no plano do nomear – e, por conseguinte, do conhecer – algo, indica o fato de que cada coisa pode ser reconhecida não só quando nasce e morre, mas também e essencialmente quando “é” certa coisa e não outra (eis porque o ἔστι de 96 a9 e de 97 b5 deve ser traduzido por “é” e não por “existe”). E o ser de cada coisa é apreendido e definível só no plano do discurso: apreender este “ser” é, na linguagem platônica do *Fédon*, apreender a causa de uma coisa, o porquê aquela coisa é o que é e não outra coisa. (CASERTANO, 2014, p.14).

Acompanhando ainda uma vez essa proposta interpretativa, o Fédon nos diz que é somente no plano do discurso que se consegue aprender a causa de uma coisa, “o porquê aquela coisa é o que é e não outra coisa”. Isto é possível exatamente porque – uma vez apresentada uma hipótese definidora sobre qualquer realidade – pode se verificar como a existência de algo contrário a essa realidade não comprometa sua identidade. Veja-se, por exemplo, a passagem de Fédon 105 d em que Cebes admite a existência de algo contrário à vida – isto é, a morte – que a mesma vida não pode acolher sem perder a própria identidade. Portanto, a vida é vida enquanto seu contrário, a morte, não lhe pertence em nenhuma parte.

Agora, esse argumento, considerado a partir do ponto de vista da experiência existencial da morte, não parece manter o mesmo sentido. Posso, com efeito, estando em vida, pensar o contrário da minha mesma morte? Posso pensar a mim mesmo enquanto morto e ao mesmo tempo não morto? Pode-se arguir que, nesse caso, o contrário da minha morte – ao contrário da morte pensada antes enquanto contrária da vida em Fédon 105 e – simplesmente não pode ser pensado: um homem morto não poderá ser pensado como não morto, com a alma não separada do corpo.

A morte em si, portanto – o evento que junta a minha mesma morte com a que se faz visível interrompendo a vida dos outros – não se apresenta como um objeto facilmente determinável logicamente. Se mantivermos como única referência epistemológica a doutrina das ideias e seu caminho hipotético proposto no Fédon, não poderíamos responder de forma unívoca e definitiva à pergunta se a morte for alguma coisa: a morte individual nunca poderá ser logicamente pensada enquanto não morte, ao contrário do que acontece, por exemplo, com as virtudes ou fatos que se observam na vida, os quais para ser definidos passam pelo exame de hipóteses contrárias: um ato considerado de justiça pode se confirmar tal

ou até se revelar injusto, quando subposto ao procedimento hipotético, mas nunca a minha morte poderá ser questionada hipoteticamente enquanto não minha morte.

Uma última reflexão se impõe: a morte de cada ser humano, quando questionada filosoficamente, é sempre uma experiência relacional, algo que não se apresenta como uma realidade objetiva, como que separada do sujeito que pergunta sobre ela. A morte dos outros sempre envia seu recado inquestionável para o mesmo sujeito que a contempla: um dia também eu estarei morto. A morte dos outros sempre é um aviso, exatamente por isso ninguém de nos refletiria sobre a morte assim como refletiria sobre a identidade ontológica de uma mesa. Somente a livre escolha ética – como me preparo a morrer? – fará a diferença entre o natural morrer humano e a morte individual de cada um dos seres humanos.

Por que, portanto, no Fédon Sócrates não apresenta uma reflexão teórica sobre a diferença que pode ser pensada, entre a morte que o indivíduo percebe como realidade universal (que se evidencia na separação entre alma e corpo e que, como vimos, não seria exatamente uma ideia) e a morte enquanto evento individual, único e definitivo para cada um dos seres humanos e que não pode ser questionada hipoteticamente?

A resposta que nos propomos a essa pergunta é coerente com quanto apresentados nos parágrafos precedentes: o Sócrates que raciocina na prisão de Atenas não é simplesmente um homem que está refletindo sobre a morte e a imortalidade da alma, é um homem que está mesmo morrendo. Portanto, nos raciocínios do filósofo, a morte como realidade universal e a morte como evento individual estão de fato, coincidindo numa única proposta filosófica, ao mesmo tempo, ética e cognitiva.

Ainda uma vez é o testemunho de Sócrates a nos indicar o caminho: na prisão de Atenas o objeto até então só contemplado - a morte nos outros – se aproxima até tomar o lugar da própria alma (*Fédon* 106 e). Se perante o porvir da própria morte o sujeito parece perder a própria objetividade e independência de ser autônomo como que distinto da realidade que o circunda, o filosofar pode ser a resposta possível.

No Fédon esse filosofar é o preparar-se a morrer – a única via ética e teórica ao mesmo tempo – que permite a experiência inexorável da morte de não ser a última palavra sobre a vida da alma e sua racional vocação em reconhecer o que lhe assemelha: o invisível, o divino, imortal e inteligível (*Fédon* 81 a). Esse é o destino do filósofo.

Em conclusão: a morte dos outros sempre fala também da nossa morte, nos indicando, ao mesmo tempo, seja a realidade soberana do morrer humano, seja a que poderemos definir a morte enquanto morte, isto é, a morte que tomará posse do indivíduo que se pergunta o que é a morte. Somente no Sócrates do Fédon, próximo a morrer, essas duas dimensões estão presentes e elaboradas eticamente (embora falte no diálogo uma explícita distinção teórica entres esses dois tipos de morte). Convidamos o leitor do Fédon a manter vivas essas distinções teóricas para que a primeira pergunta filosófica do Fédon continue a ressoar atual: *acreditamos que a morte seja alguma coisa?*

REFERÊNCIAS

PLATÃO. *Fédon*. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

_____. *Fedone*. Trad. Andrea Tagliapietra. Milano: Feltrinelli, 2015.

BONELLI, Maddalena. *Leggere il Fedone di Platone*. Carocci Editore: Roma, 2015.

CASERTANO, Giovanni. *Fedone o dell'anima*. Dramma etico in tre atti. Napoli: Iniziative Editoriali, 2015.

_____. Discurso lógico e exigência ética no Fédon. *Hipnos*, São Paulo, v.12, n. 1, 2014.

GAZOLLA DE ANDRADE, Rachel. O "realismo" platônico: uma resposta possível no *Fédon* ou sobre a imortalidade da alma. Em: *Letras clássicas*: São Paulo, n. 2, 1998.

HADOT, Pierre. *Esercizi spirituali e filosofia antica*. Torino: Einaudi, 2002.

TAGLIAPIETRA, Andrea. *Fedone* (introduzione). Milano: Feltrinelli, 2015.

O sentido educativo de *Éros* n' *O Banquete* de Platão: interrogação sobre a formação humana

Silvana Bollis
(UFG)

INTRODUÇÃO

Este artigo trata do conceito de *ἔρος*¹ n' *O Banquete* de Platão, referência principal do trabalho, que busca compreender as implicações de *Éros* na *παιδεία*².

ἔρος está diretamente relacionado à essência da Beleza sendo que, para os gregos do período clássico, o Bem, o Bom e o Belo identificam-se com a *alétheia*, a verdade e, nessa perspectiva, o Bem é o conhecimento supremo. O saber mais elevado é concebido por Platão como *epistémē*, conhecimento verdadeiro, ciência, arte e diz respeito ao *εἶδος* ou Formas inteligíveis, cuja compreensão pressupõe a *theoría*, a contemplação, o estudo e o saber desinteressado, sem preocupação com sua aplicação ou utilidade.

Éros é *anseio de Beleza, desejo de σοφία, sophía, sabedoria e phrónesis*, prudência e que significa que o Amor nos impulsiona na direção do saber que, segundo Platão é capacidade intelectual e ao mesmo tempo, *ἀρετή*, virtude. Não há sabedoria sem *areté*.

A força educativa de *ἔρος* provoca a ascensão ao Ser, ao conhecimento verdadeiro que *só é possível por meio da dialektiké, método de perguntas e respostas com as quais Sócrates elabora seus argumentos e demonstrações* fundadas em conceitos universais.

¹ Na transliteração dos termos gregos para o alfabeto latino, seguiu-se as normas definidas pela Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos, com algumas adaptações sugeridas por Murachco (2002) que facilitam a pronúncia do leitor de língua portuguesa.

² Cf. PLATÃO (*A República*, VII, 518-d). Cf. também JAEGER (2003, p. 2) sobre o termo *paideía*: “*não é apenas um nome simbólico; é a única designação exata do tema histórico. [...] Este tema é de fato, difícil de definir: como outros conceitos de grande amplitude (por exemplo os de filosofia ou cultura), resiste a deixar-se encerrar numa fórmula abstrata. [...] Não se pode evitar o emprego de expressões modernas como civilização, cultura, tradição, literatura ou educação; nenhuma delas, porém, coincide realmente com o que os gregos entendiam por paideía*”.

O *sympósiion* é um costume grego, a ação de beber em conjunto, de celebrar com os amigos e exercitar a arte do discurso, regado pelo vinho. O diálogo constitui-se na polifonia, como gênero literário de caráter poético e crítico.

O Banquete é, assim, um concerto em que múltiplas vozes rivalizam sobre a natureza do amor. Fruto da excepcionalidade poética de Platão, a competição entre oradores é também entre gêneros literários: retórico, científico, cômico, trágico e filosófico. Característica nuclear da cultura helênica, a luta (*ágon*) estrutura a experiência do homem grego no mundo, pensado como antagonismo de forças opostas. A formação de uma sociedade de homens livres e iguais permitia-lhes desenvolver relações competitivas no amor, nas artes, no esporte, na política e no pensamento (PINHEIRO, 2011, p. 31).

Nos textos platônicos ainda não existia uma distinção clara entre os termos *φιλία*, amizade e *ἔρος*, amor. Na cultura ocidental, o termo *phília* foi traduzido por amizade, mas na Grécia Arcaica, tinha uma conotação semântica ampla para designar a verdadeira amizade como uma autêntica virtude, que promovia a união e o sentimento de pertencimento a um grupo. A palavra *philosophía*, *φιλοσοφία* é “composta do adjetivo *philos* (*φίλος*), mais o substantivo feminino *sophía* (*σοφία*), significa amizade, amor pelo saber, desejo e inclinação à sabedoria, busca do saber” (COÊLHO, 2009, p. 17). Os gregos cultivavam o espírito de *φιλία* sobre a qual se constituía e mantinha-se a unidade da *pólis*, comunidade política.

Essa *κοινωνία* advém de uma nova forma de pensamento que institui a *ágora*, praça pública, como o centro onde os cidadãos debatem livremente as questões da vida coletiva e fazem suas deliberações por meio do voto. A *agorá* é o símbolo político da noção de *isonomía*, igualdade de direitos que leva a instauração do plano político, “o centro enquanto denominador comum de todas as casas que constituem a *pólis* [...] traduz no espaço os aspectos de homogeneidade e de igualdade, não mais de diferenciação e de hierarquia” (VERNANT, 2008, p. 289).

A *pólis* é uma experiência de pensamento, expressão do ser filosófico dos gregos, tanto quanto a filosofia mesma e nesta perspectiva, o pensamento se entrelaça com o real e o contexto político, de forma inseparável do social e do econômico levando-nos à compreensão da gênese do pensamento grego em seu modo de viver e de morrer, no mito e na

sua veneração aos deuses, na forma de agir na *pólis*, na arte e enfim, na filosofia.

O caráter de publicidade da vida social na *pólis* grega, a importância dada à palavra e a definição da vontade do povo nas assembleias, o reaparecimento da escrita trazida dos fenícios, associado ao espírito de amizade e comedimento cultivados pelos gregos na instituição da vida em comunidade, são elementos que ajudam a compreender como as relações humanas conflitantes de diferentes forças sociais influenciaram o pensamento grego, cuja *paideía* é inseparável da *politeía*³.

“A interrogação arrazoada sobre o que é bom e o que é mau, sobre os próprios princípios em virtude dos quais podemos afirmar, superando as trivialidades e preconceitos tradicionais, que uma coisa é boa ou má, nasceu na Grécia” (CASTORIADIS, 1987, p. 268). Por esse motivo, a *pólis* e a democracia ainda apresentam interesse político para o homem da atualidade, bem como, o teatro, a tragédia e a comédia, as artes, a literatura, enfim, as criações do espírito grego em toda a sua riqueza constituem a matriz sobre a qual se fundamentou a cultura ocidental e, desse modo, ainda temos o que aprender com os gregos.

A NATUREZA DO BELO N' O BANQUETE E A RELAÇÃO ENTRE ΕΡΟΣ E ΠΑΙΔΕΙΑ

O Banquete não é um simples diálogo, mas antes uma competição de discursos, “um duelo de palavras entre pessoas que ocupam todas uma posição elevada” (JAEGER, 2003, p. 721) no seio da aristocracia de Atenas. Uma narrativa baseada na memória de Apolodoro, que conta o que se passou no festejo, do qual não teria participado, mas conhecia a história que lhe fora contada por Aristodemo, este sim, um dos convivas do *sym-pósium*, instituição democrática de discursos que, nessa ocasião, seriam proferidos em elogio a *Éros*, em um jantar na casa do poeta Agatão, que havia acabado de ganhar um prêmio em um concurso de tragédias.

³ Coêlho (2009 p. 19) em seu *Glossário de termos gregos* define *politeía* como: “cidade-Estado, imediações da cidade, reunião de cidadãos num certo território e sob o jogo da lei, a mais perfeita forma de associação humana, a comunidade política por excelência”.

Intensificada pelos hinos religiosos, declamações poéticas e torneios retóricos, o banquete é uma celebração da amizade e do amor. [...]

Instituição da educação cívica e iniciação erótica da juventude grega, é lugar de aprendizado, que mobiliza o impulso erótico do jovem à prática da virtude política, através do exemplo, da poesia, da contemplação de belos corpos, do elogio de valores aristocráticos (PINHEIRO, 2011, p. 41-42).

Em Platão o tema da beleza não está relacionado à arte ou a objetos de valor estético, mas vincula-se ao amor, *Éros*, concebido como força mediadora entre o mundo inteligível, mundo das Ideias e o sensível, plano das coisas materiais. A arte na filosofia platônica é concebida como *mímesis*, imitação, simulacro, que leva a confundir aparência com realidade.

O diálogo tematiza o *Éros* na alma dos homens e sua relação com o conhecimento, com a ideia do Belo. Para Sócrates, o desejo de saber, característico do filósofo, depende do reconhecimento do seu não saber, pois só buscamos aquilo que nos falta.

Pedro foi o primeiro a falar, tendo sido dele a ideia de debaterem sobre a temática do amor no *sympósium*, alegando que “não se compreende que até hoje ninguém se atrevesse a cantar o valor de Eros, com o que fica esquecido um deus tão poderoso” (PLATÃO, *O Banquete*, 177 c). Inicia o seu elogio ao deus do amor recorrendo à *Teogonia* de Hesíodo, citando o nascimento de Caos e Gaia; em seguida, proclamando *Éros*⁴, “uma divindade poderosa e admirável, tanto entre os homens como entre os deuses” (PLATÃO, *O Banquete*, 178 c).

Éros é inicialmente apresentado como um deus primitivo, o deus mais antigo e respeitável que, ao associar-se com os amantes, estimula o ser amado à prática do bem. “O amante é mais divino do que o amado, por estar possuído pela divindade” (Platão, *O Banquete*, 180 b). Além disso, são admiráveis e louváveis os benefícios que *Éros* pode trazer aos homens, bem como sua condição de mediador na condução da vida ética.

⁴ Cf. KURY (2001, p. 130) “Eros (G.). Nas mitologias mais antigas Eros, o Amor aparece como uma divindade contemporânea de Gaia (a Terra), oriundo de Caos inicial e cultuado sob a forma de uma simples pedra (ou então nascido do Ovo primordial engendrado por Nix (a Noite), do qual surgiram Urano (o Céu) e Gaia (a Terra). Tanto numa versão como noutra Eros é uma força preponderante na ordem do universo, responsável pela perenidade das espécies e pela harmonia do próprio Cosmos”.

Fedro mostra também o caráter trágico de Éros e ao recorrer à mitologia discorre sobre a relação entre amor, desejo e morte, questões humanas postas nos textos da tragédia grega e encenadas nas peças teatrais daquela época.

Ao proferir o segundo discurso Pausânias se refere a duas espécies de Éros e a duas Afrodites, uma celeste, sem mãe e descendente de Urânio, e outra mais jovem, filha de Zeus e Dione, chamada popular, distinguindo assim, o Éros celeste, do vulgar, pois “nem todo amor é belo e merecedor de encômios, mas apenas o que se alia à nobreza” (PLATÃO, *O Banquete*, 181 a). O Amor vulgar oriundo de Afrodite pandêmia faz com que se tenha “mais amor ao corpo do que à alma” (PLATÃO, *O Banquete*, 181 b).

Sem dúvida, há um sentido, uma dimensão educativa na fala de Pausânias, que privilegia a contemplação da Beleza em si, em relação à geração vinculada ao corpo como meio para alcançar a beleza superior que só se deixa vislumbrar por meio da inteligência e, desse modo, privilegiar a *areté*, virtude e beleza da alma, verdadeiro objeto do conhecimento. Como desejo de beleza o amor começa a aparecer nos discursos dos primeiros oradores incumbidos da tarefa de elogiar Éros.

A questão ética é o fio condutor responsável pelo encadeamento das noções que constituem os elos da ascensão dialética, que vai se verticalizando nos vários discursos sobre a natureza do Amor, uma força em direção ao Bem, à *paideía* que culmina no discurso de Sócrates.

Erixímaco, o terceiro orador da noite, afirma que Pausânias, embora tenha começado de modo apropriado não teria concluído bem o seu discurso, ao distinguir os dois tipos de Éros. Fará então seu elogio com base na arte da medicina, a quem deseja homenagear e diz que a influência do Amor ultrapassa o âmbito da “alma dos homens em suas relações com os belos mancebos” (PLATÃO, *O Banquete*, 186-a), pois se faz sentir como princípio universal de equilíbrio e saúde. O médico pressupõe que “a natureza do corpo se acha submetida às duas variedades de Eros, sabidamente, uma coisa é o estado de saúde e outra o de doença, distintos e diferentes, que desejam e amam coisas diferentes” (PLATÃO, *O Banquete*, 186-a) e, por isso, é belo favorecer o que no corpo é bom e saudável, “como é vergonhoso fazer a mesma coisa com o que for nocivo e doentio” (PLATÃO, *O Banquete*, 186-c).

O quarto discurso, do comediante Aristófanes, elogia o poder do deus do Amor e leva os convivas a pensar a origem e a natureza do desejo,

ao narrar o mito dos Andróginos. Éros, “dos deuses é o mais amigo dos homens” (Platão, *O Banquete*, 189 c-d) e para compreender o seu poder era necessário que se conhecesse a natureza humana e as modificações por que teria passado por ordem dos deuses. No princípio os seres humanos eram uma unidade, mas por pretenderem se igualar aos deuses, Zeus ordena que sejam cortados ao meio. Esses seres inteiros eram o dobro do que se é atualmente e havia três gêneros de seres completos, masculino, feminino e andrógino, ou misto, sendo que todos possuíam forma esférica e tinham seus órgãos sexuais nas costas,

não se processando entre uns e outros a concepção e a geração, porém na terra, como se dá com as cigarras. Passou, portanto, para a frente de todos, os órgãos reprodutores, com o que forçou os homens a procriarem uns nos outros, dando-se a geração no órgão feminino por meio do masculino, com a dupla finalidade: se o amplexo ocorria entre homem e mulher, havia geração e propagação da espécie; porém se se dava entre dois seres do sexo masculino, a saciedade os separava por algum tempo, ficando ambos em condições de voltar para suas atividades habituais e de prover às necessidades da vida. Desde então é inato nos homens o amor de uns para os outros, o amor que restabelece nossa primitiva natureza e que, no empenho de formar dois seres um único, sana a natureza humana (PLATÃO, *O Banquete*, 191 c-d).

Utilizando-se da mitologia Aristófanes tece sua concepção do Amor como busca da unidade perdida, anseio de totalidade, de universalidade. O comediógrafo põe a questão da condição humana da incompletude, chamando a atenção para a sensação de falta que é comum aos homens: “E a razão disso é que primitivamente era assim nossa natureza, e nós formávamos um todo homogêneo. A saudade desse todo e o empenho em restabelecê-lo é o que denominamos amor” (PLATÃO, *O Banquete*, 193 a). Essa perspectiva encaminha a discussão de modo a ascender dialeticamente um passo acima em direção à *alétheia*, cujo cume se dá no discurso de Sócrates, proferido como um ensinamento recebido da sacerdotisa de Mantinea, chamada Diotima.

Agatão, o anfitrião da noite, inicia seu discurso e afirma que até aquele momento nenhum dos oradores havia efetivamente elogiado o Amor, mas apenas celebrado os bens recebidos do deus entre os convivas,

sem terem conseguido demonstrar “o que seja a divindade para conceder aos homens tantas dádivas [...]. Ora, a única maneira certa de elogiar alguma coisa é tornar manifesta a natureza daquilo que pensamos ser causa de certos benefícios” (PLATÃO, *O Banquete*, 195 a). Desse modo, o poeta Agatão parece assumir o compromisso de desvelar a natureza de Éros, para só depois analisar a questão dos benefícios concedidos por ele. Mas não cumpre sua promessa, pois anuncia que se deve antes de qualquer coisa compreender o que Éros é, pois os bens que causa aos homens são consequentes da sua essência, mas daí em diante, seu discurso é articulado com base numa mera justaposição de características do deus, o mais feliz por ser o mais jovem e belo, argumentos que não sustentam a sua tese, tendo em vista que juventude e beleza física não servem como argumentos lógicos para a *eudaimonía*, já que a primeira afirmativa de Agatão refere-se à felicidade do deus.

O discurso de Agatão, não é dialético, mas cheio de artifícios de linguagem que demonstram logicamente suas afirmações. Não passando de um jogo de palavras com intuito de apresentar no elogio ao deus, qualidades que acredita ele próprio possuir como poeta.

A importância do discurso de Agatão está justamente no fato de partir do questionamento essencial, da interrogação do que é o Amor. Percebendo que os seus dons advém da forma do seu próprio Ser, o poeta trágico mesmo não dando conta de conceituar Éros, tem o mérito de partir do princípio fundamental do método dialético usado por Sócrates que, assumindo sua vez de falar, tece seu discurso com base na teoria das Ideias. Por meio da teoria das Formas, mais claramente explicitada n' *A República*, Sócrates explica que o conhecimento mais elevado que as ciências podem possibilitar ao homem é o da natureza do Bem, fim último da existência humana.

Sócrates rememora o que a sacerdotisa Diotima lhe ensinara sobre os gênios que servem como intermediários ao diálogo entre os deuses e os homens, sendo que o Amor é um deles e explica miticamente seu nascimento:

Quando nasceu Afrodite, banquetearam-se os deuses, e entre os demais se encontrava também o filho de Prudência, Recurso. Depois que acabaram de jantar, veio para esmolar do festim a Pobreza e ficou pela porta. Ora, Recurso, embriagado [...] penetrou o jardim de

Zeus e, pesado adormeceu. Pobreza então, tramando em sua falta de Recurso deita-se ao seu lado e pronto concebe o Amor. Eis por que ficou companheiro e servo de Afrodite o Amor, gerado em seu natalício, ao mesmo tempo que por natureza amante do belo, porque também Afrodite é bela. E por ser filho o Amor de Recurso e de Pobreza foi esta a condição em que ele ficou (PLATÃO, *O Banquete*, 203 b-c).

Filho de Pobreza, *Éros* é sempre pobre e nada delicado ou belo, pois tem a natureza de sua mãe cuja característica é a necessidade, vive desabrigado em vista daquilo que lhe falta. “Segundo o pai, porém, ele é insidioso com o que é belo e bom, e corajoso, decidido e enérgico, caçador terrível, sempre a tecer maquinações, ávido de sabedoria e cheio de recursos, a filosofar por toda a vida” (203-d). Por meio do mito do nascimento do Amor Platão estabelece uma analogia entre *Éros* e o filósofo, cujo modelo é Sócrates, que está sempre em busca da sabedoria pois tem consciência de nada saber e, justamente, por sua condição de falta, se dispõe a estar sempre a caminho em busca da sabedoria que ama, deseja e necessita, assim como o Amor que é uma disposição da alma que anseia pela beleza que não possui.

O filósofo deve governar a *pólis* tendo em vista, que conhece o Bem tanto quanto é possível aos homens, ou seja, no grau máximo que a condição humana é capaz de conhecê-lo e por isso, só ele é capaz de ordenar a vida em comunidade transformando em leis àquilo que contempla ao vislumbrar a essência da justiça, da bondade, da beleza, da temperança, da coragem, enfim, de todas as virtudes que, por sua vez, serão úteis e agradáveis em função do Bem, à medida que participam dele.

N’*A República*, ao descrever a linha dividida irregularmente, Platão faz corresponder aos primeiros dois cortes, os objetos do inteligível, da ciência, que por sua vez, são separados em *diánoia*, conhecimento mediano e *nôus*, inteligência, conhecimento apreensível pela alma, e da opinião, ou seja, os objetos materiais do mundo sensível. Em seguida, separa-os em objetos físicos concretos e suas sombras e reflexos.

O primeiro grau do conhecimento na linha dividida é o da *eikasía*, diz respeito ao mundo das sombras, imagens ou cópias, plano do sensível, dos objetos empíricos, da *mímesis*, as obras das artes plásticas, dos pintores, poetas e escultores, etc... O segundo grau é chamado *pístis*, confiança, ou crença na sensação.

O terceiro grau do conhecimento é chamado *diánoia*, em que se dá o primeiro passo saindo do plano do sensível, em direção ao inteligível. É o plano do pensamento discursivo e do raciocínio matemático. O quarto e último grau do conhecimento é relativo à forma inteligível, do mundo das Ideias, ao qual se chega apenas por meio da dialética, ciência intuitiva, que forma, se faz *paideía*.

Para que Glauco entenda o que é e como apreender o conhecimento verdadeiro, Sócrates faz uma analogia entre ver e conhecer. Só conhecemos verdadeiramente com os olhos da alma. Da mesma forma que os olhos e os objetos sensíveis participam da luz do sol, a alma à medida que se aproxima do mundo das Ideias, eleva-se no sentido da sua verdadeira essência e ao contemplar, participa da ideia do Bem. Assim como a ausência da luz impossibilita a visibilidade, também a condição de privação ou a falta de saber nos impossibilita de conhecer a verdade. Dessa forma, os prisioneiros ao verem as sombras e discutirem sobre o que não passa de simulacro, acreditando estarem se ocupando da realidade, simbolizam os atenienses seduzidos pelo discurso retórico dos sofistas, dos políticos corruptos e artistas cuja obra, cópias dos objetos sensíveis, promove a *eikasía*, um pensar limitado por imagens enganadoras.

Os homens comuns fixam seu olhar no plano do simulacro, relativo aos dois primeiros graus do conhecimento, ou seja, se detém ao âmbito da *dóksa*, opinião, do saber em sua forma menos elevada, imperfeita.

Só o filósofo ascende à *noesis* e à ciência suprema. O intelecto e a inteligência, deixadas as sensações e qualquer elemento ligado ao plano sensível, captam, com um proceder que é ao mesmo tempo discursivo e intuitivo, as Ideias puras, seus nexos positivos e negativos, isto é, todos os liames de implicação e exclusão, e sobem de Ideia em Ideia até intuir a Ideia suprema (que é o primeiro e supremo Princípio, ou seja, o Bem/Uno), o Incondicionado. E esse proceder, pelo qual a inteligência passa do sensível ao inteligível e vai de Ideia em Ideia, é a “dialética”, de modo que o filósofo é o “dialético” (REALE, 2002-a, p. 164).

N' O *Banquete* Platão vincula o elogio de *Éros* ao elogio do filósofo, mostrando Sócrates como o modelo do filósofo, o paradigma do amante que, por meio da maiêutica é capaz de partejar ideias, instigando o discípulo a ascender das sombras da ignorância, rumo à luz do saber, ou seja, pelo exercício da dialética, o filósofo é o intermediário que promove a

elevação do sujeito da esfera do sensível ao inteligível. Da mesma forma que o Amor é o desejo de gerar no Belo e por isso, *Éros* é considerado o mediador, comparado a uma escada no caminho rumo ao Belo e a erótica um movimento de ascensão à Beleza em si, a Forma suprema e uma do Belo, da qual participam as coisas do mundo sensível, de aparência bela.

O filósofo é *Éros*: privado de sabedoria, de beleza, do bem, deseja, ama a sabedoria, a beleza e o bem. Ele é *Éros*, o que significa que ele é o desejo, não um desejo passivo e nostálgico, mas um desejo impetuoso, digno desse “caçador terrível” que é *Éros* (HADOT, 2008, p. 77).

Platão estabelece a distinção entre dois planos do ser, o sensível e o suprassensível. A verdadeira realidade pertence ao inteligível, o conhecimento mais elevado, é *areté*, o conhecimento mais elevado que só pode ser apreendido pela alma. A educação é cuidado da alma que é purificada pela contemplação da Ideia do Bem, conhecimento supremo.

Na perspectiva da *paideía* platônica o discurso é *lógos*, razão, uma atividade da alma que impulsionada por *Éros* é elevada em direção a um valor ideal e comunica-se com o Belo, que é o conhecimento, o saber por excelência. As Ideias são a causa do mundo sensível que diz respeito à multiplicidade das coisas materiais, sujeitas ao processo de geração, movimento, perecimento e morte, como acontece com o corpo. Já a alma é imortal e capaz de perpetuar o conhecimento, que é do plano das Formas perfeitas, eternas e imutáveis.

“*Éros* é desejo do belo e a ciência é belíssima; por isso, é necessário que *Éros* se torne *philósophos*. *Éros* é desejo do belo que permaneça perpetuamente: por isso, a obra cria o belo, certamente a ciência que durará para sempre em seus sucessivos discípulos” (LIMA VAZ, 2012, p. 186). A ação do Amor é uma geração que possibilita ao homem mortal a realização da imortalidade, que só lhe é possível, através da alma que é imortal.

O sentido da educação socrático-platônica é iluminar a alma de modo a evocar as lembranças⁵ e provocar o esclarecimento do simulacro, das coisas que se apresentam de maneira camuflada, como se fossem a realidade, quando na verdade, são meras ilusões e não passam de aparências.

⁵ Conhecimento para Platão é rememoração. Cf. “O mito de Er”, (PLATÃO, *A República*, 614b-621b).

Platão mostra que nada do que pertence ao mundo sensível pode ser tomado como medida, como critério de orientação em uma investigação. As sensações nos levam a confundir o ser, cuja essência é a unidade, o todo, com a multiplicidade característica do mundo da aparência. Por isso contrapõe-se aos naturalistas, cujas teorias baseavam-se, sobretudo, nos sentidos e na materialidade, pois o ser pertence ao plano do inteligível e sua apreensão exige visão de conjunto, pensar o todo de modo a desprender-se do plano físico. O fio condutor de sua metafísica é a teoria das Formas, a teoria das Ideias que, na ontologia platônica é o paradigma que possibilita distinguir radicalmente realidade de aparência, contrastando “entre o que é uma entidade fundamental e essencial e o que está na superfície” (MORAVCSIK, 2006, p. 70).

A teoria do conhecimento de Platão foi criada para demonstrar a existência dos universais, as Ideias, como a verdadeira realidade e objeto do conhecimento.

Segundo Platão, a alma humana, eterna, sofre uma decadência ao se unir ao corpo material. Precisamente por ser eterna, já contemplou, no mundo das Essências puras, a Beleza Absoluta, de natureza divina; por isso, sente invencível saudade dela, vivendo, como vive, aqui, em desterro permanente. Por isso, a alma sabe tudo e se nós não a acompanhamos nesse conhecimento é porque a nossa parte material e grosseira faz com que nós nos esqueçamos da maior parte daquilo que a alma sabe, por ter contemplado, já, a Verdade, a Beleza e o Bem absolutos (SUASSUNA, 2008, p. 44).

O entendimento, a apreensão daquilo que é essencial e primeiro, só nos é possível como Ideia. As Formas ou Ideias são arquétipos, modelos que pertencem ao domínio dos entes matemáticos, da geometria, das virtudes; ideias puras e verdadeiras que nos possibilitam o entendimento da ordem e do equilíbrio de tudo o que possa constituir o espaço e o tempo, enfim, o domínio da compreensão do mundo físico e do metafísico.

O conhecimento platônico é anamnese e exige a capacidade dialética de apreender a totalidade e ao tender a alma ao Uno, ultrapassa a fronteira da aparência e da materialidade, elevando-a ao plano do inteligível, momento em que assume o sentido da *areté*, da perfeição da alma que possibilita a visão do Bem.

O Banquete é um conjunto articulado de discursos, na forma de um drama dialógico engendrado por Platão, de modo a ir aos poucos, como o caminho que se faz em uma escada e progressivamente, ascendendo em direção à verdadeira natureza de Éros. Assim, desde os primeiros discursos o exercício dialético vai se constituindo, ao contrário de alguns postulados interpretativos que afirmam que “Platão com suas paródias teria rejeitado os cinco primeiros discursos como não filosóficos” (MACEDO, 2001, p. 50) o que significa que haveria um corte entre os cinco primeiros discursos e os dois últimos. Compreendo que, ao invés de ruptura, há sim um encadeamento contínuo das ideias, orientado de modo a irem se complexificando por meio da vinculação de Éros a *lógos*.

Platão também faz várias referências à tradicional forma de relacionamento amoroso entre dois amigos do sexo masculino, em que Éros desempenha a função de mediador no processo de constituição do conhecimento. Como uma ponte que possibilita a passagem do mundo sensível ao inteligível o amor é o desejo do Belo que nos impulsiona a abandonarmos a condição de falta do saber e, nos eleva, aproximando-nos da sua luz, da qual a condição humana só é capaz de contemplar, sem jamais abarcar a dimensão de toda a sua claridade. Éros é o intermediário entre os homens e os deuses, por meio dele é possível girar o olhar na direção do Bem. É o Amor que possibilita a realização da *paideía* platônica n’*O Banquete*, *paideía* que é a dialética, a filosofia, sempre inconclusa, aberta. Um exercício de pensamento, uma disposição de se pôr sempre a caminho buscando incessantemente realizar o ideal do *καλὸς καὶ ἀγαθός*⁶.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A ideia fundamental d’*O Banquete* é a relação intrínseca entre *ἔρος* e *παιδεία*. *Éros* é amor pelo saber que assume um sentido político na fala de Sócrates que, ao rememorar o discurso mítico da sacerdotisa de Mantieneia, narra o que ela lhe ensinara a respeito do Amor, como sendo um gênio mediador entre os homens e os deuses e, por isso, nem bom, nem mau, da mesma forma que não é sábio, nem ignorante, nem belo nem feio, “mas sim

⁶ Cf. Coêlho (2009, p. 12) “*kalòs kai agathós* — *καλὸς καὶ ἀγαθός*, belo e bom. [...] A expressão era usada na Grécia do século V a. C. para se referir ao ideal de perfeição física e moral, ao homem íntegro que vive sua cidadania de modo autônomo e responsável”.

algo que está, dizia ela, entre esses dois extremos” (PLATÃO, *O Banquete*, 202-b). O amor eleva a alma e a aproxima do conhecimento supremo. Em Platão a alma é o único sujeito do conhecimento e, justamente por isso, Éros é educador à medida que é capaz de atuar na alma cognoscente.

O belo não estimula como um estímulo qualquer, ele inspira, mobiliza a alma inteira e a torna disponível. É sobre esse fundo que se desenham as figuras da moralidade, na medida em que requerem simultaneamente um engajamento total da pessoa e o poder de superar o real rumo a um irreal que pode ser um ideal (DUFRENE, 1972, p. 26).

ἔπος é desejo de gerar no Belo, “é o amor; amor de consigo ter sempre o bem” (Platão, *O Banquete*, 206-a) anseio à imortalidade, ou seja, desejo daquilo que nos falta, visto que, a condição humana é limitada por sua natureza mortal.

Para Platão a virtude é a saúde da alma, o critério mensurante, a justa medida, *métron*, e a educação filosófica é o *phármakon*, remédio e terapia que cura a alma das enfermidades pela instituição da *sophrosýne*, da moderação, da temperança, do autodomínio. É tarefa da educação afastar a alma do desequilíbrio gerado pela falta de sabedoria, pelo descomedimento, pelos excessos de prazer e vícios, conduzindo-a para o caminho do Bem, “*medida suprema de todas as coisas*” (REALE, 2002-b, p. 226). O ser e o sentido da educação se realizam no ato de orientar o sujeito a seguir o único caminho que traz a chave para a compreensão da medida perfeita: o caminho da sapiência, do entendimento, do discernimento, do conhecimento apreensível pela alma. Conhecer significa purificar a alma pela ascensão ao Bem, ou seja, educar é assumir o compromisso com a verdade.

A verdade, o Bem, o Belo em si é a *paideía*, a dialética platônica é em sua essência, profundamente ética e política, esse é o motivo pelo qual Platão exclui da sua *politeía* os sofistas, os poetas e os artistas, por entender que faltam com a verdade. O filósofo busca afastar toda a pedagogia que não seja comprometida com o justo e verdadeiro. “É na qualidade de propagadores de simulacros desses valores que os poetas e os sofistas são excluídos” (CHAUÍ, 1983, p. 53).

A *areté* tão prezada pelos gregos está justamente no domínio de si, no comedimento, no equilíbrio. O Bem é o *métron*, critério valorativo para

julgar conforme o sistema da ética platônica da justa medida. Por isso a *paideía* platônica é inseparável da ética. A formação implica uma atuação sobre a parte intelectual e moral do sujeito, o homem sábio é aquele que busca o conhecimento intelectual e cujo caráter se constitui com base na excelência moral, aquele cuja ação é voltada ao o cuidado de si e do outro, pensando a integralidade do ser, que é o conjunto de corpo, mente e espírito, que deve ser orientado pela *paideía* visando ao bem comum dos cidadãos da *pólis*.

O conhecimento mais elevado que as ciências podem possibilitar ao homem é o da natureza do Bem, fim último da existência humana. O filósofo deve governar a *pólis* tendo em vista, que conhece o Bem tanto quanto é possível aos homens, ou seja, no grau máximo que a condição humana é capaz de conhecê-lo e por isso, só ele é capaz de ordenar a vida em comunidade transformando em leis, àquilo que contempla ao vislumbrar a essência da justiça, da bondade, da beleza, da temperança, da coragem enfim, de todas as virtudes que, por sua vez, serão úteis e agradáveis em função do Bem, à medida que participam dele. O filósofo é o sábio virtuoso que jamais se cansa de buscar o Bem, cabe a ele instituir o *nómos* que dá sentido e orienta a vida coletiva, pelo paradigma da justiça.

O Banquete nos leva a pensar o paradoxo que permeia a complexidade das questões humanas, uma vez que, apesar do sensível significar o simulacro da realidade, ele é o primeiro grau na escala do conhecimento, esfera da multiplicidade, mas que, participa do Belo em si e sob o impulso de *Éros* aspira à universalidade que é justificada segundo Dufrenne (1972, p. 36) através de “um conceito que também é universal: objeto belo é aquele que realiza e manifesta o belo”.

O processo educativo é o esclarecimento da opinião, pela demonstração dos conceitos e a depuração das contradições, mas é também fruto do desejo de saber, das emoções e sentimentos, o que implica em aspectos de objetividade e de subjetividade. A investigação inicia com uma situação concreta, que se dá em um contexto temporal e histórico, nesse sentido, a situação dialógica é parcial e a discussão vai, aos poucos sendo orientada em direção à universalidade dos conceitos. Nessa perspectiva a racionalidade ultrapassa a concretude das situações, mas essas lhe servem como intermediárias, caminho entre o não saber e a sabedoria.

A verdadeira formação perpassa o caminho da interrogação aberta da ética, supõe a busca constante pela virtude que os gregos chamavam de excelência moral. À educação cabe desenvolver o indivíduo para a alteridade, o sair de si e colocar-se no lugar do outro e não para o egoísmo narcísico. Formar significa girar o olhar, ampliando-o para realizar o bem da coletividade, o espírito público deve ser colocado à frente dos interesses particulares, ou corporativos.

Reduzir a educação à mera instrumentalidade, ou racionalidade técnica, adequando os sujeitos ao mundo do mercado, significa negar sua natureza universal. A formação humana na perspectiva da παιδεία possibilita a autonomia para o exercício da deliberação responsável e crítica, que leva o homem ao desvelamento das ocultações que perpetuam a dominação na nossa sociedade que se utiliza de máscaras para legitimar uma democracia de direito, mas de fato inexistente. A educação em todos os seus níveis institucionais deve buscar constituir seres humanos capazes de pôr em questão as ideias, os conceitos, as técnicas, as leis e as normas, enfim o sistema político, jurídico econômico e moral que rege a sociedade instituída, no intuito de recriá-la com base no critério da justiça.

Vivemos um tempo em que a instabilidade das instituições e a ausência de referenciais valorativos no âmbito social, ético e humano geram insegurança e angústia, sendo que, o retorno ao texto clássico de Platão proporciona a interrogação filosófica do ser, da essência que nos faz humanos e, dessa forma, nos leva a pensar o sentido da formação na perspectiva da universalidade, modo característico de pensar dos gregos, cuja *paideía* pressupõe o trabalho intelectual como forma de elevação espiritual do homem. A filosofia, a educação, as artes e a cultura são intrinsecamente ligadas, visto que, têm sua gênese comum na admiração, *thaûma* e dizem respeito à realidade do mundo em sua dimensão humana.

Pensar filosoficamente a educação leva à ampliação do horizonte de compreensão para além do imediatismo, do tecnicismo e da superficialidade, levando-nos a repensar o sentido da *prâksis* educativa, girando o olhar para o verdadeiro *télos*, fim da formação humana, assumindo-a com o desafio de realizá-la da melhor forma possível, recriando-a como forma de vida ética e política.

REFERÊNCIAS

CASTORIADIS, Cornelius. *As encruzilhadas do labirinto II: Os domínios do homem*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987, v. 54.

CHAUÍ, Marilena de Sousa. O que é ser educador hoje? Da arte à ciência; a morte do educador. In: BRANDÃO, Carlos Rodrigues (org.). *O educador: Vida e morte*. 3. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983, p. 51-70.

COÊLHO, Ildeu M. Por uma outra formação no ensino superior. In: OLIVEIRA, João Ferreira de. (org.). *O campo universitário no Brasil: políticas, ações e processos de reconfiguração*. Campinas: Mercado de Letras, 2011, p. 129-142.

_____. *Glossário de termos gregos*. Notas de aula, UFG, material digitalizado, 2009, 27 p.

DUFRENNE, Mikel. *Estética e filosofia*. São Paulo: Perspectiva: 1972.

HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* Trad. Dion Davi Machado. São Paulo: Loyola, 2008.

JAEGER, Werner. *Paideia: A formação do homem grego*. Trad. Artur M. Parreira. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KURY, Mário da Gama. *Dicionário de mitologia grega e romana*. 6. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Contemplação e dialética nos diálogos platônicos*. Trad. do latim por Juvenal Savian Filho. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

MORAVCSIK, Julius. *Platão e o platonismo: Aparência e realidade na ontologia, na epistemologia e na ética*. Trad. Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

MURACHCO, Henrique. *Língua grega: visão semântica, lógica, orgânica e funcional — Teoria*. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial; Petrópolis: Vozes, 2002, v. 1.

PEREIRA, Isidro S. J. *Dicionário grego-português e português-grego*. 5. ed. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1976.

PINHEIRO, Victor Sales. Introdução. In: PLATÃO. *O Banquete*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Ed. UFPA. 2011, p. 27-70.

PLATÃO. *O Banquete* ou *Do Amor*. Tradução e introdução J. Cavalcanti de Souza. 2. ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970.

_____. *O Banquete*. Tradução Carlos Alberto Nunes e introdução Victor Sales Pinheiro. 3. ed. Belém: Ed. UFPA, 2011.

_____. *O Banquete, Fédon, Sofista*. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. In: *Os pensadores*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. *A República*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: EDUFPA, 2000.

_____. *A República*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2006.

_____. *A República: ou sobre a justiça, diálogo político*. Trad. Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 12. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

REALE, Giovanni. *História da filosofia antiga: Platão e Aristóteles*. Trad. Henrique C. de Lima Vaz e Marcelo Perine. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002-a, v.2.

_____. *Corpo, alma e saúde: o conceito de homem de Homero a Platão*. Tradução Marcelo Perine. São Paulo: Paulus, 2002-b.

SUASSUNA, Ariano. *Iniciação à estética*. 9. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008.

VERNANT, Jean-Pierre. *Entre mito e política*. Tradução Cristina Murachco. 2. ed. São Paulo: Edusp, 2002.

_____. *Mito e pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica*. Trad. Haiganuch Sarian. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2008.

_____. *Mito e sociedade na Grécia antiga*. Tradução Myriam Campello. 4. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2010.

O Platonismo de Galeno: Diversas maneiras de se utilizar Platão na medicina

Sussumo Matsui
(UnB)

INTRODUÇÃO

Depois de William Harvey com a descoberta da circulação do sangue e do movimento do coração, a autoridade de Galeno foi questionada. Graças a isto, a medicina se libertou das falácias *ad verecundiam* e continuou em busca de novos caminhos para compreender a natureza do corpo humano.

Contudo, o classicista e o filósofo não devem menosprezar a influência de Galeno na história do pensamento. O médico de Pérgamo escreveu vários livros que versam sobre filosofia, medicina, lógica e linguagem, além de comentários aos escritos de Hipócrates e Platão.

De fato, Galeno moldou parte da interpretação que hoje temos de Platão, por isso faz-se necessário revisitá-lo para tentar entender os seus motivos e seus objetivos, e assim “depurar” sua herança (se necessário) ou apoiar-se em suas pesquisas.

1. A MEDICINA EM ROMA E O PLATONISMO DE GALENO.

Não se deve falar em medicina romana, mas em medicinas romanas. De fato, eram inúmeras escolas que possuíam orientações diferentes. Galeno aparece neste contexto. Ele se sente perturbado pela pluralidade que só trazia confusão. Por esta causa, ele se apoia nas doutrinas de Hipócrates e Platão. Ainda que de forma eclética, ele buscou no platonismo uma orientação para a medicina.

a) Galeno e o estatuto da medicina.

A medicina, ao chegar a Roma, foi muito bem recebida. Plínio (*HN*

29. 12-13¹) nos conta que Arcágato foi o primeiro médico grego que veio a Roma. Ele ganhou o direito de cidadania (*quiritium datum*) e abriu um ambulatório no cruzamento de Acilio (*in compito acilio*). Ele foi recebido com alegria e gratidão, e por causa do seu labor ele foi chamado de cirurgião. Passado pouco tempo, seus métodos de cauterização, incisão e amputação foram considerados cruéis, e seu nome foi mudado de cirurgião para carrasco (*carnificem*). Isso resultou no fato de que a medicina e todos os médicos, que vieram após Arcágato, passaram a ser detestados pelos romanos.

Esta anedota mostra a desconfiança que os romanos tinham da medicina grega. Plínio (*HN* 29. 14) continua dizendo que Catão advertiu Marco, seu filho, dizendo que os gregos juraram matar todos os bárbaros por meio da medicina. Para se tornarem convincentes, inspirar confiança e disfarçar o seu verdadeiro intuito, os médicos gregos cobravam pelas suas consultas.

Além disso, Marcial, em seus epigramas, satirizava os médicos, do final do primeiro século da nossa era, dizendo que eles matavam os pacientes (1.47, 1.30) ou agravavam os seus sintomas (5.9). Ele chega a sugerir que o doente chegava a morrer por ter sonhado com um médico (6.53). Por fim, ele acusa os médicos de matar deliberadamente por razões passionais (6.31), seduzir as pacientes (11.71) e aproveitar para roubar os enfermos (9.96).

Apesar de todas as detrações, os médicos estavam inseridos no cotidiano do império romano (SOUSA, 1996, p. 89). Eles atuavam nas cidades, cuidando da população, nas arenas, salvando a vida dos gladiadores, e no exército, tratando dos ferimentos. Tal estatuto, levou ao reconhecimento das escolas médicas, pelo imperador Vespasiano (70-79 d.C.) e regulamentado definitivamente por Alexandre Severo.

Em 117 d.C., o imperador Adriano concedeu aos médicos vários pri-

¹ Orig.: etenim percensere insignia priscorum in his moribus convenit. cassius hemina ex antiquissimis auctor est primum e medicis venisse romam peloponneso archagathum lysaniae filium l. aemilio m. livio cos. anno urbis dxxxv, eique ius quiritium datum et tabernam in compito acilio emptam ob id publice. vulnerarium eum fuisse egregium, mireque gratum adventum eius initio, mox a saevitia secandi urendique transisse nomen in carnificem et in taedium artem omnesque medicos, quod clarissime intellegi potest ex m. catone, cuius auctoritati triumphus atque censura minimum conferunt; tanto plus in ipso est. quam ob rem verba eius ipsa ponemus.

vilégios, como isenção de impostos e a não obrigatoriedade do serviço militar. Com o tempo, a posição social dos médicos se tornou melhor e fartamente remunerada.

Acrescenta-se que a medicina romana já não era a mesma do século V a.C. A terapêutica pós-hipocrática tinha se desenvolvido e ramificado em várias seitas²: dogmatismo, empirismo, metodismo, pneumatismo, ecletismo e as seitas médicas em Alexandria.

Pela extensão e propósito deste *paper*, não é possível aprofundar nestas escolas, deixando o tema para ser desenvolvido em um trabalho posterior. Contudo, através deste panorama é possível situar Galeno, o médico de Pérgamo, em seu *floruit*, ou seja, no final do segundo século da nossa era.

b) Galeno e suas relações com a filosofia e com o platonismo.

Galeno nasceu em Pérgamo, uma cidade que era conhecida por uma grande biblioteca, concorrente de Alexandria, e por um famoso Asclepeion³. Seu bisavô⁴ era agrimensor, seu avô era presidente da guilda dos carpinteiros e seu pai era um arquiteto rico. Segundo Galeno, sua mãe era emocionalmente perturbada, ela chegava a morder os servos (NUTTON, 2004, p. 217). Nikon, seu pai, o iniciou no estudo a filosofia quando ele tinha quatorze anos.

Em Alexandria, Galeno foi cirurgião dos gladiadores, onde ele conta que somente dois morreram em suas mãos, enquanto dezesseis morreram nas mãos do seu predecessor (NUTTON, 2004, p. 185). Em suas viagens, ele teve contato direto com as obras de Homero, Tucídides, Platão, Aristóteles, além de conhecer os escritos de todos os poetas, retóricos e médicos. Também, ele chegou ser médico de Marco Aurélio, apesar do

² Reconstituir todas as ramificações da medicina na era imperial não é uma tarefa fácil. Para uma propedêutica, ver SOUSA (1996, p. 69-109). De forma muito simplificada podemos dizer que o Dogmatismo acreditava que a ciência médica estava acabada e era necessário somente estudar os textos hipocráticos para a prática médica. O Empirismo foi uma reação contra o Dogmatismo. Ele defendia que o médico precisava saber aquilo que cura ou afasta as doenças e não aquilo que as causa. O Metodismo aplicou o atomismo de Demócrito à medicina, rejeitando a teoria humoral de Hipócrates. Ele queria buscar um método (caminho) para a medicina que se baseasse em formas fundamentais comuns a todas as doenças. O Pneumatismo quis restaurar as tendências hipocráticas. O Ecletismo pretendia buscar o que tem de valor nas teorias Metódicas e Pneumáticas e fazer uma síntese. Por fim, a Escola de Alexandria se baseava nos estudos da fisiologia e da anatomia patológica.

³ Asclepeion era um templo dedicado ao deus Asclépio. Lá o doente passava uma noite e esperava a epifania do deus durante os sonhos. Para maiores informações ver EDELSTEIN (1998, p. 139-180).

⁴ Para as notas biográficas de Galeno ver NUTTON (2004, p. 216ss) e VEGETTI (2013, p. 12-15).

silêncio do imperador sobre ele nas *Meditações*. Por causa disso e à luz da escassez de referências ao médico de Pérgamo, John Scarborough (1981, p. 1-31) pôs em dúvida a autobiografia e a reputação de Galeno em sua época. Este artigo de Scarborough deu origem à *Questão Galenica*, que ainda permanece aberta⁵.

Apesar destes problemas levantados, há um consenso geral que Galeno deu uma nova forma à medicina grega em Roma (NUTTON, 2004, p. 216). Mas mesmo assim ele nunca deixou de lado as preocupações filosóficas, pois para ele o bom médico também deveria ser filósofo (*Med.Phil.* 1). Cumpre agora, perguntar, qual tipo de filosofia este médico deveria seguir.

O médico de Pérgamo confessa que na juventude sua mente ficou conturbada ao entrar em contato com inúmeras doutrinas filosóficas. Ele se livrou destas dúvidas através do amor pelas verdades eternas da matemática e da geometria. Tais verdades devem acompanhar todo aquele que anseia pela prática da medicina (*Med.Phil.* 1).

A corrente filosófica que mais se adequava a esta exigência era o Platonismo. Por isso, Galeno amava ser chamado de platônico (VEGETTI, 2003, 9-28). Em sua autobiografia, ele se orgulhava de ter estudado com o pupilo de Gaio (DE LACY, 1972, p. 27-39). Em Esmirna, ele frequentou as aulas de Albino⁶ (*Libr.Prop.* 2) e ele deu dois de seus livros a um amigo platônico (*Libr.Prop.* 1).

Apesar disto ele criticava os Platônicos com a mesma ferocidade que ele criticava as outras seitas. Ele dizia que os platônicos estavam mais preocupados em defender as doutrinas do grupo do que descobrir a verdade (*PHP* 9. 7, *Libr.Ord.* 1. 12) e que eles eram inferiores aos matemáticos na lógica (*PHP* 8. 1; *Libr.Prop.* 11).

Vegetti (2003, p. 18) nota que, em geral, as concepções de Galeno se avizinham mais de Aristóteles do que de Platão. Por isso Frede (1987, p.279-98) o considera eclético⁷, no máximo um platonista eclético, devido às seguintes razões:

⁵ NUTTON (1984, pp. 315-324) refuta a tese de SACARBOROUGH (1981, p. 1-31) apelando ao testemunho de Alexandre de Afrodísia e de certos papíros da época.

⁶ Sobre a relação entre Albino e Galeno ver também MERLAN (1975, p. 76) e DE LACY (1972, p. 27-39). Galeno (*PHP* 2. 3) segue Albino ao diferenciar os silogismos em científico (apodítico), dialético (epikerenáico), retórico e sofístico.

⁷ Vegetti (2003, p. 18) defende que o ecletismo de Galeno significava a recusa em aderir servilmente e acriticamente à maneira de uma torcida do estádio. Em outras palavras, o ecletismo de Galeno era uma recusa a todo pensamento dogmático. Note-se que Galeno não aceitava a doutrina do Ecletismo na medicina, mas a sua atitude para com a antiguidade era eclética.

- (a) Ele não simpatizava com o epicurismo, como seus contemporâneos;
- (b) Dentre todos os filósofos clássicos ele escolhe Platão simbolizar o que Hipócrates era para os médicos;
- (c) Ele foi influenciado pelo estoicismo⁸;
- (d) Ele recebe influências de Aristóteles e dos peripatéticos.

Então porque dizer que Galeno era platônico? Primeiro porque o platonismo é um conceito muito vasto. Em segundo lugar, porque ele tinha alguns propósitos em se aproximar do círculo platônico (SINGER, 1991, p. 54-5):

- (a) Na época estes filósofos eram membros mais respeitáveis da sociedade;
- (b) O rigor das disciplinas matemáticas era um traço platônico que era proveitoso para alcançar autoridade e desacreditar seus oponentes;
- (c) A concepção platônica de uma pequena elite possuidora de conhecimento permitiu a Galeno estabelecer uma estreita conexão entre conhecimento e virtude.

Acrescenta-se que Galeno não aceitava as interpretações dos platônicos. Ele dizia que sua relação com Platão era direta (*De anat. administr.* 6. 13). Por isso, ele construiu para si uma imagem de Platão que se adequasse com suas teorias.

2. GALENO E A CONSTRUÇÃO DE UMA IMAGEM DE HIPÓCRATES E PLATÃO

Deve-se ter em mente que nesta época as teorias de Platão eram utilizadas nas ciências naturais (LLOYD, 1978, p. 78-92). Platão era um pensador que estava comprometido com os debates que lhe era contemporâneo. Possivelmente suas teorias foram utilizadas na medicina, ou pelo menos discutidas na Antiguidade tardia da mesma forma que Hipócrates e Filistion de Locros. Uma prova disso se mostra quando se analisa as páginas do *Anonymus Londinenses*. O leitor se espanta ao se deparar

⁸ Segundo Brennan (2010, p. 31), Galeno considerava os estóicos redundantes quando concordavam com as opiniões de Hipócrates e Platão; e quando discordavam eram culpáveis.

com 177 linhas (quatro colunas e meia) dedicadas a Platão e somente 96 linhas (duas colunas e meia) dedicadas a Hipócrates.

Nesta época, a autoridade de Platão em questões fisiológicas parece ter crescido. Então, Galeno se apropria desta autoridade e reconstrói a imagem dos seus dois heróis, Hipócrates e Platão.

a) O divino Hipócrates.

Como seguidor de Hipócrates, Galeno não poderia aceitar o médico que Plínio descreve (*HN* 29.4), ou seja, um homem que fugiu para Larissa, acusado de incendiar o templo de Asclépio de Cós, depois de ter utilizado suas inscrições medicinais. Galeno projeta em seu Hipócrates a imagem de um médico virtuoso para polemizar contra os médicos da sua época que praticavam rapinagem (LLOYD, 1991, p. 415-6). Hipócrates era um médico dos pobres, que deixou Pólibo cuidando de seus concidadãos em Cós e percorria outras cidades com o objetivo enriquecer sua experiência (*Med.Phil.* 3).

Hipócrates é superior a de todos os médicos porque⁹:

(a) Seu método científico é elogiado e confirmado por Platão no *Fedro*;

(b) Ele expressa princípios morais, pois não busca seus próprios interesses e se dedica ao máximo para sua arte;

(c) Sua medicina é baseada em uma fisiologia, patologia e psicologia correta;

(d) Existe uma superioridade do seu prognóstico e das suas técnicas terapêuticas.

Então, para construir o paradigma de bom médico, Galeno utiliza também uma combinação entre Hipócrates e Platão (TEMKIN, 1953, p. 224). Hipócrates e Platão estão juntos com Homero e Sócrates no *chorus* mais próximos do deus Hermes, eles são seus assistentes e representantes, aos quais, Galeno venera de modo semelhante aos deuses (*Protr.* 4), pois eles são divinos¹⁰.

⁹ *De plac.*, III,4. Cf. LLOYD (1991, p.403-7).

¹⁰ Sobre Hipócrates como *theios*, ver *Que as faculdades da alma seguem os temperamentos do corpo*, 7. Sobre o divino Platão, ver *Utilidades das partes*, XVI, 1. Para a imagem de Hipócrates como homem divino, nem como deus, nem como mágico, ver Temkin (1995, p. 71-75).

b) *O divino Platão.*

Platão é elogiado, pois ele é o primeiro filósofo médico (*PHP* 3. 4), mas sobretudo porque ele também é um seguidor de Hipócrates.

O médico de Pérgamo tinha familiaridade com os diálogos de Platão e os citava pelo nome. Ele (*Libr.Prop.* 13) também chegou a escrever um livro *Sobre a escola de Platão* (*Perí tes platonos aireseos*), quatro livros *Sobre as passagens médicas no Timeu de Platão* (*Perí ton en to platonos timaio iatrikos eiremenon*), três livros *Contra os que opinam de modo diverso a Platão acerca das Ideias* (*Pros tous heteros e platonon peri ton ideon doksanton*), um livro *Sobre a doutrina lógica segundo Platão* (*Perí tes kata platona logiques theorias*), um resumo dos diálogos platônicos em oito livros, um livro *Sobre os procedimentos analógicos no Filebo*, três livros *Sobre as partes e as faculdades da alma; Que as faculdades da alma estão em consonância com os temperamentos do corpo* e nove livros *Sobre as opiniões de Hipócrates e Platão*.

No entanto, Platão não era tão grandioso, pois (DE LACY, 1972, p. 33-9) seu conhecimento de medicina era mais limitado que o de Hipócrates. E também, Hipócrates era anterior a Platão, sendo sua maior fonte doutrinária. Galeno mostra no *De usu partium*, (1. 8) que “Platão era um admirador de Hipócrates [...]e tomou dele as principais doutrinas”¹¹, inclusive a teoria da tripartição da alma e sua relação com as diferentes partes do corpo são de Hipócrates.

Além disso, a maioria das teorias platônicas é indemonstrável (*PHP* 9. 7; 9. 1). Elas pertencem ao conhecimento especulativo. Porém isso não é motivo para descartá-las. Platão podia estar errado, mas mesmo em seus equívocos ele deveria ser respeitado por causa da sua função instrutiva.

A contribuição de Galeno foi relacionar pela primeira vez, na história do platonismo¹² e da medicina, a imagem de Hipócrates e Platão (e

¹¹ Orig.: Ζελώτης ὦν Ἱπποκράτους ὁ Πλάτων [...] καὶ τὰ μέγιστα τῶν δογμάτων παρέκεινοῦ λαβών. A tradução própria seguindo Vegetti (1978, p. 327) que traduz todo o trecho da seguinte forma: Qual è dunque il motivo del fatto che Platon, pur essendo ammiratore di Ippocrate quando nessun altro e pura vendo preso da lui le più importanti delle sue teorie, si è pronunciato così poco sull'utilità delle unghie? A tradução de Charles Daremberg (1994, p. 12) diz: Comment se fait-il que Platon, imitateur d'Hippocrate, s'il en fut jamais, et qui a emprunté ses plus grands dogmes, ait traité des ongles avec si peu de soin? A tradução de Mercedes Lopez Salva (2010, p. 98) diz: —¿Por qué Platón, que emuló a Hipócrates, si es que alguien lo ha emulado, y que tomó la mayoría de las doctrinas de él, apenas dijo nada sobre la función de las uñas?

¹² Pelo menos nos escritos que chegaram até nós.

consequentemente seus escritos) através de uma engenhosa capacidade argumentativa. Isso resultou em uma imagem deformada de Platão, imagem que o médico de Pérgamo usou para seus próprios interesses (NUTTON, 2004, p. 222).

3. GALENO E O USO DE PLATÃO NA MEDICINA

A novidade que Galeno traz para a medicina é a exegese dos textos antigos. Ele exorta que o *Corpus hippocraticum* deve ser interpretado (LLOYD, 1991, p.407-16). Segundo ele, Hipócrates é obscuro em vários lugares (*PHP* 9. 1) e por isso é mister que se use os escritos de Platão para esclarecê-lo (*Nat.fac.* 2. 9).

a) O uso de Platão no método da medicina.

Galeno aceita o postulado que a filosofia platônica recebeu influência direta da medicina hipocrática, e por isso ela serve para dar à medicina romana, que lhe era contemporânea, uma estrutura teórica. Especialmente no *Timeu*, onde ele acreditava ter encontrado doutrinas médicas consoantes com Hipócrates (*Opin.prop.* 3. 1; 7. 5).

Platão teria contribuído em muito para a medicina. A ideia da tripartição a alma é uma das teorias obscuras do *Corpus hippocraticum* que ele teria desenvolvido e explicado em seus diálogos, porém Platão não conseguiu demonstrar. Neste momento o médico de Pérgamo entra com todo seu aparato lógico e “empírico” para demonstrar a localização de cada parte da alma no respectivo lugar do corpo (*Quod anima* 1-11).

Outra contribuição de Platão foi o método da *diairesis*. É bem verdade que este método já estava em Hipócrates, diz Galeno, mas Platão não só dá testemunho dele como também afirma que este é o melhor método (*CMG* 5. 9. 1). Acrescenta-se que a geometria e a matemática desenvolvidas na Academia devem servir de modelo para as demonstrações daquele que almeja ser um bom médico (*Protr.* 1, 6).

b) O uso de Platão na ética da medicina.

Por fim, o médico de Pérgamo precisava de um sistema ético capaz de rebater às éticas de seu tempo e moralizar a arte médica. Jouanna (2012, p. 261-286) nota que Galeno não evoca nenhum tratado deonto-

lógico do *Corpus hippocraticum*. Há uma possibilidade que Galeno não os conhecia, pois os tratados deontológicos ainda não faziam parte do catálogo de Herotiano (JOUANNA, 1992, p. 50).

Contudo, o *Juramento hipocrático* já era conhecido. Segundo Jouanna (2012, p. 261-286), há um comentário de Galeno sobre o *Juramento* que hoje está perdido. Porém ele não consta no catálogo dos seus livros e não há alusões sobre o *Juramento* nos livros “deontológicos” escritos pelo médico de Pérgamo.

Vegetti (1994, p. 1672-1717) defende a hipótese que o padrão de médico virtuoso estaria fundado na autobiografia do próprio Galeno. Certamente, não há dúvida que o tratado *Que um bom médico também é um filósofo* reflete a vida do médico de Pérgamo, porém não se limita a isso. O exemplo chamado a ser seguido é do médico de Cós, mas as virtudes de moderação, justiça, filantropia e filoponia, aliados com o estudo da geometria e da matemática na busca da verdade que coincide com o belo, nos revela que a ética platônica¹³ está no pano de fundo deste tratado.

Assim, Galeno apropria-se das “doutrinas”¹⁴ platônicas para orientar a medicina tanto no plano metodológico como no plano ético.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Galeno não só encontrou evidências no *Corpus hippocraticum* e nos diálogos platônicos para justificar e provar aquilo que ele queria fazer, como também ele pôs na boca de seus heróis (Platão e Hipócrates) crenças e práticas que eles nunca teriam compartilhado (NUTTON, 2004, p. 219).

Algumas destas crenças se perpetuaram ao longo do tempo, tais como: Hipócrates e Platão estão intimamente relacionados e concordam sobre muita coisa; os médicos hipocráticos são virtuosos; Platão dá testemunho de Hipócrates. Tais crenças estão presentes nos debates do século XX sobre a *Questão Hipocrática*.

Contudo, Galeno pode ser muito útil aos debates bioéticos e biomédicos da atualidade. Eles tendem a uma pluralidade, e muitas vezes

¹³ Este conceito de ética platônica é muito discutível hoje. Para uma leitura mais aprofundada, recomendamos o livro organizado por Maurizio Migliori e Linda Valditara (2015, p. 9-38)

¹⁴ Sobre a possibilidade de se dizer (ou não) que existem doutrinas platônicas, ver CROMBIE (1962, p.13-21).

estão tecendo uma teoria utilizando pensamentos filosóficos aleatórios e destituídos de nexos. Galeno soube aplicar a moral platônica à medicina e soube fazer um ecletismo das diversas teorias, conferindo uma unidade e um corpo, que ficou conhecido não como um emaranhado de propostas, mas como o Galenismo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANONYMUS LONDINENSIS: de medicina. Edição de Daniela Manetti. Berlin: Walter de Gruyter, 2011.

CROMBIE, I. M. *Análisis de las doctrinas de Platón: el hombre y la sociedad*. Madrid: Alianza Editorial, 1962.

EDELSTEIN, L.; EDELSTEIN, E. J. *Asclepius: collection and interpretation of the testimonies*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1998.

FREDE, M. *Essays in ancient philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.

GALENO. *Méthode de traitement*. Tradução de Jacques Boulouge. Paris: Gallimard, 2009.

_____. *On the doctrines of Hippocrates and Plato*. Tradução de Phillip de Lacy. 3ª edição. Berlin: Akademie Verlag, 2005.

_____. *Las facultades del alma siguen los temperamentos del cuerpo*. Tradução de Juana Zaragoza Gras. Madrid: Editorial Gredos, 2003.

_____. *Sobre las facultades naturales*. Tradução de Juana Zaragoza Gras. Madrid: Editorial Gredos, 2003.

_____. Que el mejor medico es también filósofo. In: *Tratados Filosóficos y Autobiográficos*. Tradução de Teresa Martínez Manzano. Madrid: Editorial Gredos, 2002.

_____. Sobre mis libros. In: *Tratados Filosóficos y Autobiográficos*. Tradução de Teresa Martínez Manzano. Madrid: Editorial Gredos, 2002.

_____. Exhortación a la medicina. In: *Tratados Filosóficos y Autobiográficos*. Tradução de Teresa Martínez Manzano. Madri: Editorial Gredos, 2002.

_____. Sobre el orden de mis libros, a Eugenio. In: *Tratados Filosóficos y Autobiográficos*. Tradução de Teresa Martínez Manzano. Madri: Editorial Gredos, 2002.

_____. Sobre mis propias opiniones. In: *Tratados Filosóficos y Autobiográficos*. Tradução de Teresa Martínez Manzano. Madri: Editorial Gredos, 2002.

_____. *Procedimientos Anatômicos*. Tradução de Mercedes López Salvá. Madri: Editorial Gredos, 2002.

_____. *Oeuvres médicales choisies I: De l'utilité des parties du corps humain*. Tradução de Charles Daremberg. Paris: Gallimard, 1994.

JOUANNA, J. *Greek medicine from Hippocrates to Galen: selected papers*. Leiden, Boston: Brill, 2012.

_____. *Hippocrate*. Paris: Fayard, 1992.

DE LACY, P. Galen's Platonism. In: *The American Journal of Philology*, Baltimore, vol. 93, nº 1, p. 27-39, 1972.

LLOYD, G. E. R. *Methods and Problems in Greek Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

_____. Plato as a natural scientist. *The journal of Hellenic Studies*, Cambridge, v. 88, p. 78-92, 1968.

MARCIAL. *Epigramas*. Vol 1 e 2. Tradução e notas de Antonio Ramírez de Verger. Madri: Editorial Gredos, 2001.

MERLAN, P. *From Platonism to Neoplatonism*. 3ª edição revisada. Rotterdam: Springer, 1975.

MIGLIORI, M; VALDITARA, L. M. N. *Plato Ethicus: a filosofia é vida*. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

NUTTON, V. *Ancient Medicine*. New York and London: Routledge, 2004.

_____. Galen in the eyes of his contemporaries. In: *Bulletin of the History of Medicine*, Baltimore, nº 58, p. 315-324, 1984.

PLINIO. *Natural History*. Livros 28-32. Traduzido por W. H. S. Jones. Loeb Classical Library. Massachusetts: Harvard University Press, 1963.

SCARBOROUGH, J. The Galenic Question. In: *Sudhoffs Archiv*, Stuttgart, tomo 65, H. 1, p. 1-31, 1981.

SINGER, P. N. Aspects of Galen's Platonism. In: FÉREZ, L. (Ed.). *Galeno: obra, pensamiento y influencia*. Colóquio internacional. Madri: UNED, p. 41-55, 1991.

SOUSA, A. T. *Curso de História da Medicina: das origens aos fins do século XVI*. 2ª edição. Lisboa: Fundação Caluste Gulbenkian, 1996.

TEMKIN, O. *Hippocrates in a World of Pagans and Christians*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1995.

_____. *Galenism: rise and decline of a medical philosophy*. Ithaca: Cornell University Press, 1973.

VEGETTI, M. *Galeno: Nuovi scritti autobiografici*. Roma: Carocci Editore, 2003.

_____. Lo statuto epistemológico della medicina in Galeno. In: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*. Berlin: De Gruyter, 1994.

Interpretações acerca da possibilidade de mudança de caráter

Camila Figueiredo
(UFPEl)

É consenso entre os comentadores de Aristóteles que a virtude e o vício, sendo *hexeis*, quando engendradas no agente, formam um caráter que possui estabilidade e que como resultado o indivíduo agirá de acordo com a disposição adquirida. Assim, é inegável que existe uma estabilidade nas ações em relação ao período prévio à formação do caráter. Entretanto, o que não fica claro em Aristóteles é quão fixo é o caráter adquirido pelo agente, pois enquanto algumas passagens parecem apontar para uma fixidez impossível de flexibilizar, outras passagens dão margem a uma possibilidade de mudança no caráter do agente. Esse conflito entre passagens dá origem a dois tipos de interpretações possíveis: interpretações que afirmam ser impossível a mudança de caráter e interpretações em que se considera o caráter passível de mudança¹. Evidencia-se a utilização corrente de passagens específicas por cada uma das correntes interpretativas, cuja utilização visa sustentar seu posicionamento acerca da possibilidade de mudança de caráter:

(a) Passagens comumente utilizadas para sustentar a impossibilidade de mudança de caráter:

(i) [...] se alguém pratica as ações pelas quais se tornará injusto, não ignorando, ele é voluntariamente injusto. Todavia, isto não significa

¹ Por vezes utilizarei no artigo os termos *libertarista* e *determinista* por compreender que eles sintetizam bem as interpretações que analiso nesse *paper*. Reconheço que esses termos podem soar ambíguos, visto que podemos falar de determinismo causal, determinismo em termos de necessidade ou determinismo psicológico, por exemplo. Como minha preocupação nesse artigo é em avaliar um possível determinismo psicológico, uso o termo 'libertaristas' para me referir às interpretações favoráveis à possibilidade de mudança de caráter do agente e uso 'deterministas' a fim de fazer referências àquelas interpretações que sustentam a impossibilidade de mudança do caráter. Agradeço aos membros do GT Aristóteles por atentarem a esse detalhe e o questionarem durante o evento.

que, sendo injusto, cessará de o ser quando quiser e ficará justo; tampouco o doente cessa de estar doente e fica são quando quer. Contudo, se assim ocorre que leva uma vida de modo acrático e não obedece aos médicos, adoecerá voluntariamente. Por um lado, era-lhe, em um momento, possível não adoecer; tendo dissipado a saúde, já não lhe é possível, assim como não é mais possível àquele que lançou uma pedra recuperá-la; no entanto, estava em seu poder lançar, pois o princípio estava nele. Similarmente, era possível ao injusto e ao intemperante não se tornarem tais no início, e por isso o são voluntariamente. Porém, aos que se tornaram injustos ou intemperantes, já não lhes é possível não o serem. (EN1114a12-22)

(ii) Porque as mesmas coisas não são verdadeiras tanto das ciências e faculdades quanto das disposições de caráter. Considera-se que uma faculdade ou ciência, que é uma só e a mesma coisa, se relaciona com objetos contrários, mas uma disposição de caráter, que é um de dois contrários, não produz resultados opostos: em razão da saúde não fazemos o que é contrário à saúde, mas só o que é saudável, pois dizemos que um homem caminha de modo saudável quando caminha como o faria um homem que gozasse saúde.

(iii) Ora, alguns pensam que nos tornamos bons por natureza, outros pelo hábito e outros ainda pelo ensino. A contribuição da natureza evidentemente não depende de nós (EN 1179b21-2)

(iv) [Aristóteles citando Eveno] Eu te digo, meu amigo: o treinamento exige muito tempo, e a partir desse momento, para os homens, ele [o hábito] termina por ser sua natureza (EN 1152a 32-33).

(b) Passagens que dão margem a uma interpretação favorável à mudança de caráter:

(v) Assim, por certo, a virtude está em nosso poder, bem como o vício. Com efeito, naquelas coisas em que o agir está em nosso poder, igualmente está o não agir, e naquelas nas quais o não está em nosso poder, também está o sim, de sorte que, se está em nosso poder agir quando é belo, também o não agir estará em nosso poder quando é desonroso, e se o não agir, quando é belo, está em nosso poder, também estará em nosso poder agir, quando é desonroso. Se está em nosso poder fazer as coisas belas e as desonrosas, e similarmente o não fazer; e se isto é sermos bons e sermos maus, está em nosso poder, por conseguinte, sermos equitáveis e sermos maus.

(vi) Das formas de incontinência, a própria das pessoas excitáveis é mais curável que a das que deliberam mas não se atêm às suas conclusões, e os que são incontinentes por hábito são mais curáveis do que aqueles em que a incontinência é inata; pois é mais fácil mudar um hábito do que alterar a nossa natureza; e o próprio hábito muda dificilmente porque se assemelha à natureza. (EN 1152a27-30)

(vii) Pois é possível para o saudável se tornar doente e para o branco se tornar preto e para o quente se tornar frio; e é possível que de bons (*spoudaios*) nos tornemos maus (*phaulos*), e que de maus nos tornemos bons. (Pois o homem mau, se levado a melhores modos de vida e de fala, progrediria, mesmo que pouco, em direção ao bem. E uma vez que ele tenha feito mesmo que um pequeno progresso fica claro que ele pode mudar completamente ou fazer um grande progresso. Pois por menor que seja o progresso que ele tenha feito no início, ele se torna cada vez mais facilmente modificável pela virtude, de modo que é verossímil que se possa progredir ainda mais. E quando isto se reproduz constantemente, passamos completamente ao estado oposto, se não somos impedidos pelo tempo (Cat. 13a22-23).

(viii) Tais são os conhecimentos científicos e as virtudes; com efeito, estima-se que o conhecimento científico está entre as disposições (*hexeis*) mais estáveis e difíceis de modificar (...). O mesmo ocorre com a virtude: assim, estima-se que a justiça, a temperança e cada uma das qualidades deste tipo não são fáceis de mudar ou modificar (...) enquanto chamamos estados (*diatheseis*) as qualidades que são fáceis de mudar e que se modificam rapidamente.

Fazendo uma análise comparativa entre as passagens apresentadas, vemos que tanto no bloco de passagens que aponta para a possibilidade de mudança de caráter quanto naquele que sugere a impossibilidade de alteração do caráter há passagens que são mais claras quanto ao posicionamento do filósofo, enquanto em outras o pensamento do estagirita se mostra mais obscuro e suscetível a ambiguidades interpretativas. No segundo bloco de passagens, por exemplo, em (vii) e (ix) o estagirita afirma explicitamente a possibilidade de mudança de caráter, enquanto nas passagens utilizadas pelos defensores da inalterabilidade do caráter podemos afirmar que a primeira e a segunda passagem deixam clara a fixidez da *hexis*. Assim, havendo passagens que indicam a possibilidade de defesa de ambas as teses, é conveniente questionar: como deve proceder

o defensor de cada teoria para sustentar seu posicionamento? Sabendo que não é o caso excluir as passagens “adversárias” de consideração, uma estratégia seria mostrar que as passagens que apontam para a leitura contrária podem ser interpretadas de outro modo. Nos concentremos, pois, em apresentar as respostas de cada interpretação para as passagens comumente evocadas pela leitura concorrente.

UMA LEITURA LIBERTÁRIA DAS PASSAGENS DETERMINISTAS

Quanto à passagem (i), o estagirita parece afirmar que um indivíduo não pode perder seu caráter porque assim como o homem que se tornou doente não pode mais deixar de sê-lo, o sujeito vicioso, após ter adquirido a disposição viciosa, não deixará de ser vicioso. Di Muzio (2000, p. 205-210), entretanto, interpreta que essa passagem não implica na afirmação de Aristóteles de que o homem não possa mais agir diferentemente do que é determinado por sua disposição. Assim, analisa a analogia que o estagirita faz entre o injusto, o doente e a pedra, notando que seria estranho interpretar Aristóteles como dizendo que o homem doente está fadado a ser assim pelo resto de sua vida por ter-se tornado doente; a interpretação mais coerente seria, então, de que assim como ao homem que se tornou doente não é mais possível não ter se tornado tal, e assim como a pedra que foi atirada não se pode mais resgatar, da mesma forma ao homem que se tornou injusto não é possível não ter se tornado injusto, de modo que, sendo injusto, o mero desejo não o fará deixar de sê-lo. Assim, Aristóteles estaria afirmando apenas que o simples querer não fará com que ele mude seu caráter.

No que concerne à passagem (ii), apesar dela, se tomada isoladamente, apontar para uma incontornabilidade da disposição, João Hobuss ressalta que é possível eliminar sua dramaticidade se confrontada com a passagem (iix), passagem em que Aristóteles afirma que o conhecimento científico está entre as disposições (*hexeis*) mais estáveis e difíceis de modificar. Hobuss (2013, p.307) compreende que a passagem (iix) deixa transparecer que a disposição de caráter realmente possui maior estabilidade mas que não é absolutamente inflexível. Assim, de acordo com Hobuss, podemos harmonizar as duas passagens através da desdramatização da passagem (ii), de modo que compreendamos que nela Aristóte-

les busca realçar o aspecto central de sua ética, que é a estabilidade das disposições, visto que “a virtude não pode estar sujeita às vicissitudes mais ou menos triviais com as quais o agente moral se defronta ao longo de sua vida” (2013, p. 307).

Finalmente, quanto às passagens (iii) e (iv), da qual se permitiria inferir que, se o hábito se torna nossa natureza e se o que é por natureza não depende de nós, então o hábito não depende de nós, uma possibilidade de leitura alternativa pode ser dada através da contraposição delas com a passagem (vii), passagem em que Aristóteles distingue dois tipos de *akrasia*: *akrasia* referente aos homens excitáveis, que ocorre por hábito e a que concerne aos homens que não se atém às suas conclusões, que ocorre por natureza. No que tange à espécie de *akrasia* adquirida por hábito, o estagirita afirma que ela é *mais* curável do que a natural, explicando que o hábito dificilmente muda porque se *assemelha* à natureza. Encontramos aqui, a contraposição à posição determinista apresentada anteriormente: fica claro aqui que aquilo que é produto do hábito pode ser curável, visto que o hábito apenas assemelha-se à natureza, sem operar de forma idêntica a ela. Logo, é possível interpretar com essa passagem que nossa disposição opera como uma segunda natureza em sentido analógico, pois semelhança não implica em igualdade.

A DEFESA DETERMINISTA

Diferentemente dos libertaristas, que conseguem conciliar as passagens costumeiramente compreendidas como deterministas e compatibilizá-las com suas interpretações, os defensores da impossibilidade de mudança de caráter possuem maior dificuldade em compatibilizar as passagens usadas pelos libertaristas para provar seu ponto. As passagens (vi), (vii) e (iix), por exemplo, entram em conflito com a leitura determinista e são, a meu ver, inconciliáveis com uma leitura determinista acerca da possibilidade de mudança de caráter.

Considero que apenas a passagem (v) é compreendida de modo que não precisemos interpretá-la sob uma ótica libertarista, e a crítica feita pelos deterministas reside no modo como interpretamos a expressão ‘*to eph’ hêmin*’, pois, apesar de a noção de possibilidades alternativas ser costumeiramente atrelada a uma leitura indeterminista da ação, não há evi-

dências suficientes para afirmarmos com segurança que devemos compreendê-la desse modo. Suzanne Bobzien nota esse problema e o elucida em seu artigo *The Inadvertent Conception and Late birth of the Free-Will Problem*, utilizando uma nomenclatura própria para clarificar quais são as interpretações possíveis da noção mencionada e suas consequências para a responsabilidade moral. Atentemos, pois, para a distinção entre uma leitura potestativa geral ou específica da noção de *to eph' hêmin*: de acordo com a leitura determinista – denominada noção potestativa geral –, compreende-se que fazer uma ação *x* depende do agente em um tempo *t* se ele possui a capacidade geral dual de fazer *x* ou não fazê-lo, mesmo que ele esteja causalmente determinado a fazê-lo. Já de acordo com a interpretação indeterminista – denominada noção potestativa específica –, fazer *x* depende do agente se em *t* está causalmente indeterminado se ele fará *x* ou não, e essa ação depende de sua escolha livre, ou seja, nas exatas mesmas circunstâncias – o que inclui a posse dos mesmos desejos, processos cognitivos e fatores externos – o agente pode escolher fazer *x* ou $\sim x$. Assim, de acordo com uma leitura potestativa geral, quando Aristóteles afirma que “naquelas coisas em que o agir está em nosso poder, igualmente está o não agir, e naquelas nas quais o não está em nosso poder, também está o sim (...)”, não decorre daí que o estagirita esteja afirmando que nas mesmas circunstâncias esteja em poder do agente fazer *x* ou não *x*, mas que ele possui simplesmente uma capacidade geral para fazê-lo, no sentido de não estar impedido por fatores externos de fazê-lo².

² Certamente existem discussões e contraposições a essa interpretação, e o mais das vezes os defensores libertaristas de Aristóteles concedem: sim, em grande parte das passagens em que encontramos a noção de *to eph' hêmin* só nos é autorizada de fato uma interpretação potestativa geral; entretanto, há passagens em que Aristóteles claramente aponta para possibilidades alternativas de ação. Marco Zingano (2011, p.90-92), por exemplo, considera que há dois contextos dos quais se depreende claramente uma noção potestativa específica – chamada por ele de libertária. A primeira delas encontra-se em *EE* 1225b8-10, onde o estagirita afirma: “São necessariamente voluntárias as ações que o agente faz estando em seu poder não o fazer, sem que ele esteja em estado de ignorância e que aja por si próprio, e é nisto que consiste o voluntário; porém, o que faz em estado de ignorância e por ignorância, ele o faz involuntariamente”. Zingano considera que essa passagem expressa a perspectiva libertária porque nela Aristóteles menciona a ação de um particular e salienta sua possibilidade de não realizar a ação. Assim, justifica que essa passagem não parece adequar-se à interpretação de que o agente realiza um ato *x*, mas que não está em seu poder *hit et nunc* não fazer a ação *x* que faz, apesar de estar em seu poder de modo geral fazer *x* ou $\sim x$, e que essa possibilidade geral é o que tornaria os atos do agente voluntários. Ainda, afirma ser possível verificar uma perspectiva libertária de *to eph' hêmin* no tratamento que o estagirita faz

Independentemente de a leitura potestativa geral estar correta ou não, acredito que o trunfo dos deterministas está em apontar a impossibilidade psicológica do indivíduo virtuoso de agir diferentemente. No que diz respeito ao homem dotado de virtude plena, isto é, de prudência e virtude moral, ele deseja fins bons, delibera corretamente acerca de como alcançá-los, escolhe de acordo com a boa deliberação realizada e age de acordo com sua escolha correta. Em EN 1141b10 Aristóteles define o prudente como aquele cuja função é deliberar bem, e em EN1142b13-16, após investigar qual seria o gênero da boa deliberação, conclui que a boa deliberação se caracteriza como uma correção da razão. Seu bem deliberar ocorre no sentido de que o mesmo, além de possuir a razão reta, possui a percepção e experiência necessárias para avaliar as circunstâncias particulares em que se encontra a fim de empregar os meios necessários e atingir o fim almejado. No que diz respeito à relação entre prudência e virtude moral, o estagirita afirma que a virtude moral é responsável por determinar o fim correto e a prudência garante a boa deliberação (*euboulia*) e escolha que levam à ação (EN1144a7-9). Assim, para a realização de uma ação plenamente virtuosa, é necessário a presença conjunta da virtude moral e da *phronesis*, pois “a escolha não será certa sem sabedoria prática, como não o seria sem virtude (EN1145a4-6)”. Dadas as características psicológicas do virtuoso, parece difícil imaginar como seria possível sua decadência moral, visto que ele fará o que é correto, pelas razões corretas e não possuirá motivações para realizar uma ação que não seja virtuosa.

Nesse ponto encontramos uma forte defesa dos proponentes deterministas e um sério problema aos libertaristas, pois se compreendermos o virtuoso pleno tal qual é descrito por Aristóteles, é impossível que ele aja diferentemente do que é recomendado por seu caráter virtuoso. Mas, ainda assim, seria necessário aos deterministas explicar como devemos lidar com as passagens (vii) e (iix). A estratégia determinista poderia que ser ou a de afirmar que não devemos considerar obras não éticas para clarificar questões éticas ou a de sustentar que Aristóteles se contradiz nas passagens das categorias. Considero a primeira estratégia de defesa fra-

das ações mistas. Quando o filósofo afirma que embora essas ações sejam, por um lado, involuntárias, e por outro lado assemelhem-se mais às voluntárias, visto serem escolhidas no momento em que são praticadas, considera que o estagirita se refere ao momento em que a ação é praticada, em que se está prestes a escolher entre a possibilidade de jogar a carga ao mar ou não, havendo nesse momento a possibilidade agir de um modo ou de outro.

ca, visto que os termos bom (*spoudaios*) e mau (*phaulos*) são os mesmos empregados nas obras éticas, de modo que não haveria motivos para descartá-las. Quanto à possível afirmação de que Aristóteles se contradiz nas passagens das *Categorias* poderíamos questionar: por que considerar que as passagens das categorias seriam aquelas que não estariam de acordo com o pensamento do estagirita sobre a possibilidade de mudança de caráter (ao invés das passagens da EN)? Nesse caso o defensor da interpretação determinista poderia dizer que nas *Categorias* o Estagirita não estava preocupado em elucidar questões morais e acabou cometendo uma contradição; assim, perante essa perspectiva, as obras éticas deveriam ser as consideradas representantes do pensamento do estagirita justamente por versarem acerca do tema ético com que ele se preocupa, visto que, se fosse realmente o intento do estagirita evidenciar a possibilidade de mudança de caráter, isso teria sido feito de modo claro nas obras que são dedicadas a tais questões. Considero essa defesa razoável, mas vale ressaltar que é meramente especulativa.

UMA CONTRAPOSIÇÃO LIBERTARISTA À PSICOLOGIA MORAL DO VIRTUOSO E VICIOSO

Ainda, poderíamos evocar passagens de Teofrasto, sucessor de Aristóteles no Liceu, a fim de compreendermos se seria possível a decadência moral do vicioso e como seria possível. Nos fragmentos 462 e 463 da obra *Theophrastus of Eresus: Sources for his Life, Writings Thought and Influence* encontramos fragmentos que atestam a possibilidade de queda moral. Em 462 Simplicio afirma que “se pode dizer que é dificilmente assumido que a virtude não possa ser perdida. Pois Teofrasto ofereceu argumentos concernentes à mudança, e para Aristóteles ser ‘imperdível’ não parece ser uma característica do humano”. No que concerne ao fragmento 463, considero útil citá-lo na íntegra:

Nesse período a praga parece ter tomado Péricles, não repentinamente como ocorre com outras pessoas, nem intensamente, mas através de uma infecção prolongada e enfadonha envolvendo diversas mudanças, ela tomou conta de seu corpo e vagarosamente minou seu espírito altivo. Teofrasto, pelo menos, em sua *Ética* levanta a questão de se um traço de caráter muda em resposta à fortuna, e

se sendo modificados por afecções corporais eles deixam de ser virtuosos. Ele relata que quando Péricles estava doente e foi visitado por uma de suas amigas, ele mostrou à visitante um amuleto que a mulher pendurou em seu pescoço, como que para dizer que ele estava em condição extremamente ruim quando suportou mesmo essa tolice.

Acredito que podemos interpretar essa passagem de dois modos: (i) Podemos compreender, por exemplo, que talvez as inúmeras vicissitudes da vida, se presentes na vida de um homem virtuoso, poderiam confundi-lo de modo que ele passasse duvidar acerca de que os fins almejados são realmente bons e conducentes à felicidade, de modo que assim viesse a agir diferentemente e por fim acabasse mudando seu caráter. Entretanto, se considerássemos o sujeito prudente sob essa perspectiva, não estaríamos descrevendo o homem prudente de acordo com Aristóteles, visto que se o homem considerado prudente tivesse seu caráter enfraquecido, apenas descobriríamos que ele afinal não era prudente. (ii) Ainda, uma segunda possibilidade de leitura da passagem mencionada seria a de que o exemplo fornecido por Teofrasto mostrava que Péricles não estava com suas faculdades racionais em funcionamento pleno quando tomado pela praga, de modo que chegou mesmo a se deixar recorrer a amuletos, comportamento supersticioso e característico de mulheres³, ou seja, um comportamento que o mesmo não aceitaria caso estivesse saudável⁴. Creio que essa interpretação seja elucidativa, pois, apesar de não ser explicado exatamente como a doença provoca a queda moral, parece compreensível conceber que algumas doenças afetam as capacidades racionais do homem e, sendo a racionalidade a característica distintiva dos homens e sendo tão cara ao virtuoso, tê-la afetada implicaria em um raciocínio debilitado, o que é inconcebível ao homem virtuoso. Entretanto, se considerarmos essa posição correta, é importante notarmos que a queda moral não dependeria do agente. Ainda, é importante mencionar, como faz Hobuss (2013, p. 296), que Teofrasto, mesmo sendo um repre-

³ Cf. FERREIRA (2012, p. 182).

⁴ Vale lembrar que em EN VI 1040b9-11 Aristóteles cita Péricles como exemplo de homem prudente: “É por essa razão que nós pensamos que Péricles e os homens como ele possuem sabedoria prática, viz. porque eles podem ver o que é bom para eles mesmos e o que é bom para o homem em geral (...)”.

sentante da tradição aristotélica, não manifesta uma identidade de pensamento com o estagirita em alguns fragmentos, o que põe em dúvida a utilidade dos fragmentos aqui analisados para dar luz à questão da possibilidade de queda moral do prudente.

Também é objeto de questionamento se o homem vicioso pode mudar de caráter, visto que existe uma série de passagens que parecem apontar para a impossibilidade de mudança de caráter do vicioso. No que tange às características psicológicas do intemperante, o estagirita afirma que ele escolhe seguir os prazeres e mantém-se firme perante sua escolha, visto que está convicto de que isto é o correto a fazer⁵. Além disso, não se arrepende de suas escolhas – sendo, portanto, incurável⁶, e nem sequer possui consciência de que é vicioso. Como Di Muzio (2000, p. 212) comenta, dado que o intemperante acredita ser esse o melhor curso de ação a tomar, sua convicção destrói sua habilidade de apreender a opinião correta sobre os fins, de modo que seu caráter vicioso determina seus desejos⁷. Di Muzio nota ainda que o homem intemperante não é suscetível à persuasão e nem punições, visto que, agindo por uma escolha firme, não é receptivo a tais elementos externos. Como poderia então o homem intemperante mudar seu caráter, visto que é imune à persuasão e a punições? Di Muzio lembra da passagem *EN 1165b13-1165b22* onde Aristóteles questiona se um homem virtuoso deve continuar sendo amigo de um homem que se tornou vicioso:

Mas se se aceitamos um homem como bom, e ele se torna mau, devemos continuar a amá-lo? Certamente é impossível, já que nem tudo pode ser amado, mas apenas o que é bom. O que é mau não pode e não deve ser amado; pois não se pode ser um amante do mau, nem se tornar como aquilo que é mau; e já dissemos que o semelhante é caro ao semelhante. Deve, então, ser a amizade imediatamente rompida? Ou não será assim em todos os casos, mas apenas quando os amigos são incuráveis em sua maldade? Se eles são passíveis de reforma, deveríamos dar assistência ao seu caráter mais do que sua propriedade, na medida em que isso é melhor e mais característico da amizade.

⁵ Cf. *EN 1146a31*.

⁶ Cf. *EN 1150 b 29-1151 a 15*.

⁷ Cf. *EN 1150 b 36; EN 1129 a 6-10*.

A passagem deixa claro que, assim como existem casos em que o vício é incurável, também há casos em que uma reforma moral é possível. O estagirita sugere que se o amigo é passível de reforma devemos dar assistência ao seu caráter, e Di Muzio compreende que se dá assistência ao caráter do amigo ao realizar ações que evitem a degeneração de seu caráter, o que pode envolver ações como limitar o acesso do amigo a ambientes que tragam más influências a ele ou mostrar preocupação por ele e pela restauração de sua virtude. O pesquisador lembra da afirmação aristotélica de que os homens de caráter mau procuram a companhia de outras pessoas, visto que buscam um modo de evitar seus sentimentos e suas condições insuportáveis. Assim, não parece incoerente que essas pessoas desejem que alguns de seus sentimentos cessem, e que ajam a fim de cessarem esses sentimentos. São nessas circunstâncias, então, que a exposição à virtude, em conjunto com a percepção de que as pessoas virtuosas não padecem desses sentimentos autodestrutivos, que é possível o início de um processo de mudança de caráter do vicioso, o que, com o passar do tempo, pode levar a uma reforma moral completa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No presente artigo busquei realizar uma análise mais descritiva no que concerne à apresentação das interpretações acerca da possibilidade de mudança de caráter. Busquei partir da análise das passagens mais famosas e substanciais acerca da questão problematizada, sem pretender esgotar a análise das passagens que caracterizam o problema em questão. Não trato aqui acerca das implicações acerca da responsabilidade a fim de não estender o assunto para além dos objetivos desse artigo. Apesar de buscar uma análise descritiva do assunto, acredito que ficou claro que considero que a perspectiva libertarista consegue de modo mais bem-sucedido harmonizar as passagens do corpus aristotélico, embora a mesma não seja imune a críticas.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea I13-III8. Tratado da Virtude Moral*. Tradução, notas e comentários de Marco Zingano. São Paulo: Odisseus, 2008.

BOBZIEN, S. The inadvertent conception and late birth of the free-will. *Phronesis*, v. 63, no. 2, 1988, p. 133-175.

_____. *Nicomachean ethics*. (Translated with introduction, notes, and glossary, by Terence Irwin). 2. ed. Indianapolis/Cambridge: Hackett, 1999.

DI MUZIO, G. 2000. Aristotle on improving one's character. *Phronesis*, 45 (3), p. 205-219.

FERREIRA, A. *O homem de Estado Ateniense em Plutarco: o caso dos Alcmeónidas*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2012.

FORTENBAUGH, W. W.; HUBY, P. M.; SHARPLES, R. W.; GUTAS, D (ed e trad.). 1993. *Theophrastus of Eresus: Sources for his Life, Writings Thought and Influence*. Part two (Psychology, ethics, religion, politics, rhetoric and poetics, music, miscellanea). Leiden-New York-Köln: E. J. Brill.

HOBUSS, J. Aristóteles e a possibilidade da mudança de caráter. *DoisPontos*, Curitiba: São Carlos, vol. 10, n. 2, p.291-313, outubro, 2013.

ZINGANO, M. Aristóteles, Alexandre e o que está em nosso poder: libertarianismo e responsabilidade moral. in HOBUSS, J. (org.). *Ética das Virtudes*. Florianópolis: Editora UFSC, 2011. (Série Ethica). p. 85-108.

O Intellectualismo Socrático e a Noção Aristotélica de *Acrasia*

Filipe Klein de Oliveira
(UFRGS)

Na *Ética Nicomaquéia* de Aristóteles, existem duas explicações distintas para a *acrasia*. A primeira delas, podemos encontrar em EN I.13 1102b13, a outra, em EN VII.3. A primeira explicação é bastante simples e sensata: a alma é dividida em partes; uma parte é racional, a outra é irracional; estas partes podem estar em conflito; quando a parte irracional leva o sujeito a praticar uma ação contrária àquilo que a sua razão ordena, então temos a *acrasia*. A outra explicação é muito mais complicada e escapa bastante do senso comum. Segundo esta explicação, a *acrasia* acontece por conta de uma falha cognitiva bastante específica. Vale lembrar que o texto de EN VII.3 permite uma grande variedade de interpretações e um ponto bastante disputado diz respeito ao tipo de ignorância do sujeito acrático.

O entendimento de que a alma é dividida em partes é algo que Aristóteles herdou de Platão. No livro IV da *República*¹, a alma é dividida em três: a parte racional, a parte irascível e a parte apetitiva. Além disso, existe a possibilidade de conflito entre estas partes, pois é justamente a possibilidade de conflito que justifica a existência destas partes.

Apesar de não haver referência direta à *acrasia*, podemos entender que, na *República*, temos a superação do problema socrático colocado no *Protágoras*². Neste diálogo, Sócrates nega que a *acrasia* seja possível partindo de uma premissa que é fundamentada em evidências empíricas e que podemos chamar de *premissa hedonista*: a premissa segundo a qual a única coisa boa existente é o prazer e o bem humano é o maior prazer que pode ser obtido através da ação. Se a premissa hedonista se segue, então podemos substituir a palavra *bem* pela palavra *prazer* e vice-versa. Sendo assim, a descrição real da *acrasia* deve ser a seguinte: a *acrasia* acontece

¹ *República* 436a8.

² *Protágoras* 351b.

quando o sujeito deixa de agir de acordo com aquilo que é mais prazeroso porque ele é vencido pelo menos prazeroso. Isto é absurdo e devemos concluir que ações ruins só podem acontecer como resultado do estado de ignorância do agente. Se a *acrasia* envolve uma ação ruim, portanto, ela deve ser identificada ao estado de ignorância.

A negação da possibilidade de *acrasia* faz parte de um conjunto de afirmações que podemos chamar de *intelectualismo socrático*. Dentre estas afirmações estão as seguintes: virtude é conhecimento, vício é ignorância, ações ruins são involuntárias. De acordo com o intelectualismo de Sócrates, a relação entre as crenças de um sujeito e as suas ações é uma relação direta. Todos agem de acordo com aquilo que consideram ser bom. Ações ruins acontecem somente porque o sujeito da ação tem uma concepção equivocada do bem. Se o sujeito sabe o que é certo a ser feito e é livre para fazê-lo, nada pode impedir a boa ação de acontecer.

O *intelectualismo socrático* é comumente visto como uma visão bastante ingênua acerca das ações humanas. O conflito entre as diferentes partes da alma da República parece capturar de forma mais aceitável a natureza das ações humanas. Aristóteles parece ter entendido isto em EN I.13. Em EN VII.3, todavia, Aristóteles cede espaço ao intelectualismo explicando a *acrasia* através de uma falha cognitiva e não de uma falha motivacional.

O ponto de partida da explicação de Aristóteles consiste em três distinções que se aplicam às *crenças* (δόξαι), *proposições* (πρότασεις), ao *conhecimento* (ἡ ἐπιστήμη) e ao *saber* (τὸ ἐπίστασθαι)³. A primeira distinção se aplica ao *saber* (τὸ ἐπίστασθαι)⁴. Existe diferença entre fazer aquilo que não se deve, quando alguém tem conhecimento, mas não contempla, e fazer aquilo que não se deve quando alguém tem conhecimento e contempla. O primeiro caso é plausível, o segundo *parece estranho* (δοκεῖ δεινόν). A segunda distinção se aplica às proposições, *pois existem dois tipos delas* (ἐπεὶ δύο τρόποι τῶν προτάσεων): uma é universal, a outra é particular⁵. Agir contra o conhecimento, quando o sujeito não tem ou não atualiza a premissa particular, não parece nada *atípico* (ἄτοπον), de outro modo, parece *espetacular* (θαυμαστόν).

³ Esse é o vocabulário utilizado por Aristóteles ao longo de EN VII.3. Neste contexto, estes termos são intercambiáveis. Todos carregam o mesmo sentido. Usarei estes termos ao longo deste ensaio do mesmo modo como Aristóteles os usa em EN VII.3.

⁴ EN 1146b31.

⁵ EN 1146b35.

Apesar de Aristóteles não estar necessariamente tratando da *acrasia* nesta passagem de EN VII.3, pois ele pode estar simplesmente mostrando modos em que o sujeito age contra o seu conhecimento, acho inconveniente dizer que isto nada tem a ver com a solução definitiva para a *acrasia*. A explicação de Aristóteles é acumulativa. A distinção entre conhecimento em potência e conhecimento em ato se aplica aos dois tipos de premissa. A distinção que vem a seguir, em EN 1147a10, se aplica ao *ter conhecimento* (τὸ ἔχειν τὴν ἐπιστήμην), ou seja, ao conhecimento em potência. Aristóteles está colocando as cartas na mesa para chegar a uma noção de *acrasia* onde a ação ruim resulta da não atualização da premissa particular do silogismo prático.

Divergências à parte, em EN VII.3, temos a ideia bastante contraindicativa de que a *acrasia* ocorre porque o sujeito se encontra, em algum sentido, em estado de ignorância durante a ação. Mas por que motivo Aristóteles faz este regresso ao intelectualismo sendo que ele tinha a possibilidade de explicar a *acrasia* de forma bem mais simples e sensata? Seria por conta do método que promete salvar o máximo possível de opiniões reputadas anunciado em EN 1145b1? Esta é a posição de Marco Zingano em *Acrasia e o Método da Ética*. Certamente, Aristóteles está comprometido com este método e por isto acha importante encontrar algo de verdadeiro no intelectualismo. Contudo, não acho que Aristóteles tenha chegado a uma conclusão que não esteja disposto a manter e que contradiga a noção de *acrasia* de EN I.13.

A tese que pretendo defender aqui é que Aristóteles é um intelectualista, na medida em que, assim como Sócrates, ele entende que a relação entre as crenças de um sujeito e as suas ações é uma relação direta. A grande diferença é que Aristóteles pode dizer que existe uma relação direta entre o conhecimento em *ato* e as ações, mas não entre o conhecimento em *potência* e as ações. Deste modo, Aristóteles pode, ao mesmo tempo, sustentar que não existe nada mais forte em um homem do que o conhecimento e que a *acrasia* é possível sem incorrer em contradição.

Em EN III.5, Aristóteles também faz esclarecimentos que teriam Sócrates como alvo. Nesta parte da *Ética*, Aristóteles nega que o vício seja involuntário, ou seja, nega um aspecto importante do intelectualismo. Mas, ao mesmo tempo, ele assume que o vício envolve um tipo de ignorância pela qual o sujeito pode ser responsabilizado. Não está sob o nosso controle

aquilo que aparenta ser bom para nós, pois isto diz respeito à nossa disposição moral, a intemperança envolve a ignorância do fim. Porém, aquilo que dá origem a esta disposição, a saber, as ações, está em nosso poder. As ações estão em nosso poder porque podemos praticá-las ou não.

Ao contrário da intemperança, que consiste num estado de ignorância (relativamente) permanente, a *acrasia*, no livro VII, consiste num estado de ignorância temporário. É isto que parece estar implicado na comparação que Aristóteles faz entre o estado de ignorância em que se encontra o acrático, o bêbado e o adormecido⁶. O acrático tem consciência do que é bom para si, ele falha apenas no momento de agir, pois aquilo que o afeta durante a ação impede que ele atualize o seu conhecimento. Agora, a ignorância que dá origem a ação ruim, mesmo que temporária, deve ter o sujeito como princípio, e, portanto, deve ser algo que ele poderia evitar.

Na interpretação tradicional, a *acrasia* deve ser entendida como uma ação ruim praticada por conta da fraqueza da vontade. A vontade está ligada diretamente às ações. A *acrasia* é possível porque não basta saber o que é certo a ser feito, o sujeito precisa ter força de vontade para praticar a ação correta. É isto que está por trás da explicação da *acrasia* através da noção de conflito entre as diferentes partes da alma e que faz esta explicação ser mais aceitável. Por este motivo, para que EN VII.3 seja uma explicação sensata para *acrasia*, é necessário encontrar em algum lugar a fraqueza da vontade do agente. Podemos encontrar este aspecto em EN VII.3, se entendermos que o esforço do sujeito que enfrenta um conflito moral consiste em se manter lúcido, ou seja, no esforço envolvido na contemplação das consequências ruins referentes à busca do prazer imediato.

No que diz respeito à atualização de determinada proposição ou crença, mais de uma capacidade da alma pode estar envolvida. Em *De Anima* III.3, Aristóteles admite que a *phantasia* está presente em pelo menos um caso de percepção, a saber, aqueles casos onde as condições de percepção são ruins⁷. Ao contrário do que Schofield mantém em *Aristotle on the Imagination*, no entanto, acredito que a *phantasia* se faz necessária para a percepção em outros casos além deste. Não é apenas quando as condições de percepção são ruins que precisamos interpretar aquilo que

⁶ EN 1147a13; EN 1147b7.

⁷ *De Anima* 428a12.

percebemos. Aristóteles, ao final de *De Anima* III.3⁸, diz que existe *phantasia* correspondente aos três tipos de percepção e parece se comprometer com a afirmação de que a *phantasia* está presente também quando as condições de percepção são boas.

O fato da falha cognitiva do acrático estar localizada na premissa particular do silogismo prático não significa que esta falha seja exclusivamente perceptiva pela razão apresentada acima, mas também porque uma falha puramente perceptiva não pode ser ao mesmo tempo uma falha moral. A percepção é passiva, ela é como diz Aristóteles, no *De Anima*, assim como o inflamável⁹, ela é uma potencialidade que depende da ação de outra coisa para entrar em ato.

Apesar da faculdade intelectual não ser atualizada por algo externo, pois é a ação do próprio intelecto que produz os objetos inteligíveis a partir daquilo que é inteligível em potência¹⁰, uma falha desta faculdade tampouco pode ser identificada com a falha cognitiva do acrático e isto por dois motivos. Primeiro, através do intelecto temos acesso a verdades universais e não é por carência de conhecimento universal que o acrático age de forma ruim. Aristóteles inclusive afirma que animais não podem ser acráticos por não terem acesso ao universal, mas apenas a memória e imaginação de particulares¹¹. Segundo, a verdade e a falsidade não dependem da nossa vontade, apesar de depender de algo que está na alma, ou seja, do intelecto.

A *phantasia* é justamente distinguida da opinião em DA III.3¹² pelo fato desta *afecção depender de nós* (τοῦτο μὲν γὰρ τὸ πάθος ἐφ' ἡμῖν ἐστίν), enquanto que a opinião deve ser verdadeira ou falsa. Aristóteles está se referindo ao que podemos chamar de caráter ficcional da *phantasia*. Acredito que a passagem da potência para o ato de um *phantasma* presente no uso ficcional da *phantasia* é a essência desta capacidade¹³.

⁸ *De Anima* 428b25.

⁹ *De Anima* 417a8.

¹⁰ *De Anima* III.5.

¹¹ EN 1147b3.

¹² *De Anima* 427b16.

¹³ A grande dificuldade na determinação da essência da *phantasia* consiste no fato desta capacidade da alma estar presente em vários contextos. O que é válido para uma ocorrência não é válido para outra. No caso do uso ficcional, por exemplo, a produção dos *phantasmata* depende de nós, porém, o mesmo não é válido para sonhos e alucinações. A minha intenção aqui é defender que em todos os contextos, (ou pelo menos no contexto da atualização de uma opinião que é o que

Michael Wedin¹⁴ defende de forma bastante persuasiva que a *phantasia* não pode ser uma faculdade assim como a percepção e a inteligência. Segundo Aristóteles¹⁵, as faculdades da alma devem ser definidas de acordo com aquilo que elas são em atividade, e, antes disto, através do seu objeto correlato. A *phantasia*, contudo, não possui uma atividade, nem um objeto correlato. No caso do νοῦς, temos o νοητόν, da αἴσθησις, o αἰσθητόν, mas não há, em Aristóteles, o φανταστόν que seria o objeto correlato da φαντασία.

A *phantasia* está envolvida em várias atividades da alma sem que ela própria seja identificada a estas atividades. Já vimos que ela está envolvida na percepção. Aristóteles também defende que a faculdade desiderativa envolve *phantasia* em *De Anima* III.10. Ele também afirma não ser possível o inteligir sem *phantasmata*¹⁶. A *phantasia*, portanto, também está envolvida na inteligência.

A relação da *phantasia* com a inteligência aponta para a sua contingência. O pensar é, para Aristóteles, algo que é, por um lado, atividade e, por outro, passividade, é, por um lado, algo que é sempre, sendo por natureza atualidade, e algo que pode vir a ser e deixar de ser¹⁷. Se entendermos que os *phantasmata* são os inteligíveis em potência que se tornam inteligíveis em ato através da atividade intelectual, então a *phantasia* terá de ser a parte passiva envolvida no pensar. A *phantasia*, portanto, carrega consigo um tipo de contingência que reflete a contingência presente nas ações humanas¹⁸.

Acabamos de ver que a contemplação de proposições pode ocorrer ou não e isto de acordo com a nossa vontade. O que não depende de nós

me interessa aqui) a *phantasia* diz respeito à passagem da potência para o ato de um *phantasma*. Assim, a opinião envolve *phantasia* na medida em que ela pode ser atualizada ou não (e isto pode ocorrer de acordo com a vontade do sujeito ou por outras causas que escapam de seu controle).

¹⁴ *Mind and Imagination in Aristotle*, p. 45.

¹⁵ *De Anima* II.4, 415a14.

¹⁶ *De Anima* III.8.

¹⁷ *De Anima* III.5.

¹⁸ As ações humanas são contingentes por dois motivos. Primeiro, porque elas podem ser boas ou más, o que corresponderia à verdade e à falsidade no que diz respeito às crenças. Segundo, porque elas podem ocorrer ou não. Assim como a contemplação de imagens é algo que depende de nós (DA III.3 427b17: τοῦτο μὲν γὰρ τὸ πάθος ἐφ' ἡμῖν ἐστίν), também são assim as ações (EN III.5 1113b7: γὰρ ἐφ' ἡμῖν τὸ πράττειν, καὶ τὸ μὴ πράττειν).

é a verdade destas proposições. Agora, a partir de um ponto específico do *De Insomniis*, pretendo mostrar que, para Aristóteles, a contemplação de proposições pode ser dificultada pelas emoções e apetites. Este passo é importante para mostrar que a atualização da premissa particular do silogismo prático é algo que depende do sujeito e que pode ser dificultado pela parte irracional da alma. Assim, teremos o conflito moral presente não apenas em EN I.13, mas também em EN VII.3.

A pergunta principal a ser respondida no *De Insomniis*¹⁹ é: a qual das faculdades da alma o sonho se apresenta? O sonho se apresenta a faculdade perceptiva ou a faculdade intelectual? Aristóteles nega que o sonho pertença a qualquer uma das duas. Quando estamos dormindo não vemos, não ouvimos, em suma, não percebemos²⁰. Contudo, de alguma forma, temos percepção. Mesmo que estas percepções não sejam atualizadas pelos objetos sensíveis, as afecções correspondentes devem estar presentes. Isto porque o movimento que ocorre na sensibilidade permanece mesmo depois que o objeto sensível não está mais presente²¹. Neste caso, o sonho pertence à faculdade perceptiva enquanto imaginativa, pois a imaginação é o movimento que decorre da atividade da percepção sensível²².

Uma das provas que Aristóteles oferece a favor da tese de que mesmo sem os objetos sensíveis, podemos ter a percepção²³ é que sob a influência de determinadas paixões ficamos mais suscetíveis a ilusões. Não é necessário que o inimigo esteja presente para que haja percepção do inimigo, isto pode ocorrer, por exemplo, quando algo semelhante ao inimigo se apresenta a alguém excitado pelo medo.

Esta evidência a favor da tese de que temos a percepção mesmo sem o objeto sensível consiste na constatação de que a sensibilidade não é afetada apenas pelo seu objeto correlato, mas também por qualquer coisa que possa produzir o mesmo movimento que o objeto correlato produziria caso estivesse presente. As emoções e os apetites estão dentre estas causas, o medo do inimigo produz a percepção do inimigo, o amor produz a percepção da pessoa amada²⁴.

¹⁹ Capítulo 1.

²⁰ *De Insomniis* 458b6.

²¹ *De Insomniis* 460b1.

²² *De Insomniis* 459a15.

²³ *De Insomniis* 460b1.

²⁴ *De Insomniis* 460b4.

As aparências produzidas são dificultadas pelos nossos desejos e apetites, contudo, como vimos no *De Anima*, essas aparências dependem do nosso querer e estão sob o nosso controle. Temos aqui os elementos necessários para uma luta moral. O grande diferencial é que esta luta não tem como objetivo direto a prática de determinada ação, mas a contemplação das crenças que são causa direta desta ação. Assim, Aristóteles é parcialmente intelectualista. Ele não nega que a *acrasia* seja possível e também não nega que ações ruins sejam voluntárias. Aristóteles, todavia, parece concordar com Sócrates que ações ruins só podem ser praticadas em decorrência do estado de ignorância do agente.

REFERÊNCIAS

ARISTOTLE. *Nicomachean Ethics*. Ed: Barnes, J, in: The complete works of Aristotle Vol. II. Trad. Ross, D. New Jersey: Princeton University Press, 1995.

ARISTOTLE. *On Dreams*. Ed: Barnes, J., in: The complete works of Aristotle vol. I. Trad. Beare J.I., D. New Jersey: Princeton University Press, 1995.

ARISTÓTELES. *De Anima*. Trad. Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Ed. 34, 2006.

PLATO. *Protágoras*. Trad. Taylor, C.C.W. Oxford: Oxford University Press, 1976.

PLATO. *The Republic*. Trad. Desmond Lee. London: Penguin Books, 2003.

SCHOFIELD, M. Aristotle on the Imagination. In: RORTY, A. *Essays on Aristotle's De Anima*. Londres: Oxford University Press, 2003.

WEDIN, Michael. *Mind and Imagination in Aristotle*. New Haven: Yale University Press, 1988.

ZINGANO, Marco. *Acrasia e o método da Ética*. In: *Estudos de Ética Antiga*. 2. Ed. São Paulo: Discurso Editorial: Paulus, 2009.

Bem Supremo em Aristóteles: uma forma de apreensão de objetos do desejo

Inara Zanuzzi
(UFRGS)

No primeiro livro da *Ética Nicomaqueia* (EN), Aristóteles apresenta em linhas gerais o seu objeto de estudo: o bem humano, identificado a seguir pelo seu nome popular, *eudaimonia* (na tradução, felicidade). A definição da felicidade como atividade racional virtuosa dará início à investigação sobre a virtude que ocupará todo o tratado. Os primeiros capítulos são, então, dedicados aos passos fundamentais da investigação: é o começo em que se dá pequenos passos através dos quais se faz grandes avanços. Esses passos iniciais consistem na apresentação da noção de bem e de bem supremo. Essas duas noções são centrais a qualquer ética, mas são em especial da aristotélica. Apesar disso, Aristóteles foi acusado de ter apresentado sua noção de bem supremo em um argumento falacioso. O objetivo aqui não é especialmente enfrentar essa acusação, mas fazer uma nova tentativa de compreender esses primeiros passos na sua complexidade.

Para tanto, eu gostaria de começar fazendo uma análise na ordem inversa da oferecida por Aristóteles, uma, a saber, que parte da definição da felicidade no capítulo 7 e retrocede até a apresentação da noção de bem, como sua condição fundamental. O argumento pelo qual me interessa começar é o argumento do *ergon*, através do qual Aristóteles define a felicidade como atividade racional virtuosa. Segundo ele, tudo o que tem *ergon* – um trabalho característico – tem nele, no *ergon*, seu fim e seu bem. O *ergon* é tal que pertence distintivamente a cada tipo de ser ou de atividade, pois é aquilo que faz disto um tal ser ou atividade por oposição a outros. O *ergon* humano é, portanto, distintivamente humano. E qual é ele? É um certo modo de vida, o modo de vida humano. Em que consiste? Não pode ser, diz Aristóteles, as nossas atividades reprodutivas e de sobrevivência, pois somente por elas não nos diferenciaríamos das plantas. Também não podem ser as atividades sensíveis, pois, novamente, somente por elas serí-

amos como os demais animais. A razão pela qual Aristóteles pretende nos diferenciar dos demais animais não é clara aqui. Por que afinal não poderíamos ser animais como os outros apenas com um modo de vida animal distintivo? O fato é que os demais animais não compartilham conosco capacidades racionais que alteram fundamentalmente nosso modo de vida se comparados aos deles. E, com efeito, no livro X, esse aspecto do nosso modo de vida será expressamente apresentado como aquele que nos torna capazes de *eudaimonia*, ao passo que os demais animais não são¹. Somos, explicará Aristóteles, tão *eudaimones* quanto somos racionais. Esse aspecto ao mesmo tempo que nos afasta dos demais animais também nos aproxima dos deuses. Entretanto, não somos deuses. Há ainda algo peculiar no nosso modo de vida. Aristóteles não diz tudo isso neste ponto, mas com esta distinção entre deuses e demais animais em mente, podemos apreciar a definição do nosso modo de vida:

λείπεται δὴ πρακτικὴ τις τοῦ λόγον ἔχοντος· τούτου δὲ τὸ μὲν ὡς ἐπιπειθὲς λόγῳ, τὸ δ' ὡς ἔχον καὶ διανοούμενον (1098a4-5).

A tradução seria: “resta, então, uma certa vida prática da parte que tem razão, desta, uma parte é <racional> na medida em que obedece à razão, a outra, <é racional> na medida em que a tem e pensa”.

Alguns tradutores preferem ler ‘πρακτικὴ τις’ como ‘vida ativa da parte que tem razão’. Entretanto, o adjetivo ‘ativa’ parece se opor antes à caracterização de passiva ou inativa. Mas uma vida πρακτικὴ não é uma vida ativa por oposição a uma inativa. Uma vida πρακτικὴ é uma vida de ação, onde ‘ação’ tem um sentido técnico de movimento determinado racionalmente. Poder-se-ia objetar que, se a ideia de movimento racional já estava presente no termo ‘πρακτικὴ’, o acréscimo de ‘da parte que tem razão’ seria redundante. Mas o acréscimo se deve ao fato de Aristóteles estar distinguindo no contexto diferentes capacidade da alma humana de modo a identificar aquela que é central ao seu modo de vida. Assim, ele está atribuindo uma atividade específica, a ação racional, a uma parte específica ou capacidade específica da alma humana, pois essa é a distintiva. Além do mais, o acréscimo lhe permite especificar também que uma vida prática é uma vida que contém uma complexidade essencial, ela contém

¹ Cf. X,8, 1178b20-32, COOPER, 1999 e para toda a discussão sobre o *ergon*, KORSGAARD, 2009.

dois elementos que conjuntamente a realizam: um que é obediente à razão e o outro que a exercita pensando. A complexidade do modo de vida humano é aquilo que a diferencia tanto dos demais animais quanto dos deuses. Se os primeiros não têm o elemento racional, portanto suas capacidades não precisam submeter-se à razão, os segundos só têm o elemento racional, portanto suas capacidades racionais não precisam submeter capacidades distintas à razão. O que é distintivo do nosso modo de vida é, portanto, que nosso viver é resultante da direção da razão sobre uma parte não racional, mas obediente a ela.

Mas o que significa isso? Ora, o que se verá no decorrer da *Ética* é que o ser humano é tal que suas capacidades desiderativas podem ser dirigidas para onde ele as queira levar, em especial, para exercitá-las bem ou não. Dito de outro modo, a capacidade racional humana torna o modo de vida humano um tal que tem que ser escolhido deliberadamente, isto é, tem que ser objeto de uma *prohairesis*. O que é uma *prohairesis*? É uma forma peculiarmente humana de dar início a uma ação. É uma forma que dá início a uma ação tendo em vista a realização de um certo tipo de vida. Em outras palavras, é uma forma de dar início a uma ação tendo a felicidade ou o bem supremo humano como objetivo.

Podemos dizer, portanto, que o nosso peculiar modo de vida, o prático, é um tal que requer que escolhamos deliberadamente o que fazer em vista de um bem supremo. Um ser humano é um tal tipo de ente: um cuja vida é o exercício da sua escolha deliberada em vista de alcançar um bem supremo. Isso não deixa de ser assim, sequer quando Aristóteles no livro X evidencia na felicidade humana o papel predominante da atividade teórica da razão, pois para os seres humanos o exercício da atividade teórica só é possível e só é a sua felicidade se houver disto uma escolha deliberada.

Ora, se isso é assim, o que vemos é que o bem humano e, em especial, o bem supremo, não é algo que pode ser alcançado sem que tenhamos nos proposto, em uma escolha deliberada, a alcançá-lo. O bem supremo humano só é alcançável por alguém se esta pessoa tomar algo como o seu bem supremo. Se alguém toma algo como seu bem supremo e erra, está agindo como um ser humano, somente não está alcançando sua felicidade. Alcançar a felicidade é tomar como bem supremo aquilo que é de fato um bem supremo. E isso na verdade é tomar uma vida pro-

priamente humana como finalidade e isto é, afinal, tomar a ação virtuosa como finalidade.

O que vemos, então, é que há uma importante intensionalidade² na realização da vida boa: ela precisa ser buscada como tal. Isso, entretanto, não é suficiente. É preciso também acertar na determinação correta do que seja a vida boa. É importante lembrar que Aristóteles concebe o ser de modo teleologicamente estruturado. Todos os entes naturais buscam realizar sua própria natureza, isto é, para cada um o seu fim e seu *ergon*. Os seres humanos que acertam o fazem porque escolhem algo que está de acordo com a melhor realização de sua natureza. Há, portanto, na busca humana pelo seu bem um aspecto objetivo e um intensional, subjetivo. Em ambos estes aspectos estamos lidando com a mesma estrutura conceitual: a de fim e de bem. Em outras palavras, há uma dimensão subjetiva e uma dimensão objetiva destas noções de fim e de bem.

Ora, o início da EN nos apresenta precisamente com as noções de fim e de bem. Com efeito, Aristóteles define o bem através do fim: o bem é aquilo a que tudo visa (διὸ καλῶς ἀπεφίησαντο τάγαθόν, οὗ πάντ' ἐφίεται). No domínio da vida humana, temos dois âmbitos de busca: a técnica e a prática. Aristóteles não explica a distinção, mas do livro VI sabemos que as técnicas têm fins determinados, como a saúde na medicina, a vitória na guerra, a casa na construção civil, enquanto as práticas são os planejamentos e buscas mais gerais como o bem viver, o ser bem-sucedido na vida (*eupragia*). Uma vez que há uma subordinação das técnicas às práticas pela característica dos seus fins, podemos interpretar a discussão sobre a subordinação dos fins que se segue também como destinada a esclarecer essa distinção. Se observarmos, então, as atividades humanas, tanto as técnicas quanto as práticas, veremos que parecem todas buscar algum bem e é por isso que se disse corretamente que o bem é aquilo a que tudo visa. Todas as atividades visam um fim que é um bem e por isso podemos descrever o bem como aquilo a que tudo visa.

Na teleologia aristotélica, as atividades se distinguem umas das outras pela finalidade a que visam e esta finalidade explica que a atividade seja feita na medida em que é um bem, e é um bem ou porque serve à realização da natureza de um ente natural ou porque é a própria realização

² A hipótese aqui desenvolvida é inspirada (ainda que não seja uma versão fiel), em GAZONI, 2012.

desta natureza. Se não fosse um bem, a concretização dos efeitos causais da atividade seriam frutos do acaso, seriam *mataion*, inúteis, como diz Aristóteles na Física II. O fim, por um lado, dá um objeto às atividades, é aquilo a que visam, o que as distingue umas das outras, e, por outro, o ser este fim um bem dá uma razão para ser este fim buscado e a atividade realizada. Ser o fim um bem explica a realização da atividade, explica *porque* ela é feita. Dizer que todas as atividades humanas visam a um bem é dizer que elas objetivam a algo e que isso não é arbitrário, mas explicável por serem um bem.

Agora, há duas dimensões como observávamos das buscas humanas. A dimensão objetiva de todas as atividades humanas está de acordo com a natureza mesma da atividade e o seu papel no complexo das atividades humanas. A dimensão subjetiva é implementada pelo sujeito da busca, o agente, o indivíduo que a realiza. A medicina, de acordo com sua própria natureza, tem por objetivo a saúde, mas cada médico em particular pode ter seus próprios objetivos na sua prática da medicina (essa diferença já apareceu em Platão, na República I). Parece-me que o primeiro capítulo da EN apresenta a subordinação dos fins e dos bens de acordo com uma perspectiva objetiva, isto é, de acordo com a natureza mesma da atividade e de seu papel no complexo das atividades. Já o início do capítulo 2, introduz o verbo querer conjugado na primeira pessoa do plural:

“(1) Se existe algum fim das coisas alcançáveis pela ação que queremos por ele mesmo e as outras coisas devido a ele, e (2) se não tomamos todas as coisas devido a algo diverso (pois (3) assim vai-se ao infinito, de modo que (4) o desejo seria vazio e inútil), é evidente que (5) este seria o bem e o melhor” (1094a18-22).

Esta passagem foi acusada de conter um argumento falacioso e várias tentativas foram feitas para explicá-la. A falácia está contida em passar de (1) a (5), pois em uma interpretação de (1), o que se diz é que a série dos desejos deve parar em algum lugar e (5) está dizendo que há um lugar em que todas as séries dos desejos param. Nessa interpretação, (2) está reproduzindo (1) em outras palavras, pois (2) estaria dizendo também que é preciso que a série dos desejos pare em algum lugar e (3) e (4) são as consequências indesejáveis da negação de (2), a saber, se a série não para em algum lugar ela vai ao infinito e indo ao infinito o desejo

é vazio e vão. Assim, se não queremos as consequências (3) e (4), temos que aceitar (2) e portanto (1). Mas (1) não autoriza (5), como a passagem lida desse modo inferiria³.

Uma forma, por outro lado, de dizer que não há falácia é dizer que não há argumento. Podemos entender que Aristóteles está na passagem apresentando a definição de bem supremo, o que é ser um bem supremo, ou, como eu preferiria entender, o que é avaliar algo como um bem supremo. (1) pode ser lido como o *definiens* do bem supremo e (5) como o *definiendum*, se entendermos que (1) está se referindo a todas as coisas. (1) diz o seguinte: “Se existe algum fim das coisas alcançáveis pela ação que queremos por ele mesmo e *as outras coisas* devido a ele”. Aqui ‘as outras coisas’ devem ser compreendidas como ‘todas as outras coisas’. Assim, a passagem de (1) a (5) seria: “Se existe um fim das coisas alcançáveis pela ação humana que queremos por ele próprio e todas as demais coisas por ele, então esse seria o bem supremo”. E Aristóteles não está afirmando que existe um bem supremo, mas explicando que se existir algo com estas características, este será o bem supremo.

Nesse caso, o que (2)-(4) estão fazendo na passagem? Eu entendo que (2)-(4) introduz a necessidade de avaliarmos algo como bens em si. Com efeito, se tomamos a argumentação desde o início do capítulo 1, podemos compreender que a Ética se inicia apresentando genericamente a avaliação ‘bom’ e a seguir, através da subordinação dos fins, introduz a avaliação ‘bom em razão de outro’. Ora, não é possível que avaliemos tudo como bom em razão de algo diverso e isso introduz a necessidade correlativa de avaliarmos algo como bom em si. Por último, temos um tipo de avaliação suprema, a saber, aquela que toma algo como bom no sentido que é uma razão para tudo o mais ser bom.

Entretanto, se (1) introduz a avaliação de algo como bem supremo e (5) a denomina como tal, (2) a (4) parecem estar deslocados aí. E de fato só posso entendê-los como uma explicação parentética de um modo de avaliar como bom, o bom em si, de que o modo de avaliar como bem supremo é um caso.

Se Aristóteles está introduzindo essas três formas de avaliação e propondo-se a investigar o que pode justificadamente ser avaliado como bem supremo, então podemos tentar entender nessas linhas também a

³ Para diferentes interpretações da passagem, cf. GEACH, 1972; VRANAS, 2005; WILLIAMS, 1972.

sua discussão sobre os critérios formais do bem supremo, que encontramos na passagem 1097a15-b20 de I,7. Os critérios formais do bem supremo são dois: i) o bem supremo é o mais final dos bens (*teleiotion*) e ii) o bem supremo é autossuficiente.

Aristóteles explica que avaliar os fins como bens é tomá-los como *teleia*, finais⁴. Há uma controvérsia sobre o significado deste termo no contexto (poderia significar também ‘completo’ ou ‘perfeito’), mas vou assumir que ‘*teleion*’ significa ‘final’ na medida em que o critério associado a este termo e aos comparativos e superlativos derivados dele estão expressos em termos de finalidades. Avaliamos os fins como bens quando eles são *teleia*, isto é, quando eles não são avaliados como bens em razão de alguma outra coisa. Entretanto, dentre os fins que são *teleia*, ou que avaliamos assim, alguns são mais do que outros, porque podemos buscar alguns tanto por si mesmos quanto em razão de outros, como fazemos com a honra, a virtude, o conhecimento, que buscamos por si, mas também porque acreditamos que seremos felizes através deles, e outros buscamos somente por si e jamais por outro, e a felicidade parece ser um tal bem.

Na leitura que estou propondo, em que Aristóteles está distinguindo formas de avaliações, aqui ele torna mais preciso o que é avaliar algo como bem em si e o que é avaliar algo como bem supremo. Podemos avaliar algo como bem em si e ainda avaliá-lo como um bem a ser buscado em vista de outro. Não é incompatível com a noção de bem em si que ele seja buscado também por outro. O bem supremo, entretanto, é aquele bem que avaliamos somente como bom em si e jamais por outro. Devemos supor que isso significa que um tal bem ocupa um lugar proeminente em nossas avaliações e finalidades⁵. O que quer que, portanto, possa ser justificadamente avaliado como tal tem que ser defendido por ser capaz de ocupar uma tal posição em nossas buscas. É importante observar, também, que nessa leitura não se supõe que todas as demais buscas sejam instrumentalizadas em relação a essa. Com efeito, os bens em si continu-

⁴ Na minha explicação da passagem, eu tento preservar as duas dimensões que me parecem essenciais na compreensão deste assunto: a objetiva e a subjetiva. De um lado, bens e fins só são bens e fins porque são tomados assim, como fins, e avaliados assim, como bens, por algum agente. De outro, entretanto, Aristóteles está procurando objetivamente quais são os fins que devem ser avaliados como bens, seja em si mesmos seja como supremamente bons.

⁵ Uma forma de entender tal proeminência seria nas linhas de MCDOWELL, 1980: este bem é capaz de “silenciar” as demais buscas.

am sendo desejáveis por si, ainda que eles sejam também desejáveis em relação a este fim mais final de todos.

O critério da autossuficiência diz que este bem que buscamos é capaz de sozinho tornar a vida digna de escolha e carente em nada. A seguir ele complementa dizendo que este bem é tal que não é possível contá-lo ao lado dos outros bens, pois, se fo/sse assim, o acréscimo do menor dos bens seria melhor do que este bem. Segundo essa última explicação uma vida que contém o bem supremo não pode ser melhorada no seguinte sentido: se temos o bem supremo não teremos um bem ainda melhor se tivermos o bem supremo e outro a mais. O objetivo deste critério é, parece-me, impedir que a busca do bem supremo se torne algo interminável. Aquilo que avaliamos como um bem supremo deve ser tal que é determinado e limitado e não ilimitado. A ideia é que i) o bem supremo seja alcançável e assim possamos satisfazer nosso desejo e ii) de tal forma a tornar nossa vida como um todo desejável. O que diferencia o bem supremo de outro bem qualquer é que a sua satisfação torna a vida como um todo desejável. Com efeito, alcançar um bem (que não seja o supremo) não é suficiente para satisfazer alguém por completo, pois permanecem outros indeterminados desejos insatisfeitos. Assim, a satisfação desse desejo é tal que me satisfaz por completo e me satisfaz por completo porque torna minha própria vida satisfatória. Ao dizer que nada pode tornar este bem melhor, supõe-se que não fiquem outros desejos ainda por ser satisfeitos e que tornariam minha vida melhor.

Parece haver, entretanto, algo de implausível nessa ideia. Sendo seres humanos e por natureza não autossuficientes, como pode haver algo que nos satisfaça por completo, que torne nossa vida como um todo satisfatória? Que espécie de acabamento é este? Teríamos chegado à perfeição de uma vida? Parece plausível supor que uma vida humana sempre pode ser melhorada e que sempre existam desejos insatisfeitos, cuja satisfação tornaria a vida melhor. Como é possível sustentar conjuntamente que uma vida humana sempre pode ser melhorada e que seu bem supremo é algo que por si mesmo a torna carente em nada?

Imaginemos o seguinte exemplo: temos uma casa pequena, com um quarto, cozinha e banheiro. Após uma pequena reforma, acrescentamos um novo quarto. Se a casa é um bem, então ela pode ser melhorada, mas não por ser uma casa e mais alguma coisa e sim por ser uma casa me-

lhor. Uma vida com o bem supremo pode ser melhorada, se aquilo que eu almejo como bem supremo admitir graus, mas ela não é melhorada por acrescentar-se algo a mais além do bem supremo.

Nessa hipótese, aquilo que é o bem supremo – se admitir graus – pode melhorar ao longo da vida, mas outros bens que não são o bem supremo não podem melhorá-la. Uma casa não se torna uma casa melhor porque eu tenho um carro na garagem. Se, para falar concretamente, o bem supremo é a ação virtuosa, então cada ação virtuosa que eu realizo é naquele momento a realização do meu bem supremo e torna minha vida naquele momento digna de escolha e carente em nada. No entanto, isso não significa que não fique nada para eu realizar no momento seguinte. Sim, fica faltando continuar realizando ações virtuosas. Portanto, a cada ação virtuosa eu realizo uma vida plenamente satisfatória e a cada nova ação virtuosa eu meloro a minha vida, pois se num momento posterior eu deixasse de realizar ações virtuosas, eu pioraria minha vida. Portanto, uma vida que tem o bem supremo pode ser melhorada ou piorada, porque a cada nova ação é preciso continuar perseguindo o bem supremo. A minha vida, é como uma casa sempre em obras, que permanece o mesmo bem apesar das modificações, a menos que eu faça uma reforma não-funcional, que a ponha a perder, uma ação não virtuosa.

O que dizer, entretanto, dos outros bens? Parece contrariar o que o próprio Aristóteles em outro lugar diz manter que estes não contribuem em nada para uma vida satisfatória e carente em nada. Eu suponho que o acréscimo de qualquer dos outros bens (saúde, beleza, amigos, filhos, riquezas, cultura) possa tornar minha vida melhor, mas não é capaz de torná-la satisfatória e carente em nada. Nenhum deles é tal que tenha o poder de tornar boa a vida como um todo. Ora, se o bem supremo é capaz de tornar a vida boa como um todo, então os outros bens podem melhorá-la, mas não no sentido de tornar uma vida que não é como um todo satisfatória.

Mais adiante Aristóteles dirá que não é possível ser feliz sendo feio ou sofrendo grandes infortúnios. Em primeiro lugar, é preciso observar que algumas condições de corpo e de circunstâncias afetam nossa capacidade de exercício da virtude. Em segundo lugar, uma vida humana não consiste no exercício único e exclusivo do bem supremo. Com efeito, condições necessárias tem que estar satisfeitas para que se possa exercer o bem supremo. P.e., se alguém não tem as condições mínimas de existência

livre – é um escravo ou um sem-teto – o exercício do bem supremo está fora do seu alcance, ele não tem condições de escolher seguir uma vida de um certo gênero ou outro. Na *Ética Eudêmia*, I, 5, Aristóteles mostra como o bem supremo não é o único a interferir na desiderabilidade de uma vida, ao contrário, várias condições *mínimas* não sendo dadas, não é possível escolher viver antes do que não viver. Sendo assim, o que quer que conte como bem supremo, não é tal que *altera* o valor de outros bens para nossas vidas. Ainda assim, ele é um valor diferente dos outros e proeminente a eles.

Embora eu não tenha como dar uma explicação em detalhes dos ganhos dessa reconstrução, gostaria de apontar a direção para o qual acredito que ela permita levar. De um lado, evita a dificuldade sobre bem inclusivo e dominante, alternativas que já causaram suficientes controvérsias para justificar seu abandono. Parece mais promissor seguir a sugestão de Cooper, 1999, que a felicidade tal como apresentada no final do cap.7 do primeiro livro é uma definição vaga. A recomendação dada ali é que se ponha na ação com virtude o bem supremo, é que se avalie isso como bem supremo, mas o que deverá ser a ação virtuosa que a realizará concretamente só pode ser avaliado no momento da ação. Algumas vezes será a ação de acordo com algum valor moral, outras, será a ação de acordo com a virtude intelectual. Nessa interpretação, a felicidade se realiza a cada momento em que uma ação é escolhida, uma tal que é a concretização do bem supremo nas circunstâncias particulares. Apesar da felicidade se realizar a cada momento, um único momento não é suficiente para nos dizermos felizes, justamente porque o momento seguinte pode destruí-la se não for bem utilizado. A felicidade não é um conjunto, nem é um único bem, a felicidade é um projeto em andamento que se completa a cada etapa.

A nossa avaliação sobre a *eudaimonia* nas nossas vidas vai se fazendo de circunstância a circunstância, de acordo com nossa *prohairesis*. A avaliação que os outros fazem sobre nossa vida deve aguardar um conjunto suficientemente grande de circunstâncias.

Tendo feito essa discussão, também podemos voltar atrás e precisar o que é uma *prohairesis*. É a escolha da ação aqui e agora que realiza um certo bem supremo. Ela não é, entretanto, apenas a escolha da ação. Ela é o compromisso com um bem supremo, com um modo de vida, pois não é possível avaliar algo como bem supremo e decidir-se a agir de acordo com

ele sem que isso reflita um compromisso sobre todos os outros bens que alguém se dispõe a avaliar na sua vida. Uma decisão com relação a um bem supremo não é uma simples escolha sobre uma ação aqui e agora com vista a um fim, pois este fim é tal que ele torna a própria vida digna de ser vivida.

BIBLIOGRAFIA

BYWATER, L. *Aristoteles: Ethica Nicomachea*. New York: Oxford University Press, 1988 (1894).

BARNES, J. (org.). *The Complete Works of Aristotle*. Princeton: Princeton University Press, 1995 (1984).

COOPER, J. Contemplation and Happiness: a Reconsideration. IN: *Reason and Emotion*. Princeton: Princeton University Press, 1999, p. 212-236.

GAZONI, Fernando Maciel. *Felicidade controversa – volição, prescrição e lógica na eudaimonia aristotélica*. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2012. Tese de Doutorado em Filosofia. [acesso 2016-11-28].

GEACH, P. T. *Logic Matters*. Berkeley: University of California Press, 1972.

MCDOWELL, J. The Role of Eudaimonia in Aristotle's Ethics, In Amélie Oksenberg Rorty (ed.). *Essays on Aristotle's Ethics*. University of California Press 359-76 (1980).

KORSGAARD, C. Aristotle's Function Argument. In: *The Constitution of Agency*. Oxford, Oxford University Press, 2009, p. 129-150.

SUSEMIHL, F. *Aristoteles: Ethica Eudemia*. Leipzig: Teubner, 1967 (1884).

ROSS, D. *Aristotle's Physics. A revised text with introduction and commentary*. Oxford: Oxford University Press, 1936 (1998).

VRANAS, P. Aristotle on the best good: is the Nicomachean Ethics 1098a18-22 Fallacious?. *Phronesis*, 50, n.2, 2005, 116-128.

WILLIAMS, B. Aristotle on the Good: a Formal Sketch. *The Philosophical Quarterly*, 12, n.49, 1962, p. 189-196.

A função dos capítulos 3-10 do livro A da *Metafísica* de Aristóteles

Guilherme da Costa Assunção Cecílio
(UFRJ)

Se é certo que Aristóteles não pode ser considerado o fundador da História da Filosofia em sentido estrito, sabe-se que devemos a ele as primeiras exposições organizadas das doutrinas dos filósofos que o antecederam. Tal fato deu azo a muitas discussões, tendo sido o século XX palco de uma acesa polêmica em torno da questão da fidedignidade dos testemunhos de Aristóteles sobre os seus predecessores. Para citar apenas alguns nomes, Harold Cherniss¹, secundado por J. McDiarmid², sustentou que o Estagirita distorceria intencionalmente o pensamento dos filósofos precedentes, fazendo-o com o objetivo de colocar suas próprias doutrinas sob a melhor luz possível, de sorte que seu testemunho não constituiria de modo algum uma base segura para a reconstrução do pensamento desses filósofos.

A semelhante tese opuseram-se muitos estudiosos, dentre os quais Werner Jaeger³, W. K. C. Guthrie⁴ e Suzanne Mansion⁵. Poderíamos tentar resumir a posição destes autores do seguinte modo: em primeiro lugar, eles denunciaram que o quadro pintado por Cherniss e McDiarmid não é nada benevolente para com Aristóteles, fazendo o Estagirita parecer um simples erístico; ademais, a pretensão de se fazer uma História da Filosofia totalmente neutra, sem jamais projetar nossos próprios conceitos no pensamento dos autores sob análise, constituiria uma ideia ingênua e irrealizável até mesmo para nós, que tentamos fazê-lo, quanto mais para Aristóteles, que certamente não tinha perseguido semelhante objetivo.

¹ CHERNISS, Harold. *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*; _____. *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*.

² MCDIARMID, J. B. Theophrastus on the Presocratic Causes.

³ JAEGER, Werner. Review of H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*.

⁴ GUTHRIE, W. K. C. Aristotle as Historian.

⁵ MANSION, Suzanne. Le rôle de l'exposé et de la critique des philosophes antérieurs chez Aristote.

Por fim, uma análise mais atenta do procedimento aristotélico faria ver que o exame dos predecessores consistiria num dos momentos fundamentais do próprio processo de investigação filosófica, tal como o concebera o Estagirita⁶.

Não pretendemos aqui tomar posição nesse complexo debate, sobre o qual, aliás, já se verteram rios de tinta. De modo mais modesto, desejamos apenas analisar a função desempenhada pelos capítulos 3-10 do livro A no contexto deste livro como um todo. Mas como esse trecho contém justamente a mais ampla e célebre exposição aristotélica do pensamento de predecessores, é indispensável que digamos ao menos algumas palavras.

Sendo assim sendo, propomos a seguinte síntese. É um fato inconteste que Aristóteles jamais se propôs a fazer uma História da Filosofia, se entendemos por História da Filosofia uma exposição que, além de histórica, seja maximamente neutra e cujo objetivo precípua seja reconstruir o pensamento de um determinado autor, o mais possível, em seus próprios termos, exposição esta que seja também motivada por um interesse intrínseco no próprio autor. Mas se não é isso que Aristóteles faz, que faz ele então?

Os relatos de Aristóteles sobre os seus predecessores são nitidamente dirigidos por algum tema em particular; ademais o objetivo desses relatos é sempre filosófico e não historiográfico, ou seja, tais exposições têm em vista contribuir para o esclarecimento de alguma questão filosófica na qual o próprio Aristóteles esteja interessado, estando muito distante de suas preocupações preservar o vocabulário dos pensadores que ele cita ou reconstituir com exatidão o contexto em que tais pensadores formularam suas teorias. Alguns exemplos de tais recenseamentos temáticos das doutrinas de predecessores seriam a discussão contida na *Física* acerca do número de princípios da natureza, o levantamento acerca da definição de alma presente no *De Anima*, e ainda a discussão, que se lê no *De Caelo*, sobre a questão se o mundo seria eterno ou se ele teria sido gerado.

Mas qual seria, então, o enfoque presente no texto que nos interessa, *Metaph.* A3-10? Segundo uma opinião amplamente disseminada, estes capítulos constituiriam uma espécie de prova – quiçá um tanto errática – de

⁶ Essa posição é defendida com muita propriedade por DI CAMILLO, Silvana Gabriela. *Aristóteles historiador* – El examen crítico de la teoría platónica de las Ideas. Neste livro a autora oferece também um breve, porém excelente *status quaestionis* do problema em tela. Ver também CECÍLIO, G. C. A. Resenha de Gabriela Silvana Di Camillo, *Aristóteles historiador* – El examen crítico de la teoría platónica de las Ideas.

que só existam os quatro tipos de causas discriminadas na *Física*. Tal prova consistiria no recenseamento das doutrinas dos antecessores com vistas a verificar se algum outro gênero de causa teria sido ventilado por eles, e, dado que isso não teria ocorrido, Aristóteles consideraria provado que só existem, de fato, as célebres quatro causas. De nossa parte, procuraremos mostrar que tal interpretação não faz justiça ao que se lê em *Metaph.* A3-10.

Convém salientar, contudo, que seria uma temeridade opor-se radical e absolutamente à interpretação que acabamos de esboçar. E isso não tanto pela autoridade dos muitos estudiosos que a endossam, mas pela autoridade do próprio texto aristotélico. De fato, assim se lê no começo de *Metaph.* A3:

[...] estudou-se isso [os quatro gêneros de causa] suficientemente nas discussões sobre a natureza; não obstante, tomemos aqueles que, antes de nós, adentraram no exame dos entes e filosofaram a respeito da verdade. Evidentemente também eles propuseram certos princípios e causas; assim, isso será de algum modo propício, à medida que avançamos no presente estudo: de fato, ou encontraremos um outro gênero de causa, ou confiaremos mais nas que agora foram mencionadas⁷.

A passagem citada parece avalizar completamente a interpretação que queremos desacreditar; não há muita margem para dúvida que Aristóteles esteja, quase didaticamente, mencionando o objetivo do exame que está prestes a começar. E se este é o preâmbulo do exame dos predecessores, eis como Aristóteles o arremata, em *Metaph.* A10⁸: pelo que foi dito antes, é evidente que todos parecem procurar as causas que mencionamos nas discussões sobre a natureza, e que não poderíamos mencionar nenhuma outra além delas⁸.

⁷ “[...] θεωρήθηται μὲν οὖν ἰκανῶς περὶ αὐτῶν ἡμῖν ἐν τοῖς περὶ φύσεως, ὁμῶς δὲ παραλάβωμεν καὶ τοὺς πρότερον ἡμῶν εἰς ἐπίσκεψιν τῶν ὄντων ἐλθόντας καὶ φιλοσοφήσαντας περὶ τῆς ἀληθείας. δῆλον γὰρ ὅτι κάκεῖνοι λέγουσιν ἀρχάς τινας καὶ αἰτίας· ἐπελθοῦσιν οὖν ἔσται τι προὔργου τῆ μεθόδῳ τῆ νῦν· ἢ γὰρ ἕτερόν τι γένος εὐρήσομεν αἰτίας ἢ ταῖς νῦν λεγομέναις μᾶλλον πιστεύσομεν”. *Metaph.* A3, 983a33-983b-6. Todas as referências ao texto grego da *Metafísica* contidas neste trabalho dizem respeito a ROSS, W. D. *Aristotle's Metaphysics – a revised text with introduction and commentary* by W. D. Ross. Para a tradução portuguesa da *Metafísica* utilizamos – com modificações pontuais – a tradução de Lucas Angioni. Cf. ARISTÓTELES. *Metafísica*, livros I, II e III - Tradução, introdução e notas de Lucas Angioni.

⁸ “ὅτι μὲν οὖν τὰς εἰρημένας ἐν τοῖς φυσικοῖς αἰτίας ζητεῖν εὐόικασι πάντες, καὶ τούτων ἐκτὸς οὐδεμίαν ἔχομεν ἂν εἰπεῖν, δῆλον καὶ ἐκ τῶν πρότερον εἰρημένων”. *Metaph.* A10, 993a11-13.

Como se não bastassem essas duas afirmações, que além de muito claras, estão estrategicamente posicionadas, ainda há outras tantas asserções semelhantes espalhadas em *Metaph.* A3-10⁹.

De nossa parte, não pretendemos ir de encontro ao texto aristotélico. Reconhecemos, por conseguinte, que um dos objetivos do texto sob análise seja comprovar que só existem as quatro causas mencionadas na *Física*. Mas desejamos salientar que isso é apenas parte do que está em jogo em *Metaph.* A3-10, e, provavelmente, nem sequer a parte principal.

Esta é, pois, a tese principal que desejamos defender neste artigo: *Metaph.* A3-10 consiste, na verdade, no recenseamento das propostas de ciência preeminente que foram avançadas pelos pensadores pré-aristotélicos. Faz-se preciso reconhecer que tal recenseamento foi, sem sombra de dúvida, cuidadosamente estruturado em torno do tema das quatro causas. Com isso queremos dizer que Aristóteles nitidamente procurou ordenar o exame dos predecessores de acordo com o tipo de causa que cada um deles teria conseguido descobrir ou, pelos menos, vislumbrar. Sendo assim, Aristóteles afirma que os φυσιολόγοι (sejam monistas ou pluralistas) teriam atingido apenas a causa material, mas teriam também roçado a causa eficiente (especialmente os pluralistas). Já os pitagóricos teriam falado, a seu modo, da causa material, e teriam começado a entrever a causa formal. Essa, por sua vez, só teria sido alcançada pelos platônicos, que teriam também tratado, como os demais, da causa material.

Em suma, defendemos que esse seja o verdadeiro conteúdo de *Metaph.* A3-10, nomeadamente, o exame dos diversos projetos de ciência suprema ventiladas pelos antecessores. Mas até mesmo esta formulação precisa ser refinada. Na verdade, somos de parecer que Aristóteles tenha analisado unicamente aqueles pensadores que, a seu ver, teriam avançado uma ciência dos princípios. E com essa expressão, “ciência dos princípios”, queremos dizer o seguinte: *uma doutrina que explique o surgimento de todas as coisas a partir de apenas um ou alguns poucos princípios*¹⁰.

Creemos, desse modo, que não se deve separar a interpretação de

⁹ Cf. *Metaph.* A5 986a12-15, *Metaph.* A5 986b4-6, *Metaph.* A5 986b12-14, *Metaph.* A7 988a20-23 e *Metaph.* A7 988b16-19.

¹⁰ O núcleo da tese que propomos no presente artigo possui certa afinidade com a leitura da *Metafísica* avançada por Stephen Menn em seu excelente livro, *The Aim and the Argument of Aristotle's Metaphysics*. O prof. Menn disponibilizou no site da Humboldt-Universität zu Berlin uma primeira versão dessa obra ainda não publicada em mídia impressa.

Metaph. A3-10 dos capítulos que lhe antecedem. De fato, somos de opinião que *Metaph.* A1-2 constituam os alicerces sobre os quais se erige todo o restante do argumento do livro A¹¹.

Como se sabe, em *Metaph.* A1-2 o Estagirita apresenta a sua própria proposta de ciência suprema, a qual recebe o pomposo nome de σοφία e que é definida como ciência das causas primeiras ou princípios¹². Nestes capítulos aprendemos que essa ciência dos princípios é uma ciência puramente teórica¹³, e que conhecer esses princípios facultar-nos-ia conhecer, de certo modo, todas as coisas¹⁴; ficamos sabendo também que a σοφία é, dentre todas, a ciência mais elevada¹⁵, sendo, portanto, também a ciência mais desejável; Aristóteles chega mesmo ao ponto de descrevê-la como ciência divina¹⁶.

Depois ter efetuado semelhante elogio à σοφία – isto é, à ciência dos princípios – em *Metaph.* A1-2, parece a nós ser perfeitamente razoável que, no restante do livro A, Aristóteles discorra sobre os demais projetos de ciência dos princípios à disposição, projetos que, afinal de contas, seriam concorrentes da σοφία aristotélica há pouco esboçada. Dito de outro modo, se Aristóteles pretende, como cremos, estimular o seu público a segui-lo na longa e exaustiva jornada em busca da ciência suprema, jornada essa que se desenrolaria no restante da *Metafísica*, faz sentido que ele deseje mostrar a insuficiência de todos os outros concorrentes ao posto de ciência suprema. E estes seriam (1) o tipo de ciência da natureza levada a cabo pelos φυσιολόγοι, (2) a peculiar matemática advogada pelos pitagóricos e, sobretudo, (3) a ciência suprema defendida por Platão e pelos demais acadêmicos.

Desejamos reafirmar, uma vez mais, que a interpretação que aqui propomos não nega que um dos objetivos de Aristóteles no livro A seja

¹¹ Para uma análise pormenorizada de *Metaph.* A1-2 e estudo de sua importância no quadro de uma leitura unitária da *Metafísica*, cf. CECÍLIO, G. C. A. *Revisitando a questão da unidade da ciência preeminente na Metafísica de Aristóteles*: a relevância do livro A para uma interpretação “arqueológica”.

¹² *Metaph.* A1, 981b28-29. Podemos citar ainda no primeiro livro *Metaph.* A1, 982a2: “ἡ σοφία περί τινος ἀρχᾶς καὶ αἰτίας ἐστὶν ἐπιστήμη” e *Metaph.* A2, 982b9-10: “ταύτην τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτίων εἶναι θεωρητικὴν”.

¹³ *Metaph.* A1-2, *passim*; ver, em especial, *Metaph.* A2, 982b11-28.

¹⁴ *Metaph.* A2, 982a21-23.

¹⁵ *Metaph.* A2, 982b4-7.

¹⁶ *Metaph.* A2 982b28-983a11.

apresentar uma prova de que só existam os quatro tipos de causa aventados na *Física*; não negamos nem mesmo que os vários grupos de predecessores sejam organizados segundo o quanto eles teriam conseguindo vislumbrar das quatro causas. Mas desejamos ressaltar que este é apenas o esqueleto, a estrutura do texto de *Metaph.* A3-10; e se não se reconhecer que Aristóteles está, na verdade, pondo em cena uma espécie competição cujo prêmio é o título de verdadeira ciência dos princípios, simplesmente não se poderá compreender muitos aspectos do livro A.

Principiemos exatamente pelo começo do inquérito dos predecessores, isto é, por *Metaph.* A3.

Entre os que primeiro filosofaram, a maior parte julgou que eram *princípios de todas as coisas* apenas os *princípios* em forma de matéria. De fato, o *item primeiro de que tudo se constitui, do qual tudo vem a ser e no qual, por último, tudo se corrompe* [...] eis o que afirmam ser *elemento e princípio dos entes* [...] ¹⁷.

A leitura tradicional desse trecho enfatiza que Aristóteles esteja aqui classificando os primeiros filósofos como aqueles que atingiram a causa material. Sem negar que a passagem descreva a descoberta da causa material, convém notar que o texto em apreço sublinha que a matéria ocupava a destacada posição de *princípio* no pensamento desses primeiros filósofos. Dito de outro modo, ao menos tão importante quanto a menção da descoberta da causa material é o quadro teórico geral em que a matéria figura, a saber, *uma teoria que pretende explicar todas as coisas a partir de um único princípio*. De fato, chama a atenção o número de vezes que os termos *πᾶν* e *ἀρχή* – bem como outras noções congêneres – ocorrem nesse breve trecho.

Note-se igualmente que este não constitui um caso isolado. Tão logo se adote a chave de leitura que aqui propomos, fácil será perceber que a ideia de uma teoria que explica *todas as coisas a partir de um ou mais princípios* constitui o verdadeiro *Leitmotiv* de *Metaph.* A3-10. Para comprová-lo, mencionaremos mais algumas passagens do livro A.

17 “τῶν δὴ πρώτων φιλοσοφησάντων οἱ πλεῖστοι τὰς ἐν ὕλης εἶδει μόνας φήθησαν ἀρχὰς εἶναι πάντων· ἐξ οὗ γὰρ ἔστιν ἅπαντα τὰ ὄντα καὶ ἐξ οὗ γίγνεται πρῶτου καὶ εἰς ὃ φθείρεται τελευταῖον [...] τοῦτο στοιχεῖον καὶ ταύτην ἀρχὴν φασιν εἶναι τῶν ὄντων [...]”, *Metaph.* A3, 983b6-11, grifo nosso.

Ainda com respeito aos φυσιολόγοι, afirma Aristóteles: “[...] sempre haveria certa natureza, ou uma única, ou mais de uma, da qual são geradas as demais coisas [...]”¹⁸.

Com referência aos pitagóricos, diz o Estagirita:

[...] os chamados Pitagóricos, sendo os primeiros a se aplicar nas matemáticas, as desenvolveram e, nutrindo-se nelas, julgaram que seus *princípios seriam princípios de todos os entes*. [...] e dado que *todas as demais coisas* mostravam-se similares aos números em sua inteira natureza, e que os números eram os *itens primeiros de toda natureza*, conceberam que os *elementos dos números eram elementos de todos os entes*, e conceberam que o céu *em seu todo* era escala musical e número¹⁹.

E com relação a Platão, afirma: “Dado que as Formas seriam causas das demais coisas, julgou que os *elementos delas seriam elementos de todos os entes*”²⁰.

Poderíamos multiplicar esses exemplos à exaustão, mostrando, assim, que virtualmente todos os pensadores recenseados no livro A são apresentados segundo a mesma perspectiva, nomeadamente, como propositores duma doutrina que descreve todas as coisas como surgindo de um ou uns poucos princípios.

Sob tal perspectiva, descortina-se a explicação de uma das muitas dificuldades do livro A, nomeadamente, o tratamento canhestro que ali se dispensa aos Eleatas.

Há outros, porém, que falaram a respeito do todo como se ele fosse uma única natureza, embora nem todos o tenham feito do mesmo modo [...] Para a presente investigação das causas, de modo algum convém uma discussão sobre eles (de fato, não geraram [nada] do

¹⁸ “ἀεὶ γὰρ εἶναι τινα φύσιν ἢ μίαν ἢ πλείους μιᾶς ἐξ ὧν γίγνεται τᾶλλα [...]”, *Metaph.* A3, 983b17-18, grifo nosso.

¹⁹ “οἱ καλούμενοι Πυθαγόρειοι τῶν μαθημάτων ἀψάμενοι πρῶτοι ταυτὰ τε προήγαγον, καὶ ἐντραφέντες ἐν αὐτοῖς τὰς τούτων ἀρχὰς τῶν ὄντων ἀρχὰς φήθησαν εἶναι πάντων. [...] ἐπεὶ δὴ τὰ μὲν ἄλλα τοῖς ἀριθμοῖς ἐφαίνοντο τὴν φύσιν ἀφωμοιωσθαι πᾶσαν, οἱ δ’ ἀριθμοὶ πάσης τῆς φύσεως πρῶτοι, τὰ τῶν ἀριθμῶν στοιχεῖα τῶν ὄντων στοιχεῖα πάντων ὑπέλαβον εἶναι, καὶ τὸν ὄλον οὐρανὸν ἁρμονίαν εἶναι καὶ ἀριθμὸν.”, *Metaph.* A5, 985b23-986a3, grifo nosso.

²⁰ “ἐπεὶ δ’ αἴτια τὰ εἶδη τοῖς ἄλλοις, τάκεινων στοιχεῖα πάντων φήθη τῶν ὄντων εἶναι στοιχεῖα”, *Metaph.* A6, 987b18-20, grifo nosso.

um [...], mas se pronunciaram de outro modo [...] afirmam que [o um] não é suscetível de movimento). [...] Como dissemos, eles devem ser deixados de lado na presente investigação, dois deles inteiramente, por serem um pouco mais vulgares, Xenófanos e Melisso. Mas Parmênides parece, de certo modo, ter-se pronunciado com mais visão: de fato, julgando que o não-ente não era nada, além do ente, pensou que necessariamente haveria um só, o ente, e nada mais [...]. No entanto, forçado a acompanhar as evidências, e concebendo pela razão que havia só o um, mas, pela sensação, que havia mais de um, propôs duas causas e dois princípios, o quente e o frio, denominando-os como fogo e terra; entre eles, ordenou o quente sob o ente, e o outro, sob o não-ente²¹.

Uma das coisas que mais chama atenção na passagem citada é a insistência de Aristóteles de que não convém tratar dos Eleatas, dados os objetivos da investigação em curso. E a única explicação fornecida para semelhante comportamento está contida no comentário parentético: “de fato, [os Eleatas] não geraram [nada] do um, mas [...] afirmam que o um não é suscetível de movimento”. Mas tal explicação, assim tão sumária, seria na verdade bem pouco esclarecedora, não fosse a nossa interpretação de que Aristóteles esteja redigindo em *Metaph.* A3-10 uma espécie de história das doutrinas dos princípios. Vejamos.

Convém ressaltar, antes de tudo, que a noção mesma de *princípio* exige, logicamente, também a noção de *principiado*. Dito de outro modo, “princípio” é um predicado de dois lugares: “X é princípio de Y”.

Eis, portanto, a dificuldade com a qual Aristóteles se defronta ao tratar dos Eleatas; estes são monistas radicais, ou seja, eles não admitem absolutamente nada para além do seu princípio. Ora, isso implica que eles não possuem, ao fim e ao cabo, uma doutrina dos princípios, já que uma

²¹ “εἰσὶ δὲ τινες οἱ περὶ τοῦ παντός ὡς μιᾶς οὐσης φύσεως ἀπεφίηναντο, τρόπον δὲ οὐ τὸν αὐτὸν πάντες [...]. εἰς μὲν οὖν τὴν νῦν σκέψιν τῶν αἰτίων οὐδαμῶς συναρμόττει περὶ αὐτῶν ὁ λόγος (οὐ γὰρ [...] γεννώσιν ὡς [...] τοῦ ἐνός, ἀλλ’ ἕτερον τρόπον οὗτοι λέγουσιν· [...] οὗτοι δὲ ἀκίνητον εἶναι φασιν) [...] οὗτοι μὲν οὖν, καθάπερ εἶπομεν, ἀφετέοι πρὸς τὴν νῦν ζήτησιν, οἱ μὲν δύο καὶ πάμπαν ὡς ὄντες μικρὸν ἀγροικότεροι, Ξενοφάνης καὶ Μέλισσος· Παρμενίδης δὲ μᾶλλον βλέπων εἰσὶν οἱ λέγειν· παρὰ γὰρ τὸ ὄν τὸ μὴ ὄν οὐθὲν ἀξιῶν εἶναι, ἐξ ἀνάγκης ἔν οἴεται εἶναι, τὸ ὄν, καὶ ἄλλο οὐθὲν [...], ἀναγκαζόμενος δ’ ἀκολουθεῖν τοῖς φαινομένοις, καὶ τὸ ἔν μὲν κατὰ τὸν λόγον πλείω δὲ κατὰ τὴν αἴσθησιν ὑπολαμβάνων εἶναι, δύο τὰς αἰτίας καὶ δύο τὰς ἀρχὰς πάλιν τίθησι, θερμὸν καὶ ψυχρὸν, οἶον πῦρ καὶ γῆν λέγων· τούτων δὲ κατὰ μὲν τὸ ὄν τὸ θερμὸν τάττει θάτερον δὲ κατὰ τὸ μὴ ὄν”, *Metaph.* A5, 986b10-987a2.

autêntica doutrina dos princípios exige logicamente, além da noção de princípio, também um principiado. Mas no parecer dos Eleatas não existe nada que ocupe a posição de principiado, já que simplesmente não existe nada para além do princípio. E se esses filósofos não possuem uma doutrina dos princípios, Aristóteles não tem muito o que dizer sobre eles.

Eis, em nossa opinião, o motivo pelo qual Aristóteles dedicou pouco mais que uma linha a Melisso. Essa é também a explicação para algo que seria de, outro modo, uma grave falta no exame aristotélico dos predecessores, a saber, que uma figura da estatura de Zenão seja completamente transcurada: a despeito da relevância filosófica de seus paradoxos, neles não se encontra nenhuma doutrina do surgimento de todas as coisas a partir de um princípio.

Na realidade, Parmênides é o único Eleata que, depois de muito resistir, Aristóteles efetivamente discute. Mas isso nada tem a ver com a sua importância para a filosofia. O motivo pelo qual Aristóteles discorre sobre Parmênides – mas não sobre Melisso e Zenão – reside no fato que ter sido ele o único Eleata a sustentar algo que tenha alguma semelhança com uma doutrina dos princípios. É precisamente por isso que, ao tratar de Parmênides, Aristóteles deixa de lado a célebre doutrina parmenídica do ser e volta sua atenção para aquilo que conhecemos como a segunda parte do Poema²², lugar onde Parmênides parece ter avançado uma explicação, justamente, da geração de todas as coisas a partir de um par de princípios contrários.

A interpretação que aqui propomos é capaz de dar conta de outras anomalias do livro A, tais como algumas ilustres ausências. Além do já mencionado Zenão, Aristóteles ignora completamente figuras como Protágoras, Górgias e Sócrates. E isso se explica do mesmo modo que procuramos explicar o silêncio sobre Zenão: Protágoras, Górgias e Sócrates carecem completamente de uma doutrina dos princípios.

²² “No entanto, forçado a acompanhar as evidências, e concebendo pela razão que havia só o um, mas, pela sensação, que havia mais de um, *propôs duas causas e dois princípios*, o quente e o frio, denominando-os como fogo e terra; entre eles, ordenou o quente sob o ente, e o outro, sob o não-ente / [...] ἀναγκαζόμενος δ’ ἀκολουθεῖν τοῖς φαινομένοις, καὶ τὸ ἔν μὲν κατὰ τὸν λόγον πλείω δὲ κατὰ τὴν αἴσθησιν ὑπολαμβάνων εἶναι, δύο τὰς αἰτίας καὶ δύο τὰς ἀρχὰς πάλιν τίθησι, θερμὸν καὶ ψυχρόν, οἷον πῦρ καὶ γῆν λέγων· τούτων δὲ κατὰ μὲν τὸ ὄν τὸ θερμὸν τάττει ἑάτερον δὲ κατὰ τὸ μὴ ὄν”, *Metaph.* A5, 986b31-987a2, grifo nosso.

No mesmo sentido explica-se a diminuta atenção devotada a uma figura da magnitude de Sócrates, o qual é mencionado unicamente no contexto da breve biografia intelectual que Aristóteles faz de Platão em *Metaph.* A6. De Sócrates, o Estagirita diz somente: “Sócrates, porém, se empenhou em estudar assuntos éticos, *mas nada [disse] sobre a natureza em seu todo*, procurando naqueles primeiros o universal, e sendo o primeiro a demorar o pensamento nas definições”²³.

Se, tal como defende a interpretação *standard* que aqui combatemos, o único objetivo de *Metaph.* A3-10 fosse recensar o quanto já fora dito acerca das quatro causas, certamente Sócrates mereceria um tratamento muito mais pormenorizado, pois, como diz o trecho citado, a Sócrates caberia o mérito de ter procurado o universal e ter se dedicado, pela primeira vez, às definições. Ora, isso provavelmente significa que Sócrates teria aberto o caminho para a descoberta da causa formal. Aristóteles, contudo, não faz semelhante observação. Como explicar, então, semelhante incúria?

Pois bem, é preciso reconhecer, de uma vez por todas, que a interpretação *standard* do livro A é que está errada: Aristóteles não está aqui escrevendo uma espécie de verbete histórico das quatro causas, pois, se assim fosse, certamente ele teria de ter reservado um espaço muito maior para Sócrates – para mencionar apenas um exemplo –. Pelo contrário, o próprio trecho citado dá uma indicação do motivo pelo qual o Estagirita descarta Sócrates, a saber, porque ele “nada [disse] sobre a natureza em seu todo”, ou seja, porque Sócrates, como de resto se sabe, não propôs nenhuma explicação do surgimento de todas as coisas a partir de alguns princípios.

Nossa leitura tem a vantagem de explicar uma outra particularidade de *Metaph.* A3-10, a atenção comparativamente desproporcional que se dispensa a poetas como Homero e, em especial, Hesíodo. Depois de referido indiretamente em *Metaph.* A3²⁴, Hesíodo é mencionado nominalmente mais três vezes no decorrer do livro A²⁵. Como se justifica,

²³ “Σωκράτους δὲ περὶ μὲν τὰ ἠθικὰ πραγματευομένου περὶ δὲ τῆς ὅλης φύσεως οὐθέν, ἐν μέντοι τούτοις τὸ καθόλου ζητοῦντος καὶ περὶ ὀρισμῶν ἐπιστήσαντος πρώτου τὴν διάνοιαν”, *Metaph.* A6, 987b1-4, grifo nosso.

²⁴ *Metaph.* A3, 983b27-984a2. Que Aristóteles se refira aqui a Hesíodo é opinião de Alexandre. Cf. ALEXANDRE DE AFRODÍΣIA. *Commentarius In Libros Metaphysicos Aristotelis* – recensuit Hermannus Bonitz, p. 25.

²⁵ *Metaph.* A4, 984b23, 984b27, *Metaph.* A8, 989a10.

então, que, tendo transcurado figuras filosóficas de primeira grandeza, Aristóteles dispense semelhante atenção a um θεολόγος? A explicação é, parece-nos, esta: porque Hesíodo, apesar de ser um θεολόγος, e, assim, um pensador subfilosófico, foi também o propositor de uma celeberrima doutrina dos princípios. De fato, na *Teogonia* Hesíodo deriva absolutamente todo o cosmo de três deuses primordiais: Caos, Terra e Amor²⁶.

Mas provavelmente o ponto mais forte de nossa interpretação seja a luz que ela é capaz de lançar sobre *Metaph.* A8-9. Como se sabe, nesses capítulos Aristóteles apresenta uma longa e intrincada série de objeções a todos os pensadores recenseados no livro A. E embora seja verdadeiro que, aqui e acolá, Aristóteles censure determinado filósofo por ter ignorado um ou outro gênero de causa – o que acorda com a interpretação *standard* do trecho em tela –, sem sombra de dúvida as críticas do Estagirita vão muito além disso.

E é justamente nesse ponto que a interpretação tradicional mostra a sua maior fragilidade. Se Aristóteles estivesse apenas interessado em averiguar se os filósofos que o precederam teriam aventado algum outro gênero de causa para além dos quatro distinguidos na *Física*, como explicar que o Estagirita dedique tamanha energia à discussão de diversos pormenores das doutrinas desses filósofos? Ou melhor, porque Aristóteles se empenha em refutar quase *in toto* as doutrinas dos predecessores se o seu interesse residiria apenas na noção de causa?

Na verdade, só se pode compreender a função dos capítulos 8 e 9 do livro A se se reconhecer, como advogamos, que o interesse precípuo do Estagirita é demolir, ou no mínimo, desacreditar os projetos de doutrina dos princípios que concorrem com o seu próprio projeto, isto é, a σοφία descrita em *Metaph.* A1-2.

²⁶ “ἢ τοι μὲν πρῶτιστα Χάος γένετ’, αὐτὰρ ἔπειτα / Γαῖ’ εὐρύστερνος, πάντων ἕδος ἀσφαλὲς αἰεὶ / ἀθανάτων, οἳ ἔχουσι κάρη νιφόνεντος Ὀλύμπου, / Τάρταρά τ’ ἠερόνεντα μυχῶ χθονὸς εὐρυοδείης, / ἢ δ’ Ἔρος, δς κάλλιστος ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι, / Sim bem primeiro nasceu Caos, depois também / Terra de amplo seio, de todos sede irresvalável sempre, / dos imortais que têm a cabeça do Olimpo nevado / e Tártaro nevoento no fundo do chão de amplas vias, / e Eros: o mais belo entre Deuses imortais [...]”, *Th.* 116-120. Para o texto grego, utilizamos a seguinte edição: HESIOD. *The Homeric Hymns and Homeric* - with an English Translation by Hugh G. Evelyn-White. *Theogony*. Cambridge (MA.): Harvard University Press, 1914. Para a tradução portuguesa, valemo-nos de HESÍODO. *Teogonia* - estudo e tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iuminuras, 1991.

Creemos que tal perspectiva também nos permite lançar luz sobre aquela que é, provavelmente, a questão mais polêmica de todo o livro A, a saber, a reconstrução do platonismo que Aristóteles efetua nessas páginas. De fato, qualquer leitor minimamente assíduo dos diálogos platônicos certamente se surpreenderá com as doutrinas que o Estagirita atribui aqui a Platão, as quais, ao menos à primeira vista, não encontram paralelo no *corpus platonicum*. Ao descrever o pensamento de seu mestre em *Metaph. A*, Aristóteles põe em destaque as estranhas doutrinas do Uno e da Díade do Grande e do Pequeno, bem como uma série de desdobramentos matemáticos da Teoria das Ideias.

A ênfase nesses aspectos do platonismo, em detrimento da própria Teoria das Ideias – ênfase que tanto tem intrigado os estudiosos – também encontra explicação no quadro geral da interpretação que aqui propomos. De acordo com o que se consegue compreender do relato de Aristóteles sobre a doutrina platônica do Uno e da Díade, esta constituiria a autêntica doutrina dos princípios de Platão, visto que o Uno e a Díade desempenhariam a função de princípios (“formais” e “materiais”) dos números ideais e das próprias Ideias, dos quais dependeriam, por sua vez, os chamados números matemáticos e todo o mundo sensível²⁷.

Para concluir, gostaríamos de ao menos sugerir que a chave de leitura aqui defendida nos parece proveitosa não apenas na exegese do livro A, mas também da *Metafísica* em sua inteireza. De fato, nossos estudos da obra como um todo levam-nos a crer que muitos trechos que seriam de outro modo intratáveis, esclarecem-se quando se compreende que Aristóteles esteja frequentemente engajado num diálogo por vezes explícito, mas quase sempre implícito, com os projetos de ciência dos princípios aventados por outros filósofos.

²⁷ Aparentemente a Díade do Grande e do Pequeno serviria como uma espécie de matriz (“matéria”) seja para as coisas inteligíveis, seja para o mundo sensível. Ela seria, destarte, princípio do mundo sensível tanto diretamente (por servir-lhe de “matéria”), quanto indiretamente (por ser também princípio “material” das Ideias e números Ideais, os quais seriam, por sua vez, princípios “formais” das coisas sensíveis). Para maiores aprofundamentos deste nebuloso aspecto do platonismo, cf. REALE, Giovanni. *Para uma nova interpretação de Platão*.

REFERÊNCIAS

ALEXANDRE DE AFRODÍZIA. *Commentarius In Libros Metaphysicos Aristotelis* – recensuit Hermannus Bonitz. Berlin: G. Reimer, 1847.

ARISTÓTELES. *Metafísica*, livros I, II e III - Tradução, introdução e notas de Lucas Angioni. *Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução n.º 15*. Campinas: UNICAMP/IFCH, 2002.

CECÍLIO, G. C. A. *Revisitando a questão da unidade da ciência preeminente na Metafísica de Aristóteles: a relevância do livro A para uma interpretação “arqueológica”*. 2016. 140f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

_____. Resenha de Gabriela Silvana Di Camillo, *Aristóteles historiador* – El examen crítico de la teoría platónica de las Ideas. *Kléos* (UFRJ), Rio de Janeiro, n.18, p. 171-175, 2014.

HERNISS, Harold. *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1935.

_____. *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1944.

DI CAMILLO, Silvana Gabriela. *Aristóteles historiador* – El examen crítico de la teoría platónica de las Ideas. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires, 2012.

GUTHRIE, W. K. C. Aristotle as Historian. *Journal of Hellenic Studies*, London, v. 77, n. 1, p. 35-41, 1957.

HESIOD. *The Homeric Hymns and Homerica* – with an English Translation by Hugh G. Evelyn-White. *Theogony*. Cambridge (MA.): Harvard University Press, 1914.

HESÍODO. *Teogonia* – estudo e tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1991.

JAEGER, Werner. Review of H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*. *American Journal of Philology*, Baltimore, v. 58, n. 3, p. 350-356, 1937.

MANSION, Suzanne. Le rôle de l'exposé et de la critique des philosophie antérieures chez Aristote. In: *Aristote et les Problèmes de Méthode*. Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1961. p. 35-56.

MCDIARMID, J. B. Theophrastus on the Presocratic Causes. *Harvard Studies in Classical Philology*, Cambridge (Massachusetts), v. LXI, p. 85-156, 1953.

MENN, Stephen. *The Aim and the Argument of Aristotle's Metaphysics*. [s.l.]: [s.n.], [20--]. Disponível em: <<https://www.philosophie.hu-berlin.de/de/lehrbereiche/antike/mitarbeiter/menn/contents>>. Acesso em: 23 nov. 2016.

REALE, Giovanni. *Para uma nova interpretação de Platão*. São Paulo: Loyola, 2004.

ROSS, William David. *Aristotelis Metaphysica – recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. D. Ross*. Oxford: Clarendon Press, 1958. 2vls. (Coleção Oxford Classical Texts)

Plotino e o gnosticismo sethiano

Marcelo Masson Maroldi
(USP)

INTRODUÇÃO

De um modo geral, a concepção gnóstica envolve a crença em uma realidade espiritual, composta de um ser supremo ou Deus e de uma variedade de outros seres de naturezas e potencialidades variáveis (anjos, deuses, arcontes, etc.). O ser supremo é perfeito, não criado, e livre de mal, e o que dele sabemos decorre de contato espiritual (místico) e não de um conhecimento racional. O cosmos envolve diferentes esferas habitadas por muitos seres, dentre os quais um deles é o demiurgo, o criador do mundo e do homem. O homem é um composto de matéria e alma (ou matéria, alma e espírito), sendo a alma a parte da realidade divina presente em todo ser humano. O conhecimento (gnose) destas e de muitas outras coisas liberta o homem de sua condição desfavorável neste mundo de erros e males. Contudo, há seres que não desejam que os homens saiam desse mundo inferior. Por isso, procuram esconder ou impedir o acesso ao conhecimento libertador, mantendo os humanos como prisioneiros da ignorância. Cabe então aos mensageiros de luz trazerem este conhecimento aos homens, ensinando o acesso a gnose e livrando-os do mundo terreno (e reencarnações). Entre estes seres especiais são citados Seth (Sete), Mani, Jesus, Zoroastro, Zostrianos (Zostriano), Alógenes (Alógeno ou Alógeno, o Estrangeiro) e Nicoteu (Nicoteus ou Nicotheos).

Plotino dedicou um tratado para refutar as ideias gnósticas. Embora muitas de suas críticas possam ser atribuídas ao gnosticismo em geral, Porfírio (*Vida de Plotino*, 16) afirma que os gnósticos discutidos por Plotino “apresentavam apocalipses de Zoroastro, de Zostrianos, de Nicoteu, de Alógenes, de Meso e de outros tais”. Conhecemos *Zostrianos* e *Alógenes* (encontrados em 1947 no Egito, ambos descrevendo experiências individuais de iluminação e ensinamentos voltados à salvação da

alma), temos um texto atualmente atribuído a Nicoteu (Códice Bruce, de 1769), enquanto Meso (Mesos ou Messos) é filho de Alógenes (citado em *Alógenes*) e do qual não sabemos se teve algum escrito próprio. Todos estes textos envolvem a crença em três hipóstases emanadas do princípio absoluto, associadas à Existência, Mente e Vida. O esquema também é descrito como uma tríade Pai-Mãe-Filho, como se vê no *Zostrianos*.

O livro descreve *Zostrianos*, confuso e desanimado à beira de cometer suicídio, recebendo a visita de uma figura divina, o “anjo do conhecimento da luz eterna”. *Zostrianos* abandona o corpo carnal e inicia uma viagem pelas esferas celestes, sendo batizado em cada uma delas. A cada batismo, adquire gnose por meio de visões e ensinamentos, purificando-se e tornando-se o homem perfeito. O conhecimento adquirido refere-se aos seres que ele encontra e o papel deles na estrutura do cosmos, bem como a criação do mundo e a salvação do homem. Ao retornar, cabe a ele instruir os demais sobre sua experiência, para benefício da própria humanidade que pode, assim, superar o mundo físico.

A cosmogonia de *Zostrianos* gira em torno de um ser divino chamado “Espírito Invisível Triplo Poderoso”, que é três e é único, do qual tudo emana. De um pensamento deste espírito supremo, surge o Barbelo, e deste o mundo físico. O Barbelo é um *aeon* que é formado por três *subeons* (Kalyptos, Protophanes e Autogenes) emanados do triplo poder do Espírito Invisível e correspondem à Existência, Mente (Inteligência ou Bem-Aventura) e a Vida (ou Forma) – isto é, o Espírito Invisível não gerado contém previamente os poderes da Existência, Mente e Vida. Todos são gerados pelo primeiro pensamento do Espírito Invisível. Barbelo é o pensamento do Espírito Perfeito Invisível enquanto tal (ser supremo). O Kalyptos – que preexistia como pensamento do Espírito Invisível – passa a ser existente a partir do conhecimento do conhecimento do Espírito Invisível (a consciência que se conhece a si). Kalyptos é assim a causa do Protophanes (a mente masculina, a contemplação de Kalyptos) e origem do Autogenes (que é uma palavra da mente perfeita da verdade). Autogenes também é aquele responsável pelas diferenças nas almas e pela criação da matéria (demiurgia). A estrutura também é descrita como sendo o pai o Espírito Invisível, a mãe o Barbelo e o filho. Vários outros seres, de naturezas e divindades distintas, compõem cada

uma destas regiões celestes habitadas pelos *aeons*. Todos, porém, necessitam do Todo, o que indica a necessidade de um caminho de ascensão.

Ao longo da experiência são dissolvidas as dúvidas apresentadas por Zostrianos, cuja preocupação é compreender como de um ser imutável e indivisível possa derivar essa estrutura de entes supradescrita, como pode existir algo diferente do Espírito Invisível, como podem existir almas diferentes umas das outras, etc. Durante os batismos pelos quais Zostrianos é submetido, este conhecimento vai sendo revelado. Seth, filho de Adão, é apresentado como o pai da raça humana. O mundo é criado por um demiurgo imperfeito a partir de um reflexo do que ele viu nas esferas mais elevadas, e este demiurgo é a Soffa – ela tem um papel na gênese humana (almas individuais) porque está relacionada ao *aeon* do Autogenes¹: ela se afasta (é quem olha para baixo, representando a queda) e cria o mundo; posteriormente, se arrepende e se ilumina.

Parte deste enredo de caminho ascendente ao conhecimento encontra-se em outro livro mencionado por Porfírio, que trata do apocalipse de Alógenes², uma mensagem sobre a salvação contendo ensinamentos gnósticos adquiridos depois de Alógenes subir ao céu e aprender conhecimentos não discursivos. Para o nosso objetivo, interessa-nos a primeira parte, que trata do Barbelo, e a parte final, sobre o Poder Triplo Invisível, triplo poderoso, espiritual, absoluto, incompreensível, incognoscível, que não tem existência, substância, vida e de cuja palavra tudo se expande. O Espírito Invisível é a causa de tudo e fornece o poder a tudo. Dele é gerado o Barbelo (parece corresponder aos conhecimentos dos universais), que é a origem primária e gera Kalyptos (o que sabe que conhece o triplo poderoso), Protophanes e Autogenes. Assim, há um reino espiritual (Triplo Invisível e Barbelo), um psíquico ou mental (*subaeons*) e um físico (natureza). Kalyptos é o que sabe que conhece o triplo poderoso, o intelecto contemplador. Protophanes é uma espécie de intelecto contemplado (que inclui as almas e *Logos* ainda sem formas). Autogenes está relacionado ao terceiro nível, à natureza e às coisas individualizadas (a modelagem do

¹ No *Apócrifo de João*, um escrito já cristianizado, a Sofia também é um *subaeon* menos elevado do Autogenes.

² Não confundir com o *Livro de Alógenes* (ou *A tentação de Alógenes*), que é parte do *Codex Tchacos* (tratado IV) e que não é de inspiração platônica. Nele, Alógenes vai a um monte e reza para o espírito do conhecimento. Em seguida, há uma reconstituição da tentação de Cristo por Satã (com Alógenes no lugar de Jesus).

mundo e das almas abstratas em individuais, o demiurgo). Assim, o ser triplo existe sem modo de existência, mas os seres outros são existentes como emanados. A noção de pai, mãe, filho persiste³, bem como a de graus ascendentes de revelação associados à iluminação alcançada e ao conhecimento gnóstico dos seres divinos. Importante notar que *Zostrianos* e *Alógenes* não possuem elementos cristãos – é difícil, portanto, compreender por que Porfírio relaciona os textos mencionados a tais escritores (“Havia, em seu tempo [de Plotino], muitos cristãos e também outros [...] e que apresentavam apocalipses de Zoroastro, de Zostriano [...]”, *Vida de Plotino*, 16); é possível que os textos sethianos cristãos já circulassem juntos destes textos citados ou que outros escritos, incluindo os do gnosticismo valentiano, fossem também conhecidos de Plotino e sua escola.

Acredita-se que outro texto citado por Porfírio, *Nicoteu*, possa ser um texto do Códice Bruce que não tem nome – é chamado somente de “O Tratado sem título”. Ele possui grande afinidade com o *Zostrianos* (e com o *Evangelho dos Egípcios*) e também trata do ser três vezes poderoso, aquele que não possui princípio, é não gerado e é antes de todos os *aeons*. Embora certamente este texto nos auxilie a compreender a metafísica sethiana e barbeloite, não temos certeza de sua origem e por isso não iremos considerá-lo nesta análise. Porém, convém mencionar, que Nicoteu cita explicitamente um trecho do texto chamado *Marsanes* (que também é uma experiência individual ascendente de gnose e foi encontrado junto de *Zostrianos* e *Alógenes*), que não é citado por Porfírio, mas é uma im-

³ Em um trabalho futuro, apresentaremos uma descrição completa do sistema sethianos, sem nos restringirmos aos textos citados por Porfírio. Atualmente, considera-se como textos do gnosticismo sethiano os livros *Zostrianos*, *Alógenes*, *Três Estelas de Seth*, *Marsanes*, *Evangelho dos Egípcios*, *O Pensamento de Norea*, entre outros. *Três Estelas de Seth* discorre sobre uma forma de ascensão mística em três níveis (inclui o Um que é pré-existente, o Barbelo e o homem triplo) e parece haver pouca dúvida que tal texto e *Alógenes* se referem ao mesmo sistema e as noções de ascese e emanção. O *Evangelho dos Egípcios* apresenta a estrutura barbeloite. O *Apócrifo de João* contém elementos cristãos fundidos a esta estrutura e discorre sobre como a Sofia trouxe a imperfeição ao universo. A *Protenoia Trimorfa* trata das três Formas do primeiro pensamento e também é uma mistura de sistema barbeloite e cristianismo. Para as origens do gnosticismo sethiano e sua relação com os sistemas ofites, sethites, barbeloites e cristãos, sugiro John Turner (*Sethian Gnosticism: A Literary History*. In: *Nag Hammadi, Gnosticism and Early Christianity*. C. W. Hedrick and R. Hodgson (Eds.); Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1986) e Tuomas Rasmus (*Paradise Reconsidered in Gnostic Mythmaking: Rethinking Sethianism in Light of the Ophite Evidence*. Nag Hammadi and Manichaean Studies. Leiden, Boston: Brill, 2009).

portante descrição dos sistemas sethianos e barbeloites. Por não ter sido citado por Porfírio, também não iremos avaliá-lo⁴.

A CRÍTICA DE PLOTINO AOS GNÓSTICOS

Considerando-se estas anotações gerais sobre os textos gnósticos possivelmente conhecidos por Plotino, tratamos, a seguir, das críticas contidas no tratado *Contra os Gnósticos* (*Enéadas* II, 9), onde o autor apresenta erros, dos mais variados tipos, que os gnósticos cometem. Eles falam “introduzindo gerações e destruições completas, desprezando este universo, culpando a associação da alma com o corpo, censurando o governante deste universo, levando o demiurgo à identidade com a alma e atribuindo-lhe as mesmas afecções que aos particulares” (II, 9, 6). Agrupamos as críticas em tópicos.

(1) Má interpretação de Platão e ignorância da filosofia grega

Segundo Plotino, os gnósticos imitam estas teses de Platão: “a imortalidade da alma, o cosmos inteligível, o deus primeiro, o dever da alma de fugir do intercurso com o corpo, sua separação deste, a fuga do devir para a essência” (II, 9, 6)⁵. Porém, ao tomarem para si estas ideias, não as compreenderam tal como Platão as apresentou e, ainda mais, as distorcem em seu próprio benefício. Um exemplo de interpretação equivocada da obra de Platão é a interpretação gnóstica do *Timeu*, da qual eles teriam tomado o Intellecto como consistindo em três intelectos e deste modo aumentando erroneamente os entes inteligíveis divinos (veja abaixo sobre a multiplicação dos entes divinos).

Mais do que um erro pontual, os gnósticos desconhecem a própria filosofia grega, apresentando uma má interpretação desta como um todo – as doutrinas dos gnósticos são um “insulto” aos gregos. Eles também fazem “adições nada convenientes” (II, 9, 6) aos textos gregos, por ignorância e má fé. Um exemplo desta ignorância diz respeito ao vocabulário

⁴ Veja John Turner (*Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition*. Bibliothèque Copte de Nag Hammadi Section section «Études» 6. Québec: Presses de l'Université Laval; Leuven-Paris: Éditions Peeters, 2001, pp. 195ss) para uma análise de Nicoteu (*O Tratado sem título*) e sua semelhança com *Marsanes* e *Zostrianos*.

⁵ Uso a tradução de José Carlos Baracat Júnior da *Vida de Plotino*, de Porfírio, e das *Enéadas*, de Plotino.

e aos conceitos usados pelos gnósticos: as afecções no sistema gnóstico recebem novos nomes porque estes não sabem que a filosofia grega já conhecia todas essas coisas, ou seja, eles que desconhecem a filosofia grega inventam palavras e conceitos que já existem. Para Plotino, os gnósticos desenvolvem explicações complexas, muitas vezes antinaturais e embusteiras, enquanto a filosofia grega “demonstra uma simplicidade de caráter aliada a um pensar puro, procurando a sublimidade e não a presunção, combinando a intrepidez à razão, a muita segurança e precaução e a muitíssima circunspecção; comparem-se as outras doutrinas a esta” (II, 9, 14). E quando decidem inovar em relação ao pensamento de Platão, os gnósticos estabelecem uma filosofia fora da verdade. Ao distorcerem a filosofia grega e atacarem ou corrigirem figuras como Platão e os sábios, os gnósticos se preocupam apenas com a fama e a reputação. Como veremos a seguir, a má interpretação que os gnósticos fazem de Platão envolve as teses relacionadas à imortalidade da alma, ao demiurgo e à prática virtuosa; em relação a sua ignorância da filosofia grega, o principal problema são suas ideias equivocadas a respeito do cosmos (natureza).

(2) Desconhecimento da natureza do cosmos e de sua perfeição

Plotino acusa as doutrinas gnósticas de irem contrariamente à ordem e perfeição do cosmos – afinal, o próprio cosmos atesta sua perfeição, e se este é o único cosmos que existe só pode ser o mais perfeito possível. A principal consequência deste desconhecimento são as teses gnósticas sobre a temporalidade e a desordem da natureza. Segundo Plotino, o cosmos não teve começo e nem terá fim, como Platão e os gregos mostraram, isto é, o cosmos não é do tipo de coisas que são chamadas “originadas” (II, 9, 3). Ele é eterno e imutável e não pode ter sido criado à maneira gnóstica.

Como veremos, os gnósticos contam uma história diferente da grega sobre o cosmos e lhe atribuem um início pela criação – ideia que explicará porque o mundo é mal e imperfeito. Contudo, afirma Plotino, explicar o cosmos como criado é atestar a própria ignorância: “Perguntar por que ela produziu o cosmos é o mesmo que perguntar por que existe uma alma e por que o demiurgo produziu” (II, 9, 8). Assim, quem pergunta “por que o cosmo foi criado?” é aquele que acha que há um princípio criador das coisas eternas, ou seja, quando não se entende a ordem na-

tural se pergunta como e por que começou o cosmos. Além disso, porque os gnósticos não entendem o demiurgo, o rebaixam e lançam contra eles insultos, ofendendo não somente a ele como ao próprio cosmos divino. O que o demiurgo fez, ao contrário do que pensa o gnóstico, demonstra uma sabedoria extraordinária, divina, demonstrada pelos efeitos de ordem e perfeição que basta observar os astros para constatar. Desde que o demiurgo não é a causa de si, ele exige uma causa superior, mais perfeita, que é a quem ele olha. E o que ele olha, acima dele, é realmente divino. Ou seja, para criar o mundo o demiurgo precisou de uma imagem ou modelo divino, pois a criação do cosmos não pode ser um produto de sua engenhosidade. Ele imita, mas imita semelhantemente ao princípio mais elevado. Por isso, a ideia de criação gnóstica é pura ignorância. E em decorrência desta ignorância a respeito da perfeição do cosmos e do trabalho divino do demiurgo, os gnósticos promovem o rebaixamento de entes divinos, como os astros (que seguem e expressam uma ordem perfeita e regular). E então, por não compreenderem tal perfeição, acabam se colocando como mais divinos do que os astros e até do que o próprio demiurgo (como se eles soubessem mais sobre o cosmos do que aquele!). Para Plotino, só um louco aceita isso.

(3) A multiplicação dos entes divinos

Por não compreenderem a natureza divina e o processo de processão os gnósticos incorrem em erros quanto à quantidade e a natureza dos entes divinos (*Zostrianos* e *Alógenes* apelam a *eons* e *subeons* em número diferentes entre si, mas muito acima de três). Segundo Plotino, eles têm dificuldade em justificar racionalmente a proliferação de entidades que criam indiscriminadamente e jamais poderão fazê-lo porque ele pensa ter demonstrado que as hipóstases são três e exatamente três, isto é, Uno, Intellecto e Alma “é a ordem conforme à Natureza” e “não se deve postular nem mais nem menos do que estes no inteligível” (II, 9, 1).

Ora, se alguém afirmar que as hipóstases são menos que três, uma destas três (Uno, Intellecto e Alma) terá de ser idêntica a outra; porém, elas realmente são diferentes⁶. Mas não podem ser mais, como dizem os gnósticos? Segundo Plotino, a primeira coisa é negar que se possa dividir

⁶ Diferença entre o Uno e o Intellecto (V, 1-2 e V, 6 e VI, 9) e diferença entre o Intellecto e a Alma (V, 4 e V, 9).

em duas uma hipóstase dizendo que ela é em ato e em potência (ou em repouso e em movimento), pois o que seria o repouso e o movimento do Uno, por exemplo? (ele é como sempre foi e será, pois o movimento não é dele, mas em torno dele). Também não se pode dizer que o Intelecto é múltiplo porque há uma diferença entre o que entende e o que entende que entende (a consciência que entende) – este argumento, que multiplica os entes pela separação entre o inteligível e a consciência do inteligível, é descrito nos *Zostrianos* e no *Alógenes* – desde o que entende é o mesmo que entende que entende, e não dois. A tese gnóstica gera um regresso ao infinito, além de originar outra inteligência (que não a divina) em cada elemento que entende, o que é absurdo.

(4) Sofia, o demiurgo e a criação do cosmos

Até aqui, os argumentos de Plotino contra os gnósticos envolvem a distorção e desconhecimento da filosofia grega, especialmente a platônica. Mesmo procurando ser respeitoso, ele crê que tais críticas já seriam suficientes para mostrar os erros e forçar as pessoas de bom senso a abandonarem ideias gnósticas. Entretanto, há outra tese que é o maior dos absurdos: a queda de Sofia. Esta é central na crítica por envolver inúmeras noções da filosofia grega que os gnósticos deturpam ou ignoram.

O mito de Sofia⁷, nos escritos gnósticos, relata a queda e o retorno de Sofia e a criação do cosmos pelo demiurgo, como resultado da queda. Em geral, a Sofia é uma divindade feminina que se afasta do divino (queda) e posteriormente se arrepende do que fez. Geralmente, ela ocupa o papel do demiurgo, como nos *Zostrianos*, ou é a mãe do demiurgo⁸ – neste caso, o demiurgo pensa ser ele o próprio Deus e desconhece que acima dele existem seres mais elevados.

⁷ Os escritos sobre a Sofia (Sabedoria) são abundantes no mundo antigo, sendo encontrados na filosofia grega, teologia judaica, cristã e na maioria das escolas gnósticas, porém, o gnosticismo deu-lhe uma descrição personalista e relacionou-a mais diretamente à criação humana. O gnosticismo valentiano trata extensamente sobre a Sofia, especialmente em *Pistis Sophia*. Considerando-se os textos sethianos citados por Porfírio, apenas *Zostrianos* relata a queda de Sofia (os demais são detalhes do sistema barbeloite).

⁸ Na *Protenoia Trimorfa*, o demiurgo (Yaldabaoth) é filho de Sofia. No *Apócrifo de João*, Sofia cria (emana) seu filho Yaldabaoth sem consentimento do Espírito Invisível, o que precipita a sua queda.

A crítica de Plotino contém muitas indagações técnicas a respeito da Sofia e em relação ao demiurgo e criação do cosmos. Para ele, não há lugar para inserir seres e falar em criação ou destruição, em iluminação ou queda. Assim, os gnósticos confundem toda a ordem de seres e ofendem os deuses. Se a estrutura do cosmos é perfeita, falar em criação é desconhecê-lo e ultrajá-lo. Por isso, Plotino questiona a queda de Sofia: quando caiu, por que caiu, por que naquele momento e não em outro? Mais adiante, ele pergunta: por que a Sofia se arrependeu? E por que não antes? E por que, arrependida, não destrói este mundo e evita que novas almas reencarnem neste vale de lágrimas? Portanto, as críticas têm sentido se tomadas comparativamente à cosmogênese grega e a noção de ordem e imutabilidade natural, já que o gnosticismo implica em uma desorganização e maldade que inexistem e é impossível no cosmos grego (abaixo). Entretanto, a ideia de arrependimento de Sofia é ainda mais importante porque dela se inicia o discurso sobre a criação do mundo e do homem.

Como Sofia, estando junto ao divino, dele se afasta? – se algo conhece Deus ou o Bem, jamais se afastaria dele. Portanto, se se afastou é porque se esqueceu de Deus. E então surgem dois problemas: se ela se afastou, e não se lembra mais do divino, como ela criou o mundo “do nada”?, isto é, de onde ela copiou e produziu a imagem do cosmos? Desde que tudo o que existe já foi primeiro pensado na mente de Deus, como ela cria algo inédito? Por outro lado, se ela não se esqueceu e se lembra de Deus, por que não olhou novamente para ele ao criar, ao invés de criar um cosmos imperfeito? E por último: se ela se lembra de Deus, mesmo que apenas um pouco, por que não retornar a ele?

Por isso, o demiurgo não pode criar o mundo sem um modelo perfeito. Obviamente, Plotino está pensando no demiurgo descrito no *Timeu*, que constrói o mundo copiando-o do mundo das Formas. O demiurgo platônico é um mero artesão do mundo (não é o arquiteto), um executor de algo definido fora dele (no mundo inteligível). O demiurgo gnóstico, por outro lado, não tendo este modelo, tem que realmente criar e construir por si mesmo. Para Plotino, isso é inadmissível porque o demiurgo não tem essa capacidade. A alma do mundo, criada pelo demiurgo e que organiza a matéria dando-lhe forma, não pode ser criadora; ela é sempre receptiva das Formas.

Desse modo, como compreender o processo que estaria por trás da criação gnóstica? Se o demiurgo é ele próprio um ser “recém-nascido”, como ele pode vir a criar algo se nem ele e nem a Sofia viram o plano superior?⁹ E como esse ser que é imperfeito criou algo tão perfeito? Plotino conclui que a iluminação e a criação relatada pelos gnósticos são antinaturais porque o que é perfeito e natural não muda. Consequentemente, a ordem perfeita não pode conter criação e destruição. E conclui que não há nenhum demiurgo arrogante e audaz e criação do mundo pela Sofia é produto de imaginação e fantasia, uma confusão devido ao não entendimento de Platão.

(5) Presunção e elitismo

Plotino afirma que os gnósticos são presunçosos, considerando-se capazes de atingir níveis de excelência superiores a outros seres humanos e muitas vezes superiores a certos deuses. Por exemplo, ao retornar de sua experiência mística, Zostrianos afirma: “I came forth to the perfect individuals, and all of them were questioning me. They were listening to the loftiness of my knowledge. They were rejoicing and receiving power” (ROBINSON, 1988, p. 226).

A crítica de Plotino envolve a ideia de que a elevação do homem neste mundo poder ir somente até certo ponto e, assim, os gnósticos inventam demais. E por que as almas dos gnósticos seriam superiores as dos astros, por exemplo, que são ordenadas e têm regularidade? E se realmente o fossem, por que eles não estariam num lugar mais elevado que neste mundo? Ou seja, se eles podem ser deuses, o que fazem aqui? E se Deus é tão íntimo destas pessoas tão elevadas, por que Deus não intercede por eles e os tira daqui? Em resumo, sendo as almas humanas posteriores a alma do mundo, como podem ser superiores a ela? – o efeito não pode ser mais do que a causa. O erro é a ideia gnóstica de que é possível alcançar um conhecimento acima do conhecimento da alma do mundo e do demiurgo. A gnose propõe, assim, uma ascensão inconcebível, e por isso a possibilidade de conhecimento acima do nível permitido aos humanos é fruto de imaginação. Esta

⁹ Parece um erro de Plotino, pois diz Zostrianos: “[...] he saw a reflection. In relation to the reflection which he saw in it, he created the world. With a reflection of a reflection he worked at producing the world, and then even the reflection belonging to visible reality was taken from him” (ROBINSON, 1988, p. 213). Ao que tudo indica, o reflexo é o modelo das essências ou formas, conforme mencionado no *Zostrianos* pouco antes desta passagem.

presunção também envolve a ignorância do que é ser divino e ser humano, bem como da fonte e alcance do conhecimento possível a ambos.

Além disso, a presunção gnóstica é identificada ao seu caráter elitista, a salvação destinada apenas aos iniciados – o anjo do conhecimento da luz eterna diz a *Zostrianos* que ele irá salvar e fortalecer os eleitos, assim como ele próprio é “o eleito vivo”. Este elitismo implica em negar a salvação geral, sendo criticada por Plotino porque a ideia de salvação individual é um erro: “a providência cuida muito mais das totalidades do que das partes” (II, 9, 16). Segundo Plotino, a natureza divina é uma processão que contém traços variados do divino e a divinização não é reservada a uns poucos escolhidos. Todos podem (e devem) se tornar excelentes. Admitir que só poucos possam alcançar um patamar elevado é um atestado de que não se é elevado, um atestado de que não sabe que a excelência é universal (“Desde que se nega que a providência se estenda aos seres deste mundo ou a qualquer um, como se pode ser piedoso?”, II, 9, 16). Negar a salvação geral já é não ser bom. Isto é, mesmo que seja possível ao homem tornar-se um deus, crer que somente ele ou poucos o podem é antidivino, uma arrogância que é sinal de que não se atingiu verdadeiramente a divindade. Como resultado, é fácil notar que os gnósticos dizem possuir o que pessoas cultas sabem que eles não possuem. O cosmos compreende seu papel, os astros e os homens mais elevados o compreendem, mas estes homens arrogantes ignoram seu lugar natural. A ordem do cosmos não é questão de mera opinião, é uma constatação da perfeição do todo. Afirmar que um homem é melhor que os outros é ignorar a estrutura perfeita.

(6) Desrespeito ao divino e ao mundo pelo uso de magia

Plotino critica as práticas, fórmulas, rezas e hinos mágicos dos gnósticos. Além de drogas e amuletos, estamos falando especialmente de encantamentos por meio de sons, cantos, repetição de palavras ou entonações de voz, etc., e certos sons relacionados à iluminação ou a criação do mundo, etc.¹⁰. Alguns destes elementos têm um efeito mágico sobre o divino, des-

¹⁰ Nos *Zostrianos*, encontramos certos sons: “phoe zoe zeoe ze [...] zosi zosi zao zeooo zesen zes-em” e “eoooo eaeo” (ROBINSON, 2014, p. 365). No *Alógenes*, “[E] o poder surgiu por meio de uma atividade que está em repouso e em silêncio, apesar de ter pronunciado um somo como consequência: zza zzza zza” (ROBINSON, 2014, p. 419). No *Marsanes*, as configurações das almas são simbolizadas por sinais gráficos, por exemplo: “O segundo formato da alma masculina (constite) de vogais simples: aaa, eee, £...” (ROBINSON, 2014, p. 397).

de que a pessoa os conheça e saiba como produzi-los corretamente. Certas doenças, que se dariam pela presença de demônios, também poderiam ser curadas desta maneira, espantando os demônios por meio destas palavras e cânticos. Nesse sentido, Plotino apresenta duas críticas distintas: a ignorância do que seja a magia e o desrespeito ao divino.

Por um lado, os gnósticos acabam por considerar os seres “de lá” menos divinos do que eles realmente são, pois fazem encantos, rituais, feitiços que têm um efeito mágico obrigando aqueles seres a lhes obedecerem. Mas se eles obedecem, não são tão divinos. Por isso, afirmar que a magia obriga os deuses a algo é menosprezar o divino. Por outro lado, se não se trata de uma obrigação o modo pelo qual os deuses obedecem à magia, cabe aos gnósticos explicarem como seus feitiços influenciam os seres divinos. Por exemplo, eles dizem curar doenças não por meios naturais (como dietas, drogas e repouso), mas com palavras e encantamentos. Ora, se eles admitem que doenças sejam demônios, por que algumas vezes usam princípios naturais e outras vezes magia? Cabe explicar o que a droga faz ao demônio (o força o sair?, por quê?) e no que o encantamento difere da droga¹¹. Logo fica evidente que os gnósticos são ignorantes, pois, segundo Plotino, eles desconhecem que a magia alcança somente os níveis menos elevados da alma (a parte não racional), isto é, por meio de simpatia (ligação) se pode agir apenas sobre corpos¹². Assim, a magia não pode fazer o que os gnósticos dizem que ela faz.

(7) Os gnósticos ignoram o que seja a prática virtuosa

Uma queixa de Plotino é a ausência de uma teoria ética gnóstica. Curiosamente, é reiterado na literatura que mesmo não possuindo uma teoria moral formal e institucionalizada os gnósticos sempre tiveram padrões de condutas irrepreensíveis, no geral. Seus costumes envolviam o respeito aos animais e frequentemente o vegetarianismo, a abstinência do sexo e vidas pouco luxuosas e contrárias às regalias e riquezas materiais. De fato, só se compreende a visão gnóstica quando entendemos suas ideias de salvação e do divino.

¹¹ Plotino não entenderia o argumento gnóstico de os seres divinos não obedecem aos cânticos e feitiços, eles os atendem por amor e preocupação, por um ato da vontade do divino que não depende da natureza do cosmos e da alma do universo.

¹² Ver ENÉADAS 4, 3 e 4, 4.

Plotino adota uma versão da ética como um tipo de éticas das virtudes. A prática virtuosa permite que a alma se exercite – mesmo em meio às dificuldades impostas pelo corpo – e, praticando a virtude, possa se aproximar e imitar a alma do universo – a alma virtuosa pode contemplar os objetos inteligíveis que a alma do mundo contempla. A prática virtuosa envolve as virtudes do cidadão e do próprio indivíduo. As primeiras se referem à necessidade dos cidadãos se conformarem as leis da Polis, porém, não garante a emancipação do espírito. A verdadeira virtude é uma realização e desenvolvimento das potencialidades mais elevadas da alma do indivíduo, sua bondade, sabedoria, etc. O homem virtuoso age bem quando conhece e aspira ao que é bom. Assim, o processo de tornar-se virtuoso envolve desenvolver as virtudes da alma e afastar-se dos vícios, alcançando uma disposição a agir conforme este aspecto elevado da alma. Este processo de se aproximar do divino mediante a conduta da alma (modo de ser) é diferente do pensamento gnóstico, que busca um fim.

Inicialmente, Plotino atribui a visão do bem como um fim do homem ao epicurismo, que coloca o prazer como finalidade. Em seguida, o epicurismo é comparado ao gnosticismo em sua busca pelo prazer, ambos ignorando o que a razão mostra ser o bem mais elevado. Um indivíduo racional deve reconhecer que existe algo além do prazer do corpo (não reconhecer isto é ignorar a ordem perfeita das coisas que só a razão demonstra). Por isso, epicuristas e gnósticos deveriam desprezar o corpo e seus prazeres. Se os gnósticos fossem seres divinos, como se proclamam, reconheceriam o bem mais elevado como sendo a virtude. Se não se dirigem a ela é porque não são por ela tocados, não são mesmo divinos, o que é confirmado pelo fato de não terem livros sobre a virtude. Portanto, enquanto a filosofia dos antigos e sábios se debruçou sobre a prática virtuosa, os gnósticos, ignorando-a, demonstram desconhecer a filosofia grega e o que é a virtude.

Enquanto a crítica de Plotino é formulada na tradição sobre as virtudes, o gnosticismo propõe algo distinto em relação ao objetivo da alma humana, que envolve a compreensão do divino em cada indivíduo. A gnose permite tornar-se divino, o gnóstico vence o mundo através do conhecimento. Isto é, existe um mundo além deste mundo imperfeito e existe uma alma divina além desta mistura imperfeita de alma e matéria; a superação de tudo o que é não divino é o objetivo da gnose. Portanto, o

caminho rumo ao divino (a finalidade da alma) não se inicia com a prática virtuosa – embora a virtude seja posterior, um ser iluminado se torna virtuoso como consequência do seu processo de iluminação. Não é o modo de vida que te conduz ao divino, mas conhecer aquilo que te possibilita transcender-se em direção a ele. As ações boas ou más apenas refletem nosso conhecimento do divino.

Assim, vê-se que Plotino não compreende a mensagem gnóstica porque pensava como um grego. Se os gnósticos não mostram o caminho e a regra da conduta para se alcançar deus através da virtude é porque não é por meio dela que se faz isso. Contudo, a ausência de uma ética não implica em falta de compromisso com valores individuais e sociais nem indicam permissão de vida reprovável. Se a gnose é o caminho, compreende-se que as escolas gnósticas pouco interferiam na vida pessoal de seus adeptos e permitam maior liberdade (especialmente se comparada às tendências ascéticas e cristãs dos primeiros séculos). Isso indica pouca preocupação com assuntos mundanos. Tanto os bens como os males são para serem vividos, e então vencidos. O homem não tem uma virtude a ser alcançada, mas um conhecimento a ser alcançado.

(8) Problema do mal e a relação da alma com o corpo

Ao analisarmos a estrutura da criação do cosmos e o papel do demiurgo gnóstico, compreendemos porque o do tratado de Plotino se chama *Contra os gnósticos ou Contra aqueles que dizem que o demiurgo do cosmos e o cosmos são maus*. É preciso, porém, dizer algo além. Plotino considera que o mal é o não ser (a matéria), mas não existe ontologicamente e nem algo foi criado como sendo mal, tampouco o mundo – ou seja, o mal não é personificado ou entificado. A visão gnóstica sobre o mal será, portanto, novamente ignorância em relação à estrutura do que existe e como existe. Em consequência disso, aceitar o mal no cosmos e no mundo produz um pessimismo a respeito de tudo que está separado do divino.

No gnosticismo, o mundo é criado com a presença do mal porque o demiurgo não é Deus, mas um ser imperfeito (às vezes perverso, vingativo, prepotente) que transfere a sua imperfeição ao mundo¹³. O mundo

¹³ Sendo mal, o mundo não pode ter sido feito por um deus perfeito. Assim, o Deus do Antigo Testamento, sendo rancoroso e vingativo, não poderia ser o verdadeiro Deus, mas apenas o criador imperfeito do mundo.

contém o mal desde a sua criação. E o homem também é criado com a parte mais elevada e imperfeições do demiurgo. Zostrianos explica que sua gnose permite superar esse mal, pois “You [human beings] have not come to suffer; rather, you have come to escape your bondage [of the world]” (ROBINSON, 1988, p. 227). Assim, a ideia grega de cosmos ordenado e do homem como parte desta ordem é contrária à ideia gnóstica que aceita imperfeição, desordem e erros e males no homem e no mundo – por vontade ou por ignorância do demiurgo ao criar. Portanto, se Plotino aceita o mundo como resultado da contemplação de uma hipóstase perfeita, para os gnósticos ele é separado de Deus e criado como mal. Assim, enquanto Plotino nega que o homem está jogado num mundo imperfeito a revelia da vontade divina e por obra de um demiurgo atrapalhado e mau, os gnósticos defendem que o mundo é obra mal acabada da qual a humanidade é parte integrante. E assim a crítica de Plotino exige que os gnósticos expliquem como do mais divino e elevado se pode produzir o mal, como algo perfeito pode gerar entidades contrárias a sua natureza boa¹⁴. Se o mal existe aqui, precisa-se aceitar que ele deve existir primeiro lá. Essa ideia é recolocada na discussão sobre a queda e iluminação da Sofia: por que a queda ocorreu e como a escuridão se iluminou? – representando a questão de como surge o mal e a redenção. Plotino insiste que estes eventos são contrários à natureza, pois um tal ser que se desencaminhou e depois se arrependeu precisaria ter nele algo de não perfeito (o mal) e que seja anterior a ele. A perfeição do Uno teria que ser causa do mal. Como isso não é possível, o mundo não foi criado mal, e nem o mal foi criado de qualquer modo.

Plotino ainda considera um erro relacionar a existência do mal com a má sorte, injustiça ou desigualdade de riquezas e honras presenciadas neste mundo. Tudo isso não significa que o mundo seja mal porque estas coisas não estão relacionadas às coisas do alto e as virtudes superiores. Ser rico ou pobre, digamos, é irrelevante para a busca da verdade, e nem envolve aceitar que a pobreza seja um mal em si; o verdadeiro mal é “carência em sabedoria” (II, 9, 13). Do mesmo modo, se a alguém mata ou rouba é a alma individual que fraquejou, o mal do mundo não exige que haja o mal na natureza. Por isso, o fato de existirem pessoas melhores

¹⁴ “Todavia, é necessário que cada um doe o que é propriamente seu a outro, ou o bem não será bem, e o intelecto não será intelecto” (II, 9, 3).

e piores não implica que o mundo seja mal – e convém lembrar que a própria cidade julga os vícios e maldades individuais praticadas pelos homens, espelhando a ordem maior do cosmos. Novamente, os gnósticos se equivocam sobre o mal por ignorância do que os gregos já mostraram sobre a ordem natural.

A visão gnóstica sobre o corpo também é criticada por Plotino como sendo uma associação do corpo com o mal ou a imperfeição. Ele sugere que os gnósticos odeiam o corpo porque Platão insistia em repreender as paixões corpóreas que impedem o desabrochar da alma e de sua natureza superior. A alma está voltada para o divino, isto é, uma parte dela está em contato com o que lhe é mais elevado e assim se ilumina, mas recebe as deficiências da matéria quando unida a ela; mas a matéria não afeta a alma naquilo que ela possui de divina. De modo natural as almas têm graus de participação distinta no divino. Todavia, ao menos no gnosticismo sethiano, não parece haver essa aversão pelo corpo de que fala Plotino, ao menos não mais do que uma aversão que o próprio Plotino em algum sentido representava, bem como os cristãos, etc.

(9) Razão (filosofia) versus misticismo

Embora não dedique argumentos diretos, é claro que Plotino vê o gnosticismo como uma atividade não filosófica que desrespeita a razão, não apenas por desconhecer a maneira grega de filosofar, mas por ignorar o que seja o verdadeiro conhecimento – e assim fantasiar e imaginar livremente (sem racionalizar), recorrendo a ritos e cerimônias místicas que comprovam que os gnósticos pouco compreendem da essência do divino e da natureza. É um fato que os gnósticos relatam com frequência experiências como visões e êxtases, como vemos no *Zostrianos* e *Alógenes*, e que precisam ser avaliadas no contexto da gnose ascendente (não como simples delírios).

O gnosticismo não tem uma fonte única de crenças e tampouco é um movimento bem definido. Porém, sempre envolve a noção de gnose. É sempre através de um tipo específico de conhecimento que o homem é salvo do mundo material imperfeito em que se encontra todo tipo de mal, na forma de fome, doenças, etc. O conhecimento liberta o homem de sua vida de sofrimento pela evolução de sua parte espiritual¹⁵. Porém,

15 Assim, uma diferença do gnosticismo em relação ao cristianismo é a tese de que o conhecimento – que pode vir de uma experiência mística, como um conhecimento espiritual – salva sem depender da fé.

os gnósticos não se ocuparam apenas em sustentar a existência de um conhecimento deste tipo, mas em explicar como alcançá-lo e quais são os resultados que podem ser obtidos por ele. Contudo, este conhecimento não é um processo cognitivo ou dedutivo de obter informação. É muito mais intuitivo, espiritual e místico. A gnose é o resultado de um processo ou episódio não racional. O conhecimento filosófico e a razão não nos permitem dispensar este conhecimento espiritual, que é direto, por experiência, de algo que não pode ser conhecido de outro modo. O objeto desse conhecimento é um conhecimento de Deus cuja razão não pode alcançar; ou seja, aquilo que se alcança pela gnose não procede de uma atividade filosófica ou raciocínio.

O sujeito é transformado e salvo porque alcança a realidade além deste mundo, obtendo a verdade diretamente da realidade superior. Neste sentido, as experiências individuais são fundamentais¹⁶. Por isso, muitas experiências e ritos, procedimentos e amuletos são não racionalmente descritíveis. Resta ao conhecimento filosófico servir como uma autopreparação para que o transcendental se manifeste em um êxtase ou experiência mística. O estado de consciência elevado é sem intermediação e geralmente envolve símbolos ou figuras e sons, e certas liturgias, como batismos, difíceis de explicar. Diferentemente do que pensa Plotino, a razão não é a máxima legisladora. E a ignorância, então, não é a ignorância filosófica ou desconhecimento das coisas segundo Platão ou outro filósofo qualquer; ela é o afastamento do homem do verdadeiro conhecimento espiritual. Ignorância é procurar na razão a verdade e a salvação, pois a realidade espiritual só é atingida por um processo de gnose (Zostrianos afirma que os poderes intelectuais e espirituais são atribuídos para a salvação), que revela conhecimentos que escapam ao procedimento filosófico. (É por isso que, enquanto Plotino defende a inefabilidade do Uno, os sethianos descrevem-no, nomeiam-no, conhecem-no, etc.).

¹⁶ Evidentemente, o conhecimento pode ser transmitido de uma pessoa à outra, isto é, o processo de iluminação pela gnose, que liberta o indivíduo, é pessoal, mas é frequente a presença de mestres e guias que auxiliam na jornada, como Zostrianos e Alógenes (e Jesus), que passaram pelo processo e podem comunicar suas descobertas e experiências aos eleitos – penso que Plotino negaria que experiências desse tipo possam ser comunicáveis.

CONCLUSÃO

O gnosticismo é formado por escolas distintas, algumas das quais jamais foram formalmente organizadas. Segundo as indicações dadas por Porfírio, avaliamos as críticas de Plotino considerando o gnosticismo sethiano, mostrando como as principais objeções apresentadas nas *Enéadas* podem ser identificadas nos escritos gnósticos chamados *Zostrianos* e *Alógenes*. Contudo, a análise também torna evidente os seus limites quando nos restringimos somente a estes dois textos, desconsiderando os demais textos sethianos conhecidos. Neste sistema, como vimos, misturam-se a inspiração platônica e a mitologia e misticismo pagãos, especialmente o barbeloite. Nossa análise mostra que as críticas de Plotino provêm do fato de que ele herda um sistema conceitual grego, sobretudo platônico, em relação à estrutura e ordem do cosmos, do divino, o modo de filosofar e o sistema de valores sociais, cujo entendimento difere em muitos pontos das ideias gnósticas. Nota-se, ainda, um conhecimento pouco profundo do gnosticismo por parte de Plotino. Por fim, a crítica sugere que há pontos de contato entre ambos que merecem ser futuramente explorados.

REFERÊNCIAS

BARACAT JÚNIOR, José Carlos. *Plotino, Enéadas I, II e III - Porfírio, Vida de Plotino: introdução, tradução e notas*. Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem.

IGAL, J. *Vida de Plotino (Porfírio); Enéadas I e II (Plotino)*. Introducciones, Traducciones y Notas de Jesús Igal. Madrid: Editorial Gredos, 1982.

ROBINSON, James M. *A Biblioteca de Nag Hammadi – a Tradução Completa das Escrituras Gnósticas*. São Paulo: Madras, 2014.

_____. *The Nag Hammadi Library. The Definitive Translation of the Gnostic Scriptures Complete in One Volume*. James M. Robinson (General Editor). San Francisco: Harper San Francisco, 1988.

MEYER, Marvin W. (Ed.). *The Nag Hammadi Scriptures: The Revised and Updated Translation of Sacred Gnostic Texts Complete in One Volume*. Introduction by Elaine H. Pagels. New York: HarperCollins, 2008.

PLOTINUS. *The Enneads*. Translated by Stephen MacKenna. Abridged with an introduction and notes by John Dillon. London: Penguin Books, 1991.

_____. *The Philosophy of Plotinus. Representative Books from the Enneads Selected and Translated with an Introduction by Joseph Katz*. New York: Appleton-Century-Crofts, 1950.

Considerações sobre a doutrina estoica dos *lektá*

Mariana Monteiro Condé
(UFMG/Col. PEDRO II)

Este breve estudo tem por objetivo apresentar e discutir alguns tópicos da teoria estoica dos *lektá*. Para tanto, analisaremos aquilo a que poderíamos chamar de seus aspectos lógico, psicológico e moral. Por fim, o que se pretende é, a partir da problematização dos tópicos referidos, tecer algumas considerações sobre a questão do estatuto e dos modos de manifestação dos *lektá*.

1. OS LEKTÁ E A LÓGICA

Costuma-se vincular a teoria dos *lektá* ao grande escopo da lógica estoica. Uma vez que esta seria composta pela retórica e pela dialética, os *lektá* constituiriam precisamente a parte da dialética que trata não dos fenômenos da voz, ou fonéticos – os chamados sensíveis do ouvido, corpóreos –, mas sim daqueles do âmbito do significado, incorpóreos (SVF 1. 74, 2. 136)¹.

No tópico dos estados de coisas e dos significados está situado o discurso acerca dos *dizíveis*, tanto dos completos, isto é, proposições e argumentos, quanto dos incompletos, isto é, predicados ativos e passivos. [Os estoicos] dizem que o *lektòn* é o que subsiste conforme a uma aparição racional²

¹ Cabe destacar, neste contexto, que aquilo que hoje chamaríamos de semântica e de fonética, para os estoicos, estariam vinculadas, devendo ser tratadas de modo articulado. Ambas constituem a dialética, que vem a ser a arte de discursar bem, isto é, dizer o que é verdadeiro e o que é conveniente (SVF II 24).

² DL 7.63-70 (SVF2.181; 183) Ἐν δὲ τῷ περὶ τῶν πραγμάτων καὶ τῶν σημαιομένων τόπῳ τέτακται ὁ περὶ λεκτῶν καὶ αὐτοτελῶν καὶ ἀξιωματῶν καὶ συλλογισμῶν λόγος καὶ ὁ περὶ ἐλλειπῶν τε καὶ κατηγορημάτων καὶ ὀρθῶν καὶ ὑπτίων. Φασὶ δὲ [τὸ] λεκτὸν εἶναι τὸ κατὰ φαντασίαν λογικὴν ὑφιστάμενον. As traduções do grego e do latim para o português são de nossa autoria. Exceções, quando houver, serão expressamente indicadas

Ou seja, o discurso dos *lektá* está situado no tópico dos *prágmata* e dos *semainomena*. Sejam eles completos – as proposições ou argumentos, que são conjuntos de proposições, os quais julgamos como verdadeiros ou falsos³ – ou incompletos – os predicados, expressão mesma daquilo que sucede aos seres –, os *lektá* parecem estar relacionados ao modo como compreendemos e exprimimos, do ponto de vista formal, a conjuntura ou os estados de coisas⁴ – isto é, os *prágmata* – com que lidamos em nossa experiência cotidiana⁵.

Por um lado, o *lektòn* está relacionado aos *prágmata*. E, num cosmos em que corpos são por excelência os únicos seres no verdadeiro sentido do termo – porque atuam e produzem, ou seja, por serem *dynámeis*⁶ – os *prágmata*, ou a conjuntura constituída pela disposição dos corpos em constante relação e produção, são aquilo que apreendemos e que formalizamos racionalmente. Dito de outro modo, o *lektòn* é, de certa forma, a própria coisa, na manifestação de sua força e natureza, uma vez significada por meio da palavra. Por outro lado, se um *lektòn* é um modo de dizer um corpo, o é também de refleti-lo. Como se a ação de um corpo produzisse um significado, cujo reflexo se poderia dar na estrutura formal de um predicado – pensando aqui no caso dos *lektá* incompletos.

³ Importa também ressaltar que, embora recaia sobre as proposições, que vem a ser definidas como aquilo que pode ser aceito ou rejeitado – o grande foco de interesse em discussões lógicas –, há uma série de outros *lektá* completos, como perguntas, averiguações, prescrições, juramentos, maldições e hipóteses. Cf. SVF II 181, 183.

⁴ A sequência do texto de Diógenes Laércio exemplifica o caráter de completude e de incompletude dos *lektá*: proposições como “Sócrates escreve” constituiriam tipos de *lektá* completos; expressões inacabadas, ou predicados como, por exemplo, “escreve”, seriam casos de incompletos. Não parece claro, contudo, se a referência a predicados ativos ou passivos simplesmente remonta à voz ativa ou passiva do verbo, como, por exemplo, escrever e ser escrito.

⁵ Como observa Mates, a distinção crispeana entre significado, incorpóreo, e significante, corpóreo, parece bastante clara. O que não impediu, contudo, que a esse respeito se constituísse uma grande confusão por parte dos comentaristas aristotélicos, como foi o caso, por exemplo, de Amônio, que afirmou o *lektón* como um intermediário entre pensamento e coisa; e de Simplício, que o identificou com o pensamento. Não obstante a confusão a propósito de seu estatuto, parece claro que os *lektá*, enquanto teoria, tenham constituído uma inovação de grande importância e alcance do pensamento estoico. Cf. MATES, B. *Stoic Logic*, 12-13.

⁶ Clemens Alex. Stro. VIII 9 (SVFII 345, 5) Uns dizem que o corpo é causa em sentido próprio do termo, e o incorpóreo, em sentido impróprio, como uma quase-causa. Outros, por outro lado, invertem, dizendo que incorpóreos são causa no sentido próprio do termo, e corpos, em sentido impróprio. οἱ δὲ τὸ μὲν σῶμα κυρίως αἰτιόν φασι, τὸ δὲ ἀσώματον καταχρηστικῶς καὶ οἷον αἰτιωδῶς (scil Stoici) ἄλλοι δ’ ἔμπαλιν ἀναστρέφουσι, τὰ μὲν ἀσώματα κυρίως αἴτια λέγοντες, καταχρηστικῶς δὲ τὰ σώματα.

Zenão diz que a causa é o pelo que, e aquilo de que é causa é resultante. A causa é corpo e aquilo de que é causa é predicado. E é impossível a causa estar presente e aquilo de que é causa não estar. O que foi dito tem este significado: a causa é aquilo pelo que algo vem a ser, como por exemplo, por meio da prudência vem a ser o ser prudente, por meio da alma vem a ser o viver, por meio da temperança vem a ser o ser temperante. Com efeito, é impossível que, estando presente em alguém a temperança, não seja temperante, ou a alma, e não viva, ou a prudência e não seja prudente⁷.

Esta relação entre corpos e incorpóreos pode talvez ser verificada por meio de fragmentos inseridos no tópico da causalidade e costuma dar ensejo a uma interpretação do problema segundo a qual corpos em relação produzem efeitos ou predicados⁸, os quais, contudo, não afetam nem modificam a estrutura dos seres, os próprios corpos. A partir de um tal ponto de vista, nada poderia ser dito a respeito dos próprios seres, uma vez que o que lhes sucede – que é o fato ou acontecimento – não os afeta e, assim, não nos permite emitir juízos a seu respeito. Neste sentido, apenas está a nosso alcance afirmar ou negar aquilo que lhes sucede, o fato mesmo, e que em última instância apenas serviria para refletir, em sua superfície exterior, a sua força ou, em outras palavras, o espriar ou reverberar de seu *pneuma*. É neste sentido que se costuma retomar os exemplos de proposições utilizados pelos estoicos: da árvore não se diz que é verde, mas que verdeja. Já num argumento, o que se faz é apontar a relação entre acontecimentos: se é dia, há luz. Assim, essa interpretação poderia ser tomada como uma perspectiva de que a lógica estoica reflete, antes de tudo, uma proposta de pensar a questão

⁷ SVF 89.2. Stobaeus Ecl. I p. 138,14. αἴτιον δ' ὁ Ζήνων φησὶν εἶναι δι' ὃ οὐδὲ αἴτιον συμβεβηκός· καὶ τὸ μὲν αἴτιον σῶμα, οὐδὲ αἴτιον κατηγορημα· ἀδύνατον δ' εἶναι τὸ μὲν αἴτιον παρεῖναι, οὐδέ ἐστιν αἴτιον μὴ ὑπάρχειν. τὸ δὲ λεγόμενον τοιαύτην ἔχει δύναμιν· αἰτίον ἐστὶ δι' ὃ γίγνεται τι, οἷον διὰ τὴν φρόνησιν γίνεται τὸ φρονεῖν καὶ διὰ τὴν ψυχὴν γίνεται τὸ ζῆν καὶ διὰ τὴν σωφροσύνην γίνεται τὸ σωφρονεῖν. ἀδύνατον γὰρ εἶναι σωφροσύνης περὶ τινα οὔσης μὴ σωφρονεῖν ἢ ψυχῆς μὴ ζῆν ἢ φρονήσεως μὴ φρονεῖν

⁸ SVF II 349, 10 Clemente de Alexandria. (...) Diz-se, primeiro, que são causas recíprocas [uns para os outros], como o mercador e o comerciante são causas recíprocas do ganho. E, segundo, que uma coisa [é causa] de outra, como o punhal e a carne: com efeito, aquele, para a carne, de ser cortada; a carne, para o punhal, de cortar. λέγεται δὲ ἀλλήλοις αἴτια ποτὲ μὲν τῶν αὐτῶν, ὡς ὁ ἔμπορος καὶ ὁ κάπηλος ἀλλήλοις εἰσὶν αἴτιοι τοῦ κερδαίνειν· ποτὲ δὲ ἄλλου καὶ ἄλλου, καθάπερ ἢ μάχαιρα καὶ ἡ σὰρξ· ἢ μὲν γὰρ τῇ σαρκὶ τοῦ τέμνεσθαι, ἢ σὰρξ δὲ τῇ μάχαιρᾳ τοῦ τέμνειν

do ser a partir de uma tentativa radical de solucionar o antigo problema da predicação⁹.

2. OS LEKTÁ E A PSICOLOGIA

Uma outra perspectiva ou simplesmente um outro modo de abordar a problemática relativa aos *lektá* teria de levar em conta que nós mesmos, ao formular uma proposição acerca de uma dada disposição das coisas, poderíamos estar produzindo uma espécie de espelho ou reflexo que revelaria um outro modo de presença dessas próprias coisas. Sexto Empírico apresenta o significado (*semainómenon*), o significante (*semainon*) e a coisa (*tunkhánon*) como correspondentes uns aos outros. Poder-se-ia supor: trata-se de modos distintos dos *prágmata*.

Dizem que três coisas correspondem umas às outras, o significado, o significante e o que acontece, das quais o significante, por um lado, é a voz, tal como 'Díon'; o significado, por outro, a própria coisa que por meio dela é manifesta, a qual nós apreendemos subsistente à nossa inteligência, e que os bárbaros não compreendem, ainda que ouçam a voz; e o que acontece é o que existe no exterior, como o próprio Díon. Destes, dois são corpos, a saber, a voz e o que acontece; e um é incorpóreo, a coisa significanda e dizível, a qual vem a ser verdadeira ou falsa¹⁰

Note-se que neste passo, assim como no precedente, de Diógenes Laércio, para além da definição de *lektòn* como coisa tornada significanda e dizível, que vem a ser verdadeira ou falsa, há um aspecto outro tam-

⁹ Como nos mostra de modo muito claro Émile Bréhier, argumentando que "uma vez que a proposição não exige mais a penetração recíproca de dois objetos impenetráveis por natureza, ela só expressa certo aspecto de um objeto, à medida que ele realiza ou sofre uma ação; esse aspecto não é uma natureza real, um ser que penetra o objeto, mas o ato que é o resultado de sua atividade, ou de outro objeto sobre ele." Cf. BRÉHIER, E. *Teoria dos incorporais no estoicismo antigo*, p. 45.

¹⁰ Cf. SVF II 166, Sextus adv. math. VIII 11. τρία φάμενοι συζυγεῖν ἀλλήλοις, τό τε σημαίνον1 καί τὸ σημαῖνον3 καί τὸ τυγχάνον, ὧν <σημαῖνον> μὲν εἶναι τὴν φωνήν, οἶον τὴν "Δίω", <σημαινόμενον> δὲ αὐτὸ τὸ πρᾶγμα τὸ ὑπ' αὐτῆς δηλούμενον καὶ οὐ ἡμεῖς μὲν ἀντιλαμβανόμεθα τῇ ἡμετέρᾳ παρφυσισταμένου διανοίᾳ, οἱ δὲ βάρβαροι οὐκ ἐπαῖουσι καίπερ τῆς φωνῆς ἀκούοντες, <τυγχάνον> δὲ τὸ ἐκτὸς ὑποκείμενον, ὥσπερ αὐτὸς ὁ Δίω. τούτων δὲ δύο μὲν εἶναι σώματα, καθάπερ τὴν φωνήν καὶ τὸ τυγχάνον, <ἐν δὲ ἀσώματον, ὥσπερ τὸ σημαίνόμενον πρᾶγμα, καὶ λεκτόν>, ὅπερ ἀληθές τε γίνεται ἢ ψεῦδος.

bém muito importante, a saber, o de algo que subsiste na inteligência. Ou seja, para além de sua fundamental importância no âmbito do discurso e do conhecimento, o *lektòn* tem um modo próprio de presença – ele não existe, assim como os corpos, mas subsiste em nossa inteligência. Mais: o *lektòn* é aquilo que subsiste em nós conforme a uma *phantasia logiké*¹¹.

Mas o que propriamente isso quer dizer? Parece-nos que, antes mesmo que se passe a conjecturar e problematizar implicações de caráter lógico e epistêmico no que diz respeito ao *lektòn* – aqui compreendido como aquilo que pode ser dito acerca dos estados de coisas –, convém lembrar que ele próprio provém de *phantasiai*, ou seja, os *lektá* parecem ser conteúdos formais oriundos de aparições pelas quais a alma é acometida, – não das aparições que se encerram no âmbito da percepção sensível (*aisthetikai*), mas das que se constituem para além daquelas, construídas por meio da inteligência (*dià tes dianoías*) (SVF II 52, 55, 61). Mais do que isso: apreendemos os *prágmata*, ou seja, os estados de coisas, mas, neste sentido, não se pode esquecer que nós mesmos somos corpos. Nós mesmos carregamos conosco o que pode vir a se tornar um significado. E aqui vale lembrar que, a corpos, evidentemente, não se pode destituí-los de seu contexto, de sua conjuntura, tomando-os como se fossem, tão somente, o triplamente extenso, em comprimento, largura e profundidade (SVF III 6). Ora, se somos nós mesmos corpos, tão importante quanto lembrar que podemos atuar, feito *dynamis*, é considerar que o pensar e o se emocionar são também atributos nossos. São disposições de nosso estar. E embora tais atributos, num contexto como o estoico, pouco possam dizer a respeito de nós mesmos, não deixa de ser algo que nos sucede. Ou seja, se somos, por um lado, produtores, no verdadeiro sentido do termo, enquanto princípios de ações, uma vez que somos corpos; por outro lado, ao ser acometidos pelos *prágmata*, atuamos produzindo significados, os quais, de certa forma, e por sua vez, parecem também nos afetar.

Expliquemo-nos. Diferentemente da *phantasia* comum; que constitui uma simples aparição e do discurso proferido, o *lógos proforikós* – que pode ser comum a homens e a outros animais; a *phantasia logiké* e o discurso interno, o *lógos endiátethos* – parecem requerer a atividade do pensamento. É neste sentido que a *phantasia logiké*, ao envolver associação

¹¹ Retomando a definição supracitada: DL 7.63-70 (SVF2.181; 183) Φασι δὲ [τὸ] λεκτὸν εἶναι τὸ κατὰ φαντασίαν λογικὴν ὑφιστάμενον.

e composição¹², é uma espécie de visão construída intelectualmente, que subsiste na alma por meio dos *lektá*. É precisamente o que Sexto Empírico nos lembra, ao comentar que um bárbaro, ouvindo um grego noticiar um acontecimento, não deixará de ouvir a voz ou o som a ele referente, mas não compreenderá o que está sendo dito, uma vez que a compreensão é relativa ao significado e carece de associação e composição, por parte do ouvinte. Por exemplo, se uma música que toca lembra àquele que a ouve um momento vivido outrora, parecerá carregar consigo um significado todo outro, em comparação com alguém que, ouvindo-a, não a associa a uma lembrança qualquer. O discurso interno, inclusive, parece envolver a noção de sequência, a que bem se traduz por meio do silogismo hipotético, tão bem desenvolvido pelos estoicos – do tipo, “se isso, então isso” (*ei tóde, tóde*).

2.1. Os modos de presença dos *lektá*

Se é interessante, por um lado, compreendermos os *lektá* como efeitos ou predicados das ações dos corpos; por outro, uma perspectiva que lance mão do impacto na alma das *phatasiai logiké*, bem como daquilo que delas subsiste, pode se mostrar também muito rica, pelo fato mesmo de nos colocar diante de uma aparente contradição. Ora, seria verdadeiramente possível que o próprio significado – os *lektá* ou *prágmata*, três modos de ser de um mesmo fenômeno – seja também capaz de atuar, de uma certa maneira? Mas não seriam os *lektá*, junto aos demais incorpóreos, precisamente definidos pela sua incapacidade de atuar? Essa incapacidade de atuar não é quase sempre compreendida como a impossibilidade de nos afetar? Por um lado, está claro que corpos existem e incorpóreos subsistem. Assim, coisa, palavra e significado, embora vinculados, revelam modos distintos de ser. Esse modo se difere principalmente em substân-

¹² SEXTUS EMPIRICUS, AM, 8, 275, 6. SVF II 135. Porque o homem não difere dos viventes irracionais [...] por conta do discurso proferido, mas do interior. Nem apenas por conta da simples aparição [...], mas da discursiva e compositiva. É por isso que, tendo uma noção de consequência, diretamente também apreende a noção de signo, por meio da consequência, pois o próprio signo é algo como “se isto, então isto”. ὅτι ἄνθρωπος οὐχὶ τῷ προφορικῷ λόγῳ διαφέρει τῶν ἀλόγων ζῴων (καὶ γὰρ κόρακες καὶ ψιττακοὶ καὶ κίτται ἐνάρθρους προφέρονται φωνάς), ἀλλὰ τῷ ἐνδιαθέτῳ, οὐδὲ τῇ ἀπλῇ μόνον φαντασίᾳ (ἐφαντασιοῦτο γὰρ κάκεῖνα), ἀλλὰ τῇ μεταβατικῇ καὶ συνθετικῇ. διόπερ ἀκολουθίας ἔνοιαν ἔχων εὐθὺς καὶ σημείου νόησιν λαμβάνει διὰ τὴν ἀκολουθίαν· καὶ γὰρ αὐτὸ τὸ σημεῖόν ἐστι τοιοῦτον “εἰ τότε, τότε”.

cia, como se disse. Mas isso não quer dizer que o *lektòn* não possa causar um certo impacto – não em que o percebe pura e simplesmente, mas em quem o compreende.

Por um lado, está claro que incorpóreos não atuam no sentido trivial de que falaríamos de algo corpóreo, cuja natureza lhe confere o poder de aniquilar, ao esmagar, por exemplo, outro corpo. Contudo, será que poderíamos mesmo afirmar que o significado, que é aquilo que leva à compreensão, não poderia modificar um estado de alma? Pensemos num som não apenas proferido, mas dito de modo articulado e cujo significado possa ser, para alguém, aterrador... Lembremos: o que impacta não é tão somente o som, mas principalmente o significado que por meio do som é veiculado. Ora, pensemos naquilo que pode causar uma simples sentença que, uma vez dita, sem sequer tocar, pode modificar inteiramente quem a escuta e compreende. Diríamos talvez que, se uma sentença não é capaz de levar ao completo aniquilamento de alguém, pode certamente contribuir para sua letargia ou desespero ou, ainda – por que não? – conduzi-lo imediatamente ao combate. Em outras palavras, pode atuar, de certo modo, como força mobilizadora, a depender do assentimento e do impulso a que levará. Pode, inclusive, ferir gravemente este alguém, de modo a levá-lo a um impulso reativo de tal ordem – tendo-se uma vez assentido a dada *phantasia* –, quiçá mais profundo que aqueles oriundos de agressões físicas. Ou, em outras palavras, o sofrimento pela compreensão de certos dizeres pode ser mais intenso e mobilizador que a dor advinda de uma ferida causada por uma arma, por exemplo. Basta lembrar o peso dado por Sêneca ao tema das paixões, mais especificamente a da ira, tantas vezes desperta pelo modo como se interpreta as ofensas e injúrias recebidas de outrem. Ou seja, há uma relação no âmbito psíquico humano complexa, em que pensamentos, ou estados de alma, parecem, por sua vez, ser também modificados por significados. Se uma expressão, por um lado, pode refletir feito espelho, a condição de uma conjuntura, de um estado de coisas, pode também afetar gravemente alguém. Pois aquele que compreende, como que vê, por meio dos passos da razão, essa dada conjuntura – como se fosse tornada presente, de uma outra maneira, por meio do discurso. Parece ser nesse sentido que se costuma dizer, na vida cotidiana, que agressões verbais podem ser piores do que físicas.

A julgar assim teríamos talvez de afirmar que os incorpóreos *lektá* atuam, embora apenas de um certo modo: ao subsistir enquanto imagens produzidas pelo nosso pensamento, as quais, ao serem refletidas de muitas formas, tem a capacidade de nos afetar - seja ao nos perturbar, ou ao nos tranquilizar¹³.

3. OS LEKTÁ E A AÇÃO HUMANA

Por muitas vezes falamos dos *lektá* como de um espelho, cuja natureza permite refletir a imagem da realidade com que se depara. Esta metáfora, para representar os incorpóreos *lektá*, faz lembrar que a um espelho também não se vê ele mesmo; antes, a imagem que dele temos é, quase sempre, a subsistente daquilo que ele próprio reflete. Ainda na incerteza se a metáfora é a mais apropriada no intuito de nos aproximar do que está em questão, continuemos.

Mencionamos, há pouco, que ao menos dois aspectos dos *lektá* tinham de ser considerados nesta investigação. Num sentido, *lektá* são o que se diz de um objeto. De uma planta que se desenvolve de modo belo e exuberante, digo que viceja. Se digo “esta planta viceja”, formulo uma proposição que exprime aquilo que penso que o objeto, no caso, a planta, produz, que é a exteriorização de sua capacidade e natureza, o vicejar. Trata-se de um juízo, axioma, ao qual se pode dizer que é verdadeiro ou falso. Este juízo, talvez se possa dizer, reflete aquilo que penso sobre a condição deste corpo, a saber, desta planta.

Noutro sentido, o que buscamos explicitar no tópico precedente, este mesmo juízo, acerca do vicejar da planta que tenho diante de mim, pode refletir não apenas algo sobre este corpo, mas sim sobre o que isto nos diz, ou o que disso subsiste em nós, e que nos toma, de sua parte. Neste sentido, estritamente falando, o juízo fala de nós mesmos, ou, ainda, deste impacto que este contato, nosso, com a planta, produz em nós mesmos. Ou seja, se a *phantasia* nos permite uma leitura do mundo, que se traduz por meio dos *lektá*, é importante considerar que essa leitura não reflete apenas o modo ou disposição em que se encontram os seres; ela fala também, muito, a nosso respeito.

¹³ Tarefa outra, não de somenos importância, seria a de investigar se o mesmo poderia ser afirmado a propósito dos demais incorpóreos: teriam tempo, lugar e vazio, modos de presença e/ou atuação, embora mitigados?

Se aprofundarmos o problema, teríamos, portanto, de nos remeter a outro aspecto da teoria dos *lektá*, cujas implicações transcendem o escopo da lógica mesma, culminando, inclusive, no domínio das ações humanas. Ora, há uma dimensão do problema que nos obriga a considerar que são as leituras de mundo que condicionam nossas ações uma vez que, ao dizer que os *lektá* poderiam ser um espelho não apenas dos estados de coisas, mas também de nós mesmos, seríamos levados a afirmar que as proposições que afirmamos ou os argumentos que utilizamos – ou seja, nossos juízos – nada mais são do que o reflexo de nós mesmos, revelando de que forma nossa alma lida com as *phantasias*. Não é difícil encontrar nos fragmentos testemunhos que explicitem a relação entre os *lektá* completos e incompletos, e o assentimento e o impulso.

[...] os assentimentos têm um tipo [de objeto], os impulsos, outro: assentimentos referem-se a certas proposições, impulsos se referem a predicados envolvidos de certo modo nas proposições, às quais se referem os assentimentos¹⁴.

E os nossos juízos ou proposições, aos quais se remetem o assentimento e conseqüentemente, os impulsos, são precisamente aquilo que nos conduz à ação. Ou seja, o julgamento, que parece em muito dizer respeito ao ser que quero refletir, diz também muito de mim, e além de não apenas condicionar minha ação, permanece reverberando nela, enquanto reflexo – independentemente de ter sido expresso verbalmente. Dizendo de um modo mais simples, e remetendo-nos ao âmbito moral, um julgamento diz tanto – ou quiçá mesmo mais – daquele que julga, do que daquilo que é julgado. É por isso que a interpretação dos fatos, para os estoicos, é precisamente o que é da nossa alçada e que depende de nós¹⁵. E é sobre isso que deveríamos ser responsabilizados – em nossos méritos ou deméritos: por nossa leitura de mundo.

¹⁴ SVF III 171. Stobaeus ecl. II 88, 1 W. Πάσας δὲ τὰς ὁρμὰς συγκαταθέσεις εἶναι, τὰς δὲ πρακτικὰς καὶ τὸ κινητικὸν περιέχειν. Ἦδη δὲ ἄλλων μὲν εἶναι συγκαταθέσεις, ἐπ’ ἄλλο δὲ ὁρμὰς· καὶ συγκαταθέσεις μὲν ἀξιώμασί τισιν, ὁρμὰς δὲ ἐπὶ κατηγορήματα, τὰ περιεχόμενά πως ἐν τοῖς ἀξιώμασιν, οἷς συγκαταθέσεις.

¹⁵ SVF II 992. Não apenas os platônicos mas também os estoicos afirmam que os assentimentos são aquilo que depende de nós: então, toda opinião, juízo, suposição e aprendizado são assentimentos. Clemens Al. Stromat. II p. 458 τὰς δὲ συγκαταθέσεις οὐ μόνον οἱ ἀπὸ Πλάτωνος ἀλλὰ καὶ <οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς> ἐφ’ ἡμῖν εἶναι λέγουσιν· πᾶσα οὖν δόξα καὶ κρίσις καὶ ὑπόληψις καὶ μάθησις – συγκαταθέσεις ἐστίν.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se optamos por destrinchar o problema, destacando nele seus aspectos, nosso objetivo era tornar mais claro o que pode parecer despercebido num primeiro momento, a saber, que a teoria dos *lektá* não se restringe ao âmbito da lógica como hoje a compreendemos. No aspecto lógico do problema, os *lektá* seriam a tradução formal de nosso modo de dizer o mundo. Em seguida, quando o que estava em questão era o momento mesmo em que as *phantasiai* nos tomam de assalto, nos fazem presa, e reverberam em nós por meio dos incorpóreos *lektá*, o problema passa a ser outro: embora tratando de uma filosofia em que o corpóreo tenha precedência enquanto causa e princípio, os incorpóreos parecem ter modos de atuação e presença, embora mitigados. Mais do que isso, se os *lektá*, aqui compreendidos enquanto significado, capazes de nos afetar *de um certo modo*, são relativos à formação da opinião – já que nossas proposições, em âmbito moral, são os juízos que hão de engatilhar os impulsos que visam à ação –, surge como tópico fundamental de uma investigação deste tipo a própria teoria da ação estoica. Se são muitas as perspectivas, vale lembrar que, também para a escola estoica, o que parece múltiplo pode ser variação de um único fenômeno: em verdade, nossa disposição no mundo, que quer revelar o mundo, também revela a nós mesmos, ou a nossa condição. Somos produtores, mas, também, presa diante da produção alheia. Além disso: vincular todas essas variações dos *lektá* antes nos diz que talvez não seja possível, ao olhar estoico, desvincular conhecimento e moral. Nosso modo de conhecer e interpretar o mundo já é uma ação moral que, em última instância, desenvolve-se desde o minuto em que nos dispomos a percebê-lo até o momento mesmo em que se dá a ação propriamente dita, a qual diz tanto ou mais a nosso respeito que juízos proferidos. Neste sentido, conhecer é um modo de interpretar, que, por sua vez, também é um modo, embora muito próprio, de agir.

BIBLIOGRAFIA

ARNIM, H. *Stoici antichi, tutti i frammenti*. Trad. Roberto Radice. Milano: Bompiani, 2002.

BOERI, M.; SALLES, R. *Los filósofos estoicos. Ontología, lógica, física y ética*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2014.

BRÉHIER, É. *A teoria dos incorporais no antigo estoicismo*. Trad. Fernando P. de Figueiredo e José Eduardo P. Filho. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

BRUNSCHWIG, J. (Ed.). *Les Stoïciens et leur logique*. Paris: Vrin, 1978.

BRUNSCHWIG, J. Sur une façon stoïcienne de ne pas être. *Revue de Théologie et de Philosophie*, 122 (1990), 389-403.

GOURINAT, J.-B. *La dialectique des Stoïciens*. Paris: Vrin, 2000.

INWOOD, B. (Org.). *Os estoicos*. Trad. Raul Fiker. São Paulo: Odysseus Editora, 2006.

LAURAND, V. *Le vocabulaire des Stoïciens*. Paris: Ellipses, 2007.

MATES, B. *Stoic Logic*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1961.

SENECA. De Ira. In: *Moral Essays*. Trad. John W. Basore. London and New York: Heinemann, 1928. Vol. 1.

***Hedoné*: de Demócrito a Epicuro**

Mauro Juarez Sebastião dos Reis Araujo

(UFF)

O presente artigo tem por objetivo apresentar e problematizar o conceito de *hedoné* na ética epicúrea e as possíveis influências exercidas pelo atomismo de Demócrito e o hedonismo de Aristipo na construção da ética do Jardim.

Qual é o fim natural do homem e o que torna sua vida qualitativamente melhor, isto é, a ponto de ser considerada boa? Talvez, se fizéssemos essa pergunta para um homem do século XXI, provavelmente ele problematizaria o pressuposto de que haja um fim natural ao homem, ou responderia que cada um possui a liberdade de cunhar um sentido próprio para sua existência, expressando o relativismo que permeia boa parte das sociedades atuais. Mas, o que um filósofo grego do período helênico responderia? Dentre as várias *personas* que se enquadram nessa descrição (filósofo grego do período helenístico) uma delas responderia de modo confiante e tranquilo, com uma simples e pequena palavra, *hedoné*. Ora, é de se esperar que tal postura já possuísse seus adeptos tanto na Hélade como no restante do mundo. Sendo assim, o ato de atribuir ao *prazer* a qualidade de *sumo Bem*, o único parâmetro para a realização da vida humana, não agrega a essa resposta um caráter de extrema originalidade¹.

Hedonismo, grosso modo, é a corrente de pensamento que atribui ao *prazer* o status de *sumo bem*, o *télos*, finalidade, da vida humana, o critério máximo que influencia tanto nossas ações como nossas reflexões. Tentar nomear o primeiro filósofo hedonista, descobrir o ponto de partida dessa corrente do pensamento, ou simplesmente tentar reconstituir a genealogia dos partidários de Vênus, é uma tarefa árdua, talvez até impossível. Levando-se em consideração a diversificada gama tanto de adeptos como de opositores do *prazer* no mundo grego, optaremos em concentrar nossas atenções, inicialmente, nos filósofos que exerceram mais influência

1 Observação: No diálogo *Filebo*, Platão contrapõe *prazer* à *episteme* com o objetivo de encontrar o verdadeiro fundamento da vida boa.

no modo de Epicuro e seus discípulos conceberem o *prazer*: Demócrito e Aristipo. Em seguida, analisaremos o *hedonismo* do Jardim.

DEMÓCRITO: O PRAZER E A EUTHYMÍE

A *Physiología* de Epicuro é reconhecidamente influenciada pelo atomismo de Leucipo e Demócrito. Esse dado é tão evidente que críticos da envergadura de Cícero desmerecem as investigações de Epicuro sobre a *phýsis* em detrimento ao que já se encontrava na doutrina de Demócrito: “O que há, de fato, na física de Epicuro que não pertence a Demócrito? Ele modificou, de fato, alguns detalhes, porém, em geral, não faz nada além de repetição”². Porém, quais semelhanças poderiam ser estabelecidas entre as éticas de Demócrito e a de Epicuro? Ou melhor, quais as possíveis influências de Demócrito no *hedonismo* do Jardim?

Demócrito é um herdeiro direto de Leucipo. Desta forma, sua teoria pode ser resumida em *átomos* e *vazio*. Os corpos que compõem o *Todo*, os *Kosmói*, são formados por *átomos* e *vazio*³. Os *átomos* são as partículas fundamentais para o surgimento de tudo que existe. Infinitos tanto em número quanto em tamanho, se movimentam como num vórtice, isto é, percorrendo o vazio de modo semelhante a uma espiral ou um redemoinho. Assim como evidenciamos sob nossos próprios olhos que os objetos se decompõem ao longo do tempo, Demócrito nos mostra que todas as coisas compostas, isto é, os agregados atômicos, estão imersas em um ciclo de geração e corrupção.

Segundo a teoria atomista⁴, não seria possível supor a possibilidade dos objetos materiais serem divididos infinitamente sem cometer o erro de afirmar que em algum momento essa divisão levaria a completa passagem do *ser* ao *não-ser*, isto é, que seria possível dividir um corpo até o ponto de ele não possuir mais nenhuma magnitude. Ora, afirmar que tal fenômeno seria possível implicaria necessariamente na defesa de que o *kósmos* surge do *não-ser*, algo que os gregos antigos rechaçavam. Deste modo, apesar de o *kósmos* estar sujeito à geração e a corrupção, os corpos que o compõem não são infinitamente divisíveis. Assim como seu antecessor, Leucipo, De-

² CÍCERO, *De Natura Deorum*. Apud, Marx, p.17.

³ Ver: D.L. IX, 44.

⁴ Ver: DK A9; B p. 250-1.

mócrito tenta oferecer uma resposta ao eleatismo que não se afaste do que percebemos ao nosso redor através de nossos sentidos. Essa breve explicação apresenta o modo como Demócrito concebia a realidade, mas quais implicações desse materialismo na busca pelo *prazer*?

Para Demócrito, nem sempre todo *prazer* se apresenta como um bem, por esse motivo é necessário distinguir e avaliar quais aqueles devem ser buscados. Essa distinção não considera apenas a natureza de cada um deles, mas representa um cálculo refinado que considera também as circunstâncias e as condições em que devemos saciar nossas necessidades de cada um deles.

Se tudo que existe é formado de *átomos* e *vazio*, nossa alma é tão mortal como as demais coisas. Sendo assim, dispomos de um tempo limitado, o que torna ainda mais valiosa a nossa existência. À medida que o tempo passa, parte de nós retorna ao eterno turbilhão de átomos que vagam pela imensidão *vazio*. O reconhecimento do fado ao qual todos nós estamos sujeitos contribuiu para que Demócrito chegasse a seguinte conclusão:

O fim supremo é a *euthymían*, que não é idêntica ao prazer, como alguns autores entendem falsamente, mas é a condição constante da calma e do equilíbrio da alma, não perturbada pelo medo, nem pela supertição, nem por outras emoções. Esse estado ele chama também de bem-estar e lhe dá muitos outros nomes.⁵

O *prazer* não é o *sumo bem*, tampouco é idêntico a ele. Segundo Demócrito, todo ser anseia pela *euthymían* (*bom ânimo*), um estado onde a alma não é atormentada por qualquer tipo de medo ou crença infundada, supertição. Esse estado de tranquilidade representa a vida pautada na moderação, onde cada *prazer* é buscado, sem excesso, apenas quando é capaz de ir além (sem nos provocar qualquer dano) da mera satisfação das nossas necessidades naturais.

O *prazer* é o resultado de um processo físico⁶, o que o torna parte da vida humana. Demócrito, em momento algum, considera a possibilidade ou tampouco a necessidade de banir todo e qualquer tipo de *prazer*. Pelo contrário, na medida em que reconhece sua relação com a vida humana,

⁵ D.L. IX, 45.

⁶ Ver: DK 68 A 49.

busca racionalizar sua busca de um modo que atue enquanto um caminho seguro para o *bom ânimo*. Esse reconhecimento da importância do *prazer* não pode ser encarado como um *hedonismo*, no sentido estrito da palavra, uma vez que Demócrito não *atribui* ao prazer o valor de *Sumo Bem*, apenas como parte do processo para se alcançar a *euthymíe*, o *bom ânimo*.

O *prazer* não é um bem em si mesmo, assim também como não é um mal, o que contribui para importância do cálculo: “Todos aqueles que tiram os seus prazeres do estômago, excedendo o tempo certo na comida, na bebida ou no sexo, obtém prazeres de curta duração – somente enquanto estão comendo ou bebendo – e muitas dores”⁷. Saber reconhecer a medida e o tempo certo, *kairós*, de cada prazer é fundamental para se evitar muitas dores, pois tanto a carência como o excesso nos afasta do estado tão almejado de tranquilidade.

Em outro fragmento, Demócrito nos alerta sobre uma das possíveis consequências dos *prazeres* desmedidos: “a pior das coisas que se pode ensinar à juventude é a frivolidade; pois é ela que engendra os prazeres que dão nascimento aos vícios”⁸. Educar os homens, desde a sua mocidade, é fundamental para que cresçam sabendo mensurar quais *prazeres*, e em quais momentos, podem ser nocivos a ponto de influenciarem negativamente suas escolhas, ações e até no surgimento de perturbações na alma. A má educação engendra uma vida suscetível aos vícios. Pois “a felicidade é formada da distinção e da separação dos prazeres e isso constitui o que existe de mais belo e de mais vantajoso para os homens”⁹.

Demócrito pressupõe uma distinção necessária entre os *prazeres* pelo fato de possuírem diferentes espécies. O *belo*, como vimos no fragmento anterior, representa a moderação, algo parecido com a justa medida de Aristóteles. Existem os *prazeres* capazes de saciar nossas necessidades físicas, seja através de alimentos, bebidas, sexo,... Assim como aqueles que superam a mera satisfação sem produzir perturbações. Contudo, é a mensuração que eleva ao prazer o status de *belo*: “O equilíbrio é belo em todas as coisas: o excesso, assim como a deficiência, não me parecem sê-lo”¹⁰.

⁷ DK B 235 M 32.

⁸ DK 68 B 178.

⁹ DK A 167.

¹⁰ DK B 102.

Em outro fragmento que versa sobre a relação entre o *equilíbrio* e o *belo*, que em um primeiro momento, pode causar certa estranheza aos que defendem a igualdade entre os gêneros, Demócrito estende a moderação também ao discurso e a vestimenta: “Falar pouco é um ornamento pra uma mulher: é também uma bela coisa para ela a simplicidade do ornamento”¹¹. O belo está na simplicidade, no uso moderado das palavras e também do vestuário. Levando-se em consideração todas as referências que Demócrito faz sobre a busca pelo equilíbrio, não seria forçoso supor que esse aconselhamento também poderia ser dirigido aos homens, uma vez que discernir sobre quais *prazeres* e em quais circunstâncias e quantidades devem ser buscados é um condicional para a vida *feliz*.

A busca pelo *bom ânimo*, que tem como uma de suas etapas o cálculo dos *prazeres*, parte da análise das nossas experiências sensíveis, trazendo à tona a verdade por traz da natureza de cada fenômeno. Contudo, mesmo que um determinado evento afete dois indivíduos ao mesmo tempo e lugar, as sensações não serão iguais, correndo o risco de até serem significativamente opostas: “O bem e o verdadeiro são idênticos para todos os homens, mas o agradável varia de homem para homem”¹². As sensações são o ponto de partida de Demócrito tanto nas conclusões obtidas na *Physiología* como na *Ética*. Porém, esse fragmento demonstra que o valor que atribuímos a cada uma delas, sejam eles relacionados ao belo ou ao verdadeiro, dependerá apenas em parte da natureza do objeto, pois a maneira singular como cada corpo reage a cada sensação é preponderante na conclusão de nossos juízos.

“O agradável varia de homem para homem”¹³. O agradável não pode ser universalizado, visto que cada homem atua como seu próprio critério. Desta forma, a única atitude, com vista ao *bom ânimo*, que pode ser universalizada é a medida justa na busca dos *prazeres*. Outro dado interessante sobre esse “subjetivismo” democrítico é o critério adotado para julgar o que é agradável: “Não aceite nada de agradável que não lhe seja conveniente”¹⁴. Não se deve aceitar nada que não seja necessário, ou melhor, nada que não se harmonize com a *Natureza*, que não seja essencial

¹¹ DK 112.

¹² DK 68 B 69.

¹³ *Idem*.

¹⁴ DK 68 B 4.

para a manutenção do *bom ânimo*. Levando-se em consideração o comedimento buscado por Demócrito, o conveniente está de acordo com a natureza humana, isto é, as demandas que surgem a partir da necessidade de preservação e restauração do bom funcionamento do nosso corpo.

Os fragmentos de Demócrito sobre a ética, mesmo constituindo um conjunto de máximas e citações feitas por autores antigos, nos permitem tentar reconstituir em que medida a busca pelo *prazer* se circunscrevia como uma das etapas da aplicação prática de sua doutrina atomista. A preocupação de Demócrito em investigar não apenas a natureza de cada *prazer*, mas também as circunstâncias em que cada um deles se apresenta e o modo particular como afetam cada um de nós, demonstra que não se pode atribuir uma descrição valorativa de qualquer *prazer* sem levar em consideração essas variantes, uma vez que o *prazer* não é um bem em si mesmo, tampouco um mal.

Calcular quais as melhores experiências *prazerosas* necessitamos buscar, dentre aquelas que se apresentam para nós diariamente, é indispensável para todo aquele que almeja alcançar o *télos* humano, o *bom ânimo*. Todo desejo cego corrobora para o surgimento de problemas que afligem a *alma* e, conseqüentemente, a *infelicidade*. Para que tal fado não nos acometa, Demócrito nos dá provas de como a moderação, esteja ela relacionada à supressão das nossas necessidades físicas ou até ao comedimento no falar, multiplica nossos momentos de *gozo* como também engendra a *euthymie*.

Apesar da doutrina sensualista de Demócrito ter propiciado o surgimento de escolas filosóficas dedicadas especialmente ao estudo do *prazer* e suas implicações benéficas para a vida humana, em momento algum ele atribui ao *prazer* o status de *sumo bem*, diferente de Epicuro. Ao que parece, em Demócrito, existe uma distinção valorativa entre o que diz respeito à *alma* e o *corpo*. O corpo estaria sujeito a breves estados de tranquilidade, em virtude da instabilidade causada pelos constantes choques entre os átomos. Em contra partida, a alma seria capaz de alcançar um estado de plenitude, *euthymie*. Apesar da necessidade de se conhecer a origem e finalidade por trás dos desejos humanos, o valor atribuído aos *prazeres* esbarra em um *relativismo*, visto que cada homem apreende de maneira singular as impressões que recebe do mundo externo.

Em um primeiro momento, é tentador associar a definição dada por Demócrito à *euthymie* com o *telos* epicúreo, a *ataraxia*. Sim, ambos os

conceitos versam sobre um estado de plenitude da alma, contudo, para Demócrito essa plenitude é distinta do que se entende por *prazer*, já que a compreensão de agradável pode variar de pessoa para pessoa, tudo depende do modo como cada um é afetado pelas sensações. A *euthymíe* demócrítea, ao que parece, diz respeito a um estado de plenitude da alma que é indiferente aos desejos e revoluções que acometem o corpo/carne (*sarkós*). Em contra partida, a *ataraxía* representa o maior dos *prazeres*, isto é, o estado de tranquilidade na alma capaz de influenciar a boa disposição de todo composto atômico, *sarkós/psykhé* (*carne/alma*). Diferente de Demócrito, Epicuro não apenas empreende uma complexa investigação sobre a natureza de cada desejo humano, mas, estabelece o *prazer* como critério universal para direcionar suas escolhas e aspirações. Uma vez que todos os corpos são formados por *átomos* e *vazio*, não é possível falar em uma busca por um estado de plenitude na *alma* sem levar em consideração a maneira como o corpo humano reage a cada *sensação*. Naturalmente, após o nascimento, os seres vivos buscam o *prazer* e fogem da *dor*¹⁵. Sendo assim, o *prazer* é o *fim supremo*.

ARISTIPO: O HEDONISMO DE CIRENE

Aristipo de Cirene não costuma ser valorado por boa parte dos herdeiros da filosofia grega. Em um mundo que costuma atribuir um caráter depreciativo ao *hedonismo*, ou até mesmo incompatível com a sabedoria, ser símbolo máximo dessa corrente de pensamento não é uma tarefa fácil. Essa constatação se torna ainda mais evidente quando se observa o número de comentários dedicados ao nosso filósofo da volúpia. Com raríssimas exceções, normalmente o que se vê são críticas baseadas nas caricaturas feitas pelos seus opositores, que aumentaram consideravelmente com o advento da moral cristã. Até mesmo muitos daqueles que alegam defender os atributos de Vênus, costumam relegar ao nosso filósofo uma posição inferior, isto é, criador de uma teoria pouco refinada, quando se compara a que foi desenvolvida no Jardim de Epicuro. Freqüentador assíduo dos bordéis de Atenas, ... Seria possível tal homem de reputação deplorável ser considerado um dos pilares da filosofia? É uma atitude equivocada, fruto do desconhecimento, atribuir a Aristipo a alcunha de um

¹⁵ Ver D.L. X, 137.

socrático menor, frente a Platão e Aristóteles. Uma prova da potência e grandiosidade de sua teoria é o número de opositores que possui, desde o período antigo. Não se despreza tampouco se ignora ou se dedica textos¹⁶ tentando refutar alguém que não se reconheça enquanto detentor de uma força argumentativa capaz de defender habilmente suas teorias. Cabe a nós, enquanto herdeiros da tradição grega, investigarmos com mais afinco a doutrina cirenaica e assim contribuirmos para a refutação das opiniões equivocadas sobre Aristipo e o reconhecimento de sua importância para a História da Filosofia.

Os primeiros anos da vida de Aristipo, assim como a data de sua morte, não foram registrados na obra de Laértios, contudo, sabe-se que nasceu na opulenta Cirene. Ao que parece, Aristipo não deixou que sua infância luxuosa fosse um empecilho para sua adaptação a lugares e ocasiões desfavoráveis, pelo contrário “era capaz de adaptar-se com desenvoltura aos lugares, ocasiões e pessoas, e a desempenhar convenientemente seu papel em quaisquer circunstâncias. Por isso recebeu mais favores que qualquer outro filósofo junto a Dionísios”¹⁷. A aproximação com o tirano de Siracusa e também o fato de ser o primeiro socrático a cobrar honorários por suas aulas atraiu para si olhares ásperos ao longo de sua vida. Em especial, podemos citar Xenofonte, Teodoro e Platão, que, segundo Laértios, apresenta críticas à postura do nosso filósofo do *prazer* em uma de suas obras, o diálogo *Fédon*¹⁸.

Uns exaltam sua capacidade de adaptação a qualquer tipo de lugar ou circunstância e também sua habilidade no trato com as pessoas, o que o aproximou tanto de cidadãos comuns e pessoas marginalizadas, como prostitutas, assim como de tiranos temidos no mundo antigo. Em contrapartida, vozes que ecoam diretamente do período considerado como o mais nobre da filosofia grega, empunham discursos que tentam deslegitimar sua apologia ao *prazer*. Para dar conta desse impasse, nada melhor do que mergulhar profundamente, com os sentidos e a razão plenamente apurados, na doutrina cirenaica.

¹⁶ PLUTARCO, *adv. Colotem*, 1120c-1121e; EUSÉBIO, *PE*, XIV 2.4 e SANTO AGOSTINHO, *Contra Acadêmicos*, III. 11, 26; *civ. Dei* IX 4.

¹⁷ D.L. II, 66.

¹⁸ D.L. II, 65 e *Fédon*, 59 B-C.

No *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, bibliografia indispensável para qualquer pesquisa sobre as escolas filosóficas do período antigo, Laértios nos apresenta algumas informações valiosas sobre a escola fundada em Cirene por Aristipo:

Os cirenaicos sustentam que há uma diferença entre bem supremo e felicidade. O bem supremo é na realidade o prazer isolado, enquanto a felicidade é a soma de todos os bens isolados, na qual se incluem também os prazeres passados e futuros.

O prazer isolado é desejável por si mesmo, ao passo que a felicidade é desejável não por sua própria causa, e sim por causa dos prazeres isolados. A prova de que o prazer é o bem supremo está no fato de desde a infância sermos atraídos instintivamente para o prazer e, quando o obtemos, nada mais procuramos, e evitamos tanto quanto possível o seu oposto, a dor.¹⁹

Para Aristipo e seus discípulos, existe uma grande diferença entre o *prazer* e a *felicidade*. O *prazer* é o *bem supremo* e todo homem, naturalmente, o busca desde a infância, em contra partida, procura evitar o seu oposto, a *dor*. Porém, a *felicidade* não possui um valor próprio, já que é meramente uma consequência natural da posse de todos os *prazeres*. Nesse sentido, vemos que a *felicidade*, além de não possuir a primazia no sistema cirenaico, se apresenta como um estado impossível de ser alcançado, à medida que representa a “soma de todos os bens isolados”. Outra informação importante que Laértios nos apresenta nesse fragmento; todo *prazer* é fugaz. Todo *prazer* representa um bem momentâneo, não é nada mais do que o resultado imediato de uma sensação agradável e que se esgota logo após o término dessa experiência sensitiva:

A remoção da dor, entretanto, defendida por Epicuro, parece-lhes que não é um prazer, nem tampouco a ausência de prazer é dor. Com efeito, prazer e dor são movimentos, ao passo que nem a ausência de dor nem a ausência de prazer são movimentos (a ausência de dor é como se fosse a condição da pessoa adormecida).²⁰

¹⁹ D.L. II, 87-88.

²⁰ D.L. II, 89.

A *dor* não é o contrário do *prazer*. Essa afirmação pode causar estranheza em muitas pessoas, mas, tais fenômenos representam apenas movimentos opostos. Outra afirmação relevante: seus contrários, algo que talvez pudéssemos chamar de *o não-prazer* e a *não-dor*, não possuem valor negativo para Aristipo e seus discípulos, ao invés disso, são neutros. O *não-prazer* representa o antes e o depois da sensação prazerosa, isto é, um tipo de estágio de latência, onde nosso corpo não desfruta de nenhum tipo de sensação que poderíamos qualificar como *prazerosa* ou até mesmo *dolorosa*. Seguindo essa mesma linha argumentativa, a *não-dor* também representaria um momento onde nosso corpo estaria em um estado semelhante ao adormecimento: “os cirenaicos chamam a ausência de prazer e a ausência de dor de condições intermediárias”.

No início do fragmento 87 (livro II), Laértios nos apresenta a afirmação mais contundente da ética cirenaica: “Um prazer não difere de outro prazer, nem um prazer é mais agradável que outro; todos os seres animados aspiram ao prazer e repelem a dor.”²¹ Não existe uma hierarquia de valor entre os *prazeres*, e naturalmente, a busca pelo prazer e a fuga da dor são aspirações que compartilhamos com os demais seres vivos.

Para Aristipo, naturalmente desejamos o *prazer*. Talvez pelo fato de ter nascido em uma próspera *pólis* grega, Aristipo não acredita ser preciso buscar a abstinência em relação aos *prazeres* para se alcançar o domínio sobre si, ou seja, a autarquia. Bem diferente dos cínicos e dos estoicos, instrui seus discípulos que “abster-nos dos prazeres não é melhor, e sim dominá-los e não sermos prejudicados por eles”²². Nosso filósofo de Cirene reconhece que nosso corpo possui demandas que não podem ser negadas ou tampouco postergadas, mas, em contrapartida, possuímos a opção de atender esses anseios materiais sem nos deixarmos dominar por eles, isto é, saber ceder o suficiente sem perdermos o controle sobre o nosso próprio corpo. Aristipo nos apresenta uma autarquia que não nega em nenhum momento a nossa natureza corpórea, isto é, as necessidades que surgem pelo fato de sermos mortais.

Laértios, no livro II de sua obra, apresenta uma anedota que pode contribuir significativamente para nossa tentativa de trazer a tona toda

²¹ D.L. II, 87.

²² D.L. II, 75.

potência e beleza da ética hedonista dos cirenaicos²³. No fragmento 77 encontra-se um pequeno diálogo entre Aristipo e seu servo: “Em certa ocasião seu serviçal estava transportando dinheiro e achou a carga muito pesada – essa história é contada por Bión em suas *Diatribes* – e Aristipo gritou: ‘Joga fora o excesso, e carrega somente o que podes suportar!’”²⁴. O símbolo do hedonismo desenfreado, pai da luxúria, frequentador assíduo de bordéis; provavelmente essa resposta dada por Aristipo nos leva mais uma vez a repensar os epítetos que foram atribuídos a ele ao longo da história. Tratar o prazer como *Bem Supremo*, sem estabelecer uma hierarquia valorativa entre os seus diversos tipos existentes, não deve ser entendido como um incentivo à vida desregrada, pelo contrário, cabe a cada um conhecer a si mesmo o suficiente para saber “o que podes suportar”, quanto ao excesso: “Joga fora”! Isso nos leva a afirmar que o homem é o *metron* do prazer, ou melhor, cada um, segundo sua própria natureza, deve estabelecer quais desejos resultam em prazeres ou em dores, algo parecido com uma hierarquia relativista dos desejos, onde cada homem atua como o seu próprio critério.

Essa anedota apresenta certo traço da influência que o sofista Protagoras exerceu sobre a maneira de Aristipo conceber a relação do homem com o *prazer*. Aristipo aplicou o relativismo protagoriano para explicar o modo particular como cada ser reage ao contato sensualista com o mundo que o cerca, isto é, a maneira singular como cada corpo traduz suas experiências ao longo da vida, seja atribuindo o caráter de *prazer* ou de *dor*. Nossas percepções, mesmo que possuam uma origem desconhecida, provocam movimentos em nós (*prazer e dor*) que nos possibilitam

²³ Algum leitor do presente artigo poderá alegar que Laértios, epicurista confesso (D.L. X, 138), pode ter sido tendencioso ao defender Aristipo. Talvez seu objetivo fosse “inventar” uma personagem antagônica ao Jardim que fosse dotada de uma potência argumentativa capaz de tornar ainda mais valorosa a “vitória” de Epicuro no certame hedonista. Da mesma forma que, caso realizasse críticas mordazes contra a escola de Cirene, esse mesmo leitor, ou outro, poderia levantar dúvidas quanto à imparcialidade de seus relatos. Seja tendencioso para defender ou para tentar refutar, é anacrônico ler uma obra como o *Vidas e Doutrinas*, a partir dos parâmetros modernos. Tal dúvida também poderia ser transferida para os demais doxógrafos e historiadores antigos, jogando por terra toda e qualquer pesquisa científica ou filosófica sobre esse período. Sendo assim, ao se deparar com as anedotas de Laértios, é preciso se ater mais a complexidade filosófica por detrás de cada uma delas ao invés de assumi-las enquanto relatos históricos irrefutavelmente verdadeiros.

²⁴ D.L. II, 77.

tomar conhecimento dos objetos que nos cercam. Mas, como cada um atua como sua própria medida, cada ser conhece apenas o fruto de suas sensações, ou seja, qualquer teoria sobre a *Phýsis* nada mais é do que uma mera elucubração sobre o desconhecido.

Outro trecho de extrema relevância para a dissociação da ética de Aristipo de um hedonismo extravagante e desmedido é o passo onde Laértios menciona a relação do nosso filósofo com sua filha: “Aristipo educou sua filha Areté com excelentes conselhos, preparando-a para desprezar qualquer excesso”²⁵. O *prazer* e a *dor* são os movimentos que direcionam a vida cirenaica, isso é bem evidente em todos os relatos sobre Aristipo, contudo, vemos que o *equilíbrio*, mesmo que seja algo particularizado, já que cada homem é a sua própria medida, deve ser buscado. Todo excesso pode causar movimentos desagradáveis em nós, *dores*, além de ser um traço da ausência ou, simplesmente, imperícia no governo de si frente aos *prazeres*. O nome de sua filha também serve para representar a característica compartilhada por aqueles que acolhem com júbilo os conselhos paternais do mestre do *prazer*, Areté, que, no nosso idioma pátrio, pode ser traduzido por *virtude*. A vida sem excessos é puramente virtuosa.

A ética cirenaica nos apresenta um convite a desfrutar dos *prazeres* de uma forma adequada. A nos banquetearmos do gozo proporcionado pelas diversas sensações que experimentamos na vida, mas de uma maneira onde seja possível evitar as de *dores*. Viver virtuosamente, segundo Aristipo, significa estar suscetível ao gozo, nunca desejando o impossível, mas apenas ao que se apresenta para nós. Dominar os próprios desejos ao invés de renunciar, despojando-se de todo excesso. Naturalmente, sendo Aristipo o símbolo máximo do hedonismo grego, defrontar-se contra seus argumentos era quase que inevitável, seja para um opositor do *hedonismo* ou para os que buscavam novas interpretações a cerca da natureza do *prazer*, como Epicuro. Mesmo que Aristipo tenha delegado ao homem a habilidade de dominar os desejos, despojando-se do excesso, apenas no sistema de Epicuro encontra-se a possibilidade desse mesmo homem desvelar a natureza por trás de cada desejo através da *phisylogía*.

²⁵ D.L. II, 72.

EPICURO: O HEDONISMO DO JARDIM

Natural de uma pequena ilha no leste do mar Egeu, Samos; fruto de um relacionamento entre um mestre-escola, Neoclés, e uma mulher que ganhava a vida recitando fórmulas expiatórias, Cairestrate²⁶, profissão parecida com as das “rezadeiras” que atuam até hoje pelos rincões do Brasil; e acometido, durante parte da sua vida, por intensas dores renais, Epicuro experimentou desde muito cedo eventos que serviriam de base para suas investigações filosóficas, já que a *dor* e as falsas opiniões sobre os *deuses* e a *Natureza* lhes eram muito familiares.

Para Epicuro, todos os seres, isto é, compostos atômicos, são acometidos ao longo de sua existência por experiências que provocam movimentações em sua estrutura física. Tais eventos são classificados como *prazerosos*, caso resultem na supressão ou acréscimo de algo indispensável, ou de *dolorosos*, se contribuírem para corrupção do agregado atômico²⁷. Normalmente, tais movimentações são provocadas por fatores externos, como o choque de *átomos* errantes com o nosso composto orgânico, mas também podem ser internos, como anomalias nas ligações entre os *átomos* que compõem uma das partes da estrutura corpórea. Esse é um resumo geral da *Physiología* epicurista. Apesar de breve, tal apresentação servirá como ponto de partida para a nossa investigação sobre a *hedoné* epicúrea.

No *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, obra que preservou a maior parte do que temos sobre os escritos de Epicuro²⁸, uma carta, a endereçada ao discípulo Meneceu, e algumas máximas, trazem a tona todo o requinte das investigações do mestre do Jardim sobre os diversos *desejos* e *prazeres*.

Epicuro estabelece uma tabela complexa dos desejos humanos onde *prazer* e *dor* aparecem como resultado não apenas da natureza em si do objeto desejado, mas também da circunstância que emerge cada desejo e sua relação com nossas necessidades. Normalmente a *dor* é o reflexo de uma carência momentânea do qual o corpo é acometido, mas também pode ser resultado do consumo ou exposição exagerada a um determinado objeto. Em contrapartida, o *prazer* se manifesta no exato momento em

²⁶ Ver D.L. X, 1-4.

²⁷ Exceto os deuses estão sujeitos à corrupção. Ver *De Rerum Natura* II, 646-651.

²⁸ Além dessa obra, temos os *Gnomologium vaticanum* e os papíros da biblioteca de Herculano.

que a necessidade é saciada, ou seja, ele representa simplesmente a ausência do sofrimento: “por prazer entendemos a ausência de sofrimento no corpo e a ausência de perturbação na alma”.²⁹

Ausência de sofrimento no corpo e ausência de perturbação na alma, *aponía* e *ataraxía*, respectivamente. Essa concepção epicúrea vai de encontro ao próprio sentido mais comum atribuído ao termo *hedoné*. Diferente de Aristipo, Epicuro não estabelece um estágio intermediário entre a *dor* e o *prazer*, onde, livre da *dor*, o homem (ou qualquer outro ser vivente) passaria por um período de latência, que não implicaria na passagem imediata para um estágio de *prazer*, uma vez que tal fenômeno representa um movimento oposto à dor³⁰.

Epicuro inicia sua análise a partir da distinção entre *desejos naturais* e *desejos infundados*. Em um segundo momento, subdivide os *desejos naturais* em *necessários* e *apenas naturais*. Essa distinção estabelecida por Epicuro torna evidente o real objetivo de sua proposta: investigar de maneira acurada as emoções humanas, como será apresentado ao longo desse texto. Para facilitar o entendimento dessa tabela dos desejos, iniciaremos pela explicação didática do grupo dos *desejos infundados*. Em seguida, analisaremos os *desejos apenas naturais* e os *desejos naturais necessários*.

Desejos infundados: Os *desejos infundados* não possuem uma origem natural, isto é, não são o resultado de nossas carências físico/biológicas. Tais desejos são agregados as nossas listas de demandas através do processo de acultramento, ou melhor, são adquiridos à medida que assimilamos ao longo da vida hábitos relacionados à cultura no qual estamos imersos, como nos explica Laértios: “não naturais nem necessários [infundados] são os desejos por coroas e ereção de estátuas em honra da própria pessoa”³¹.

Os *desejos infundados* são frutos das vãs opiniões humanas, dos juízos equivocados sobre o que de fato merece nosso apressado e atenção. Alcançar prestígio perante a sociedade, desejar ser homenageado com coroas de louros ou estátuas, honraria que costumava ser concedida aos campeões dos jogos Olímpicos; são “vazios”, “pura vaidade”, como diria o autor do livro de *Eclesiastes*. Na maioria dos casos, o desejo de possuir

²⁹ D.L. X, 131.

³⁰ Reveja o trecho em que analisamos a filosofia de Aristipo.

³¹ D.L. X, 149.

bens e honrarias sociais surge pelo simples fato de acreditar que os mesmos podem trazer a tranquilidade que almejamos naturalmente. Para Epicuro, esses desejos devem ser eliminados, pois representam juízos equivocados sobre nossas reais necessidades, já que não anulam nenhuma de nossas carências, sejam elas do *corpo* ou da *alma* e tampouco proporcionam a *felicidade*.

Desejos apenas naturais: Os *desejos apenas naturais* são aqueles que não propõem apenas a supressão de nossas necessidades, mas se preocupam principalmente em ditar meios específicos para dar cabo de tal objetivo. Seja através da escolha do alimento mais refinado para se servir a mesa ou do vinho de aroma e sabor mais excepcional, esse grupo representa todos os desejos que buscam particularizar os caminhos para suprir nossas carências. Para os que buscam tais desejos, não basta saciar a fome com um pedaço de pão ou qualquer outro alimento que esteja ao alcance de nossas mãos, mas sim se alimentar com figos que nascem apenas em Siracusa. Esse desejo, apesar de satisfazer uma demanda natural, está dirigido à experiência proporcionada pelo contato ou consumo de um determinado objeto, e não a supressão da necessidade. Fatalmente, a médio ou a longo prazo, o refinamento dos meios pelos quais podemos atender as exigências de nosso composto, apesar de proporcionar movimentos agradáveis em nossa estrutura atômica, restringem nossa liberdade e conseqüentemente, nossa *felicidade*, já que além de condicionarmos nosso corpo e também nossa alma a se saciarem com apenas um grupo específico de *sensações* e *afetos*, a probabilidade de evitarmos *dores* e *perturbações* estaria diretamente relacionada à nossa possibilidade de acesso aos objetos que proporcionam esses *prazeres*.

Desejos naturais necessários: O grupo dos *desejos naturais necessários*, em um primeiro momento parece agrupar apenas aqueles relacionados à supressão das carências físicas mais básicas, como comer e beber. O homem, como os demais animais, come e bebe para dar conta de preencher a ausência de alguns nutrientes em seu organismo. Contudo, nesse grupo também estão alguns desejos relacionados à alma, assim como é possível notar nos desejos anteriores, pois, Epicuro esclarece na *Carta a Meneceu* que “um entendimento correto dessa teoria permitir-nos-á dirigir toda escolha e rejeição com vistas à saúde do corpo e à tranquilida-

de perfeita da alma”³². Epicuro estabelece um cálculo capaz de analisar e valorar tanto os desejos *carnais* quanto os *anímicos* (referentes à alma) visto que a felicidade está diretamente relacionada à saúde do corpo e a tranquilidade da alma. Contudo, se Epicuro alerta sobre a importância de buscar uma postura comedida frente aos *prazeres*, é de se esperar que ele mantenha esse mesmo critério ao analisar os *desejos naturais necessários*.

Os *desejos naturais e necessários*, por serem capazes de eliminar nossas dores e perturbações, são fundamentais para a manutenção da harmonia do corpo e da alma, porém, sua busca excessiva também pode proporcionar males comparáveis aos *desejos infundados* e aos *desejos apenas naturais*, já que nosso corpo só deseja o *prazer* enquanto sofre por sua ausência: “Sentimos necessidade do prazer somente quando sofremos pela ausência do prazer, mas quando não sofremos não sentimos mais necessidade do prazer”³³.

Nosso corpo, naturalmente, só deseja a mesma medida daquilo que carecemos. Desta forma, a busca excessiva por um *prazer*, mesmo que ele seja resultado de um *desejo natural necessário*, não visa simplesmente à eliminação de um sofrimento, mas reflete um vício que pode ocasionar *dores e perturbações* maiores até que a *sensação de prazer* que foi proporcionada.

Muito mais importante do que estabelecer uma distinção entre os desejos *carnais* e os *anímicos*, é preciso tocar em um dois pontos principais da querela entre epicuristas e cirenaicos, *hedoné katastematiké* (*prazer estático*) e *hedoné kinetiké* (*prazer em movimento*).

Epicuro, diferente de Aristipo, admite dois tipos de *prazer*: *hedoné katastematiké* e o *hedoné kinetiké*. O primeiro, o *hedoné kinetiké*, é o resultado momentâneo do movimento que a *sensação* provoca em nossos *átomos*. Sua curta duração deve-se a sua natureza, já que representa a passagem imediata da *dor* para o *prazer*. Note-se que, Em Epicuro *dor* e *prazer* são estados opostos que o homem experimenta ao longo de sua vida, muito diferente da concepção cirenaica de que o oposto de cada estado seria um período de latência, isto é, algo parecido com um estado de *não-dor* e outro de *não-prazer*, respectivamente. Em contrapartida, o *hedoné katastematiké*, que não era admitido por Aristipo, representa a estabilidade da *sensação prazerosa*.

³² D.L. X, 128.

³³ D.L. X, 128.

Entre as experiências sensoriais classificadas como *hedoné katastematiké* encontramos, em sua maioria, os desejos de ordem *anímica*, uma vez que esta estabilidade no corpo é relativa ou provisória. A tranquilidade perfeita, isto é, a ausência de perturbação (*ataraxía*), representa um tipo de *sensação* que atua sobre nossa alma de modo perene. Por não depender dos acontecimentos que ocorrem ao nosso redor, esse *prazer* negativo e estável é definido por Epicuro como o *Sumo Bem*, isto é, a *makários zên* (*vida bem aventurada afortunada*).

Segundo os epicuristas, a *felicidade* possui valor em si mesma, isto é, quem goza desse estado perene de tranquilidade não deseja nada além daquilo que já possui, a *ataraxía*. Quando se alcança tal estágio de plenitude, o sábio alcança o máximo de sua autossuficiência.

Para encerrarmos nossa análise do exercício do *prazer* em Epicuro, nada melhor do que citar um dos trechos do *De Rerum Natura* onde Lucrécio, filósofo e poeta epicurista, poetiza sobre os benefícios de uma imperturbável:

É doce, [...] assistir da terra às rudes provas de outrem: não que o sofrimento de alguém seja um grande prazer; mas ver de que malefícios nós próprios escapamos é coisa doce. [...] Mas nada é tão doce como ocupar solidamente os lugares altos fortificados pela ciência dos sábios, regiões serenas de onde se pode baixar o olhar sobre os outros homens [...] disputarem-se da glória do nascimento [...] para se elevarem ao cimo das riquezas ou para se apoderarem do poder. Ó miseráveis espíritos dos homens, ó corações cegos! [...] Não veem o que a Natureza cria? Reclamará ela outra coisa para o corpo além da ausência de dor, e para o espírito um sentimento de bem estar, desprovido de inquietude e de receio?³⁴

Acima da muralha argumentativa criada ao redor do Jardim epicurista, Lucrécio se delicia aos ver os demais homens vagando errantes em busca de glórias, riquezas e poder, ou seja, *desejos infundados*, opiniões vãs que relacionam a *felicidade* com necessidades criadas pela vida em sociedade. O gozo do sábio epicurista não nasce da contemplação do sofrimento alheio, mas de ver que o correto estudo das emoções humanas o proporcionou exercícios filosóficos capazes de atender as exigências de nossa natureza, afastar-se das dores e das perturbações, *aponía* e *ataraxía*.

³⁴ De Rerum Natura, II, v.1-19.

REFERÊNCIAS

ALGRA, K., BARNES, J., MANSFELD, J., SCHOFIELD, M. (orgs.). *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

ANNAS, Julia. *The Morality of Happiness*. Oxford: Oxford University Press, 1995.

COSTA, Admar de Almeida da, HADDAD, Alice Bitencourt, FILHO, Celso Azar (orgs.). *Filosofia e prazer – diálogos com a tradição hedonista*. Seropédica: Ed. Da UFRRJ, 2012.

LAËRTIOS, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. Mário da Gama Kury. 2. ed. Brasília: UnB, 1997.

LAMPE, Kurt. *The Birth of Hedonism: The Cyrenaic Philosophers and Pleasure as a Way of Life*. Princeton: Princeton University Press, 2014.

LUCRÉCIO, T. C. *Da Natureza*. Trad. Agostinho da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores)

MONDOLFO, Rodolfo. *Moralistas Griegos: La conciencia moral, de Homero a Epicuro*. Buenos Aires: Ediciones Iman, 1941.

NUSSBAUM, M. *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. New Jersey: Princeton, 1994.

TSOUNA, Voula. *The Epistemology of the Cyrenaic School*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

USENER, Hermann. *Epicurea*. (ed.) (1887), Roma: Leipzig. Reed., 1960.

Lucrécio e o relato da peste de Atenas no *De rerum natura* vi

José Carlos Silva de Almeida
(UFC)

O presente estudo tem como proposta indagar sobre o papel da narrativa acerca da Peste de Atenas não apenas no fecho do sexto livro do *De rerum natura*¹ de Tito Lucrécio Caro (99-55 a.C.), como também no contexto da tessitura do poema, considerando a razoável quantidade de versos dedicada pelo poeta à descrição do quadro da catastrófica epidemia. Por um lado, levaremos em conta a estruturação do *De rerum natura*, do ponto de vista dos conteúdos, de acordo com uma forma de disposição crescente dos pares de livros, que observa as coisas desde o funcionamento atômico até a grandeza das forças cósmicas. Por outro lado, verificaremos a articulação que o trecho inicial do poema com a invocação do Hino à Vênus² possui com o relato da Peste de Atenas³ ao final da obra. Esperamos ao final da exposição observar que a inserção de uma terrível narrativa justo ao fecho do poema, cuja leitura deveria, a princípio, contribuir para o apaziguamento das dores e a emancipação dos medos, justifica-se por um motivo pedagógico à luz dos ensinamentos de Epicuro, a saber, fazer com que a humanidade compreenda que os males não correspondem a castigos de deuses irados, e que morrer não significa, em si, um sofrimento.

O poema *De rerum natura* de Lucrécio, dedicado ao aristocrata Gaio Mêmio, tem como intuito divulgar em latim⁴ o pensamento de Epicuro de

¹ Lançaremos mão da tradução portuguesa do *De rerum natura* feita por Agostinho da Silva e que aparece no volume da Coleção *Os Pensadores* da Nova Cultural dedicado a Epicuro, Lucrécio, Cícero e Sêneca. Nas citações, faremos menção ao poema de Lucrécio com a abreviação DRN.

² Cf. DRN, I, 1-43.

³ O relato que Lucrécio faz da Peste de Atenas no *De rerum natura* VI, 1138-1286 inspira-se na narrativa da peste feita pelo historiador grego Tucídides em *A Guerra do Peloponeso*, II, 47-53, em relação a qual existem apenas diferenças de detalhes.

⁴ Em DRN, I 137-140, Lucrécio reconhece que a exposição dos ensinamentos de Epicuro em latim não é uma tarefa fácil: “E também não ignoro que é bem difícil explicar em versos latinos as obs-

Samos (342-270 a.C.),⁵ de modo especial os ensinamentos sobre a natureza, capazes de nos fazer superar as superstições religiosas e o medo da morte: “Ora, é preciso que afugentem estes temores e estas trevas do espírito, não os raios do Sol nem os dardos lúcidos do dia, mas o espetáculo da natureza e as suas leis”.⁶

A obra de Lucrécio, que se ressentia de uma revisão definitiva, se insere numa complexa relação entre a moral tradicional romana, a contribuição das filosofias helenísticas e as formas artístico-literárias com as quais a cultura latina se investe a partir do II século a.C.

O epicurismo em particular foi sempre objeto de desconfiança das classes elevadas da sociedade romana, que não conseguiam aceitar as ideias propostas por Epicuro, e em relação às quais contestavam, sobretudo, o afastamento da política e o pouco valor atribuído aos deuses nos negócios humanos, pois eram ideias que pouco se conciliavam com a concepção romana de Estado e que podiam tornar vão o instrumento através do qual a classe dirigente detinha o poder, ou seja, a religião:

Quando a vida humana, ante quem a olhava, jazia miseravelmente por terra, oprimida por uma pesada religião, cuja cabeça, mostrando-se do alto dos céus, ameaçava os mortais com seu horrível aspecto, quem primeiro ousou levantar contra ela os olhos e resistir-lhe foi um grego, um homem que nem a fama dos deuses, nem os raios, nem o céu com seu ruído ameaçador, puderam dominar; antes mais lhe excitaram a coragem de espírito e o levaram a desejar ser o primeiro que forçasse as bem fechadas portas da natureza.⁷

Todavia, no decorrer do primeiro século, o epicurismo conseguiu não só conquistar parte dos segmentos populares romanos, mas também se fazer presente em alguns setores das classes elevadas, como sabemos, por exemplo, a partir dos testemunhos de Herculano, onde lecionava Filodemo de Gárdara, e de Nápoles, onde era atuante Sirão, mestre de Virgílio e de Horácio.

curas descobertas dos gregos, sobretudo porque se faz mister empregar palavras novas, dada a pobreza da língua e a novidade do assunto”. O poeta entende que falta à língua latina a maleabilidade, a capacidade de expressão e de formulação do abstrato presentes na língua grega.

⁵ Não é sem razão que o título do poema reproduz aquele da obra principal de Epicuro, o hoje perdido *Peri phýseos*.

⁶ *DRN*, I, 148-149.

⁷ *Idem*, I, 61-71.

Para divulgar a doutrina epicurea, Lucrécio não escolhe a prosa, mas o poema didascálico, não obstante Epicuro tivesse a seu tempo dirigido duras palavras à poesia, pois a considerava pouco clara, rica de mitos e, por conseguinte, incapaz de ensinar o verdadeiro. Para Lucrécio, ao contrário, a sua mensagem, difícil de ser veiculada, vem adocicada pela suavidade da poesia e é deste modo apetecível às classes cultas de Roma, como ele mesmo deixa claro através da metáfora das crianças que tomam de bom grado o remédio de sabor repugnante se sobre a taça que o contém é derramado o mel:

Assim como os médicos, quando tentam dar às crianças o repugnante absinto, primeiro põem, no bordo da taça, loiro, fluído e doce mel, de modo que, pela idade imprevidente e pelo engano dos lábios, tomem a amarga infusão do absinto e, não significando este engano prejuízo, possam deste modo readquirir a saúde, assim também eu, como esta doutrina parece muito desagradável a quem a não tratou, e foge diante dela, horrorizado, o vulgo, quis, em verso eloqüente e harmonioso, expor-te as minhas ideias, e ungi-las, por assim dizer, do doce mel das Musas; a ver se por acaso posso manter o teu espírito encantado com os meus versos, enquanto penetras toda a natureza e as leis de sua formação.⁸

Afastando-se das obras de divulgação em prosa ou dos poemas didascálicos helenísticos nos quais aparecem descritos os fenômenos científicos com o típico apreço alexandrino pelo argumento erudito e pouco interesse filosófico,⁹ e na ausência de confrontos evidentes com obras latinas precedentes do mesmo gênero, das quais nos chegaram apenas títulos ou raríssimos fragmentos,¹⁰ Lucrécio volta-se à tradição grega de

⁸ *DRN, I*, 935-950.

⁹ Na época helenística, o gênero didascálico (ou, antes, científico-didático) aparece nos *Fenômenos* de Arato (III séc. a.C.), poema astronômico no qual a dimensão mítico-religiosa se funde com os elementos da filosofia estoica, conhecido e apreciado em Roma e imitado e traduzido, entre outros, por Cícero. Mas na obra de Arato, como nos *Remédios contra os animais venenosos* e *Antídotos, contra os venenos*, de Nicandro (II séc. a.C.), autor também de *Geórgicas* e de um tratado sobre o mundo das abelhas, o intento didascálico - fundamental para Lucrécio - já tinha sido substituído por um interesse alexandrino pelo argumento erudito e refinado.

¹⁰ Bem pouco se pode dizer das relações de Lucrécio com a poesia filosófica latina precedente, com o *Epicharmus* de Ênio, e principalmente com o contemporâneo *De rerum natura* de Ignácio, lembrado por Macróbio e do qual restam apenas dois versos, ou com o *Empedoclea* de Salústio, do qual nos é conhecido apenas o título.

Hesíodo e dos poetas-filósofos como Xenófanes, Parmênides e Empédocles, restituindo ao poema didascálico a função didático-propagandística, concentrada na relação poeta-mestre e leitor-discípulo, relação esta a qual são dirigidos freqüentes apelos no decorrer da obra.

O *De rerum natura* é articulado em três díades, isto é, grupos de dois livros, nos quais o poeta explica os princípios da física epicurea (I e II livros), a natureza do organismo humano e a relação entre alma e conhecimento (III e IV livros) e a origem do mundo e dos fenômenos naturais (V e VI livros).

A obra é assinalada por quatro elogios dirigidos a Epicuro (um ao início de cada díade e outro ao início do VI livro), enaltecido por ter libertado a humanidade da religião e do medo da morte, e por dois proêmios, a saber, o *Hino a Vênus*¹¹ na abertura do primeiro livro e outro na metade da obra, no IV livro, onde Lucrécio ilustra a novidade da sua poesia e explica-lhe o fim educativo através da metáfora das crianças que toma de boa vontade o remédio se as bordas da taça estão cobertas pelo mel.¹²

No primeiro livro é introduzida a teoria dos átomos (*primordia rerum*), segundo a qual o universo é formado pelos átomos (invisíveis e eternos) e pelo vazio: “Toda a natureza é constituída por duas coisas: existem os corpos e existe o vácuo em que se acham colocados e em que se movem em diferentes direções”.¹³ Eles interagem entre si formam cada coisa, sem qualquer limite de espaço e sem que seja possível encontrar um centro para o universo: “Mas não existe descanso algum para os corpos elementares, porque não há fundo nenhum a que possam confluír e em que possam estabelecer-se. Tudo anda sempre em contínuo movimento e por todos os lados; e do infinito se precipitam, sem cessar, os elementos da matéria”.¹⁴ O livro contém ainda uma refutação das teorias filosóficas naturalísticas de Heráclito, Empédocles e Anaxágoras.

O segundo livro explica o modo de agregação dos átomos: eles seguem um movimento em linha reta que é desviado por uma força oblíqua denominada *clinamen*, que faz com que os átomos se encontrem e se combinem entre si em razão da forma que apresentam, dando origem a um nú-

¹¹ Cf. *DRN*, I, 1-43.

¹² Cf. *Idem*, IV, 1-25. A passagem aqui mencionada é idêntica àquela apresentada na nota 8, por isso tão somente a indicamos.

¹³ *Ibidem*, I, 420-423.

¹⁴ *Ibidem*, I, 991-995.

mero limitado de gêneros de estruturas atômicas, que podem, porém, ser infinitamente reproduzidas e serem formadas por um número ilimitado de átomos. É propriamente em razão disso que existem infinitos mundos:

Quando os corpos são levados em linha reta através do vazio e de cima para baixo pelo seu próprio peso, afastam-se um pouco de sua trajetória, em altura incerta e em incerto lugar, e tão somente o necessário para que se possa dizer que se mudou o movimento. Se não pudessem desviar-se, todos eles, como gotas de chuva, cairiam pelo profundo espaço sempre de cima para baixo e não haveria para os elementos nenhuma possibilidade de colisão ou de choque; se assim fosse, jamais a natureza teria criado coisa alguma.¹⁵

O terceiro livro se concentra sobre a estrutura atômica do organismo humano e, de modo particular, do *animus* (parte racional do homem) e da *anima* (princípio vital), que são materiais como o corpo, e do qual não podem jamais se separar, nem mesmo no momento da desagregação atômica, que costumeiramente se denomina morte. Lucrécio convida o leitor a não temer a morte, porque no momento em que ela chega não existe mais nenhuma sensibilidade e, portanto, não pode haver sofrimento: “Quando o corpo morre tem de se confessar que perece a alma dispersa pelo corpo todo. Juntar o mortal ao eterno e julgar que podem ter sensibilidade conjunta e utilizar-se mutuamente é não ter senso algum. [...] A morte, portanto, nada é para nós e em nada nos toca, visto ser mortal a substância do espírito”.¹⁶

No quarto livro é apresentada a teoria gnosiológica de Epicuro, segundo a qual os sentidos nada mais são do que a interação dos átomos do homem com o simulacro das coisas (*simulacra rerum*), das espécies de membranas superficiais de todas as coisas que se destacam e interagem com os átomos dos órgãos dos sentidos e que em seguida, permanecendo, estão na origem dos pensamentos e dos sonhos:

Mas, como ensinei quais são os elementos primordiais das coisas, como distante pela variedade de formas, voejam por sua livre vontade, levados por um eterno movimento, e de que modo se pode qualquer coisa criar a partir deles; como ensinei também qual é a

¹⁵ DRN, II, 216-224.

¹⁶ Idem, III, 799-804; 830-831.

natureza do espírito, de que elementos é formada, como convive com o corpo, e de que modo, quando separada, volta aos elementos primitivos, agora começarei a expor-te o que intimamente se liga a todos estes assuntos, isto é, o que são as coisas a que chamamos simulacros dos objetos. São eles como películas arrancadas da superfície dos objetos e que voejam de um lado e outro pelos ares; indo ao nosso encontro quando estamos acordados, aterraram-nos o espírito, exatamente como em sonhos, quando muitas vezes contemplamos figuras espantosas e imagens daqueles que já não têm luz; são elas que muitas vezes nos arrancam cheios de horror ao sono em que nós repousávamos.¹⁷

O quinto livro contém, por um lado, a teoria sobre a não eternidade do mundo, fruto de uma agregação atômica e por isso destinado a ter um fim: “Visto que a substância da terra, e a água, e os leves sopros do vento e os cálidos vapores de que parece compor-se todo o Universo, tudo isso consiste em matéria sujeita a nascimento e morte, deve considerar-se que dessa mesma matéria é formada a natureza de todo o mundo”.¹⁸ Por outro lado apresenta a teoria sobre os deuses, feitos também esses de átomos e que vivem sem nenhum interesse em relação aquilo que ocorre com os homens: “Em que importaria realmente o nosso agradecimento a seres imortais e felizes para que por nossa causa empreendessem fosse o que fosse? Que novidade pôde levá-los, depois de estarem tanto tempo sossegados, ao desejo de mudarem a sua vida anterior?”¹⁹ Depois são explicados alguns fenômenos naturais como a alternância noite-dia e o movimento dos corpos celestes. No final do livro Lucrécio expõe uma história da humanidade, desde a idade primitiva até a descoberta da linguagem e do fogo, para em seguida tratar do nascimento da sociedade.

Lucrécio inicia o sexto e último livro com a exaltação da glória de Atenas, pátria mítica da agricultura, das leis, mas sobretudo de Epicuro, que tornou os homens livres com a verdade.

Foi Atenas, a de ilustre nome, que primeiro concedeu aos infelizes mortais as searas e seus frutos e deu novo impulso à vida e criou

¹⁷ DRN, IV, 25-41. A teoria dos *simulacra rerum* explica também o amor, que nada mais é do que uma reação física ao *simulacrum* de outra pessoa.

¹⁸ Idem, V, 235-239.

¹⁹ Ibidem, V, 166-170.

as leis, e primeiro trouxe à vida doces consolações, quando gerou o homem de vasto coração que outrora tudo revelou com sua boca verídica; e, embora ele esteja morto, a sua glória por causa das divinas descobertas atravessa os tempos e é levada até o céu.²⁰

O tema do livro VI é a exposição da “meteorologia”, ou seja, a explicação racional dos fenômenos naturais do céu (trovões, relâmpagos, tempestades, arco-íris, nuvens, chuva) e terrestres (terremotos, erupções vulcânicas, as cheias do Nilo, o poder do magnetismo), que por apresentarem um aspecto ameaçador, provocam no homem um medo supersticioso como, por exemplo, o raio, comumente considerado expressão da vontade divina, mas que na verdade atinge também as estátuas dos deuses.

Finalmente, por que motivo destrói ele os sagrados templos dos deuses e, com raio inimigo, as suas preclaras moradas, por que razão quebra as excelentes estátuas dos deuses e, com a violência ferida, diminui o prestígio de suas imagens? E por que motivo ataca ele os lugares elevados e encontramos nós nos altos montes a maior parte dos sinais de seus fogos?²¹

A passagem à explicação da causa das epidemias no texto se faz de modo muito brusco: “Explicarei agora qual é a causa das doenças e donde pode nascer esta força mórbida capaz de repentinamente provocar um desastre mortífero na raça humana e nos rebanhos de animais”.²² A relação com tudo aquilo que fora apresentado anteriormente no texto talvez seja possível porque se trata de movimento de ar e de átomos (causas atmosféricas).

Há primeiro, como já ensinei acima, os elementos de muitas coisas que são vitais para nós, mas é fatal que voejem também aqueles que trazem consigo a doença e a morte. Quando eles por acaso se levantam e perturbam o céu, torna-se mórbido o ar. Toda esta força de doença, toda esta pestilência, ou vêm de fora, como vêm as nuvens e as névoas lá por cima pelos céus, ou nascem da própria terra, quando o solo úmido se decompõe, batido ao mesmo tempo pelas chuvas intempestivas e pelos raios do Sol.²³

²⁰ *DRN*, VI, 1-9.

²¹ *Idem*, VI, 417-423.

²² *Ibidem*, VI, 1090-1092.

²³ *DRN*, VI, 1094-1104.

O fluxo de germes letais introduz o dramático final do poema, a descrição da Peste de Atenas²⁴ ocorrida no período de 430-429 a.C. Para reconstruir o cenário de doença e de morte, Lucrécio se inspira na narração da peste feita pelo historiador grego Tucídides em *A Guerra do Peloponeso II*, 47-53.²⁵

Lucrécio dedica um número considerável de versos à sintomatologia da Peste,²⁶ resultando com isso uma descrição mais detalhada da enfermidade.²⁷ Inicialmente ele enumera os principais efeitos da doença sobre os seres humanos, em um período prévio ao efetivo processo de morte: a cabeça arde de calor, os olhos ficam avermelhados e com um brilho estranho:

Sentiam primeiro a cabeça ardendo de calor, depois os olhos vermelhos e cheios de um brilho estranho.²⁸

Hemorragias e feridas se manifestam na garganta e na língua:

Por dentro, a garganta negra suava sangue, e se fechava o caminho da voz, coberto de feridas; a língua, intérprete do espírito, escorria sangue e estava enfraquecida pelos males, pesada no mover-se e áspera ao tato.²⁹

A força mórbida desce pela garganta e enche o peito:

²⁴ Cf. *Idem*, VI, 1138-1286.

²⁵ Lucrécio se esforça para transpor o relato “objetivo” de Tucídides acerca da Peste de Atenas, mais atento aos particulares históricos, geográficos, físicos e clínicos, para um plano “psicológico”, marcado mais por elementos emotivos e dramáticos.

²⁶ No passado, de acordo com REZENDE (2009: 73), muitas “epidemias foram genericamente rotuladas de peste, embora muitas delas não tenham sido causadas pelo bacilo da peste (*Yersinia pestis*) e fossem, provavelmente, epidemias de varíola, tifo exantemático, cólera, malária ou febre tifóide”.

²⁷ Conforme REZENDE (2009: 76), “Papagrigorakis e col., em 2006, examinando a polpa dentária de esqueletos exumados de um antigo cemitério de Atenas da época da epidemia, detectaram, pela técnica da amplificação do DNA, a seqüência genômica da *Salmonella enterica serovar typhi*, tendo sido negativas as pesquisas para os agentes da peste, tifo, antraz, tuberculose, varíola e bartonelose”.

²⁸ *DRN*, VI, 1145-1146.

²⁹ *DRN*, VI, 1147-1150.

Depois, pela garganta a força mórbida enchia o peito e acudia toda ao abatido coração dos doentes.³⁰

Da boca um cheiro horrível se exala, agravando-se o quadro e produzindo-se, com forte angústia, queixas misturadas com gemidos:

A exalação que saía da boca espalhava um cheiro terrível, semelhante ao que deitam os cadáveres corrompidos abandonados no chão. Depois caíam todas as forças da alma e o corpo inteiro se enfraquecia, já quase no limiar da morte. Uma ansiosa angústia e uma queixa misturada de gemidos eram as assíduas companheiras destes insuportáveis males.³¹

Incessantes soluços acabam por abalar os nervos e oprimir os membros já tão cansados:

Por vezes um soluço, que surgia quer de dia quer de noite e sem descontinuar abalava os nervos com sua freqüência, oprimia os membros e os despedaçava, a eles que já estavam tão cansados.³²

Na seqüência do relato, Lucrécio acena para muitos outros sinais de morte: o espírito fica perturbado de tristeza e medo, o sobrolho carregado, a fisionomia furiosa e dura, os ouvidos cheios de ruídos, respiração ora acelerada, ora profunda e lenta, suores na região do colo e emissão de uma secreção amarelada pelas vias respiratórias.

Apareciam, então, muitos outros sinais de morte, o espírito perturbado de tristeza e de medo, o sobrolho carregado, a fisionomia furiosa e dura, os ouvidos inquietos e cheios de ruídos, a respiração acelerada ou então profunda e lenta, o líquido do suor brilhando pelo pescoço umedecido, os escarros pequenos, ralos, cor de açafrão e salgados, dificilmente arrancados da garganta por uma tosse rouca. Nas mãos, os nervos contraíam-se, os membros tremiam, e não deixava o frio de ir subindo dos pés a pouco e pouco.³³

³⁰ Idem, VI, 1151-1153.

³¹ Ibidem, VI, 1154-1159.

³² Ibidem, VI, 1160-1162.

³³ *DRN*, VI, 1182-1195.

Em seguida, o poeta interrompe brevemente a sua narrativa acerca dos sintomas da Peste para tratar da chegada da morte por volta do oitavo ou nono dia.

Depois, na hora suprema, as narinas se apertavam, afilava-se a ponta do nariz, cavavam-se os olhos, abatiam-se as fontes, a pele do rosto ficava dura e fria, havia um ricto na boca, fazia-se tensa a fronte. Não muito tempo depois, o corpo ficava rígido com a morte. E entregavam a vida cerca da oitava ou nona resplandecente lâmpada do Sol.³⁴

Aqueles que se julgam felizes por terem escapado da morte na fase evolutiva anterior da doença são acometidos depois com a abertura de chagas sobre a pele, defluxos intestinais e perda de sangue pelas narinas:

Se alguns deles, como acontece, evitava os funerais da morte, um pouco mais tarde, todavia, o aguardavam o enfraquecimento e a morte, com terríveis úlceras e um negro fluxo no ventre; ou, então, uma grande quantidade de sangue corrupto, muitas vezes com dores de cabeça, lhe saía das narinas inchadas: e com ele corriam todas as forças, toda a substância do homem.³⁵

Por fim, o poeta apresenta o que nos parecem corresponder aos últimos efeitos da Peste sobre os doentes: a enfermidade ataca os nervos e os membros, e as próprias partes genitais do corpo; o temor diante do limiar da morte leva a mutilações de membros, perde-se a luz dos olhos e advém o completo esquecimento de todas as coisas, até de si, por aqueles em fase terminal:

Se, no entanto, ele escapava desta tremenda hemorragia, logo a doença lhe atacava os nervos e os membros, e as próprias partes genitais do corpo. Uns, temendo fortemente os limiares da morte, viviam depois de se terem privado com o ferro de suas partes viris alguns, sem mãos e sem pés, continuavam, no entanto, na vida, e havia outros ainda que perdiam a luz dos olhos: a tal ponto entrara neles o terrível medo da morte. E havia também alguns a quem de tal modo tomava o esquecimento de todas as coisas que nem sequer a si próprios se podiam reconhecer.³⁶

³⁴ Idem, VI, 1196-1198.

³⁵ Ibidem, VI, 1199-1207.

³⁶ *DRN*, VI, 1205-1214.

Em sua obra introdutória ao *De rerum natura*, Monica Gale (2003) observa que a inserção de tão terrível narrativa ao fim da obra, cuja leitura deveria, a princípio, contribuir para a libertação e apaziguamento das dores e medos da humanidade, justifica-se pela razão “pedagógica” de ter o poeta desejado oferecer a seus leitores uma espécie de visão do “inferno” epicurista, no qual, por certo, jamais desejariam viver:

There may also be another sense in which the plague balances the hymn to Venus. If the goddess acts as a personification of Epicurean pleasure, the plague - victims are - in sense - in Epicurean hell, not so much because of their physical suffering (which is real but unavoidable) as because of the mental torment they endure owing to their fear of death.³⁷

Embora os atenienses não pudessem evitar os sofrimentos físicos da Peste na ocasião descrita pelo poeta, dada a difusão do contágio sobre todos, decerto, instruídos nos ensinamentos de Epicuro, eles saberiam aceitar tal destino de padecimento e morte ao menos entendendo que os males humanos não correspondem a castigos de deuses irados,³⁸ e que morrer não significa, em si, um sofrimento.³⁹

³⁷ GALE, 2003, p. 40.

³⁸ Idem, p. 44: “The subtext of Books 1-3 becomes explicit in 3.830, with triumphant declaration that ‘death is nothing to us’; in Books 4-6, the poet “go[es] on to free the tight bonds of religion” (4.6-7) by demonstrating how all the operations of the human and natural world can be explained without recourse to notions of divine intervention”.

³⁹ CÔRREA, 2008, p. 88: “Todavia, na antiga filosofia a forma mais conhecida e propagada de negação da morte é a expressa pelo filósofo Epicuro (341-270 a.C.), que aconselhava aos seus seguidores tomar distância da morte, desse ‘nome vazio de significação’. Sua conclusão acerca da morte, o mais terrificante dos males, não pode ser outra senão que ela não tem nenhuma relação conosco, pois ‘quando a morte existe, nós não mais existimos’. Segundo Epicuro, o pensamento da morte não suscita em nós nenhum afeto, nenhum sentimento – nem de dor, nem de prazer – e por isso para o sábio a morte não tem nenhum interesse. O epicurismo apóia-se inteiramente na energia da vida, aderindo-se totalmente à volúpia de viver”.

REFERÊNCIAS

CÔRREA, José de Anchieta. *Morte*. São Paulo: Globo, 2008.

DIÔGENES LAËRTIOS. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1977.

GALE, Monica R. *Lucretius and the didactic poetry*. Londres: Bristol Classical Press, 2003.

_____. (coord.). *Oxford Readings in Classical Studies: Lucretius*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

GILLESPIE, Stuart & HARDIE, Philip (coords.). *The Cambridge Companion to Lucretius*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

LUCRÉCIO. *Da natureza*. Tradução de Agostinho da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1988 (Coleção Os Pensadores).

_____. *Da Natureza das Coisas*. Tradução de Luís Manuel Gaspar Cerqueira. Lisboa: Relógio D'Água, 2015.

REZENDE, Joffre Marcondes de. *À Sombra do Plátano: Crônicas de História da Medicina*. São Paulo: Editora Unifesp, 2009.

SEDLEY, David. *Lucretius and The Transformation of Greek Wisdom*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

TREVIZAM, Matheus. *Poesia didática: Virgílio, Ovídio e Lucrécio*. Campinas: Editora da Unicamp, 2014.

TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1999.

O maniqueísmo e seu legado na modernidade

Ana Célia Torres Ibiapina
(UECE)

A DOCTRINA

O maniqueísmo foi fundado por Manés¹ no século III na Ásia e constituía uma mistura de Zoroastrismo, Budismo, Cristianismo e saberes provenientes do Oriente. Era uma seita gnóstica secreta cujos membros acreditavam que desde os tempos primórdios havia duas substâncias, duas naturezas ou dois reinos: o princípio das Trevas e o princípio da Luz.² Esta seita apresentava-se como uma doutrina que reunia o apreço à sabedoria, pois se mostrava como uma Religião-Ciência que oferecia uma

¹ Mani ou Manés nasceu na Babilônia no qual se encontrava sobre o domínio Persa em 14 de abril de 216. Sua família pertencia aos Eljasafas (uma ramificação judaico-cristã) cujos ensinamentos pregavam algumas ideias gnósticas que encontramos em seu sistema. Quando tinha doze anos de idade recebeu uma revelação divina e uma nova revelação aos vinte quatro anos. Estes acontecimentos o convenceram de que as revelações de fundadores religiosos anteriores, principalmente Buda, Zoroastro e Jesus não eram autênticas e sua tarefa consistia em levar ao mundo a “Religião da Luz.” Por essa razão os seguidores de Mani se referem a ele como a pessoa que reside o paráclito. Ele designava a si mesmo como o apóstolo de Jesus Cristo. Após a segunda revelação no ano de 242 a 243, Mani empreendeu uma viagem para as Índias e quando regressou a Pérsia se apresentou ao rei Shapur para anunciar publicamente sua divina missão. Durante 30 anos difundiu seus escritos no território Persa. Porém no ano de 274 por pressão do Mazdeísmo, que era a religião oficial, Manés caiu em desgraça ante ao novo monarca Bahram I que mandou executá-lo em 25 de fevereiro de 277. Cf. FITZGERALD, O.S.A, Allan D. *Diccionario de San Agustín* – San Agustín a través del tempo, p. 831.

² O maniqueísmo muito herdou do dualismo persa, que tem sua origem no pensamento do filósofo iraniano Zaratrusta. Assim a religião persa pregava a existência de um deus supremo, que havia criado dois seres poderosos que dividiam sua própria natureza Ormuzd (deus bom) e Ariman (deus mal). Aquele cabia aos homens cultuar já que era ele o deus da luz e o reino espiritual. O culto a Ormuzd era necessário, pois Arimam havia espalhado seu veneno, desta forma ambos os deuses viviam em constantes conflitos até chegar o dia em que o deus bom sairia vitorioso. Essa doutrina levava a crença de que os justos triunfariam e os perversos teriam que sofrer eternamente. Seus ensinamentos estariam contidos no livro “Avesta”, que teria sido escrito por Zaratrusta. Os ritos deveriam ocorrer nas montanhas e deveria se prestar sacrifícios e adoração ao sol e ao fogo. Cf. MOSER, Antônio. *O Pecado: Do descrédito ao aprofundamento*, p. 49.

explicação racional para o mal no universo, defendendo um dualismo radical. Os participantes desta gnose sentiam-se os “verdadeiros cristãos” é tanto que Fausto de Milevo, uma autoridade máxima entre os maniqueus, em debate com o filósofo Agostinho (354-430)³ chega a classificar os católicos como sendo os falsos cristãos ou semi-cristãos. O primeiro contato para os principiantes era frequentar suas assembleias para ouvir a Grande “Carta de Fundação de Mani.” Esta carta dizia todos os preceitos, bem como as regras que deveriam ser seguidas. Marcos Costa, doutor em Agostinho, cita em sua tese que os maniqueus faziam uma crítica ferrenha à Bíblia principalmente aos textos do Antigo Testamento. Este fato mais tarde levou Agostinho a escrever seus escritos antimaniqueus e a uma insistente defesa dos livros sagrados.⁴

Para os adeptos desta religião somente o Novo Testamento era a autoridade digna de fé. Eles propunham uma explicação da origem do mundo que se dá em três fases ou momentos. Diziam eles que no início de tudo havia dois princípios co-eternos cada qual com igual poder, porém com relação ao valor o Bem era o mais estimado. O Reino da Luz ou Princípio do Bem e o Reino das Trevas ou Princípio do Mal viviam separados um do outro. Segundo os maniqueus não eram dois deuses transcendentes, mas sim duas forças cósmicas que abarcavam o mundo.

O primeiro momento desta fabulosa história verifica-se que o âmbito da luz se mostra com qualidades agradáveis (paz, inteligência, etc.). Também identificado como “Pai da Grandeza”. Entretanto o outro princípio era desagradável conhecido como “Matéria”. O segundo momento se refere a atual condição de todas as coisas. Começa quando uma agitação constante no âmbito das trevas, o Princípio Mal se levanta e toca na zona que limita a dimensão da luz, tal era a inveja das Trevas que este sai de sua linha divisória e toca no âmbito da Luz causando assim um grande tumulto, início da luta cósmica em que o Reino luminoso sentindo-se ameaçado evoca de si mesmo o “Homem

³ Santo Agostinho nasceu na cidade de Tagaste e foi um dos principais opositores do maniqueísmo no século IV. Quando jovem é iniciado na seita onde permanece por nove anos. Após converter-se ao cristianismo irá rebater todas as inconsistências desta heresia. Graças aos seus livros podemos ter acesso aos costumes e ensinamentos maniqueus.

⁴ Cf: COSTA, Marcos Roberto Nunes. *O problema do mal na polêmica antimaniqueia de Santo Agostinho*, p. 35 e 36.

Primordial”⁵ que tinha como principal função defender o Bem das garras do demônio. Após uma árdua batalha as Trevas vence e captura parte das partículas de luz. Agostinho em seu livro “A natureza do bem” cita um pequeno trecho da carta de Mani:

De tal maneira estava constituído o seu império sobre a terra, repleta de luz e bem-aventurança, que ninguém nem nada poderia abalá-lo nem destruí-lo, diz em seguida: O pai da luz bem-aventurada, prevendo a imensa ruína que havia de surgir do seio das trevas para ameaçar seu santo império, compreendeu que tinha de opor-lhes um poder divino imponente, que fosse capaz de superar e destruir a estirpe das trevas, para que, extinta essa estirpe, os habitantes de luz pudessem gozar de um repouso eterno⁶.

Para proporcionar um meio de liberar a luz aprisionada, o Princípio bom criou uma nova emanção; a Lua e o Sol que serviria como coletores para a luz que devia ser regressada. Para eles a criação material foi, portanto, um ato de necessidade, um meio para que a substância de luz voltasse para sua origem. Tal eram as explicações desta seita que mais tarde o Reino das Trevas se vingava criando um rival para o Homem Primordial, isto é, cria um demônio masculino e outro feminino cuja união produziu Adão, o primeiro homem terreno. Este tinha dentro de si tanto luz (alma) como matéria (corpo). Posteriormente os demônios uniram-se novamente criando Eva. Desta maneira os primeiros progenitores humanos, longe de ser uma criação de Deus, foi resultado da iniciativa do Mal simbolizando assim, a junção do bem no mal que justificará para sempre a vinda de um salvador.⁷ Peter Brown comenta que, segundo seus ensinamentos o homem vivia oprimido com a mescla do mal de tal forma que precisava libertar-se o quanto antes a “alma boa” e fundir-se outra vez com um sereno estado inicial de perfeição ou Reino da luz⁸. Mani se dizia

⁵ Segundo a mitologia dos maniqueus o homem primordial era um arquétipo- um padrão original de homem ideal que o reino da luz emanou a partir de si mesmo para lutar contra o reino das trevas. O homem primordial é também chamado de segunda grandeza do reino. Idem/ Ibidem nota 120 e 121.

⁶ De Nat. Boni cap. 42

⁷ COSTA comenta; “Agostinho criticará veementemente esse Deus dos maniqueus, que, em sua criação aparece como um deus limitado, finito, corruptível e mutável, manchado pelas misérias do mal”. P. 72.

⁸ BROWN, Peter. *Santo Agostinho uma biografia*, p. 58.

o último profeta que viria ajudar na libertação da alma marcando com isso o terceiro momento.⁹

Para contestar a nova tática do Mal, Jesus foi enviado para revelar a Adão e Eva o conhecimento divino (gnose). Esse Jesus não é a figura central do cristianismo ortodoxo porque no Maniqueísmo há várias entidades denominadas de Jesus Cristo. Porém para os maniqueus nenhum desses Cristos era o salvador, mas apenas o portador do conhecimento salvífico. Para eles o Jesus da ortodoxia Cristã era considerado um ser falso, visto que jamais poderia ser divino porque tinha corpo.¹⁰ O verdadeiro Jesus dos maniqueus não poderia ter nascido de uma mulher, nem sequer nascido em absoluto e isto foi um dos pontos principais da disputa entre maniqueus e cristianismo ortodoxo. Para eles a libertação da luz prosseguiria neste mundo mediante as atividades dos membros plenos desta Religião-ciência os chamados “Eleitos” ou perfeitos santos. Desta forma o momento final implicaria no retorno a ordem inicial.

Mani não fala quando ocorrerá esta separação, momento em que os elementos luminosos triunfarão depois do grande colapso que ocasionará o incêndio final. Portanto, em todo o maniqueísmo, o bem é essencialmente passivo sendo constantemente impingido pela força violenta do mal. O auge de devoção maniqueísta era, pois, o indivíduo perceber que sua parte boa estava fundida e identificada com essa essência divina profanada, identificar seu destino com um salvador que também estava sendo salvo. Marcos Costa resume a mitologia maniqueia da seguinte forma:

O primeiro tempo inicial, ou passado engloba as origens cósmicas dos dois princípios, o Bem e o Mal, quando eles viviam independentes um do outro, e seus afrontamentos. O segundo tempo médio, é o tempo da mistura entre esses dois reinos, que se caracterizará pela queda de uma parte da luz na matéria e o início da luta entre os dois reinos ou a história da luta de salvação da luz prisioneira da matéria, bem como é o tempo da criação dos seres e do universo. Enfim o terceiro tempo, final ou futuro, será o retorno definitivo da luz

9 ALLAN D. Fitzgerald diz que hoje temos acesso a alguns documentos sobre o tema graças às descobertas realizadas no noroeste da China no começo do século XX e também no Egito no ano de 1930. p. 831-838.

10 COSTA comenta: “Enquanto Agostinho fora maniqueu, não entendia a afirmação bíblica de que o homem foi criado à imagem e semelhança de Deus, pois para o maniqueísmo, tal assertiva caía num antropomorfismo, o que implicava necessariamente encerrar Deus em um corpo.” P. 143.

às suas origens, ou seja, à libertação ou separação de todas as luzes imbricadas na matéria: com a entrada de todas as almas no reino do pai e a queda da matéria e dos demônios no inferno tenebroso.¹¹

A mensagem de Mani apresenta-se como o último chamado à conversão e conseqüentemente a salvação. Negar-se a este chamado era uma falta irremediável, uma vez que não existirá uma segunda chance. Predestinada por Deus ela tinha como característica principal a missionariedade com pretensão universal e isso foi tamanho que mesmo com a morte de Mani que havia provocado uma onda de perseguições contra seus seguidores, sua difusão alcançou uma extensão considerável tanto espacial como temporal; ao longo de quase mil e duzentos anos desde o século III ao XV. E foi nesse ritmo de expansão que penetrou no norte da África pelo mundo.

CARACTERÍSTICAS MANIQUEÍAS E O PROBLEMA DO MAL NO HOMEM

A mensagem maniqueísta era direcionada tanto aos pagãos quanto para os cristãos, embora quisesse atingir os cristãos menos cultos, eles usavam uma linguagem simples. Apresentava-se como uma religião hierarquicamente organizada a partir de uma única cabeça Mani, que logo cuidou de escrever tudo o que lhe fora revelado para prevenir múltiplas interpretações e assegurar a unidade da igreja.

Existiam duas classes os “Ouvintes” (estes constituíam a base econômica da sociedade, responsáveis pela produção de bens e consumo para todas as classes) e os “Eleitos,” um grupo de homens e mulheres empalidecidos pelo jejum e cercados por tabus complexos (viviam nos monastérios de acordo com o sexo e viviam de doações, dízimos e serviço dos ouvintes já que quem pertencia a esta classe não podia trabalhar), depois existiam também os ministros do culto. Sendo uma religião revelada, de caráter profético, pregavam uma verdadeira moral ascética que constituía o processo de libertação da alma baseado em cinco mandamentos; pureza da boca, não comer carne ou bebida alcóolica, não matar, não mentir e pobreza. Esses mandamentos estavam contidos na observância

¹¹ Cf. COSTA, Marcos Roberto Nunes. *O problema do mal na polêmica antimaniqueísta de Santo Agostinho*, p. 61.

de três regras chamadas também de três selos. Para conseguir a autolibertação da alma, a moral maniqueia exigia uma rigorosa vida virtuosa principalmente os adeptos que formavam a hierarquia dos eleitos. Deviam afastar-se do mundo material porque ele é um convite à tentação e, com isso, enfraquecer as amarras do corpo e libertar a alma para coisas mais elevadas.

Pelo primeiro mandamento exigiam-se dois tipos de sacrifícios: o autopolicimento que implicaria em não proferir palavras nocivas, pois a boca devia expressar o louvor ao salvador e também não mentir. Por esse preceito o maniqueu cumpria o quarto preceito, ou seja, dizer sempre a verdade, a pureza da boca. O segundo preceito exigia uma série de prescrições alimentares, principalmente abster-se de vegetais pesados, carnes, vinhos e outras bebidas alcóolicas. Isso se justificava porque para o maniqueísmo a mescla dos dois princípios está formada o mundo. A parte divina tende a purificar-se de toda a substância do mundo e a voltar-se à sua própria esfera. Sua saída da terra e tendência ao céu se precipita nas árvores, cujas raízes radicam na terra, e assim fecunda e é causa de toda classe de ervas e arbustos. Deste se nutrem os animais e fazem desviar do caminho seguro. Por isso os eleitos faziam constantes jejuns e apenas duas refeições por dia, à base de vegetais leves e frutos. Estes alimentos continham poucas partículas luminosas presas à matéria. Por outro lado os santos-eleitos acreditavam que tinham o poder de purificar certos tipos de alimentos que ingeriam. A terceira regra não matar incluía a não violência. Matar animais ou trabalhar a terra era considerado crime, pois significava destruir as partículas da Luz prisioneira na matéria. Assim o religioso deveria viver apenas de doações e favores dos leigos. O quinto mandamento por ser proibido todo e qualquer trabalho, a estes não era permitido à posse de bens ou propriedades.

Portanto viver significava antes de tudo, trabalhar até a morte para conseguir a libertação da substância divina. Além disso, eram obrigados a participar de rituais litúrgicos, com orações diárias. A principal celebração litúrgica era a festa do Bême, que, mantendo analogia que faziam entre a pessoa de Cristo e a de Mani, coincidia com o domingo de Páscoa do Cristianismo e celebrava a morte de Mani.

Os maniqueus estavam preocupados em responder ao seguinte dilema: como conciliar as maldades existentes com a bondade de Deus? Ou

devemos atribuir o Mal a outro ser tão poderoso quanto Deus? Tais dilemas dará margem para construir a doutrina maniqueísta que isenta Deus de toda e qualquer responsabilidade pelo mal existente e o homem pelas maldades praticadas individualmente. Segundo eles essas duas substâncias (Bem e Mal) operavam sobre a vida dos indivíduos de tal forma que todas as ações realizadas eram algo determinístico. Não existia nenhuma responsabilidade do sujeito. Em suma o mal para eles é algo natural e não moral. Como Agostinho mesmo relata nas confissões quando era maniqueu:

Conservava ainda a ideia de que não éramos nós que pecávamos, mas alguma outra natureza estabelecida em nós. O fato de estar sem culpa e de não dever confessar o mal após tê-lo cometido satisfazia meu orgulho; desse modo eu não permitia que curasses minha alma que pecara contra ti preferindo desculpá-la e acusar não sei qual outra força, que estava em mim, mas que não era eu.¹²

O homem, desde sempre, tem-se inclinado, entre curioso e angustiado, sobre o assim dito “problema do mal”. Este foi o cerne central da doutrina maniqueísta. De fato ele é real, porém resta-nos a dúvida de como surgiu no mundo. Este mistério não é superado apenas no exterior, mas principalmente no interior do indivíduo. Os maniqueus respondiam a questão alegando que uma natureza má diferente da divina havia provocado essa grande raiz no universo que perpassa até nossos dias. Duas naturezas: Bem e Mal lutavam entre si medindo forças, sendo que o palco dessas rivalidades era o homem. Uma alma boa que agia sobre pressão e por alguma razão misteriosa via-se aprisionada e retida, empurrada de um lado para outro por uma força que, temporariamente, era mais forte do que ela. Assim o esforço da razão é o de ainda saber “em que consiste o mal”.

Agostinho, um provinciano de Tagaste, muito preocupado em saber de onde surgiu o mal, adere à seita dos maniqueus aos dezenove anos de idade e lá permanece por nove anos. Muito angustiado com essas questões existenciais passa a encontrar nesta doutrina num determinado momento a satisfação de suas perguntas. Porém o filósofo cristão ainda de berço não conseguia compreender como um Deus que é sumamente bom e todo poderoso, que tudo criou tenha permitido a existência do mal no

¹² AGOSTINHO, Santo. *Confissões* (V, 10, 18).

mundo. Ora para um crente comum isso é inaceitável. Ou Deus não é sumamente bom ou ele não é o todo poderoso, haja vista que o mal existe.

Com o passar dos anos as dúvidas de Agostinho ainda continuaram maiores e por volta do ano 383, quando já estava com 29 anos de idade, veio à tona a grande desconfiança para com o maniqueísmo passando a questionar as inconsistências desta Religião-Ciência. Tais desconfianças como diz Agostino Trapé reside no plano científico (não havia a supremacia da razão sobre a fé), escriturístico (falta de fundamentos quanto às críticas da Bíblia principalmente do Antigo Testamento) e metafísico (pois havia incoerência sobre a problemática do mal).¹³ Todos os maniqueus, com quem Agostinho tivera ocasionalmente contato não souberam responder as suas objeções e durante bom tempo aguardava ansiosamente a chegada de Fausto, uma autoridade entre eles. Prometeram que sua chegada num simples colóquio seria resolvida com extrema facilidade essas e outras questões ainda mais graves que viesse a propor. Tamanha foi à decepção que o Filósofo relata nas Confissões:

Depois que me pareceu evidente ser aquele homem incompetente nas ciências em que o considerara competentíssimo, comecei a despertar de sua capacidade para explicar e resolver os problemas que me angustiavam. Ele poderia ser perfeitamente ignorante em tais questões e, no entanto, possuir a verdade da fé, desde que não fosse maniqueísta.¹⁴

No entanto essa foi à religião de Agostinho até a passagem para a idade adulta e por tão bem conhecê-la, já mais velho viria a elucidar muitos de seus pontos fracos. Num plano mais profundo, o maniqueísmo decepcionou Agostinho por ser uma religião essencialmente estática. E após ficar desapontado, o célebre filósofo se converte ao cristianismo no ano de 386 e passa a ser o principal opositor dos maniqueus chamando-os de heréticos.

¹³ TRAPÈ, *Agostino. L'Uomo, Il Patore, Il Místico*, Capítulo IX, p. 83.

¹⁴ AGOSTINHO, Santo. *Confissões* (V, 7, 12). No mesmo livro (V, 6, 11) ele narra: "Descobri logo que ele nada entendia das disciplinas liberais, com exceção da gramática, da qual conhecia apenas o corriqueiro. Tinha lido alguns discursos de Cícero, pouquíssimas obras de Sêneca, algumas obras de poetas, e umas poucas de seus correligionários, escritas em latim mais cuidado. E, como se exercitava diariamente na oratória, havia adquirido facilidade de falar, tornando ainda mais agradável e sedutora pelo emprego inteligente de seu talento e de certa graça natural."

Agostinho não aceitou o fato de um Deus bom e poderoso ser limitado a ponto de não conseguir vencer o mal, tão pouco ser manchado pelas trevas, isso constituía um paradoxo. Assim suas dúvidas deram base para a construção da doutrina sobre o livre-arbítrio. Segundo o filósofo só existe o mal porque há vontade humana. Num plano mais profundo de reflexões elucidativas, Agostinho afirma a tese do Cristianismo: Deus é o autor e criador de tudo que existe, e se tudo que existe é criação do Super Bom, isso significa dizer que todas as coisas são boas de tal forma que está ordenadamente perfeita. Ora dizer que tudo é bom é negar a existência do mal real. O filósofo compreende a esfera deste problema como sendo a perversão da vontade. Ou seja, o mal não é uma substancia como pensavam os maniqueus, mas sim uma falha moral. Somos dotados de vontade e se ela não estiver submissa à racionalidade perverte-se a ordem das coisas.

O filósofo afirma que o mal surge quando não sabemos apreciar cada coisa com seu devido valor, assim, pois, escolhemos bens menores que implica o mal. Nesta escala de valores Deus é o bem supremo, todos os outros bens são inferiores e nas tomadas de decisões, quando, pois, renunciamos a Deus estamos praticando o mal. Desta maneira o mal não é algo determinado como pensavam os maniqueus (as trevas agindo sobre o indivíduo), mas sim algo praticado por escolhas que induz ao erro.

O MANIQUEÍSMO E SEU LEGADO NA HISTÓRIA E NOS COSTUMES

A expressão maniqueísmo ganhou uso corrente ao definir aquele tipo de pessoa ou aquele tipo de pensamento de estruturação dualista que reduz a vida (ou alguns de seus aspectos) a pares antagônicos irreconciliáveis, tipo: certo/errado, corpo/mente, e assim por diante. É evidente que não se pode deixar de reconhecer a existência daquilo que cada um desses pares antitéticos nomeia, mas o pensamento maniqueísta vai além, na medida em que considera que um lado deve destruir o outro, porque um é Luz e o outro Trevas, um é o Bem e o outro é o Mal. Esta concepção de uma eterna luta entre esses contrários está presente na maioria esmagadora de nossos mitos, estórias, contos infantis, seriados de TV, filmes e nos cultos religiosos.

Ligando-se a Televisão em qualquer horário infantil podemos ver que as crianças aprendem desde cedo a dividir a realidade entre esses

dois princípios, assim como na maioria de nossos mitos modernos. Conhecemos desde pequenos que devemos ser do Bem e que o Mal deve ser combatido, e que podemos escolher livremente o caminho do Bem ou o caminho do Mal. Acreditamos também até certa fase da vida, que o caminho das trevas inevitavelmente nos levará a um fim trágico, não sabemos quando isso ocorrerá, porém vivemos nossa vida na expectativa de um futuro incerto. Talvez por um lado esse dualismo simplista possa fundamentar certo tipo de moralidade que impõe certos limites à vontade humana para se atingir uma vida virtuosa, porém por outro lado negativamente ele imputa uma falta de carácter moral. E hoje neste mundo secularizado cada vez mais as religiões trazem essa visão dentro de seus costumes. A ideia de Deus e um diabo reduzem-se as mesmas práticas dos maniqueus. Muitos chegam a dizer que o diabo age nas pessoas fazendo com que a mesma pratique tudo aquilo de ruim. Em momento algum dar espaço para a responsabilidade humana nesse aspecto. Outro mal muito pior ainda é personificar Deus, que é sumo Bem, num ser malvado. Deus faz recair sua ira sobre aqueles que praticam coisas perversas, tornando-se mal também.

Percebemos ao longo da história o quanto estamos impregnados de teor maniqueísta e que o filósofo, Agostinho já na antiguidade tardia nos advertia chamando nossa atenção para a vontade livre que escolhe, pois o mal. Ele imputa aos indivíduos a responsabilidade moral das ações praticadas, Não existe um Deus mal, tão pouco um princípio maléfico que age nos indivíduo. O mal está somente na vontade humana quando se deixa as paixões dominar.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Tradução: Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Paulus, 1997

_____. *O livre-arbítrio*. Tradução, organização e notas de Nair de Assis Oliveira; São Paulo: Paulus, 1995.

_____. *A natureza do bem*. Tradução de Carlos Ancêde Nougé. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2005.

BROWN, Peter. *Santo Agostinho: uma biografia*. Trad. Vera Ribeiro. 2ed. Rio de Janeiro: Editora Record, 2005.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. *O problema do mal na polêmica antimaniquéia de Santo Agostinho*. Porto Alegre: Edipucrs-Unicap, 2002.

FITZGERALD, O.S.A, Allan D. *Diccionario de San Agustín – San Agustín a través del tempo*. Burgos: Editorial Monte Carmelo. 2001 (trad. Do inglês Constantino Ruiz-Garrido).

MOSER, Antônio. *O Pecado: Do descrédito ao aprofundamento*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

TRAPÈ, Agostino. *L'Uomo, Il Patore, Il Místico*. Editrice: Esperienze. Capítulo IX P. 83.

Sobre o papel do belo no *Banquete* de Platão

Jéssyca Aragão de Freitas
(UECE)

INTRODUÇÃO

O legado cardinal platônico, como todos sabem, é sem dúvida a sua famosa Teoria das Formas inteligíveis. O estabelecimento destas realidades puras, eternas, unas e que, portanto, carregam os atributos do Ser parmenidiano, tem a função de ser a explicação científica mais acertada para todos os fenômenos. *Tà phainómena sozein* (Salvar os fenômenos), uma máxima que Simplício atribui ao que considera ser o real interesse platônico¹; significa dizer que além do plano fenomenológico apreendido pela sensação, existe um plano, de natureza distinta, inteligível, que é apreendido unicamente pela razão. Estas realidades suprassensíveis são o fundamento para a ordem cósmica presente na *phýsis*. O que Platão constata é que nosso desejo de “salvar os fenômenos” é exatamente o desejo de alcançar ordem e permanência, tanto no âmbito intelectual quanto no âmbito prático; algo manifesto na própria natureza humana que, segundo Platão, é composta por um corpo mortal, pertencente ao plano sensível, e por uma alma imortal, pertencente ao plano suprassensível.

Com base na natureza humana, no que concerne a sua vida no plano sensível, Platão percebe que esta natureza possui um élan que se manifesta em distintos níveis, um mesmo impulso que visa sempre algo que é idêntico: um impulso em busca da ordem, da permanência, do equilíbrio, da igualdade, da unidade etc. Um élan que Platão conclui ser o aproximar-se o mais perfectivamente possível, por meio da alma, dos modelos do plano inteligível, do nosso desejo de alcançar ordem e permanência. Platão nomeou esse impulso de Éros.

É Éros que nos transporta do plano sensível para o inteligível, da busca incessante de satisfação para a satisfação pura e, deste modo, é pre-

¹ O comentário encontra-se na obra *Comentário ao Sobre o Céu*. Vide: SIMPLICIUS. *On Aristotle, On the Heavens*. Tradução de Ing. Ian Mueller. London: Duckworth, 2009.

ciso que Platão estruture uma via de acesso metódica, através de etapas que permitam que o intelecto humano ascenda ao plano das Formas. É em sua obra *O Banquete* que Platão nos apresenta as etapas desse projeto: a via erótica do amor ao Belo. Esta via erótica de ascese ao Belo demonstra ainda a amplitude semântica que tal termo contempla, já que este processo transpassa por diferentes formas de coisas belas, transitando dos belos corpos às belas almas, das belas almas aos belos discursos, dos belos discursos às belas ciências, até chegar ao princípio e causa de cada uma delas. Além disso, a amplitude dessa realidade não se relaciona apenas com seus efeitos particulares, mas está intimamente ligada a outros princípios essenciais, tais como a justiça, a harmonia, a temperança, a medida e a proporção, mormente o Bem em si ².

O Belo e o Bem em si ocupam um lugar central na filosofia platônica. Estas duas Formas inteligíveis estão intimamente relacionadas, não apenas no pensamento platônico, mas em toda cultura grega anterior ao filósofo, como explica Jaeger em sua *Paidéia*, “a não-separação entre a estética e a ética é característica do pensamento grego primitivo”³, ou como podemos verificar através do discurso de Pausânias em *O Banquete*, porta-voz de uma concepção não-platônica que também retrata esta estreita ligação entre esses dois seres inteligíveis, como escreve Platão: “Toda ação, com efeito, é assim que se apresenta: em si mesma, enquanto simplesmente praticada, nem é bela nem feia. [...] é na ação, na maneira como é feito, que resulta tal; O que é belo e corretamente feito fica belo, o que não o é fica feio”⁴. Tal ideia ainda encontra-se presente no Livro I da *República* (ideia esta que Aristóteles posteriormente adota em seu conceito de virtude⁵), no qual Platão afirma que a virtude – que é reconhecidamente um bem – resulta da boa execução de uma função (353a-c). Neste sentido, uma ação bem executada, realizada de forma virtuosa, é

² Em seu diálogo *Filebo* (64e), Platão afirma que a potência do bem se encontra na natureza do belo e, além disso, afirma ainda que a beleza de todas as coisas origina-se da medida e da proporção.

³ Cf. JAEGER, Werner. *Paideia: A Formação do Homem Grego*, p. 61.

⁴ *O Banquete* (180e-181a): πᾶσα γὰρ πράξις ὧδ' ἔχει· αὐτῇ ἐφ' ἑαυτῆς πραττομένη οὔτε καλὴ οὔτε αἰσχρά. οἷον ὁ νῦν ἡμεῖς ποιοῦμεν, ἢ πίνειν ἢ ἄδειν ἢ διαλέγεσθαι, οὐκ ἔστι τούτων αὐτὸ καλὸν οὐδὲν, ἀλλ' ἐν τῇ πράξει, ὡς ἂν πραχθῆ, τοιοῦτον ἀπέβη· καλῶς μὲν γὰρ πραττόμενον καὶ ὀρθῶς καλὸν γίγνεται, μὴ ὀρθῶς δὲ αἰσχρόν.

⁵ Cf. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Brasília: Editora da UnB, 1985. Livro I, Cap. VII.

uma boa ação, assim como é uma bela ação. A própria essência da moral tradicional fundamenta-se nesta concepção, na qual as belas ações se encontram em contraposição às feias e vis ações. Ao que parece, o Bem e o Belo são realidades indissociáveis na esfera prática, para a formação dos indivíduos e para o próprio processo de ascese, que visa contemplar, inclusive, estas duas Formas.

A FELICIDADE COMO POSSE DE COISAS BOAS E BELAS

Como foi observado, o Bem e o Belo são realidades que devem permanecer intimamente associadas. Também nos é sabido o lugar de destaque e importância que o Bem em si ocupa no pensamento platônico, como podemos destacar através da seguinte passagem da *República*: “Logo, para os objetos do conhecimento, dirás que não só a possibilidade de serem conhecidos lhes é proporcionada pelo Bem, como também é por ele que o Ser e a essência lhes são adicionados, apesar de o Bem não ser uma essência, mas estar acima e para além da essência, pela sua dignidade e poder⁶”. Para o pensamento platônico, a ideia do Bem é o fim último e a causa suprema da realidade como um todo. É fundamental para o homem, portanto, apreender tal Forma, segundo o projeto platônico de idealização do indivíduo, de suas relações no meio social e da forma de organização política onde se encontra tal indivíduo e tais relações. A vida completa, perfeita e feliz é dependente da apreensão do Bem em si.

O diálogo *O Banquete* possui um dos mais formidáveis tratados acerca de Éros e de seu objeto, o Belo. Nesta obra nos é explicado que Éros, por desejar coisas belas, não é ele mesmo belo, pois todo desejo pressupõe uma necessidade: aquele que deseja, deseja precisamente o que lhe falta, e não o que possui; se buscamos coisas boas é por não possuí-las, e o mesmo ocorre com tudo aquilo que desejamos: só desejamos algo por sermos deste algo carente (200a-201a). Desse modo, a questão que se coloca é: o que vai garantir uma vida completa, portanto, uma vida feliz, para todo e qualquer indivíduo? Para Platão, como dissemos anteriormente, a Forma do Bem em si possui uma importância fun-

⁶ *A República* (509b): καὶ τοῖς γιγνωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γινώσκεισθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ’ ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ’ ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεῖα καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.

damental para a vida feliz. Contudo, o problema é que o Bem parece ser uma condição necessária, mas não suficiente para garantir esta vida feliz. Na última parte do discurso de Diotima, em *O Banquete*, a sacerdotisa de Mantinea elucida: “e os que tu declara felizes, são os que possuem coisas boas e belas?”. Percebemos, através desta passagem, que embora a posse de bens possua uma importância fundamental para a aquisição da felicidade, a felicidade humana não se efetiva plenamente através desta única apreensão. A condição necessária para que um indivíduo torne-se feliz é possuir não apenas coisas boas, mas também coisas belas. O Bem e o Belo, apesar de estarem intimamente associados, não são dois lados de uma mesma moeda e, deste modo, possuir coisas boas não significa possuir coisas belas. Interessa-nos, portanto, *entender este estatuto de independência e importância* que o belo possui para a vida ética, política, enfim, para a vida feliz.

Ao que parece, esta condição necessária para a vida feliz, na qual a obtenção das coisas faltosas não se dá apenas por meio daquelas reconhecidamente boas, mas também, necessariamente, através das coisas belas, está fortemente ligada à via erótica ensinada por Diotima na última parte de seu discurso, em *O Banquete*. Cada uma das etapas desta via erótica constituem degraus ascendentes rumo ao fim último almejado pelo homem enquanto *eronta*, a saber, alcançar a ciência e contemplação do Belo-em-si. A ascense erótica é um processo de conversão no qual o homem é arrebatado de sua ligação com o corpóreo e elevado à contemplação dos seres superiores. Em nosso estudo, presumimos que o Belo possui esta capacidade de convergir a busca de Éros através das realidades sensíveis para outra realidade, a realidade inteligível. Faz-se necessário, por conseguinte, compreender como acontece este processo de clivagem do desejo impulsionado pelo Belo.

DA NECESSIDADE DE UMA CONCEPÇÃO DE BELO

O termo grego *καλόν* (*kalón*), que traduzimos por “belo” em português, apreende tanto um sentido estético quanto um sentido ético. Entretanto, pronunciar apenas a palavra “belo” restringe o sentido de tal termo a tão somente seu aspecto estético. Assim, para a obtenção do

⁷ *O Banquete* (202c): εὐδαίμονας δὲ διή λέγεις οὐ τοὺς τάγαθὰ καὶ τὰ καλὰ κεκτημένους;

sentido ético de καλόν, alguns comentadores optam por traduzi-lo por “louvável”. O termo grego utilizado por Platão como contrário a καλόν é αἰσχρόν (*aiskhrón*), que em um sentido estético significa “feio”, e em um sentido ético pode ser traduzido por “vergonhoso”. Considerando o sentido ético do termo αἰσχρόν, podemos encontrar passagens nas quais Platão demonstra de que maneira uma concepção do que é vergonhoso e, portanto, do que é belo, exerce esta capacidade de convergência sobre o homem, elevando-o do corpóreo ao inteligível. Dentre estas passagens, trataremos primeiramente do seguinte trecho da *República*: “algumas vezes, parece-me, o elemento democrático cede ao oligárquico, e alguns desejos, uns extinguiram-se, outros foram derrubados, por haver na alma do jovem um pouco de pudor, até que se restabelecesse a ordem⁸”. Ao afirmar, na passagem anterior, que um sentimento de pudor contribui para a restauração da *ordem*, o que Platão sustenta é que ao se deparar com um ato vergonhoso, ultrajante, um indivíduo percebe que tal ato não é louvável e, portanto, é digno de reprovação e repulsa.

O reestabelecimento da ordem não provoca apenas o retorno daquele que se desviou. Esta operação permite ainda que um indivíduo que identifique como prioritárias as necessidades corporais deixe de tratá-las como tal e se eleve para a busca de coisas mais nobres, louváveis e boas. Este processo de clivagem, de desvio do desejo das coisas ligadas ao corpóreo para o desejo das coisas inteligíveis, consiste no mesmo processo descrito por Diotima em sua via erótica. Tal processo trata-se de convergência do desejo, que retira o seu alvo das coisas sensíveis e o transfere para as coisas inteligíveis. Pensemos, por exemplo, que o conhecimento seja o suficiente para operar esta mudança, uma vez que apenas saber o que é a virtude seria o suficiente para evitar a busca de coisas viciosas. Se assim fosse, seria difícil explicar como impulsos que não comportam racionalidade alguma seriam controlados por algo propriamente racional. Como o conhecimento dialogaria com os impulsos irracionais? Somente um princípio intermediário, que tanto dialogasse com o racional como influenciasse de algum modo os nossos impulsos irracionais seria capaz de influenciar tais impulsos irracionais com conteúdos racionais: este prin-

⁸ *A República* (560a): καὶ ποτὲ μὲν οἶμαι τὸ δημοκρατικὸν ὑπεχώρησε τῷ ὀλιγαρχικῷ, καὶ τινες τῶν ἐπιθυμιῶν αἱ μὲν διεφθάρησαν, αἱ δὲ καὶ ἐξέπεσον, αἰδοῦς τινοῦ ἐγγενομένης ἐν τῇ τοῦ νέου ψυχῇ, καὶ κατεκοσμήθη πάλιν.

cípico é a ideia do que é belo/louvável e do que é feio/vergonhoso. Deste modo, pretendemos saber de que maneira o belo desempenha este papel, como o belo é capaz de retirar um indivíduo do seu desejo pelo o que é sensível e transferi-lo para o desejo pelo o que é inteligível.

Existem dois diálogos anteriores a *O Banquete* que explicam como o belo interage com o bem e com o que é prazeroso. O primeiro deles é o *Protágoras*, onde Sócrates afirma: “Não dizemos que todas as ações que visam uma vida prazerosa, isenta de dor, não são belas [e benéficas]? Pois a bela atividade é boa e benéfica?”⁹. Na sequência do diálogo, após esta passagem, Sócrates discorrerá sobre o que ocorre com um indivíduo que busca um fim prazeroso – e, conseqüentemente, um fim considerado por este como algo bom –, mas que não leva em consideração, em sua busca, a beleza de suas ações. Tal indivíduo é, segundo Sócrates, um covarde: o covarde foge do combate pelo prazer, contudo, embora o prazer seja algo bom, a fuga da batalha não é um ato louvável, mas vergonhoso. Deste modo, ainda que este indivíduo objetive um bem – o prazer –, a não consideração por uma concepção de belo e, deste modo, a falta de beleza de sua ação, inviabiliza o bem e a positividade moral da mesma. O segundo diálogo é o *Górgias*, onde esse processo torna-se ainda mais claro. Em um diálogo com Polo (474c-475e), Sócrates procura identificar o que seria pior: cometer ou sofrer uma injustiça? Na opinião do sofista, sofrer uma injustiça seria pior do que praticá-la. Fundamentando-se na noção do que é belo como prazeroso/bom e do que é feio como doloroso/mal, Sócrates esclarece que, se cometer uma injustiça é mais feio do que sofrê-la, necessariamente, praticar uma injustiça também é pior do que sofrê-la. Novamente percebemos, através desta passagem, um erro resultante de um fim almejado sem uma prévia consideração a uma concepção do que é belo ou feio.

Para Platão, a beleza não é apenas uma qualidade de alguém ou de algo, mas é aquilo que qualifica o valor moral do homem e de suas ações. Concluímos, portanto, que durante a passagem de uma etapa para outra na via erótica ensinada por Diotima, a noção de belo sempre será o critério capaz de elevar os indivíduos até os princípios que devem guiar seus desejos; a noção de belo servirá de critério para determinar se as coisas visadas são bens de fato ou bens aparentes.

⁹ *Protágoras* (358b): αἱ ἐπὶ τούτου πράξεις ἅπασαι, ἐπὶ τοῦ ἀλύπως ζῆν καὶ ἡδέως, ἄρ' οὐ καλαὶ [καὶ ὠφέλιμοι]; καὶ τὸ καλὸν ἔργον ἀγαθὸν τε καὶ ὠφέλιμον;

REFERÊNCIAS

JAEGER, Werner. *Paideia: A Formação do Homem Grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

PLATÃO. *A República*. Tradução Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

_____. *Prótagoras*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2002.

_____. *Górgias*. Tradução de Manoel de Oliveira Pulquério. Lisboa: Verbo, 1973.

_____. *O Banquete*. Tradução de José Cavalcante Souza. São Paulo: Abril cultural, 1972.

Sobre a (id)entidade divina das raízes empedocleas no fragmento Dk 31 B 6*

Ivanete Pereira
(UNIFESP)

É amplamente conhecido o papel central que cabe às quatro raízes – água, ar, terra e fogo –, na cosmologia de Empédocles. Aristóteles, que distinguiu o poeta-filósofo acragantino como fundador da tese da constituição elementar tetrádica das “coisas que são” (*tà ónta*)¹, comutou o termo *rhizómata* (raízes) por *stoikeîa* (elementos)² e legou-nos a descrição de um cosmos empedocleano a realizar-se ciclicamente em estágios reversíveis de unidade e multiplicidade, repouso e movimento, sob a regência de duas forças motrizes, Philótes e Neîkos³. Dos versos que nos chegaram em fragmentos, do testemunho aristotélico, da doxografia clássica e da sucessão de comentadores helenísticos, bizantinos e patrísticos, depreende-se inequivocamente que as raízes, ou elementos, são imortais e que, alternadamente separadas e associadas, constituem base permanente, tanto do fluxo de constituição e dissolução dos seres efêmeros e do próprio mundo-*tópos*, no período plural e cinético do ciclo cósmico; quanto do estágio de convergência absoluta de tudo na unidade perfeita do *Sphaîros*, fase monádica e acinética.

* Agradeço ao Prof. Mauricio Marsola, pela inestimável orientação, e muito especialmente a Jean-Claude Picot, pelas críticas, correções e recomendações à primeira versão deste texto. Todos os erros remanescentes são de minha inteira responsabilidade.

¹ Sobre Empédocles como o fundador da concepção clássica dos quatro elementos como princípios (ou causas) materiais das coisas, cf. *Met.* A 4 985 a 29-33. Neste viés, a posição privilegiada de Empédocles entre os *physikoi* funda-se na concepção aristotélica de que no mundo sublunar o número dos elementos físicos é necessariamente quatro, nem mais, nem menos. Quatro, é o número perfeito e Empédocles foi o primeiro a considerá-los conjunta e isonomicamente. Cf. tb. *De Caelo* 312 a 30-33.

² A comutação terminológica merece considerações, porém, nesta ocasião, serviremo-nos de ambos os termos indistintamente.

³ Para Aristóteles, o total dos princípios postulados por Empédocles é em número de seis: quatro elementos e duas forças cinéticas. Cf. *DGC* 314a 16-17: “Para Empédocles, os elementos corpóreos são quatro, embora na totalidade, juntamente com os princípios motores, perfaçam o número de seis.” Tb. em *Met.* 985 a 29-985 b 4 chegamos a esse número somando os princípios materiais aos cinéticos.

A abordagem das raízes no plano natural foi desde sempre privilegiada, a partir das recensões temáticas de Aristóteles ecoadas por seus sucessores e comentadores (Teofrasto, Eudemo, Alexandre de Afrodísia e, especialmente, Simplício), reiterada nas fontes que tiveram acesso à compilação perdida de Teofrasto e ao hipotético *Vetusta Placita* ao qual se vincularia Aécio⁴, até chegarmos ao *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, de Diógenes Laércio, prolongando-se, ainda mais tarde, nas fontes patrísticas e bizantinas. Na contemporaneidade, a partir principalmente dos estudos de Eduard Zeller (1844⁵) e Hermann Diels (1901⁶), o foco dos estudiosos persistiu no *script* físico da tétrade elementar, com poucas exceções, até os alvares do século XXI. Nesta linha, restou desconsiderado pela tradição interpretativa que predominou durante século e meio, um evidente protagonismo metafísico⁷ das raízes na cosmologia do poeta-filósofo. Para uma possível revisão deste *status* marginal, dois argumentos podem ser inicialmente destacados: (i) em ao menos três fragmentos conhecidos, DK 31 B 6, B 96 e B 98, os elementos são diretamente identificados a deuses; (ii) o dado da imortalidade divina que concerne às raízes, perpassa a maioria absoluta dos grupos de versos que nos chegaram, por mais que Empédocles diversifique os nomes pelos quais as designa, ora tratando-as expressamente por suas “identidades físicas” mais conhecidas – os elementos da tradição jônica (água, ar/éter, terra, fogo); ora como massas ou corpos ígneos, aquáticos, terrosos e aéreos (sol, mar, chuva, vento, etc.); ora, ainda, sob as perspectivas qualitativas de umidade, secura, calor e frialdade.⁸

⁴ Cf. DIELS, Hermann. *Doxographi Graeci*.

⁵ ZELLER, Eduard. *Philosophie der Griechen und ihrer geschichtlichen Entwicklung*.

⁶ DIELS, Hermann. *Poetarum philosophorum fragmenta*.

⁷ Nenhum termo será suficiente para qualificar o papel das raízes na cosmologia empedocleana para além da mecânica elementar naturalista que a tradição assentou com todas as nuances possíveis, segundo conceituações modernas de uma física materialista, em tudo distinta da noção grega de *phýsis*, inteiramente sacralizada. Optamos, por nossa conta e risco, pelo termo anacrônico “metafísico”, a ser aqui tomado no sentido lato de “para além da física”, com o propósito de restituir à física de Empédocles algo da parcela da sacralidade que lhe foi subtraída. Outros termos seriam viáveis, desde que contextualizados, e.g.: “mítico”, “teológico”, “religioso”, “místico”; mas queremos que “metafísica” abarque a todos *de modo geral*, sem prejuízo de distinções a serem estabelecidas caso a caso, na lide com os fragmentos. Corroborando em certa medida a nossa escolha, providencialmente veio em nosso auxílio o recente número do periódico *Rhizomata*, expressamente dedicado à “metafísica de Empédocles”. Cf. *Rhizomata*, 4(1), 2016, cf. esp. editorial da organizadora do volume, Anna Marmodoro, p. 1-4.

⁸ Uma tabela valiosa, contendo todas as variações terminológicas de Empédocles, com referência

Dentre os fragmentos subsistentes, temos considerado DK 31 B 6 como uma espécie de centro de difusão e convergência do “dado da imortalidade divina” que caracteriza toda a *realidade* expressa nos versos de Empédocles: uma “realidade coesa” entretecida pela divindade dos elementos e forças que a integram, sem fraturas ou desconexões entre partes ou planos que mais tarde foram dicotomizados em físico e metafísico, físico e religioso ou físico e teológico. O fragmento DK 31 B 6, ou simplesmente B6, no compêndio de Hermann Diels e Walther Kranz⁹, é o conjunto dos três versos transmitidos por Aécio, via o Pseudo Plutarco autor dos *Placita* e Sexto Empírico¹⁰, no qual Empédocles declara expressamente os nomes dos deuses que compõem a téttrade rizomática de todas as coisas:

τέσσαρα γὰρ πάντων ριζώματα πρῶτον ἄκουε·
 Ζεὺς ἀργῆς Ἥρη τε φερέσβιος ἠδ' Αἰδωνεύς
 Νῆστις θ', ἢ δακρύοις τέγγει κρούνωμα βρότειον.

Pois as quatro raízes de todas (as coisas) ouve primeiro:
 Zeus brilhante e Hera portadora de vida, Aidoneus
 e Nestis, que de lágrimas umedece fonte mortal.¹¹

Zeus, Hera, Aidoneus e Nestis, os deuses-raízes de B 6, devem corresponder, como é quase unanimidade entre comentadores, estudiosos e intérpretes¹², à téttrade elementar física – fogo, água, terra e ar – do Fragmento DK B 17,18, transmitido por Simplício¹³:

πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα καὶ ἠέρος ἄπλετον ὕψος
 fogo e água e terra, e de ar a infinita altura¹⁴

às raízes, encontra-se em: WRIGHT, M. R. *Empedocles: The Extant Fragments*, p. 23.

⁹ DIELS, Hermann. *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Com Walther Kranz a partir de 1934 = Compêndio Vors. DK).

¹⁰ AECIO, *Placita* I 3, 20; SEXTO EMPÍRICO, *Adv Mat.* X, 315.

¹¹ Versão de José Cavalcante de Souza (1973), in: PRÉ-SOCRÁTICOS.

¹² Exceção notável é Oliver Primavesi, que atualmente defende a correspondência estrita dos deuses de B 6 com as massas “quimicamente puras” de B 35, 14-15. É uma tese inovadora e, de nossa parte, ao menos por ora, manteremo-nos na tradição de correspondência B6 = B 17,18. Para a tese de Primavesi, ver, e.g.: PRIMAVESI, Oliver. *Empedocles' Cosmic Cycle and the Pythagorean Tetractys*, p. 5-29; _____. *Empedokles*, p. 667-739; _____. *Empedocles: Physical and Mythical Divinity*, p. 250-23; _____. *Apollo and Other Gods in Empedocles*, p. 60.

¹³ SIMPLÍCIO, *Comentários à Física* 157, 25.

¹⁴ Versão citada.

É mister enunciar que nos meandros do nosso projeto de reconsideração da relevância dos deuses de B 6, para colocá-los no centro da “teia” da realidade divina exprimida por Empédocles, enovela-se uma dificuldade severa com respeito à pareação de dois ou três daqueles nomes divinos com os correspondentes elementos do fragmento B 17 (acima). O “imbróglio”, insuscetível de unanimidades interpretativas, ao menos em parte deve responder pela simplificação generalizada que se fez dos sentidos e significados das identidades divinas das raízes empedocleanas, e pelo conseqüente afastamento do tema para as margens dos estudos especializados – até certo ponto *pari passu* com o tratamento naturalista “modernizado”, isto é, anacrônico, usualmente dispensado aos elementos.

Jean-Claude Picot, em um estudo ainda não publicado, cujo título é “*Des Olympiens, racines de toutes choses, et le Titan du fr. 38 DK d’Empédocle*”¹⁵, fornece-nos uma preciosa e inédita recensão dos textos que contribuíram para a “negligência histórica” com respeito às identidades divinas das raízes de B 6, sugerindo que a partir da ausência de referências antigas aos deuses nomeados neste fragmento – especialmente nos escritos de Aristóteles, Plutarco e Simplício –, formou-se uma extensa cadeia de não-referências que, a partir do século XIX, culminou na assunção generalizada da superfluidade da questão no bojo das concepções de Empédocles, algo que veio a consolidar-se na tradição historiográfico-filosófica. Nesta perspectiva reducionista, ensina o autor, basta, para todos os efeitos, ter em mente que as raízes ou elementos da cosmologia de Empédocles são divinas, ou deuses, ou eternas, ou ainda imortais, como declararam expressamente Aristóteles e Simplício¹⁶. No estudo, em uma seção intitulada “*Petite histoire d’une marginalisation*”, Picot faz saber que a desvalorização moderna dos nomes divinos de B 6 tem início com o helenista August Heinrich Ritter (1829)¹⁷, que os concebe como “ornamentos poéticos” dos elementos, tendo prosseguido – entre variações e agravantes¹⁸ – até William Guthrie (1965), de quem a seguinte frase infe-

¹⁵ PICOT, Jean-Claude. *Des Olympiens, racines de toutes choses, et le Titan du fr. 38 DK d’Empédocle. Texto inédito*, Paris, versão de junho de 2016, 26 p. Agradeço imensamente ao generoso autor pelo acesso ao texto e pela permissão para citá-lo antes da publicação.

¹⁶ ARISTÓTELES, *DGC* 333 b 19-22 (DK 31 A 40); SIMPLÍCIO, *Comentários à Física* 25,21 (2ª parte de DK 31 A 28). Tb. Aécio I.7.28 (DK 31 A 32).

¹⁷ RITTER, August Heinrich. *Geschichte der Philosophie*, p. 520.

¹⁸ O levantamento histórico empreendido pelo autor leva em conta as várias obras e autores importantes, entre Ritter e Guthrie, cobrindo um período de 136 anos.

liz é destacada como uma espécie de corolário do processo: “Fortunately the question is of little importance for Empedocles’ thought.”¹⁹ No trajeto, é claro que dois juízos gerais sobre as identidades dos deuses-raízes de B6 estabeleceram-se hegemonicamente, permanecendo, mesmo que de modo tácito, até os dias de hoje: (i) a ideia *correta* de que os elementos são divinos; (ii) a ideia *problemática* de que as suas específicas identidades divinas – se é que possuem de fato uma identidade divina – não têm relevância no pensamento de Empédocles.

De fato, presentemente, em meio a um grande *revival* dos estudos empedocleanos, há ainda poucos investigadores lançando mais do que um olhar rápido sobre DK B 6²⁰. Oliver Primavesi, responsável com Alain Martin pela *editio princeps* do Papiro de Estrasburgo (1999)²¹, na vanguarda dos estudos mais avançados da atualidade, tem privilegiado o ciclo cósmico como núcleo do seu trabalho e, em um texto relativamente recente (2008), afirmou que o fragmento DK 31 B 6 é um “caso claro de alegoria”²²; embora uma reconsideração atual (2016) deste autor sobre a

¹⁹ GUTHRIE, William K.C. *A History of Greek Philosophy*, p. 146. Considerando que Guthrie é um autor sensível para com as origens mitopoéticas da primeira filosofia, gostaríamos de pensar que, talvez, a frase em questão tenha resultado mais da dificuldade para decifrar o enigma, dado por insolúvel, do que, propriamente, de uma convicção sobre a irrelevância da questão. Note-se que Guthrie refuta a tese do “ornato poético” e parece, por assim dizer, intuir a relevância que os nomes dos deuses-raízes deviam ter para Empédocles, cf. op. cit., p. 143: “The divine names given to the elements are not mere poetical ornaments. The way in which they are acted upon, as will appear later (pp. 152f.), shows them to be sentient.” E assim por diante.

²⁰ São quatro, no momento, até onde sabemos: Jean-Claude Picot, Marwan Rashed, Catherine Rowett e Peter Kingsley. Para além da preocupação com o papel das identidades divinas que é comum a todos, as posturas interpretativas que defendem não coincidem. Em linhas gerais, aproximamo-nos em primeiro lugar de de Jean-Claude Picot (vários estudos) e, em segundo, de Catherine Rowett. A abordagem de Rashed também nos interessa, na medida em que ele (re) coloca Néstis em relação com física dos Fragmentos DK 31 B 84 (óleo) e B 100 (Clepsidra). Cf. bibliografia ao final.

²¹ MARTIN, Alain; PRIMAVESI, Oliver. *L’Empédocle de Strasbourg*.

²² PRIMAVESI, Oliver. *Apollo and Other Gods in Empedocles*, p. 51-77, cf. esp. p. 66-68. Mais recentemente, Oliver Primavesi substituiu o termo “alegoria” por “analogia”, adotando o conceito de “narrativa-espelho” do teórico crítico Lucien Dallenbach, para referir as relações entre os teores físicos e míticos dos versos de Empédocles, com vistas a eliminar a ideia de subordinação de um conteúdo a outro presumido no primeiro termo. (Cf. _____. *Empedokles*, p. 667-739, sobre “narrativa espelho”, esp. p. 674). Por suposto, a substituição vale também para o caso de DK 31 B 6. Para o escopo da nossa abordagem, a substituição terminológico-conceitual não chega a fazer grande diferença, já que o foco do autor, no caso, é a linguagem de Empédocles.

identidade de Hades²³, talvez signifique que a questão chamou-lhe a atenção de modo mais significativo. De nossa parte, pensamos, com o autor do texto inédito que citamos, que um ponto de partida para mais um esforço de compreensão das concepções empedocleanas, à luz das novas descobertas e ao lado de estudos atualmente desenvolvidos em outros ângulos, é a revisão das identidades divinas de B6 e a recolocação da questão sobre os seus lugares, significados e funções no *corpus* dos fragmentos.

Contudo, a pergunta que se apresenta, rigorosamente, é: como esperamos ser possível empreender uma revisão segura, considerando que a pareação de dois dos nomes divinos de B 6 com o respectivo elemento de B 17, remonta a uma divergência bimilenária de fontes doxográficas?

Passemos ao reporto simplificado das fontes que compõem as já mencionadas vertentes clássicas, e a alguns apontamentos críticos de nossa parte.

Devemos a Hermann Diels, na obra *Poetarum Philosophorum*²⁴, subsequentemente transposto ao compêndio *Vorsokratiker*²⁵, o estabelecimento autoritativo das duas vertentes principais de identificação das raízes, com base nas variantes assumidas por dois grupos de fontes, quanto à pareação que deixa margem ao maior arbítrio interpretativo: a dos deuses Hera e Aidoneus com os elementos ar e terra. Ambas as tradições concordam na identificação de Nestis com a água, a única absolutamente inequívoca em face do epíteto que acompanha a deusa (a “que de lágrimas umedece fonte mortal”, cf. B 6,4), e de “Zeus brilhante” (B 6,3) ao fogo, guardando fidelidade às narrativas míticas tradicionais que associam ao soberano olímpico o raio fulgurante.

(i) A vertente conhecida como “teofrástica”, porque se a considera dependente das célebres *Dóxai* do discípulo de Aristóteles, identifica Hera ao ar e Aidoneus à terra. Tem como fonte mais antiga (conservada) o Pseudo Plutarco autor dos *Placita* (I-II dC), cuja fonte (reconstruída por Diels) é Aécio (I 3, 20 = DK 31 A 33 – 1ª parte), cuja fonte, finalmente é Teofrasto. Também a esta tradição, vinculam-se o epicurista Filodemo (*Piet.*

²³ PRIMAVESI, Oliver. Empedocles' Cosmic Cycle and the Pythagorean Tetractys, p. 5-29.

²⁴ DIELS, Hermann. *Poetarum philosophorum*, op. cit., 1901, p. 88-93.

²⁵ _____. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, op. cit., 1901-1903.

2 = DK 31 A 33 – 4ª parte²⁶) e Plutarco (*Ísis e Osíris*, 363d²⁷). Seguiram-na Clemente de Alexandria, Filopono e Sexto Empírico.

(ii) A vertente dita “alegórica”, reportada por Estobeu em suas *Éclo-gas* (I, 1011 b 21 = DK 31 A 33 – 2ª parte), faz corresponder Hera à terra e Aidoneus ao ar. Tem como fonte o Pseudo Plutarco autor de *Vita e Poesia Homerici* (possivelmente II dC), que se remete aos chamados alegoristas homéricos, Crates de Mallos (II aC, gramático e filósofo estoico) e Heráclito (I dC), o autor da obra perdida *Questões Homéricas ou Alegorias homéricas*. Diógenes Laércio (VIII 76 = DK 31 A 1) e Hipólito de Roma (Ref. VIII 29 = DK 31 A 33 – 3ª parte) seguiram esta vertente. Também Menando, o Rétor (I 2,2 = DK 31 A 23).

O ramo teofrástico é o preferido por Diels²⁸, sendo que, aqui, não trataremos dos critérios do erudito para o estabelecimento dos ramos, nem poderemos discutir o fator complicador da dependência parcial de Estobeu em relação à fonte aeciana, como fez notar Gérard Journée.²⁹ Interessa-nos, propriamente, os caminhos da reflexão sobre as consequências de uma ou outra escolha na interpretação da cosmologia de Empédocles – para o que se requer uma análise exaustiva dos “prós” e “contras” de cada opção, buscando os possíveis nexos e desnexos de cada uma nos teores dos fragmentos, cruzando as fontes de transmissão mais antigas, cotejando estas com testemunhos tardios, buscando apoio nos comentaristas e intérpretes, entre outros procedimentos metodológicos que este espaço não comporta. Assim, neste momento, restringimo-nos a expor brevemente um único ponto crítico da nossa leitura para cada alternativa, como se segue.

Um ponto a favor da vertente teofrástica é a consolidação do par divino Aidoneus e Néstis. Como vimos, Néstis é inequivocamente identificada com a água e, desde Friedrich Sturz (1805), vários autores têm

²⁶ Galavotti (1975) pensou que Hermann Diels (1934) acolheu uma reconstrução equivocada de Philippson (1920) sobre o *Da Piedade* de Filodemo (P. Herculano 1428), a qual inseriu uma menção a Empédocles, onde não havia. Cf. GALAVOTTI, Carlo. Empedocle nei papiri ercolanesi, p. 153-161, esp. p. 161. Contudo, seguiremos, ainda, o juízo de Diels.

²⁷ Plutarco, de fato, diz que “os gregos” identificam Hera ao ar e não menciona Empédocles. Creemos, todavia, que a menção ecoa a mesma tradição.

²⁸ *Poetarum Philosophorum*, p. 88-93.

²⁹ Cf. JOURNÉE, Gérard. Empédocle, B6 DK: Remarques sur les deux lignés de Diels, p. 32-62. (Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/FilosofiaClassica/article/view/41>).

em grau maior ou menor sustentado a correspondência desta deusa com Perséfone³⁰. Primavesi, no artigo recente (2016) já citado, faz justiça ao mencionar a fonte de Sturz³¹, Christian Heyne (1776), para quem o argumento natural de que as nascentes são subterrâneas³² é uma das justificativas para a associação física de Néstis/Perséfone-água com Aidoneus/Hades; de modo que a origem da identificação de Néstis a Perséfone e da união desta com Hades, em B 6, remonta ao último terço do século XVIII³³ e parece de fato conter (assim pensamos), o argumento natural basilar de sustentação – “pró” – da terrosidade cthônica de Hades. O paradigma mítico de Empédocles, evidentemente, é a narrativa do rapto de Perséfone pelo deus cujo domínio é o subterrâneo. Com esteio neste mito, Perséfone-água somente poderia ser a esposa de um Hades-terra, cujo lote fosse ou se estendesse ao subterrâneo³⁴. Acresce-se que uma mescla física primária de água e terra perfaz a antropogonia no fragmento DK 31 B 62, 4-5, permitindo conjecturar que, na biologia empedocleana, água e terra são o par fundamental. Aqui, portanto, teríamos um dos indícios físicos da parilha divina Néstis/Perséfone-água e Hades-terra. Também DK 31 B 94, corrobora.

Um argumento contrário à tradição teofrástica é, concomitantemente, favorável à vertente alegórica, e versa sobre Hera. Sabe-se que os alegoristas homéricos identificaram esta deusa à terra com base no epí-

³⁰ STURZ, Friedrich Wilhelm. *Empedocles Agrigentinus. De vita et philosophia eius exposuit, carminum reliquias ex antiquis scriptoribus collegit, recensuit, illustravit, praefationem et indices adiecit*. Leipzig: Göschen, 1805. (p. 213: “Cum enim ille Plutonem de terra, lunonem de aere explicaret, tam Nestin quam Plutonem numina putabat esse subterranea, quae alias Pluto et Proserpina dicerentur.”; p. 550: “...nempe cum Aidoneus proprie sit Pluto, Nestin esse Proserpinam.”).

³¹ Como antes fizera o grande Jean Bollack, em: *Empédocle III – Les Origènes: Commentaires 1 et 2*, p. 175.

³² HEYNE, Christian Gottlob. Vorrede, p. III–XVIII. Para Nestis = Perséfone e Aidoneus=terra, cf. p. VIII–IX. Apud PRIMAVESI, Oliver. *Empedocles’ Cosmic Cycle and the Pythagorean Tetractys*, p. 11, nota 29.

³³ Autores contemporâneos eventualmente referem as duas passagens supracitadas de Sturz (nota 30) como marco da identificação Nestis-Perséfone (e.g. ROWETT, Catherine. Op. cit., p. 86, nota 13). Todavia, o próprio Sturz cita Heyne como sua fonte, cf. p. 550: “Heynio in praefat. ad Tiedemannii System der stoischen Philosophie p. VIII. nempe cum Αἰδωνεύς proprie sit Pluto, Νῆστις esse Proserpinam. Aquam enim subter terram labi.”

³⁴ Veremos, mais adiante, que a hipótese de Knatz (1891) de um fogo subterrâneo identificado a Hades, retomada por Kingsley (1995), tem ao menos a vantagem de não alterar o *script* mítico de Perséfone e Hades.

teto φερέσβιος (B 6,2), “doadora de vida”, “nutriz”, que ecoa o epíteto tradicional de Gaia na tradição mitopoética de Hesíodo e Homero, incidindo em vários Hinos Homéricos³⁵, sempre associado à fertilidade da terra. Não é um argumento fraco. Entretanto, identificar Hera à terra conduz à associação de Hades ao ar e, para isto, o paradigma mítico tradicionalmente estabelecido para este deus, cujo domínio é subterrâneo, não concorre de modo algum. Entrementes, na tradição alegórica, Hades é pareado ao ar com base na imagem arcaica da bruma escura do Tártaro nevoento (bruma, névoa=ar), identificada à região de Hades que consta no epíteto deste deus no Pseudo Plutarco homérico (Ἄδης δὲ τὴν τοῦ ἀέρος· τοῦτον γὰρ λέγει ζόφον ἠερόεντα...³⁶), derivado da descrição do Tártaro na *Ilíada* (Ἄϊδης δ’ ἔλαχε ζόφον ἠερόεντα³⁷/Τάρταρον ἠερόεντα³⁸) e da *Teogonia* de Hesíodo (ταρτάρου ἠερόεντος³⁹). Na crítica de Diels, a passagem citada do Ps. Plutarco homérico emerge como o resultado do empenho dos alegoristas para conciliar à força Empédocles e Homero⁴⁰. De nossa parte, já que não encontramos fragmentos que suportem a identificação alegórica, aceitamos a crítica de Diels.

Para encerrar, aqui, a exposição dos pontos que escolhemos resumir em favor e desfavor das vertentes teofrástica e alegórica, um argumento, contrário à última e em prol da primeira, é coerente ao versar que o par divino Hera-ar e Zeus-fogo preserva melhor o *script* mítico do casal tradicional das alturas Zeus e Hera, que, a sua vez, coincide com o paradigma clássico e pré-socrático da posição paralela do ar inferior – atmosfera, e ar superior – céu ígneo, cf. possíveis leituras para o conjunto DK 31 B 41 a B 45 e B 51. Platão, ao brincar de palíndromo com o nome de Hera no *Crátilo*⁴¹, talvez esteja em parte ecoando essa tradição.

Passemos, agora, a uma “terceira via” que, aventada no final do século XIX e aparentemente superada com a exegese de Diels, exige que a

³⁵ HESÍODO, *Teogonia*, 693; *Hino Homérico à Terra* (H. Hom. XXX, 2, 9), *Hino Homérico a Apolo* (H. Hom. Ap. III, 341); *Hino Homérico a Deméter* (Hin. Hom. II, 450).

³⁶ *Vita et Poesia Homeri*, 97.

³⁷ *Ilíada* XV, 191.

³⁸ *Ilíada* VIII, 13.

³⁹ *Teogonia*, 807.

⁴⁰ DIELS, Hermann. *Poetarum philosophorum, op. cit.*, 1901, p. 88-93. (Tb. em *Doxographi Graeci*, p. 89, apud GUTHRIE, W.K.C., *A History of Greek Philosophy. Vol. II. The presocratic tradition from Parmenides to Democritus*, p. 144).

⁴¹ *Crátilo*, 404 b 5.

reconsideremos seriamente, pois foi retomada com ênfase por Peter Kingsley em 1995⁴² e tem recebido adesões de estudiosos importantes da atualidade, como referiremos. Trata-se do engenho de Fredericus Knatz que, em um texto breve de 1891⁴³, identificou Hades ao fogo, invocando o testemunho de Plutarco que, em *De primo frigido*⁴⁴ menciona um fogo – ou calor (θερμός) tectônico. Note-se, *prima facie*, que um deus-elemento ígneo subterrâneo, na cosmologia do siciliano Empédocles, é alusão óbvia ao vulcão Etna que, na hipótese de Knatz, posteriormente reforçada por Kingsley, seria a fonte da experiência do poeta-filósofo, para quem, sob a terra não poderia haver outro elemento a não ser o fogo. Uma consequência desta hipótese, a seu tempo apoiada por John Burnet⁴⁵, é o abalo da associação tradicional de Zeus com o fogo, malgrado o argumento válido de que a luminosidade, aos olhos dos antigos, também pode ser associada à transparência cristalina do ar ou *aether*⁴⁶. Com Hades-fogo, Zeus passa a ser *aether* ou ar sem perder o seu adjetivo “brilhante”, e Hera, a sua vez, passa a fazer jus ao tradicional epíteto geomítico de B 6, 2: φερέσβιος. Knatz apresenta como evidência o fragmento DK B 62⁴⁷, no qual os primeiros seres humanos parecem emergir das profundezas impelidos pelo fogo⁴⁸; isto porque o termo ὠγύγιος que Empédocles associa ao fogo dos olhos (B 84, 7)⁴⁹ é identificado por Hesíodo às regiões infernais⁵⁰. Argumenta, ainda, que a identificação de Zeus ao fogo é heraclitiana (fogo-lógos-Zeus, precursor da *ekpirosis* estoica), e que o mesmo não pode

⁴² KINGSLEY, Peter. *Ancient Philosophy, Mystery and Magic: Empedocles and Pythagorean Tradition*.

⁴³ KNATZ, Fredericus. Zu Empedoclea, p.1-9.

⁴⁴ PLUTARCO. *De primo frigido*, 953 a.

⁴⁵ Cf. BURNET, John. *A aurora da filosofia grega*, p. 262, nota 80. (*Early Greek Philosophy*. 3ª ed., 1920).

⁴⁶ E.g. Hesíodo, *Teogonia*, 124; Anaximandro, DK 12 A 23; esp. Anaxágoras, DK 59 A 42, A 43, A 71, A 73.

⁴⁷ Op. cit., p. 2. O texto de Knatz é difícil de seguir, pois tem como base a edição *Empedoclis Fragmenta* de Henricus Stein, de 1852. DK B 62 é, naturalmente, um anacronismo, pois a primeira edição do *Vors.* é de 1901. Tomamos a liberdade de “atualizar” a referência para torná-la remissível a todos os que tiverem em mãos uma edição baseada no compêndio DK. A referência original de Knatz é vv. 162; 262, 63; 265-67, em STEIN, Henricus. *Empedoclis Agrigentini Fragmenta*.

⁴⁸ Note-se, em “chave” distinta, o mesmo *tópos* que, em um dos nossos argumentos anteriores, pensamos expressar uma *antropogonia* a partir do par água e terra (Néstis-Hades), cf. DK 31 B 62,4-5.

⁴⁹ DK 31 B 84, 7

⁵⁰ *Teogonia*, 806.

ser recolhido nos versos de Empédocles, para quem os elementos são passivos⁵¹. Assim, Ζεὺς ἀργήης é a identidade divina do ar ou *aether* – o céu superior nefelibático (nuvens = ar condensado); enquanto Hades é a identidade divina do fogo subterrâneo⁵². Knatz sustenta, ainda, que o Fragmento B 54⁵³ expressa a união de Zeus-ar com Hera-terra, reproduzindo o mito hierogâmico original de Ouranos e Gaia.⁵⁴

O incremento de Kingsley, que não poderemos aqui detalhar⁵⁵, revigorou a tese de Knatz na medida de obter a adesão de Catherine Rowett⁵⁶ e Laura Gemelli Marciano⁵⁷, duas grandes estudiosas de Empédocles, atualmente. De fato, também reconhecemos vários argumentos fortes na proposição Knatz-Kingsley. Digno de nota, o fragmento B 52 parece ter sido escrito sob medida para corroborar Kingsley⁵⁸ e, ademais, um Hades-fogo presta-se a esclarecer facilmente a mudança do registro de Empédocles em dois fragmentos transmitidos por Simplício⁵⁹, nos quais o fogo é identificado a Hefáistos, um deus cujo âmbito tradicional é claramente subterrâneo e ígneo⁶⁰. O problema é, por assim dizer, “fechar a equação”. Por exemplo: o que fazer com a parêntese divina Néstis aquática e Hades ígneo?⁶¹ Questão aberta para futuras reflexões.

⁵¹ Isto, bem entendido, é a *física de Empédocles segundo Knatz*, uma interpretação hoje difícil de sustentar. Em uma exegese mais acurada dos fragmentos (e.g. B 17,28 e 35; B 37; B 62.6; B 110, 9-10), temos suporte para pensar que os elementos, após a separação do Sphaĩros, movem-se por algo que seria o precursor do movimento natural aristotélico: uma espécie de força de atração entre semelhantes. Cf. trabalhos mais recentes de Primavesi, Rashed, Picot, entre outros, esp. Primavesi (ver bibliografia ao final).

⁵² KNATZ, Fredericus. Op. cit., p. 5.

⁵³ V. 165 da edição de STEIN, op. cit.

⁵⁴ KNATZ, Fredericus. *Ibidem*, p. 6.

⁵⁵ Para uma crítica minuciosa da tese de Peter Kingsley, ver: PICOT, Jean-Claude. *L'Empédocle magique* de P. Kingsley, p. 25-86.

⁵⁶ Cf. ROWETT, Catherine. *Love, Sex and the Gods: Why things have divine names in Empedocles' poem, and why they come in pairs*, p. 1-26.

⁵⁷ Cf. trabalhos citados por Picot, no referido estudo inédito: GEMELLI MARCIANO, Maria Laura. *Die empedokleische "Vierelementenlehre". Überlegungen über die Anfänge einer "naturwissenschaftlichen" Theorie*, p. 25-36. _____. *Feuer bei Heraklit und Empedokles: Aspekte und Funktionen einer göttlichen Kraft*, p. 133-157.

⁵⁸ πολλὰ δ' ἔνερθ(ε) οὐδεος πυρὰ καίεται. (Muitos fogos queimam sob a superfície terrestre). Fonte: Proclo, *Comentário ao Timeu II* 8,26.

⁵⁹ DK 31 B 96, 2; B 98, 2.

⁶⁰ E.g., célebre passagem da forja do escudo de Aquiles, *Iliada* XVIII, 468 ss.

⁶¹ Este é, em nossa visão, um dos mais graves empecilhos à hipótese Knatz-Kingsley. A questão está em estudo e esperamos chegar a uma conclusão em breve. Caso sejamos capazes de desenvolver adequadamente o problema, adiantamos que ele inflectirá sobre o par Zeus-Hera.

Para concluir, diante das tradições teofrástica e alegórica, estabelecidas por Hermann Diels, parece-nos razoável que a maioria dos intérpretes modernos rejeite a segunda, em face, especialmente, do artifício ostensivo da correspondência entre Hades e ar, no Pseudo Plutarco homérico. Entre os estudiosos que atualmente alinham-se à vertente teofrástica, que também seguimos, estão Primavesi, Picot, Martin, Wright e Rashed.⁶² Destes, apenas Picot tem chamado a atenção para a necessidade de colocar em relevo os nomes divinos dos elementos ou raízes de DK 31 B 6, vindo, neste viés, ao nosso encontro.

Kingsley merece uma revisão cuidadosa, sobretudo com a adesão de Rowett, cuja obra sobre Empédocles nos é cara. É curioso, talvez, observar que esta estudiosa, recentemente⁶³, ao sustentar a interessante tese de que os deuses de B 6 são literalmente agentes divinos, e que a “ontologia empedocleana” explica-se por interações voluntárias de atração e repulsa entre os pares sexuais, segundo as ações e desejos impulsionados por Philotes e Neĩkos, não condiciona a apreciação da sua tese à aceitação da hipótese do autor⁶⁴.

Pontuamos, finalmente, que os papéis dos âmbitos, genealogias e funções tradicionais dos deuses gregos nos poemas de Empédocles não são claros, exigindo cautela do investigador. Os limites entre os significados fundamentais que ele mantém e os que acrescenta, modifica ou subverte, são difíceis de estabelecer. Por que Empédocles identifica cada uma das raízes físicas a um deus específico em DK 31 B 6 e qual a relevância dessa (id)entificação na sua cosmologia, são apenas duas questões de um complexo de muitas que temos investigado, com fulcro na tese de que os versos do lendário poeta-filósofo expressam, em cada parte, aquele “todo” – τὸ πᾶν – que aqui designamos “realidade coesa”, e que é o lugar próprio do pensamento grego antigo.

⁶² Cf. obras referidas na bibliografia final, e outras.

⁶³ ROWETT, Catherine. Love, Sex and the Gods: Why things have divine names in Empedocles' poem, and why they come in pairs. *Rhizomata*, 4(1), 2016, p. 80-110.

⁶⁴ Idem, p. 87.

BIBLIOGRAFIA

ARISTÓTELES. *Acerca del Cielo. Meteorológicos*. Introducción, traducción y notas de Miguel Candel. Madrid: Gredos, 1996.

_____. *On the Heavens*. Trad. W.K.C. Guthrie. London: Harvard University Press, 1939. (The Loeb Classical Library).

_____. *De la gerencia y la corrupción*. Trad. Ernesto La Croce. Madrid: Gredos, 1987.

_____. *De Anima*. Trad. Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Ed. 34, 2006.

_____. *Metafísica*. Edición trilingüe por Valentín García Yebra. 2 ed. Madrid: Gredos, 1982; 1ª reimpresión, 1987.

BOLLACK, Jean. *Empédocle III – Les Origines: Commentaires 1 et 2*. Paris: Gallimard, 1969.

BURNET, John. *Early Greek philosophy*. 3ª ed. Londres / Edinbourg : Adam & Charles Black, 1920.

_____. *A aurora da filosofia grega*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto/PUC Rio, 2006, p. 262, nota 80. (*Early Greek Philosophy*. 3ª ed., 1920).

DIELS, Hermann. *Poetarum philosophorum fragmenta*. Berlin: Weidmann, 1901.

DIELS, Hermann, KRANZ, Walther. *I Presocratici*. Traduzione integrale com testi originali a fronte a cura di Giovanni Reale. Milano: Bompiani, 2006. (*Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: Weidmannsche Verlagschhandlung, 1903-1954.)

DIÓGENES LAERCIO. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Traducción, introducción y notas de Carlos García Gual. Madrid: Alianza, 2007.

GALAVOTTI, Carlo. Empedocle nei papiri ercolanesi. In: BINGEN, Jean; CAMBIER, Guy; NACHTERGAEL, Georges. (Eds.) *Le monde grec*. Bruxelles: L'Université Libre de Bruxelles, 1975, p. 153-161.

GUTHRIE, William K.C. *A History of Greek Philosophy*. Vol. III. Cambridge: Cambridge University Press, 1965.

HEYNE, Christian Gottlob. Vorrede, in: TIEDEMANN, Dieterich. *System der stoischen Philosophie*. Erster Theil. Leipzig: Bey Weidmanns Erben und Reich 1776, p. III–XVIII.

HINOS HOMÉRICOS. (*várias edições*.) *Hino Homérico à Terra* (H. Hom. XXX, 2, 9), *Hino Homérico a Apolo* (H. Hom. Ap. III, 341); *Hino Homérico a Deméter* (Hin. Hom. II, 450).

JOURNÉE, Gérard. Empédocle, B6 DK: Remarques sur les deux lignés de Diels. *AFC*, vol. 6, no 11, 2012, p. 32-62. (<https://revistas.ufrj.br/index.php/Filosofia-Classica/article/view/41>).

KINGSLEY, Peter. *Ancient Philosophy, Mystery and Magic: Empedocles and Pythagorean Tradition*. Oxford: Clarendon Press, 1995.

KNATZ, Fredericus. Zu Empedoclea. In : *Schedae philologiae Hermanno Usener a sodalibus Seminarii Regii Bonnensis oblatae*. Bonnae: F. Cohen, 1891, p.1-9.

MARTIN, Alain; PRIMAVESI, Oliver. *L'Empédocle de Strasbourg*. (P. Strasb. Gr. Inv. 1665-1666). Introduction, édition et commentaire. Strasbourg: Bibliothèque Nationale et Universitaire de Strasbourg; Berlin / New York: Walter de Gruyter, 1999.

PICOT, Jean-Claude. Des Olympiens, racines de toutes choses, et le Titan du fr. 38 DK d'Empédocle. *Artigo inédito*. Paris, junho de 2016.

_____. Empedocles vs. Xenophanes: differing notions of the divine. *Organon*, 45, 2013, p. 5-19.

_____. Apollon et la φρήν ιερή καὶ ἀθέσφατος (Empédocle, fr. 134 DK). *AFC*, vol. 6, n° 11, 2012, p. 1-31.

_____. Water and bronze in the hands of Empedocles' Muse. *Organon* 41, 2009, p. 59-84.

_____. l'Empédocle magique de P. Kingsley. *Revue de Philosophie Ancienne* XVIII, n° 1, Bruxelles, 2000, p. 25-86.

PRIMAVESI, Oliver. Empedocles' Cosmic Cycle and the Pythagorean Tetractys. *Rhizomata*, 4(1), 2016, p. 5-29;

_____. Empedokles. In BREMER, Dieter; FLASHAR, Hellmuth; RECHENAUER, Georg. (eds.) *Die Philosophie der Antike*. Band I. Basel: Schwabe Verlag, 2013, p. 667-739.

_____. Apollo and Other Gods in Empedocles. In: SASSI, Maria Michela . (ed.) *La costruzione del discorso filosofico nell'età dei Presocratici*. Pisa, 2008, p. 51-77.

_____. Empedocles: Physical and Mythical Divinity. In CURD, Patrícia; GRAHAM, Daniel. *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2008, p. 250-23

PRÉ-SOCRÁTICOS. Seleção de textos e supervisão de José Cavalcante de Souza, vários tradutores. 4ª ed. Rio de Janeiro: Nova Cultural, 1989; 1ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores.)

RASHED, Marwan. La chronographie du système d'Empédocle: addenda et corrigenda. *Les Études philosophiques* n° 110, Paris: 2014-3, p. 315-342.

_____. De qui la clepsydre est-elle le nom? Une interprétation du fragment 100 d'Empédocle. *Revue des études grecques* 121, 2. Paris, 2008, p. 443-468.

ROWETT, Catherine. Love, Sex and the Gods: Why things have divine names in Empedocles' poem, and why they come in pairs. *Rhizomata*, 4(1), 2016, p. 80-110.

_____. On calling the gods by the right names. *Rhizomata*, 1(2), 2013, p. 1-26.

STEIN, Henricus. *Empedoclis Agrigentini Fragmenta*. Bonnae: Adolph Marcus, 1852.

STURZ, Friedrich Wilhelm. Empedocles Agrigentinus. *De vita et philosophia eius exposuit, carminum reliquias ex antiquis scriptoribus collegit, recensuit, illustravit, praefationem et indices adiecit*. Leipzig: Göschen, 1805.

WRIGHT, M. R. *Empedocles: The Extant Fragments*. 2a ed. London: Bristol Classic Press, 1995; reprinted 2001. (1a ed., 1981.)

ZELLER, Eduard. *La Filosofia dei Greci nel suo Sviluppo Storico*. Trad. R. Mondolfo. Firenze: La Nuova Italia, 1967. (*Philosophie der Griechen und ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 1844-1852.)

O problema da identidade na psicologia tripartida de *República*

Natalia Costa Rugnitz*
(UNICAMP)

I A TEORIA DA ALMA TRIPARTIDA

A concepção da natureza e do funcionamento da subjetividade humana que Platão apresenta em *República* ou, em um uso amplo do termo, a *psicologia* avançada neste diálogo, tem como cerne a formulação conhecida como *teoria da alma tripartida*, introduzida no Livro IV. Na enunciação mais simple possível, a teoria da alma tripartida postula que a psique humana é uma entidade composta por três elementos fundamentais: razão, emoção e apetite. À diferença da concepção chamada *socrática* segundo a qual todo homem persegue o Bem e ninguém erra voluntariamente, em *República* Platão sugere que o *logos* é *apenas uma* das fontes ou formas da motivação e que, a seu lado, *epithumia* (apetite, desejo ou paixão) e *thumós* (emoção, sentimento, *spirit*), são mananciais tão abundantes e necessários quanto a razão mesma.

II VALOR EXPLICATIVO DA TEORIA DA ALMA TRIPARTIDA

Ao distinguir classes diversas de impulsos no feixe originariamente indiferenciado, no mero “movimento que se move a si mesmo” que é a alma, e descrever a realidade intrapsíquica como uma *dinâmica de interação* entre tais classes de impulsos, a tripartição possibilita a compreensão de uma série de acontecimentos característicos da subjetividade e do comportamento humano. Entre a fenomenologia que a tripartição ajuda a explicar se encontra, crucialmente, o fenômeno do *conflito* psíquico, e mais particularmente do conflito no qual a alma *se volta contra si mesma* como as fações se enfrentam na guerra civil, *stasis*, no interior de uma cidade.

* Bolsista FAPESP.

No Livro IV Platão considera a circunstância assaz trivial na qual um sujeito tem sede porém não bebe (*Rep.* IV 439a-b), e o caso mais bizarro de Leôncio, que se resiste, e finalmente cede, ao estranho desejo de olhar uns cadáveres (*Rep.* IV 439e-440a). Platão explica estes casos apelando ao Princípio de Não Contradição, PNC (ou a algo muito próximo dele¹). Partindo do pressuposto de que *o mesmo* não pode afirmar e negar, atuar ou padecer, etc, os contrários ao mesmo tempo, no mesmo sentido e na mesma relação, Platão conclui que o que *parecia* “o mesmo” não era tal, senão “múltiplo”. A alma, que parecia *uma* e homogênea é, porém, uma entidade composta. Desejos conflitantes pertencem a partes diferentes. Se concebermos cada parte² como uma instância separada, diversa das outras, casos como o do sequioso e o de Leôncio se tornam inteligíveis. Desta maneira a teoria da alma tripartida “remove a contradição”, como diz Bobonich³; e cabe lembrar que Irwin tinha dito que a estratégia platônica “descansa sobre uma demanda de explicação”⁴.

III AS PARTES COMO SUJEITOS ÚLTIMOS DA AÇÃO/AGENTES

Suponhamos, portanto, que a teoria da alma tripartida postula três partes isoladas (ou pelo menos isoláveis), diferentes entre si em um sentido forte e radical. Cada parte, com efeito - e não só a razão-, é apresentada

¹ No que toca ao princípio utilizado por Platão em IV 436b-c, alguns comentadores preferem nomeá-lo de “Princípio dos Contrários” ou “de não-contradição” (PNC). R. Robinson (1971, citado por Beatriz Maceri, em <http://revistas.um.es>) se refere a ele como “princípio dos opostos”, argumentando que o PNC versa sobre proposições (ou términos), enquanto o enunciado por Platão aqui refere-se a “coisas”. Irwin (1995) escolhe a denominação “princípio dos contrários”, pois o considera diferente do PNC: do fato de que x tenha uma tendência F e outra G, contrária a F, não se pode inferir que x tem uma tendência F e não tem uma tendência F, como seria se fosse PNC. Delcomminette (2008), em um ponto intermediário, assinala que vale considerá-lo como uma “versão” do princípio aristotélico, já que este, na maior parte de suas formulações, prescinde da restrição “relativamente à mesma coisa”, que está presente na fórmula platônica e é fundamental para o argumento posterior. Sem querer aprofundar na discussão, optaremos aqui pela simples denominação de “Princípio de Partição”, aceitando, porém, que nele se anuncia de alguma maneira o PNC aristotélico.

² Quanto à terminologia utilizada: *Μερος*, literalmente parte, porção, é uma palavra usada tardia e escassamente por Platão no Livro IV e logo no livro IX; em contrapartida, *εἶδος* é empregada com maior frequência. *Meros* aparece no livro IV em 442b10, 442c4 e 444b3; no próprio Livro IV, *eidos* aparece em 435c1, 435c5, 435e1, 439e1, 439e6, 439e7. Ou seja, três contra seis ocorrências. No resto da obra *meros* aparece mais três vezes (577d4, 581a6, 586e5) e *eidos* mais duas (504a4, 595b1). Assim, no total, *eidos* é utilizado mais do que *meros*.

³ BOBONICH, CH., *Plato's utopia Recast*, 2002, p. 229.

⁴ IRWIN, T., *Plato's Ethics*, 1995, p. 204.

por Platão como dotada de (i) fins, desejos e prazeres próprios (do mesmo modo em que o objeto da razão é o conhecimento, a emoção procura sempre o afeto e o apetite o puro prazer) assim como de (ii) um conjunto de capacidades cognitivas básicas que a tornam apta para atingir tais fins (sendo as mais destacáveis a capacidade de distinguir efeitos de causas e meios para fins). Cada parte, ademais, é concebida por Platão como (iii) receptiva, vulnerável às demais e aos *inputs* vindos desde fora. Sendo assim, as partes se revelam, ao longo dos Livros que seguem ao IV, como verdadeiros sujeitos *próprios* das diferentes classes de desejos, sujeitos *mais básicos* destes desejos, sujeitos últimos⁵. Assim, por exemplo, a razão é o sujeito *último*, o *sujeito em sentido estrito* do aprendizado, o espírito dos sentimentos, etc., e cada parte pode ser considerada um *agente* psíquico diverso, uma “pessoa” em si mesma, um *homunculi*. Neste estágio da teoria, e dadas as condições, a existência de um “contraste entre um só sujeito e uma pluralidade de sujeitos”⁶ emerge muito claramente.

IV O CUSTO DA PARTIÇÃO: O PROBLEMA DA IDENTIDADE/UNIDADE DO SUJEITO

A alma é uma entidade composta, diz Platão; sua natureza é *essencial* e *radicalmente* fragmentada: no seu interior há matrizes diversas, compartimentos autônomos e separados, cada um evidente na sua natureza específica e puxando a energia rumo a seus interesses particulares. Surge então a pergunta: como explicar a *identidade* do sujeito em semelhante contexto de alteridade e diferença? É a identidade do sujeito somente uma aparência, uma ilusão vinda de fora? A clareza que a teoria da alma tripartida carrega em relação ao fenômeno do conflito quiçá pague o custo da identidade. Custo alto, a propósito, e não deve surpreender-nos que ao iluminar uma latitude do problema, o movimento platônico deixe outras na penumbra. Considere-se, por exemplo, a seguinte reconstrução poética da alma posta em boca de Sócrates no Livro IX. Sócrates fala ao irmão de Platão e diz:

⁵ Cfr. BOBONICH, *Op. Cit.*, p. 225, 227; IRWIN, *Op. Cit.*, pp. 217 e ss.

⁶ BOBONICH, *Op. Cit.*, p. 232.

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, compósita 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 [...] Cobre-as [...] exteriormente com uma forma única [...], de maneira que, a quem não puder ver-lhe o interior, e aviste apenas o invólucro exterior, pareça um só ser animado – um homem (*Rep.*, IX 588c-e).

Nesta imagem, o carácter compósito da alma adquire contornos definidos e a partição se mostra na sua mais evidente radicalidade. Cada parte se revela diversa das outras em contrastante alteridade: o apetitivo assume a forma de uma “criatura monstruosa” e “policéfala” (θηρίου ποικίλου καὶ πολυκεφάλου); o emocional a de um leão (λέοντος); o racional a de um homem (άνθρωπου).

A partir de trechos como este parece restar pouca margem para a especulação; Platão se serve do vocabulário do mesmo e do outro, do igual e do diverso, da unidade e da multiplicidade (*en; mian; allen; allelois*), e diz claramente que se trata de *três* formas (τρία ὄντα) distintas entre si que, combinadas (σύναπτε; συμπεφυκέναι; συνήπται) e envoltas desde fora (ἔξωθεν), dão a *aparência* de ser *uma*. A *unidade* do sujeito é assimilada explicitamente a um invólucro (ἔλυτρον), a uma camuflagem periférica que oculta a verdadeira essência da coisa. O que tal invólucro oculta é, justamente, a fragmentação constitutiva que afeta a alma na sua natureza mais íntima. A condição tripartida da alma implica ou revela que o indivíduo não é tal; ele não é indiviso, mas múltiplo: um acúmulo de impulsos que se abre em direções divergentes. Assim, a própria palavra “indivíduo” se torna extremamente inadequada; a fragmentação, a alienação de si próprio se mostra, em contraste, como a condição mais própria do sujeito.

Na sugestiva metáfora do Livro IX, Platão não deixa lugar a dúvidas: por trás da máscara da identidade há uma diversidade estrutural que só artificialmente, *por mediação do corpo*, assumirá a aparência de uno. A expressão “invólucro exterior”, fortíssima, remete à ideia do corpo, e assim

toda a passagem evoca a fórmula socrática *soma-sema* (corpo-cárcere) e se alinha com ela. A “falsa ilusão” da identidade surgiria, então, do simples fato da reclusão em um único organismo vivo, um único corpo; o corpo se transformaria assim, se bem que por outra via que não exatamente a socrática, em causa da ignorância, fonte da ilusão e do engano; a identidade, por mediação dele, deviria apenas um “falso construto”.

V UMA ALTERNATIVA DE INTERPRETAÇÃO PARA “SALVAR” A IDENTIDADE DO SUJEITO: O “ACORDE DA ALMA”

Mas o que é, no fundo, essa “identidade” que estamos a procurar, e que parece esfumar-se nos vapores da teoria da alma tripartida? Temos o direito sequer de postular a *hipótese* de um tal construto, ou acaso fazê-lo implica nos colocar no lugar do “observador superficial”, contra o qual Platão adverte com tanta ênfase? O que seja essa identidade não poderemos ainda responder; contudo, não parece haver impedimento para postulá-la como hipótese.

Voltemos agora ao Livro IV, e consideremos o seguinte trecho no qual Platão se refere à unidade do sujeito. Sócrates está a falar a seus amigos sobre a justiça na alma, isto é, sobre o melhor ordenamento possível das partes que a constituem, e diz:

mantenha o comando sobre si mesmo, estabeleça ordem, venha a ser amigo de si mesmo e ponha em harmonia (συναρμόσαντα) as três partes da sua alma como se fossem os termos de uma escala musical, o mais agudo, o mais grave e o médio e todos os termos intermediários que possam existir, e, ligando todos esses elementos, *de múltiplo que ele era, torne-se uno* [...] e pleno de *harmonia* (Rep. IV 443d-e).

Em trechos como este Platão parece estar a considerar a alma *como um todo* (ὅλη τῆ ψυχῆ, Rep. IV 436b). Ele fala diretamente de uma “unidade surgindo da multiplicidade”: de muitos que era, o sujeito se torna *um* (ἓνα γενόμενον ἐκ πολλῶν).

O paralelismo com a música é útil para compreender em que consiste este *estado* ou *condição* da alma (ταύτην τὴν ἕξιιν, Rep. IV 443e) que Platão está a descrever. Suponhamos que as três partes da alma são

três notas diferentes de uma escala musical: a mais grave/baixa, a mais aguda/fina e uma nota intermédia (a terça, digamos, que é, como “descobriram” os pitagóricos, uma nota que compõe a maior parte dos acordes simples)⁷. Do ressoar simultâneo destas notas, do “acorde”, surge a harmonia como um ordenamento, um entrelaçamento (συναρμόσαντα; ἡρμουςμένον), conjunção tal que da multiplicidade advém a unidade, das partes um único todo – um todo de alguma maneira novel e por sua vez diferenciável.

O governo de si, o “ser senhor de si mesmo” sobre o qual Sócrates chama a atenção uma e outra vez e ao redor do qual ergue o seu esmerado sistema educativo, é um esforço que aponta justamente ao *surgimento*, na alma, de uma totalidade *semelhante à harmonia musical*: algo coeso “para além” do carácter diverso das suas partes. Por este caminho, então, é possível vislumbrar uma segunda classe de “unidade do sujeito” muito diferente do “invólucro exterior” do L. IX.

VI CONCLUSÕES

Chegado este ponto, podemos ensaiar duas conclusões. Em primeiro lugar, (C1) para Platão a identidade não é uma *condição innata* da alma; pelo contrário, é um *projeto a ser realizado*, algo *a ser adquirido*. A identidade é o *estado* ou *condição* da alma (ταύτην τήν ἕξιν, *Rep.* IV 443e) no qual a multiplicidade originária e devém na unidade é não algo *dado*, mas algo que *pode surgir* em circunstâncias particulares.

Em segundo lugar, não podemos deixar de notar que dentre todas as maneiras possíveis de se articular das partes (das quais Platão analisa pontualmente cinco, mas que reconhece ser seguramente infinitas⁸) há uma – e apenas *uma* – na qual surge o “feliz acorde”, isto é: a *identidade*. Quando a razão dicta os valores e os componentes não-rationais assumem tais valores como próprios, emerge a unidade da multiplicidade e

⁷ Note-se que Platão fala aqui em três termos *e em “todos os termos intermédios que possam existir”*, com o qual aparece o problema que denominamos “da subdivisão das partes”. É possível notar que Platão sugere ainda uma partição dentro da partição (na medida em que o próprio elemento apetitivo é retratado como um ser composto de outros seres).
Cfr: https://www.academia.edu/17914570/O_problema_da_comunicação_entre_as_partes_da_alma_em_Platão

⁸ A descrição das cinco principais articulações psíquicas acontece nos Livros VIII e IX.

a psique passa a ser um todo integrado; em todos os demais casos – que são *a maioria*-, a fragmentação e a diferença prevalecem. Sendo assim, a unidade do sujeito é no geral simplesmente uma miragem capaz de enganar o observador superficial. A segunda conclusão é, por conseguinte, que **(C2)** a identidade “verdadeira” é a exceção, e não a regra. Isto em consideração, parecem haver bons motivos para considerar que uma nuance pessimista atravessa a psicologia platônica de *República*. Mas este pessimismo platônico, caso venha realmente a existir, é um assunto do qual não podemos tratar no presente contexto.

BIBLIOGRAFIA

BOBONICH, Ch., *Plato's Utopia Recast*, 2002.

IRWIN, T., *Plato's Ethics*, 1995, Oxford University Press.

PLATÃO

Platonis Opera, BURNET Jh. (ed.), Oxford University Press, 1903.

Plato in Twelve Volumes, The Republic, Vols. 5 e 6, SHOREY, P. (ed.), Harvard University Press, 1969.

República. EGGERS LAN, C. (trad.), Madri: Gredos, 2000.

República. trad. DA ROCHA, M. H., (trad.). Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1949.

A problemática da diferença em Proclo

Suelen Pereira da Cunha

(UFC)

Na obra *Elementos de Teologia*, Proclo (412-485 d.C), ao explicar a multiplicação da unidade, por meio do movimento de Processão, não deixa claro a origem da diversidade dos seres. A obscuridade na origem da diversidade se dá porque a passagem do Uno ao Múltiplo ocorre por uma diminuição de potência, isto é, não há uma mudança substancial na multiplicação das hipóstases. Diante de tal problemática, o presente trabalho tem por objetivo demonstrar como a diversidade dos seres é possível sem que a tese da processão pela semelhança seja tida como absurda.

Para tanto, se faz necessário compreender no que consiste cada momento do movimento de Processão, a saber: *processão*, *permanência* e *retorno*; bem como as hipóstases resultantes deste movimento para que, enfim, seja possível perceber como se dá a relação entre causa, semelhança e diferença. Uma vez tornado claro o movimento de processão, é possível voltar o olhar para dois elementos de suma importância no entendimento da origem da diferença, o *Noûs*, mais especificamente, o Ser, e as *Hénadas*. Podendo ser verificado que a diversidade é possível, ainda que a multiplicação seja pela semelhança e a causa de todos os seres seja comum.

Ora, após as teses defendidas por Parmênides, sobre a identidade entre ser, pensar e dizer, muitas teorias foram desenvolvidas a fim de salvaguardar tais teses e, simultaneamente, o múltiplo e o movimento percebido na realidade sensível. Neste sentido, pensadores como Anaxágoras e Empédocles optaram por multiplicar as *archai*, de modo que pudessem, pela associação e separação delas, conservar a imutabilidade do ser, bem como salvaguardar o movimento e o vir a ser. Nesta perspectiva, aquilo que é denominado como geração não diria respeito a uma mudança na substância, mas ao agregar e desagregar-se das *archai*. Contudo, a tese procleana da necessidade da unidade frente à multiplicidade vai de encontro à tese dos pluralistas, dado que eles conceberem múltiplas causas,

fazendo com que tudo adviesse da relação entre elas. No entanto, para Proclo, tudo tem origem em um único princípio.

SOBRE A NECESSIDADE DA UNIDADE

Proclo, nos *Elementos de Teologia*, afirma que “*Toute pluralité participe à l'un sous quelque mode*”¹ Assim, em uma multiplicidade que não participasse da unidade, nem sua totalidade nem nenhuma de suas partes poderia ser concebida como una. Isso porque cada uma das partes poderia ser dividida *ad infinitum*, o que é impossível. Tal impossibilidade se dá porque sem a participação na unidade cada parte da multiplicidade ou será múltipla, sendo constituída de uma infinidade de infinitos, ou nada. A possibilidade de ser nada é absurda, porque como algo que é poderia ser constituída de nada? A tese da infinidade de infinitos também é descartada, pois nada é formado de uma infinidade de infinitos. Assim, sendo a parte menor que o todo, como seria possível que o todo fosse maior do que cada uma de suas partes, já que não há nada maior que o infinito?

Diante de tal argumento, tem-se que a multiplicidade participa da unidade. Contudo, ainda aqui se faz necessário demonstrar que tudo advém de uma unidade, uma vez que, mesmo não se tratando de uma infinidade de infinitos, a multiplicidade poderia ter advindo de um número determinado de princípios. Deste modo, é considerado a possibilidade de tudo ter sua origem em um único princípio, em dois ou em mais de dois. De maneira que a proposição 22 da já citada obra é dedicada a provar a impossibilidade do princípio de qualquer multiplicidade ser mais de um. O argumento que prova que o princípio não é dois também se aplica para o caso de serem mais que dois. Posto que é levado em conta o fato dos princípios, no caso de serem mais de um, serem iguais ou diferentes. Vejamos mais a funda esta hipótese.

No caso dos princípios serem iguais, significa dizer que eles possuem a mesma substância. Ao possuir a mesma substância não serão dois, mas um. No caso de serem diferente, ou eles estarão no mesmo patamar, isto é, serão potencialmente iguais, ou um será superior ao outro. Se eles estiverem no mesmo patamar, indica que nenhum dos dois é o primeiro, devendo, portanto, existir algo anterior que os deu origem. No caso de um

¹ PROCLO. *Éléments de Théologie*, Proposição 1.

ser potencialmente superior ao outro, não serão, ambos, primeiros, antes, o mais potente tem primazia em relação ao menos potente. Desta maneira, a partir da análise das três possibilidades, tem-se que todas culminam na necessidade do primeiro princípio ser tão somente um. Na proposição 11, é reforçada a ideia de que tudo o que existe procede de uma só causa.

A investigação, agora, parte da noção de causalidade. São, portanto, consideradas as possibilidades das coisas ou serem incausadas, ou as causas serem circulares, diante de uma existência finita, ou delas serem oriundas de um processo infinito. Contudo, se as coisas fossem incausadas, a geração não seria possível. Ademais, considerando que ciência é o conhecimento das causas, se não existisse causa, a ciência não existiria. Se as causas fossem circulares, as mesmas coisas seriam, simultaneamente, superiores e inferiores aos seus efeitos, pois um efeito seria, também, a causa de sua causa, o que é impossível, pois a causa é, necessariamente, superior ao seu efeito. No caso de causas infinitas, as causas não poderiam ser conhecidas, dado que não se pode ter conhecimento de coisas infinitas. Mas a existência da ciência impossibilita tanto a tese de incausalidade quanto de causas *ad infinitum*. Portanto, é forçoso admitir que existe uma causa única que dá origem a tudo o que existe.

SOBRE O MOVIMENTO DE PROCESSÃO

Uma vez que é admitido que existe uma causa primeira da qual toda multiplicidade participa, é necessário demonstrar como desta causa procedem todas as coisas. A multiplicação da unidade ocorre mediante o movimento de processão, que é composto por três momentos: processão, permanência e retorno. A processão é o movimento de saída da unidade em direção à multiplicidade, de modo a haver uma separação entre causa e feito. A permanência é o que permite a comunicação entre causa e feito, de modo que só por meio dela é possível o terceiro momento, o retorno. O retorno, ou conversão, é o movimento de volta à causa. Na filosofia procleana, estes momentos, ainda que muito distintos uns dos outros, não ocorrem separadamente, isto é, não há uma anterioridade ou posterioridade temporal, antes, eles ocorrem simultaneamente.

A simultaneidade se dá porque toda causa é mais potente do que aquilo que dela deriva, ao mesmo tempo em que só produz efeitos seme-

lhantes a ela mesma. Assim, tem-se que o produzido recebe seu ser do produtor e por ele é mantido. Tal manutenção só é possível mediante uma comunicação ininterrupta entre causa e causado. Logo, mesmo que haja a saída do efeito de sua causa, é necessário um ponto de comunicação, que se dá pela permanência do ser do produto no produtor. Esta permanência é expressa mediante a semelhança que há entre causa e efeito, estamos falando, aqui, de uma continuidade ontológica, ou melhor, henológica. É esta continuidade, associada à perfeição da causa em relação ao causado, que leva ao desejo de retorno. Ou seja, a semelhança é ponto fundamental no movimento de processão.

A processão guarda algumas leis que garantem que todas as etapas aconteçam. A primeira lei atesta que toda causa produz por superabundância de potência. Neste sentido, Proclo sustenta que “[...] *tout ce qui produit demeure tel qu’il est, et, parce qu’il demeure tel, son dérivé procède. C’est donc par la plénitude et la perfection dont il jouit qu’il fait subsister ses dérivés sans se mouvoir ni s’amoinrir*”². A segunda lei defende que devido à superabundância de potência o produtor não sofre nenhuma alteração ao engendrar seus efeitos³. A terceira, legitimando todo o momento da processão, defende a tese de que toda produção só se efetiva por meio da semelhança⁴ entre produto e produtor⁵.

As leis de processão permitem compreender como se dá a multiplicação das hipóstases. De acordo com essas leis, o produtor é sempre superior a tudo o que vem depois dele, pois não sofre diminuição, o que assegura a continuidade do movimento, permitindo que aquilo que é produzido seja semelhante ao produtor. A semelhança se dá porque o ser do produzido advém do próprio produtor, ao dar a seu produto da sua própria substância. Neste sentido, o Proclo sustenta: “*Tout dispensateur qui agit par son être (τὸ τῷ εἶναι χορηγοῦν) est lui-même de façon primordiale ce qu’il communique aux bénéficiaires de ses dispensations*”⁶. A partir de

² PROCLO. *Op. Cit.* Proposição 27.

³ Segundo Proclo: “*Toute cause qui produit autre qu’elle-même produit ses dérivés et ce qui les suit en demeurant en elle-même*”. *Op. cit.* Proposição 26.

⁴ Cf. CARAM. A semelhança em Proclo é a capacidade de manter a característica do ser originário, porém, em um grau menor. CARAM. Gabriela de los Ángeles. *La continuidad ontológica en el pensamiento de Proclo*, p. 108

⁵ PROCLUS. *op. cit.* Proposição 28-29.

⁶ PROCLUS. *op. cit.* Proposição 18.

tal proposição é demonstrado que a semelhança entre causa e causado consiste na continuidade do ser do produtor no produto.

Na processão, o que se revela no efeito é a própria manifestação da causa. A semelhança leva o produto a desejar retornar ao produtor, pois só na sua causa encontra perfeição. O desejo de retornar existe porque há uma comunicação ininterrupta entre eles. Tal comunicação é também conexão que estrutura o cosmo, permitindo que a causa esteja sempre em contato com seus efeitos. Deste modo, o movimento acontece de modo circular. Sobre isto, Proclo afirma:

Tout être qui procède d'un principe et se convertit vers lui a une activité cyclique. Si cet être se convertit vers ce dont il procède, il fait coïncider sa fin avec son principe, et son mouvement est unique et continu, qu'il s'écarte du repos originel ou qu'il s'y rapporte. C'est pourquoi tous les êtres accomplissent un processus cyclique qui va de leurs cause à leurs causes. Il est des cycles plus amples et il en est de plus courts, selon que les conversions se portent aux causes immédiatement supérieures ou à de plus élevées jusqu'au principe universel.⁷

Na processão, a semelhança vem em primeiro lugar, pois é ela que proporciona a conversão e permanência do causado na causa. Todavia, não há multiplicação somente com semelhantes, pois, neste caso, o que diferiria o produto do produtor? Para que haja distinção entre os elementos é preciso que exista alguma diferença entre eles e, uma vez que a processão se dá pela multiplicação do ser do produtor, não pode haver diferença na substancial. Assim, *a priori*, a diferença entre causa e efeito se apresenta como diferença de potencialidade⁸. Isto porque, para Proclo, é imprescindível que o produto seja inferior, em potência, ao seu produtor. Portanto, se por um lado, na multiplicação das hipóstases, a semelhança é necessária, por outro, a dessemelhança também o é⁹.

A diferença, então, consiste em potências diferentes, que faz com que os elementos que compõem o sistema procleano façam parte de uma hierarquia na qual quanto mais próximo o produto estiver da sua causa, mais

⁷ PROCLUS. *Op. cit.* Proposição 33.

⁸ *Op. cit.* Proposição 7.

⁹ *Op. cit.* Proposição 7.

perfeito e potente ele é¹⁰. Aqueles que estão mais próximo recebem, em maior grau, a potência produtiva e no mesmo grau em que recebe a potência, recebem o ser da mônada originária. Ao ter um maior grau de ser e de potência, o produtor é, para o que vem em seguida, causa, bem e perfeição, fazendo com que este segundo desejo dele participar e, não somente o desejo, mas necessite de tal participação para alcançar a perfeição.

A POSSIBILIDADE DA DIFERENÇA

A partir da participação na unidade, o Bizantino classifica todas as coisas em unas, unas e não-unas e não-unas e unas. Ao fazer isto, ele não considera aquilo que é denominado como não-uno como um nada, de modo à somente estabelecer uma diferença entre o que é pura unidade e o que, de alguma maneira, participa da multiplicidade. Platão, sobre o sentido da negação, em casos como o do não-ser e não-uno, esclarece:

Estrangeiro: Quando dizemos *não-ser* nos referimos, suponho, não a algo que seja o oposto do ser, mas somente a algo diferente. [...] Portanto, quando nos disserem que o negativo significa o oposto, discordaremos. Somente admitiremos que a partícula *não* indica algo diferente das palavras às quais serve de prefixo, ou melhor, diferente das coisas às quais os nomes que se seguem à negação são aplicados¹¹.

Em Proclo, o sentido da negação segue a ideia platônica exposta no referido texto dos *Sofistas*. Assim, na tríade que corresponde ao Ser, Identidade e Diferença, a causa da diferença entre os seres corresponde ao princípio do Limite, dado que ele é que dá singularidade através do ato de determinar. Proclo, sobre o papel do Limite, argumenta: “[...] *pero el límite define, circunscribe y sitúa cada cosa en sus propios confines; [...] de suerte que cada uno de los seres tiene una cierta naturaleza, una definición, una propiedad y un orden propios por el primer límite*. Mas, se é o Limite que dá singularidade ao ser, qual o papel do Ilimitado? O Ilimitado diz respeito à potência, que é proporcional ao grau de Unidade. A potência, no ser, não é pura, pois participa do Limite. Logo, se pode dizer que, por ser potência, ela só existe a partir daquilo que está em ato.

¹⁰ *Op. cit.* Proposição 37.

¹¹ Sofista 257b-c.

O Ilimitado, na qualidade de potência, proporciona a saída do Uno em direção à multiplicidade, provocando a comunhão e conexão entre tudo que existe. Pois é a potência geradora, ao ser indeterminada, que perpassa todas as coisas, estando presente em tudo. Ela dá a possibilidade de reunificação de tudo. Assim, a identidade pode ser analisada em dois sentidos: 1) como potência que atravessa todos os seres, dando a todos um caráter comum e, 2) como identidade dos seres consigo mesmos. O primeiro sentido é oriundo do Ilimitado; o segundo, do Limite que particulariza cada ser.

A diversidade, na hipóstase inteligível, aparece mediante a ação dos princípios do limite e do ilimitado, que delimitam a potência que sai do Uno, a singularizando frente ao todo. Mas, porque há diferenças entre os seres que são particularizados pela ação dos dois princípios? Ora, a diferença tem sua primeira expressão no ser porque o limite determina aquilo que já é pela possibilidade, ele age como uma atualização. De modo que os princípios são responsáveis pela forma, não pela diversidade da multiplicidade propriamente dita. Logo, se o Ser é o primeiro componente do inteligível, só resta recorrer ao primeiro elemento do incorpóreo, ou seja, elevar a análise para o plano divino, já que o inteligível é a consumação daquilo que já existe como causa no divino.

De fait, toute multiplicité, Proclus le répète, est en tant que telle tout à fait dissemblable de l'Un; par conséquent, elle dérive de l'Un non directement, mais à travers un principe de médiation. Ce dernier ressemble à l'un en tant qu'il est l'unité qui engendre cette multiplicité particulière, et ressemble à la multiplicité en tant qu'il en possède les caractères de façon archétypique¹².

Nas Hénadas há a primeira multiplicidade. Porém, as Hénadas não possuem atributos, sendo múltiplas apenas numericamente. Assim, a multiplicidade surge na própria realidade divina, pois as Hénadas são determinações divinas e, como tal, cooperam com o Uno na produção dos seres. Consequentemente, do Uno os seres recebem existência e das Hénadas, seus predicados, mediante participação. Sobre isto, é dito: *“Así es la hénade la que impone su propio carácter a los existentes participantes y despliega existencialmente en el último la cualidad que él mismo posee*

¹² COSTA. *Op. cit.* 1995. p. 87.

*supra-existencialmente*¹³. Logo, toda diversidade existente na esfera do real já se encontra nas Hénadas de maneira germinal. Portanto, para cada Hénada participável existe um ser participante, o que proporciona o desenvolvimento da característica fundamental de cada série¹⁴.

Deste modo, é possível concluir que a diversidade dos seres, na esfera incorpórea, não se trata da ação do movimento de geração. A diversidade tem origem com o realizar-se daquilo que já existe como causa, nas Hénadas, por intermédio da ação dos princípios do Limite e Ilimitado. Logo, não se pode dizer que há uma mudança nos seres no domínio da inteligibilidade, mas uma passagem da potência ao ato possibilitada pelo mister de limite e ilimitado.

REFERÊNCIAS

BEZERRA, Cícero Cunha. *Compreender Plotino e Proclo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

CARAM, Gabriela de los Ángeles. *La continuidad ontológica en el pensamiento de Proclo*. THÉMATA. Revista de Filosofía. N° 49, Enero-Junio. 2014. pp.: 105-125. Disponível em: < http://institucional.us.es/revistas/themata/49/estudio_6.pdf>. Acesso em 09 Jul. 2015.

COSTA, Cristina D'Ancona. *Recherches sur le liber de causis*. Paris: Librairie philosophique J. VRIN, 1995.

PLATÃO. *Sofista*. In: Diálogos I: Teeteto (ou sobre o conhecimento), Sofista (ou do ser), Protágoras (ou sofista). Tradução, textos complementares e notas Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO, 2007.

PROCLUS. *Éléments de Théologie*. Traducion, introducion et notes par Jean Truilard. Paris: Aubier, 1995

_____. *Lecturas del Crátilo de Platón*. Edición de Jesús M. Álvarez Hoz, Ángel Gabi-london Pujol y José M. García Ruiz. Madrid: Akal, 1999.

¹³ PROCLO. *op. cit.* proposição 137.

¹⁴ *Op. cit.* proposições 131, 135.