

Anupof



## Filosofia Antiga

*Admar Costa*  
*Cicero Cunha Bezerra*  
*Gisele Amaral*  
*Jorge L. Viesenteiner*  
*José Lourenço*  
*(Orgs.)*



# Filosofia Antiga

Admar Costa  
Cicero Cunha Bezerra  
Gisele Amaral  
Jorge L. Viesenteiner  
José Lourenço  
(Orgs.)



# **ANPOF - Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia**

## **Diretoria 2019-2020**

Adriano Correia Silva (UFG)  
Antônio Edmilson Paschoal (UFPR)  
Suzana de Castro (UFRJ)  
Franciele Bete Petry (UFSC)  
Patrícia Del Nero Velasco (UFABC)  
Agnaldo Portugal (UNB)  
Luiz Felipe Sahd (UFC)  
Vilmar Debona (UFMS)  
Jorge Viesenteiner (UFES)  
Eder Soares Santos (UEL)

## **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)

**Diretoria 2013-2014**

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

**Diretoria 2011-2012**

Vinicius de Figueiredo (UFPR)  
Edgar da Rocha Marques (UFRJ)  
Telma de Souza Birchall (UFMG)  
Bento Prado de Almeida Neto (UFSCAR)  
Maria Aparecida de Paiva Montenegro (UFC)  
Darlei Dall'Agnol (UFSC)  
Daniel Omar Perez (PUC/PR)  
Marcelo de Carvalho (UNIFESP)

**Produção**

Antonio Florentino Neto

**Editor da coleção ANPOF XVIII Encontro**

Jorge Luiz Viesenteiner

**Diagramação e produção gráfica**

Editora Phi

**Capa**

Adriano de Andrade

## **Comitê Científico: Coordenadoras e Coordenadores de GTs e de Programas de Pós-graduação**

Admar Almeida da Costa (UFRRJ)  
Adriano Correia Silva (UFG)  
Affonso Henrique V. da Costa (UFRRJ)  
Agemir Bavaresco (PUCRS)  
Aldo Dinucci (UFS)  
Alessandro B. Duarte (UFRRJ)  
Alessandro Rodrigues Pimenta (UFT)  
Alfredo Storck (UFRGS)  
Amaro de Oliveira Fleck (UFMG)  
Ana Rieger Schmidt (UFRGS)  
André Cressoni (UFG)  
André Leclerc (UnB)  
Antonio Carlos dos Santos (UFS)  
Antonio Edmilson Paschoal (UFPR)  
Antonio Glaudenir Brasil Maia (UVA)  
Araceli Rosich Soares Velloso (UFG)  
Arthur Araújo (UFES)  
Bartolomeu Leite da Silva (UFPB)  
Bento Prado Neto (UFSCAR)  
Breno Ricardo (UFMT)  
Cecilia Cintra C. de Macedo (UNIFESP)  
Celso Braidá (UFSC)  
Cesar Augusto Battisti (UNIOESE)  
Christian Hamm (UFSM)  
Christian Lindberg (UFS)  
Cicero Cunha Bezerra (UFS)  
Clademir Luis Araldi (UFPEL)  
Claudemir Roque Tossato (UNIFESP)  
Claudinei Freitas da Silva (UNIOESTE)  
Cláudio R. C. Leivas (UFPEL)  
Clóvis Brondani (UFFS)  
Cristiane N. Abbud Ayoub (UFABC)  
Cristiano Perius (UEM)  
Cristina Foroni (UFPR)  
Cristina Viana Meireles (UFAL)  
Daniel Omar Perez (UNICAMP)  
Daniel Pansarelli (UFABC)  
Daniel Peres Coutinho (UFBA)

Dirce Eleonora Nigro Solis (UERJ)  
Eder Soares Santos (UEL)  
Eduardo Aníbal Pellejero (UFRN)  
Emanuel Â. da Rocha Fragoso (UECE)  
Enoque Feitosa Sobreira Filho (UFPB)  
Ester M. Dreher Heuser (UNIOESTE)  
Evaldo Becker (UFS)  
Evaldo Sampaio (UnB/Metafísica)  
Fátima Évora (UNICAMP)  
Fernando Meireles M. Henriques (UFAL)  
Filipe Campello (UFPE)  
Flamarion Caldeira Ramos (UFABC)  
Floriano Jonas Cesar (USJT)  
Franciele Bete Petry (UFSC)  
Francisco Valdério (UEMA)  
Georgia Amitrano (UFU)  
Gisele Amaral (UFRN)  
Guido Imaguire (UFRJ)  
Gustavo Silvano Batista (UFPI)  
Helder Buenos A. de Carvalho (UFPI)  
Henrique Cairus (UFRJ)  
Hugo F. de Araújo (UFC)  
Jacira de Freitas (UNIFESP)  
Jadir Antunes (UNIOESTE)  
Jelson Oliveira (PUCPR)  
João Carlos Salles (UFBA)  
Jorge Alberto Molina (UERGS)  
José Lourenço (UFSM)  
Júlia Sichieri Moura (UFSC)  
Juvenal Savian Filho (UNIFESP)  
Leonardo Alves Vieira (UFMG)  
Lívia Guimarães (UFMG)  
Luciano Carlos Utteiche (UNIOESTE)  
Luciano Donizetti (UFJF)  
Ludovic Soutif (PUCRJ)  
Luís César G. Oliva (USP)  
Luiz Carlos Bombassaro (UFRGS)  
Luiz Rohden (UNISINOS)  
Manoel Vasconcellos (UFPEL)  
Marcela F. de Oliveira (PUCRJ)  
Marcelo Esteban Coniglio (UNICAMP)

Márcia Zebina Araújo da Silva (UFG)  
Márcio Custódio (UNICAMP)  
Marco Antonio Azevedo (UNISINOS)  
Marcos H. da Silva Rosa (UERJ)  
Maria Cecília Pedreira de Almeida (UnB)  
Maria Cristina de Távora Sparano (UFPI)  
Maria Cristina Müller (UEL)  
Marina Velasco (UFRJ/PPGLM)  
Mariana Cláudia Broens (UNESP)  
Mariana de Toledo Barbosa (UFF)  
Mário Nogueira de Oliveira (UFOP)  
Mauro Castelo Branco de Moura (UFBA)  
Max R. Vicentini (UEM)  
Michela Bordignon (UFABC)  
Milton Meira do Nascimento (USP)  
Nathalie Bressiani (UFABC)  
Nilo César B. Silva (UFCA)  
Nilo Ribeiro (FAJE)  
Patrícia Coradim Sita (UEM)  
Patrícia Kauark (UFMG)  
Patrick Pessoa (UFF)  
Paulo Afonso de Araújo (UFJF)  
Pedro Duarte de Andrade (PUCRJ)  
Pedro Leão da Costa Neto (UTP)  
Pedro Paulo da Costa Corôa (UFPA)  
Peter Pál Pélbart (PUCSP)  
Rafael de Almeida Padial (UNICAMP)  
Renato Moscateli (UFG)  
Ricardo Bazilio Dalla Vecchia (UFG)  
Ricardo Pereira de Melo (UFMS)  
Roberto Horácio de Sá Pereira (UFRJ)  
Roberto Wu (UFSC)  
Rodrigo Guimarães Nunes (PUCRJ)  
Rodrigo Ribeiro Alves Neto (UNIRIO)  
Samir Haddad (UNIRIO)  
Sandro M. Moura de Sena (UFPE)  
Sertório de A. Silva Neto (UFU)  
Silvana de Souza Ramos (USP)  
Sofia Inês A. Stein (UNISINOS)  
Sônia Campaner (PUCSP)  
Tadeu Verza (UFMG)

Tiegue Vieira Rodrigues (UFSM)  
Viviane M. Pereira (UECE)  
Vivianne de Castilho Moreira (UFPR)  
Waldomiro José da Silva Filho (UFBA)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
Bibliotecária Juliana Farias Motta CRB7/5880

F488

Filosofia antiga / Organização Admar Costa...et al. --  
São Paulo: ANPOF, 2019.

205 p.

Outros autores: Cicero Cunha Bezerra  
Gisele Amaral, Jorge L. Viesenteiner, José Lourenço

ISBN: 978-85-88072-73-2

Filosofia antiga.I. Costa, Admar...et al..II. Título

CDD 182

Índice para catálogo sistemático:

1. Filosofia antiga



## **Apresentação da Coleção do XVIII Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF**

O XVIII Encontro Nacional da ANPOF foi realizado em outubro de 2018 na Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), em Vitória/ES, e contou com mais de 2 mil participantes com suas respectivas apresentações de pesquisa, tanto nos Grupos de Trabalho da ANPOF quanto em Sessões Temáticas. Em acréscimo, o evento também incluiu conjuntamente o IV Encontro Nacional ANPOF Ensino Médio, sob coordenação do Prof. Dr. Christian Lindberg (UFS), cujos esforços não apenas amplia, mas também inclui os debates e pesquisas vinculados à área do Ensino de Filosofia tanto de professores vinculados ao Ensino de Filosofia quanto também de professores e estudantes do Mestrado Profissional em Filosofia, o PROF-FILO.

A ANPOF publica desde 2013 os trabalhos apresentados sob a forma de livro, com o intuito não apenas de tornar públicas as pesquisas de estudantes e professores, mas também de fomentar o debate filosófico da área, especialmente por ser uma ocasião de congregar uma significativa presença de colegas do Brasil inteiro, interconectando pesquisas e regiões que nem sempre estão em contato. Assim, a Coleção ANPOF sintetiza o estado da pesquisa filosófica naquele determinado momento, reunindo pesquisas apresentadas em Grupos de Trabalho e Sessões Temáticas. O total de textos submetidos, avaliados e aprovados à publicação na atual Coleção ANPOF do XVIII Encontro conta com mais de 650 artigos da comunidade em geral.

É importante registrar nesta “Apresentação” a dinâmica utilizada no processo de organização dos 22 volumes que são agora publicados, cuja concepção geral consistiu em estruturar o processo da maneira mais amplamente colegiada possível, envolvendo no processo de avaliação dos textos submetidos todas as coordenações dos Grupos de Trabalho e dos Programas de Pós-graduação (PPGs) em Filosofia, bem como uma comissão de avaliação específica para os trabalhos que não foram avaliados por algumas coordenações de PPGs. Em termos práticos, o processo seguiu três etapas: 1. cada pesquisador(a) teve um período para submissão dos seus trabalhos; 2. Período de avaliação, adequação e reavaliação dos textos por parte das coordenações de GTs e PPGs; 3. Editoração dos textos aprovados pelas coordenações de GT e PPGs.

Nessa atual edição da Coleção ANPOF, figuraram na co-organização dos volumes não apenas as coordenações de GTs, mas também de PPGs que estiveram diretamente envolvidos no processo, na medida em que ambas as coordenações realizaram as atividades de avaliação e seleção dos textos desde as inscrições ao evento, até avaliação final dos textos submetidos à publicação, exercendo os mesmos papéis na estruturação das atividades. Nessa medida, a Coleção ANPOF conta com o envolvimento quase integral das coordenações, exprimindo justamente a concepção colegiada na organização – seja diretamente na organização dos volumes, seja sob a forma de comitê científico – de modo que os envolvidos figuram igualmente como co-organizadores(as) da Coleção, cujo ganho é, sem dúvida, em transparência e em engajamento com as atividades. O trabalho de organização da Coleção, portanto, seria impossível sem o envolvimento das coordenações.

Reiteramos nossos os agradecimentos pelos esforços da comunidade acadêmica, tanto no sentido da publicação das pesquisas em filosofia que são realizadas atualmente no Brasil, quanto pela conjugação de esforços para que, apesar do gigantesco trabalho, realizarmos da maneira mais colegiada possível nossas atividades.

Boa leitura!

Diretoria ANPOF

## Sumário

Apresentação do GT Filosofia Antiga	13
A hybris socrática <i>André M. Decotelli</i>	14
Opinião, logos e conhecimento no Teeteto de Platão <i>Aurelio Oliveira Marques</i>	21
Matéria (hýle) e formato (morphé): A geração bifásica do corpóreo a partir da alma parcial no sistema plotiniano <i>Deysielle Costa das Chagas</i>	30
A atividade do mestre no <i>De Magistro</i> de Agostinho de Hipona <i>Enir Cigognini</i>	37
Análise do parágrafo 607c da <i>República</i> à luz do mito de Dédalo ou da acolhida da poesia à luz de uma meditação acerca do lugar do mito de Dédalo e de Ícaro na <i>lexis</i> platônica <i>Fabíola Menezes de Araújo</i>	43
Riso e melancolia <i>Felipe Ramos Gall</i>	51
Um problema sobre as convenções no cinismo de Diógenes <i>George Felipe Bernardes Barbosa Borges</i>	57
A construção do caráter virtuoso na ética nicomaqueia: O bem e o prazer <i>Guilherme Galvão de Figueiredo</i>	67
Três conceitos para a paz em cícero: Concordia, otium e bellum entre o direito e a humanitas <i>Igor Moraes Santos</i> <i>Rodrigo Marzano Antunes Miranda</i>	73
Problematização acerca das concepções de Epicuro sobre a “dor” apresentadas por Cícero em Discussões Tusculanas, Livro II <i>Isabela de Castro Mendonça</i>	82
Sócrates sofista entre a “Apologia” e as “Nuvens” <i>José André Ribeiro</i>	92
Lucrécio e a medicina epicurista para as paixões amorosas de Catulo <i>José Carlos Silva de Almeida</i>	101

“Parménides sem ‘o ser’” <i>José Trindade Santos</i>	109
A vergonha na psicologia moral da <i>República</i> de Platão <i>Luiz Eduardo Freitas</i>	113
O filósofo governante: Problema ou solução? <i>Luiz Maurício Bentim da Rocha Menezes</i>	123
A impossibilidade da epistemologia sem um pressuposto ético-moral: Uma análise dos problemas epistemológicos em Platão <i>Lutecildo Fanticelli</i>	131
A dedução dos Gêneros Supremos no <i>Sofista</i> (250a-260a):Identidade, diferença e contradição na construçãoda ontologia platônica <i>Marcio Soares</i>	140
A Relação entre Memória [μνήμησ] e Anamnese [Ἀνάμνησιν] na Epistemologia de Platão <i>Maurício Alves Bezerra Júnior</i>	148
<i>Energieia</i> como mediação entre intelecto e ideias na <i>Enéada</i> V.3[49] de Plotino <i>Robert Brenner Barreto da Silva</i>	155
Da divergência entre Cleantes e Crisipo acerca do <i>télos</i> humano proposto por Zenão <i>Rogério Lopes dos Santos</i>	164
A mediania em Aristóteles <i>Rosane Rocha Viola Siquieroli</i>	171
Causalidade e Psykhé <i>Rubens G. Nunes Sobrinho</i>	179
A retórica enquanto <i>deinotês</i> : A leitura de <i>Retórica</i> 1355b17-21 desde <i>Ética Nicomaquéia</i> 1144a23-31 <i>Saulo Bandeira de Oliveira Marques</i>	189
O caráter proléptico dos cinco primeiros encômios do banquete platônico <i>Vicente Thiago Freire Brazil</i>	195

## **Apresentação do GT Filosofia Antiga**

O XVIII Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF, ocorrido em Vitória, no ano de 2018, reuniu boa parte dos integrantes do GT Filosofia Antiga. Com apresentações de alta qualidade, marcadas pela diversidade de temas, o GT se mostrou, mais uma vez, aberto às discussões que entrelaçam Filosofia, História e Poesia. As mesas, tal como foram organizadas, proporcionou o encontro de professores e pós-graduandos de várias regiões do Brasil, em diversos estágios de suas carreiras.

No presente volume, originado deste XVIII encontro, o leitor encontrará uma boa amostragem dessa bela diversidade de temas e autores. A partir dos diálogos de Platão, encontramos o embate entre o Sócrates, personagem platônico, e o Sócrates histórico, bem como a reflexão sobre o valor da fala de cada personagem no *Banquete*. Podemos apreciar temas relacionados ao conhecimento, a partir do *Teeteto*, à política e à centralidade da justiça, tal como apresentadas por Gláucon no livro II da *República* ou, ainda, o tema da morte e a complexidade da alma, temática que resgata o diálogo de Platão com a poesia, a partir de citações encontradas no *Górgias*. Aristóteles comparece com uma abordagem sobre melancolia e seus sintomas em vários personagens ilustres da Grécia e Parmênides, tradicionalmente conhecido como o filósofo do ser, é mostrado sob à luz de outra interpretação, construída com riqueza de detalhes e com fortes argumentos.

Resultado de um trabalho criterioso e que se deve ao esforço de várias mãos, a presente edição é prova de que é preciso semear mesmo em épocas áridas.

Admar Almeida da Costa (UFFRJ)

# A *hybris* socrática

André M. Decotelli<sup>1</sup>

## Introdução

A *hybris* é um tema recorrente no diálogo *Banquete*. Segundo Will Desmond, em seu artigo “*The hybris of Socrates*” (2005), a *hybris* é um “*leitmotif*”<sup>2</sup> no diálogo *Banquete* como um todo<sup>3</sup>. Para ele, a acusação tanto de Alcibiades como de Ágaton complementam o discurso de Sócrates sobre *Eros*. Sendo este um texto que trata do amor, e sua potência erótica, não seria por menos esperar que a desmedida estivesse presente de forma tão central ao longo do drama filosófico. Podemos observá-la, por exemplo, no discurso de Aristófanes, o comediógrafo, ao tratar da questão da punição e separação que os deuses realizaram nos homens, por estes cometerem *hybris* contra eles. Os seres humanos, que antes eram espécies monstruosas com quatro pernas, quatro braços, dois órgãos sexuais, e todas as demais partes do corpo atual em dobro, foram partidos ao meio, portanto, passariam a vida em busca de encontrar a sua metade, que foi separada como consequência deste ato. Este relato aristofânico será um prenúncio cômico e imagetico ao que Diotima apresentará em seu discurso posteriormente. A busca pela origem natural, tal como, Aristofanes sugerirá, será a tônica da iniciação filosófica que a sacerdotisa, através de Sócrates, apresentará, mas de forma distinta, uma vez que essa busca se remeterá a uma dimensão divina, origem da alma humana, tal como observamos no *Fedro* no mito da palinodia. O discurso de Aristofanes ainda apontará para a *hybris* em relação aos deuses, que pode ser também elencada a Sócrates, se entendermos sua proposta de contemplação do divino não metaforicamente, já que ver o divino em sua forma plena era considerado um grave erro na tradição mitológica grega. Ainda nesse aspecto, Sócrates revelará os mistérios de Diotima, outro erro em relação ao mundo divino, entendido como profanação. No entanto, por questões de tempo e metodológicas, não desenvolveremos nesta breve comunicação este aspecto último.

## O conceito de *hybris*

O conceito de *hybris*, que percebemos fortemente no contexto épico e trágico, é entendido em geral como uma desmedida em relação aos deuses. Pode ser observado nas formas de substantivo, adjetivo e verbo e geralmente é traduzido também por injúria, insulto, arrogância, violência, ultraje, insolência, blasfêmia e ofensa. (Dicionário Grego-Português, 1997, p. 749). A *hybris* pode provocar um distúrbio na cidade por representar

---

1 Doutorando (PUC-RIO). Bolsista CAPES

2 Segundo Desmond, a *hybris* e seus cognatos ocorrem oito vezes n’*O Banquete*: 174b, 175e, 181c, 188a, 215b, 219c, 221e e 222a.

3 Desmond defende que apesar de não utilizar o termo *hybris*, Aristófanes em seu discurso inclui muitos conceitos e frases relacionados à ideia de auto-afirmação, como quando os primeiros humanos tentaram conspirar contra os deuses, buscando, inclusive, subir aos céus para atacá-los. Para pôr fim a sua arrogância, Zeus os parte no meio para enfraquecê-los.

“uma indisciplina com relação à organização estabelecida pela coletividade. Essa indisciplina é provocada por um sentimento de orgulho ou descontrole que faz a pessoa ultrapassar seu domínio circunscrito (do humano).” (LEITE, 2014, p. 14). A mitologia geralmente designa a *hybris* como um ato excessivo por parte do herói, e está relacionada ao orgulho do mesmo. “A *hybris* é uma transgressão da norma, uma transposição do cotidiano, um desvio dos padrões culturais e individuais (LEITE, 2009, p. 13). Como aponta Isabela Leite:

A *hybris* se manifesta como um motor ambíguo, que pode levar o herói tanto a um destino trágico de sofrimento e morte, como também- e por vezes ao mesmo tempo- à vitória e ao auto-conhecimento. Neste sentido, a *hybris* consiste numa falha humana que se manifesta ora como descomedimento destrutivo, ora como audácia e coragem criativas. Alguns heróis, quando possuídos pela *hybris*, são capazes de romper velhos tabus e preconceitos, renovando assim uma tradição cultural esclerosada. (LEITE, 2009, p. 12-13)

Segundo Aristóteles, “Consiste o ultraje (*hybris*) em fazer e em dizer coisas que possam fazer sentir vergonha a quem as sofre, não porque haja outro interesse além do facto em si, mas por mero prazer”. (*Retórica*, Livro I, 1378b). Para ele, a *hybris* pode ser, então, entendida como um desprezo que gera raiva em quem a sofre, inclusive se associada aqueles que riem ou zombam delas. Nesse sentido, há uma estreita relação entre a *hybris* e a desonra.

### A *hybris* de ágaton

Eis a questão da *hybris* socrática segundo Ágaton. Este último, que era o grande homenageado da noite no diálogo *Banquete*, após a sua vitória no concurso de tragédias, é ofuscado, como soi acontecer, pela presença de Sócrates. Desde o atraso deste para o início da celebração, até seu discurso sobre *Eros*, Sócrates, não se furta em ridicularizar o anfitrião e homenageado. Platão deixaria clara essa faceta, ao, logo nas primeiras falas de Ágaton, fazê-lo dizer que Dionísio seria o árbitro de seus discursos posteriores. Esse prenúncio será retomado com a chegada de Alcibíades, que irá coroar Sócrates sobre Ágaton, retirando a coroa que havia posto neste, numa cena marcadamente com conotações cômicas, pois depois que Alcibíades, bêbado, quase senta em cima de Sócrates, a quem ele, inclusive, acusa de emboscá-lo, O filósofo pede a Agathon para defendê-lo caso Alcibiades se torne violento (213a3-d6): “devolva-me algumas das fitas, para que eu possa também coroar a cabeça mais maravilhosa deste homem, e ele não me culpará por coroa-lo e não a ele, quando ele ganhar a vitória em palavras sobre todas as pessoas, não apenas na véspera de ontem, como você fez, mas sempre.” Enquanto ele falava, ele pegou algumas das fitas, coroou Sócrates e reclinou. (213d8-e6)

O fato de Sócrates não ter retirado a coroa pode ser visto como uma ofensa a honra de Agatón, que é o anfitrião. Como lembra Homero na *Odisséia*, não se deve competir com o anfitrião (*Odisséia*, 8.204-211). No *Banquete*, onde Aquiles é repetidamente mencionado<sup>4</sup>, a coroação de Sócrates pode muito bem lembrar o precedente homérico.

Cabe ainda dizer que a *hybris* de Sócrates é primeiramente citada no *Banquete* por Ágaton, quando este afirma “zombas de mim (*hybristés ei*), Sócrates” (175e), após ouvi-lo dizer que sua sabedoria era brilhante e promissora. Sócrates em seu discurso, também despreza os demais ao afirmar que irá dizer a verdade, como superando tudo que foi dito até então. Mas não sem antes submeter Ágaton ao seu *elenchus*, tendo este em seguida sido

4 *Banquete*, 179e, 180a, 208d, 221c



convencido do erro de seu discurso e afirmando 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 é superado por Sócrates<sup>5</sup>, diante dos demais, de forma que, conforme apontou Desmond: “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.”<sup>6</sup>.

### A *hybris* de Alcibíades

No entanto, a *hybris* socrática será melhor retratada por Alcibíades, que segundo o próprio não teria sido a única vítima dela<sup>7</sup>, é também categórico com a acusação de zombaria de Sócrates. Alcibíades, que fora outrora acusado por Xenofonte de ter sido o maior *hybristés* de Atenas<sup>8</sup>, repassa a acusação a Sócrates, e ao compará-lo com os sátiros, resgatando uma figura tradicionalmente vista como um protótipo da *hybris*<sup>9</sup>, diz que Sócrates, com suas palavras e expressões, faz lembrar um sátiro despudorado (*satyron dé tina hybristou*). A *hybris* socrática segundo Alcibíades ocorre também nas seguintes passagens:

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 (*hybristés ei*) de marca?<sup>10</sup> (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 (*hybrisen*) de minha beleza, ofensa inqualificável. (219c)<sup>11</sup>

Tudo isso, senhores, admiro em Sócrates. Entremeei censuras no seu elogio e vos contei os passos em que me ofendeu (*hybrisen*).<sup>12</sup> (222a)

No primeiro trecho citado, observamos a *hybris* socrática em comparação ao sátiros, figuras mitológicas encontradas nos círculos dionisiacos, que viviam embriagadas, excitadas e zombando tudo e todos. Nesse sentido, o Sócrates de Alcibíades é semelhante a um sátiro visto que 1) subverte as normas, 2) através de sua aparência física (215b, 216d – que em outro momento ele será comparado às estatuas dos silenos), 3) por sua natureza erótica (222b), e que, como veremos, se associará a inversão que o filósofo faz entre o papel do amado e o amante. Uma quarta possível comparação entre Sócrates e os sátiros se dá na capacidade

5 A bem da verdade, Sócrates afirma que Ágaton não tem argumentos contra a verdade, e não contra ele próprio, uma vez que “contra Sócrates, nada te seria mais fácil do que arranjá-los” (201c). O que indica que Sócrates pretende afirmar a atuação da verdade em seu método elético, que estaria à frente de opiniões particulares.

6 DESMOND, 2005, p. 50-51

7 Segundo ele, Cármides, Eutidemo e muitos outros também sofrem com esta característica socrática. Ver *Banquete*, 220a-b,

8 XENOFONTE, 1.2.12. “Alcibíades superou a todos sob o governo democrático, em matéria de licenciosidade e insolência (*hybristótatos*).” Esta faceta de Alcibíades foi corroborada por Plutarco, em *Vidas Paralelas*, 4,8, 12, 16, etc. Ver Plutarco, *Vidas Paralelas*.

9 FISHER Apud DESMOND, p. 52.

10 ὅτι μὲν οὖν τό γε εἶδος ὁμοίος εἶ τοῦτοις, ὃ Σώκρατες, οὐδ’ αὐτὸς ἂν που ἀμφισβητήσῃς: ὡς δὲ καὶ τᾶλλα εἰκοῖας, μετὰ τοῦτο ἄκουε. ὑβριστῆς εἶ (215b)

11 ποιήσαντος δὲ δὴ ταῦτα ἐμοῦ οὗτος τοσοῦτον περιεγένετό τε καὶ κατεφρόνησεν καὶ κατεγέλασεν τῆς ἐμῆς ὥρας καὶ ὑβρισεν (219c)

12 ταῦτ’ ἐστίν, ὃ ἄνδρες, ἃ ἐγὼ Σωκράτη ἐπαινωῶ: καὶ αὖ ἃ μέφομαι συμμείζας ὑμῖν εἶπον ἃ με ὑβρισεν (222a)



de ambos em gerar o riso e ser objeto do mesmo. Sócrates parece não se importar em ser visto como ridículo, como Alcibiades o acusa de sempre falar acerca de bestas de carga, ferreiros, sapateiros, correeiros, “e sempre parece com as mesmas palavras dizer as mesmas coisas, a ponto de qualquer inexperiente ou imbecil zombar de seus discursos.” (221e-222a). Ao comparar Sócrates aos sátiros, Alcibiades estabelece outro paralelo importante com o filósofo no que diz respeito a sua *hybris*, que é a associação com Dioniso, o deus da loucura, do caos, da desmedida, por excelência. A filosofia socrática enquanto mania, como defendida no Fedro, é também ela selvagem, em busca na natureza primeva e mais profunda do homem, a saber, a plenitude da alma. Sócrates é dionisíaco porque é também o caçador, como o Dioniso Zagreu, como as *Bacantes* de Eurípedes e a loucura de Agave, como o Eros, que segundo Diotima é um terrível caçador, sempre em busca daquilo que lhe falta. Eros e Dioniso são os deuses que iniciam o filósofo e o inspira na dinâmica de sua *hybris* filosófica.

### Jogo de sedução

No entanto, é na segunda citação alcibidiana a *hybris* socrática que observamos sua maior potência pedagógica. Alcibiades é o oposto de Sócrates: um é jovem, enquanto o outro é velho. Um é rico, enquanto outro pobre. Um é belo, enquanto o outro é feio. Por fim, Alcibiades é poderoso politicamente, enquanto Sócrates nunca sequer esteve presente num tribunal. O, então, jovem, rico e poderoso Alcibiades acusa o velho, feio e sem poder Sócrates de *hybris*. Essa polarização é invertida no jogo de sedução que Sócrates, o erastés, haveria de realizar com Alcibiades, o erómenos, e no qual este é desprezado, pelas não investidas do seu amante, como deveria ocorrer pelas convenções sociais. O erómenos é que não poderia ceder facilmente aos gracejos do erastés, e quanto mais resistia, mais interessante se tornava o jogo de sedução. A pederastia só alcançava seu êxito se houvesse esse cortejo de resistência. Nesse sentido o papel do erómenos era o de se controlar das investidas sexuais do erastés, evitando a penetração, garantindo, assim, sua integridade, não se assemelhando por exemplo aos escravos e às mulheres. Porém Sócrates conclui rapidamente a sedução a Alcibiades, antes mesmo do ato final, que se daria na cama. Ali, o filósofo inverte os papéis, se tornando ele o seduzido, e deixando a Alcibiades a tomada de partido. Tudo indica que Sócrates tenha seguido a risca a sedução de Alcibiades em suas primeiras etapas, até o ponto que o jovem não mais lhe resistisse. Porém, o filósofo desdenhará no ato final, na cama, pois ali seu tesão já mirou em outro alvo, o da beleza ela mesma, do gozo da alma na geração e do coito com aquilo que mais atrai e enlouquece a cabeça do filósofo: o vasto oceano da beleza.

A *hybris* socrática, nesse caso, é alinhada com a sua *sophrosyne*, e Alcibiades se sente desprezado em função deste comportamento estranho de Sócrates. Rejeitando o corpo belo de Alcibiades<sup>13</sup>, Sócrates rejeita o próprio Alcibiades. Aqui, fica claro o quanto Sócrates é átopos 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 Alcibiades 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. Alcibiades representa os valores temporais, os quais Sócrates parece querer inverter. A *hybris* de Sócrates nos leva diretamente à imagem clássica platônica da subordinação do convencional ao filosófico, do temporal ao eterno, do particular ao universal.

13 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)

Enquanto Alcibiades é um escravo de *Eros* (215e, 219e), Sócrates é livre, pois ama não o homem e seu corpo, mas o belo. Aqui reside o núcleo da *hybris* socrática, a inversão dos valores convencionais, 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 para o conhecimento, como uma consequência dele.

Segundo Desmond<sup>14</sup>, tal inversão poderia ser comparada àquela realizada por Nietzsche, em sua transvaloração de todos os valores, principalmente os do corpo e dos apetites. A chave para se entender a *hybris* socrática estaria justamente em sua prática filosófica, que radicaliza seu desejo erótico na busca da súbita contemplação da beleza ela mesma. Portanto resistir a tudo que o distrai e o afasta dessa forma de vida o tornará um *hybristés*. É o Sócrates que n' *o Banquete* é retratado como aquele que não cede aos costumes de vestimenta, resistindo ao sono, ao frio que também resiste aos apetites sexuais. Ao menos no *Banquete*. Ao menos enquanto prática pedagógica e apologética. Como apontou Nussbaum:

Esse comportamento poderia ser interpretado como o de um homem arrogante inclinado ao exibicionismo; assim, como somos informados, era interpretado pelos soldados (220b). Mas a interpretação correta parece ser que Sócrates se dissociou de tal maneira de seu corpo que genuinamente não sente dor física, ou não considera os sofrimentos físicos como coisas que genuinamente lhe acontecem. Ele é famoso por beber sem jamais embriagar-se, e sem as ressacas de que os outros reclamam (176a-b, 214a, 220a). Ele não sucumbe à tentação sexual mais imediata e intensa (219b-d). Pode ficar sem dormir e jamais sofrer fadiga (220c-d, 223d). Não podemos explicar tudo isso pela suposição de que sua fisiologia é única. Somos convidados, antes, a procurar a explicação na distância psicológica que ele mantém do mundo e de seu corpo como um objeto no mundo. Ele realmente parece pensar em si mesmo como um ser cuja mente é distinta do corpo, cuja personalidade de maneira alguma se identifica com o corpo e com as aventuras do corpo. Dentro da concha engraçada, gorda, de nariz arrebitado, a alma, absorta em si mesma, busca a contemplação auto-suficiente.<sup>15</sup>

A proposta de Nussbaum é de que Sócrates não medirá esforços, não sucumbirá aos risos alheios a sua estranheza, à condenação de sua *hybris*, ou até à condenação à morte. “Sócrates é bizarro.”, aponta Nussbaum<sup>16</sup>, 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.”<sup>17</sup>. E mais a frente ela sentencia: “Ele cuida da sua vida com toda a equanimidade de uma rocha racional.”<sup>18</sup>

### Considerações finais

A *hybris* filosófica socrática não advém do vinho ou do poder político, nem mesmo de sua impiedade; mas de outra ordem, divina, que reavala as expectativas convencionais,

14 Cf. DESMOND, p. 58.

15 NUSSBAUM, 2009, p. 161

16 Ibidem

17 NUSSBAUM, Op. Cit. p. 171

18 NUSSBAUM, Op. Cit., p. 174

numa “distância psicológica do mundo e do seu corpo como objeto no mundo”, servindo apenas ao *Eros* filosófico, assim como é uma consequência dele. E porque se submete a este Eros, que se permite jogar o seu jogo, transar a sua transa, ser excitado pelo que este lhe excita. Aliás, a figura dos Sátiros, que viviam excitados, com o pênis ereto, não poderia aqui ser uma excelente metáfora para a postura e a *hybris* socrática no *Banquete*?

Aliás, os termos de Diotima para o encontro com o alvo último são todos do contexto sexual, como *syneinai* (ter relação sexual), *ephaptestai* (toque) e *tiktei* (procriar) 212a. “Quando vir o belo com aquilo com que pode ser visto, ocorrer-lhe-á produzir não sombras de virtude, porque não é em sombra que estará tocando, mas reais virtudes, porque é no real que estará tocando.” Aqui observamos que a contemplação pode ser entendida como um contato tátil, em linguagem sensível.

Sócrates, que brochou na cama com Alcibiades, por não sentir o tesão sem a tensão filosófica, é comparado pelo mesmo com aquele cujo falo vive rígido, indicando que a potência e a virilidade do filósofo é de outra ordem. Entendemos que o que muda é o objeto do eros, e não a sua intensidade e natureza..

Portanto, o filósofo inicia suas preliminares eróticas, segundo a ascensão proposta por Diotima, com o amor de um corpo belo, mas é preciso avançar, lição que Alcibiades preferiu não quis entender. Os próximos passos (aquilo que os americanos chamam de *second base*) serão desdobrados pela tensão da dialética ascensional, num processo de fricção entre a doxa e a episteme, entre o fluxo e a permanência, que na medida em que se intensifica, e ambos chegam ao ponto da homologia, se alcança o gozo da contemplação, que é súbito e fulgaz, mas incrivelmente belo, um espetáculo aos sentidos da alma. O orgasmo filosófico platônico é tudo o que importa, mas não sem antes passarmos pelas preliminares eróticas que o corpo nos impõe. E por conta desse jogo, a *hybris* erótica de Sócrates é como um canto da sereia: terrivelmente irresistível.

**Referências bibliográficas:**

- ARISTÓTELES, Retórica. Trad. Júnior, M. A.; Alberto, P. F.; Pena, A. N.. 2ª Ed., revista. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2005.
- DESMOND, W. The hybris of Socrates: A Platonic 'reevaluation of values' in the Symposium. *Yearbook of the Irish Philosophical Society* 2005.
- DICIONÁRIO GREGO-PORTUGUÊS. Porto: Porto Editora, 1997.
- EURÍPIDES. As Bacantes. Tradução de Eudoro de Sousa. São Paulo: Hedra, 2011.
- HOMERO, Odisséia. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.
- LEITE, Priscilla Gontijo. Ética e retórica forense: asebeia e hybris na caracterização dos adversários em Demóstenes. Imprensa da Universidade de Coimbra, 2014.
- LEITE, Isabela Fernandes Soares. Criação, hýbris e transgressão na mitologia heroica. 2009. 14 f. Artigo acadêmico (Departamento de Ciências Humanas – Doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.
- NUSSBAUM, M. A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega. São Paulo, Martins Fontes, 2009.
- PLATÃO, O Banquete/ Platão. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: ed. Ufpa, 2011.
- PLUTARCO, Vidas Paralelas. Tradução do grego, introdução e notas de Maria do Céu Fialho e Nuno Simões Rodrigues. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2010.
- XENOFONTE, Banquete, Apologia de Sócrates. Trad. Ana Elias Pinheiro. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2008.

## Opinião, logos e conhecimento no Teeteto de Platão

Aurelio Oliveira Marques<sup>1</sup>

### Das definições de *episteme*

Já no início do diálogo, acerca da natureza do conhecimento, Teeteto, em resposta a Sócrates, afirma que todo aquele que sabe algo percebe aquilo que sabe; deste modo, conhecimento não pode ser outra coisa senão percepção (*aisthesis*)<sup>2</sup>. É importante observar que na resposta de Teeteto, a noção de percepção sensível, diferentemente do que considera a filosofia de tendência aristotélica, não é compreendida apenas como um meio para se chegar ao conhecimento ou à verdade. Afirmar que o conhecimento advenha da sensibilidade é diferente de afirmar que o conhecimento, todo ele, é sensação. A primeira sentença coloca sensação como instrumento ou meio para conhecer. Ao passo que a segunda admite sensação como essência de todo saber. Teeteto, no início da discussão, defende a segunda hipótese, mas ao final da argumentação se convence da primeira. Ou seja, Teeteto começa esta parte do diálogo admitindo que conhecimento é sensação, mas depois acaba por admitir que sensação é apenas um meio para obter certo grau de conhecimento. Vale ressaltar ainda que a maior parte do diálogo se detém na investigação dessa noção de conhecimento como percepção. É nesta primeira parte do diálogo que nós encontramos um resgate, ainda que sob uma perspectiva crítica, tanto do pensamento de Protágoras quanto de Heráclito.

### A tese protagoriana

Ao tratar do tema da percepção, Sócrates procura fazer uma reconstrução histórica do pensamento de alguns de seus predecessores. Deste modo, interpreta que Protágoras, no momento em que afirma ‘o homem como medida de todas as coisas, das que são enquanto são e das que não são enquanto não são’, acaba por defender um relativismo, assumindo que para cada indivíduo a verdade das coisas aparece de modo distinto. Ontologicamente falando, a realidade se torna neutra; a coisa em si mesma, para Protágoras, não possui uma essência fixa e imutável como o *eidōs* platônico, mas é ressignificada por aquele que a percebe. Deste modo, há quem perceba um vento como algo frio, ao passo que outros percebam este mesmo vento como algo quente. O vento, por si mesmo, não é nenhuma das duas coisas, mas passa a ser uma coisa ou outra de acordo com a percepção sensível de cada um. De modo semelhante, podemos afirmar que a noção de verdade não é algo

1 Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília (PPGFIL - UnB).

2 “O significado de ‘percepção’, que traduz aqui *aisthesis*, possui uma grande variedade de significados, incluindo sensação, o que se encontra na sensação, consciência de objetos ou de fatos exteriores, sentimentos, emoções etc. Em 156b, o termo aparece incluindo percepções (vista, audição, olfato...), sensações de calor e frio, prazeres e dores e, inclusive, emoções de desejo e de temor. Todos estes estados elucidados pertencem e dizem respeito à parte sensitiva/ irracional da alma, associada inseparavelmente ao corpo” (CORNFORD, F.M. *Plato's Theory of Knowledge*. London: Routledge, 1935. p. 30).

determinado, mas relativo. Isso acaba por tornar o conhecimento infalível e, em certa medida, inquestionável. Note que, se todo e qualquer fenômeno é percebido de maneira distinta por cada indivíduo e, ainda assim, todas essas percepções sejam verdadeiras, então é impossível que existam percepções falsas. Ainda sob a mesma perspectiva, pode-se afirmar também que se nenhuma percepção é digna de rechaço, então a falseabilidade do conhecimento se torna igualmente impossível, ou seja, não há como concebermos nenhum conhecimento como falso.

Segundo David Sedley (SEDLEY, 2002, p. 38), a interpretação que Sócrates faz do ‘homem-medida’ de Protágoras advém de duas premissas que podem ser compreendidas da seguinte maneira: (1) o modo pelo qual as coisas aparecem para um sujeito é como elas de fato são para esse sujeito. (2) A forma pela qual as coisas aparentam para o sujeito é equivalente ao como esse sujeito percebe essas coisas<sup>3</sup>. Apesar de concordar com as duas premissas propostas por Sedley, tendo a discordar quanto à ordem em que são apresentadas, pois a equivalência entre o ‘apresentar-se do objeto’ e o ‘perceber esse objeto apresentado’ é uma sentença que deve ser tida como preliminar e, a meu ver, deveria iniciar o argumento. É como se a sentença (1), proposta por Sedley, só pudesse surgir depois de termos compreendido o que a sentença (2) nos diz, pois não é tão intuitivo que ‘o modo pelo qual uma coisa se apresenta é como ela de fato seja para cada sujeito’ sem que isso tenha passado antes pela percepção particular de cada um. Apesar disso, no que concerne à minha interpretação, é factível supor que as premissas propostas por Sedley não encadeiam, necessariamente, uma conexão dedutiva de ideias; talvez seu objetivo tenha sido apenas o de listar duas condições sob as quais Sócrates se firma para propor uma interpretação da tese protagoriana de que ‘o homem é a medida de todas as coisas’, ou seja, que cada indivíduo é capaz de perceber e que essa percepção é, para cada um, sua verdade. Vale observar que a teoria supracitada, apesar de parecer caminhar numa linha de abrangência perceptiva, na verdade apenas limita o conhecimento humano, pois o restringe ao âmbito estritamente sensorial, ignorando o aspecto racional do saber. Outro ponto também a ser destacado é que Protágoras não admite parâmetros qualitativos para diferenciar a percepção de dois indivíduos. Deste modo, o que um indivíduo ‘A’ percebe, apesar de diferente, não é melhor do que aquilo que um indivíduo ‘B’ percebe (SEDLEY, 2002, p. 39).

Depois de ter reconstruído criticamente a tese protagoriana, Sócrates se dirige a Teeteto questionando o porquê de Protágoras ser considerado um sábio de seu tempo, possuindo admiradores e seguidores, já que admite que todo homem é autossuficiente quanto ao seu próprio conhecimento das coisas. Em seguida, Sócrates, com a anuência de Teeteto, faz uma simulação daquilo que Protágoras diria em defesa de sua doutrina:

SÓCRATES. - [...] Insisto em que a verdade é tal como a escrevi, a saber: cada um de nós é a medida do que é e do que não é, e um dado indivíduo difere de outro ao infinito, precisamente nisto de serem e de aparecerem de certa forma as coisas para determinada pessoa, e de forma diferente para outra. Quanto à sabedoria (*sophia*) e ao sábio (*sophos*), eu dou o nome de sábio ao indivíduo capaz de mudar o aspecto das coisas, fazendo ser bom para esta ou aquela pessoa o que era ou lhe parecia mau (PLATÃO. *Teeteto*, 166d – e, p.72).

3 Como diz Sedley, “The conversion relies on two premisses:

(1) the interpretation of Protagoras’ thesis as meaning ‘How things appear to S [= any subject] is how they are for S’;

(2) the equivalence of ‘X appears to S’ (or ‘X appears F to S’) with ‘S perceives X’ (or ‘S perceives X as F’)”. (SEDLEY, David. *The Midwife of Platonism*. Oxford: University Press, 2002. p. 38-39).



Protágoras, na voz de Sócrates, nos diz que o médico tem a capacidade de modificar o estado de saúde de alguém que se encontre doente, intervindo por meio de drogas. De modo análogo, um bom sofista modifica as opiniões de seus ouvintes por meio de seu discurso. Essa mudança sofrida na alma é qualitativamente melhor que as primeiras que lá estavam, pois foi provocada e impulsionada por alguém mais sábio. Apesar disso, não se segue que estas novas mudanças sejam mais verdadeiras que as anteriores. Isso se dá deste modo porque, como dissemos acima, a verdade de cada indivíduo depende da sua própria percepção. O principal meio que Sócrates encontra para refutar a teoria protagoriana é a própria teoria em estudo. Em suma, Protágoras admite que existam homens mais sábios que outros e que a estes devemos dar maior credibilidade, mas disso não se segue uma noção de verdade em absoluto. Deste modo, a tese protagoriana é autodestrutiva, pois se nada existe de essencialmente verdadeiro, então alguém que se proponha a refutar e afirmar falsa a teoria de Protágoras possuirá um valor de verdade tão forte quanto àquilo que critica. Em outras palavras, a teoria de Protágoras é inteiramente fluida, pois admite como verdadeiro até mesmo o seu contraditório, isto é, sua crítica de falsidade. Com efeito, se todos os saberes são igualmente válidos, então o pensamento e as ideias defendidas por Protágoras não podem ser superiores a outro. Ademais, Sócrates chama nossa atenção para os elementos que não são captados pela sensação. Podemos pensar, por exemplo, num músico que esteja lendo uma partitura. Por mais que o instrumentista tenha a capacidade de ver as notas musicais e também seja capaz de ouvi-las, há elementos que não são captados pelos sentidos, como o ritmo. Neste caso, ver e ouvir não são suficientes para nos fornecer conhecimento. Outra crítica ao conhecimento como percepção vai de encontro à noção de memória. Se conhecimento é sensação, então ao vermos qualquer objeto adquirimos o conhecimento acerca dele. O problema é que, se o objeto estiver ausente, por mais que tenhamos registrado sua marca na memória, não poderemos dizer que o conhecemos. Se ver determinado objeto equivale a conhecer, não vê-lo equivaleria a não conhecer. Sendo assim, por mais que o indivíduo faça uso de sua memória e se recorde daquilo que foi visto, não poderá jamais dizer que conhece, pois o objeto se encontra ausente e distante da nossa sensibilidade.

### **A tese heraclítica**

Com objetivo continuar investigando até que ponto a nossa sensibilidade é capaz de nos fornecer conhecimento, Sócrates retoma a teoria de alguns pensadores notáveis acerca do tema. Na teoria do fluxo, defendida por Heráclito, tudo está em constante devir, nada é fixo ou imutável e a realidade se modifica a cada instante. Deste modo, os próprios objetos sensíveis não podem nunca possuírem uma essência. A existência deles também não depende apenas da nossa percepção. Heráclito assume que há uma espécie de síntese entre essas duas afirmações. É necessário que a nossa percepção sensível atue de modo concomitante ao momento propício da aparição do objeto. Por exemplo, sentimos algum cheiro não porque nosso aparato sensorial, no caso o olfato, apreendeu o objeto que exala alguma fragrância. Também não sentimos um cheiro qualquer apenas pelo fato da fragrância se apresentar ao nosso olfato. O que ocorre, segundo a interpretação que Sócrates faz da tese heraclítica, é um encontro simultâneo entre uma coisa e outra, entre o nosso olfato e o objeto que exala tal fragrância. Tudo isso ocorre no momento propício ao movimento do objeto. O mesmo se dá também ao enxergarmos uma cor. A cor em si mesma não existe. Passa a existir apenas quando há essa interação com a nossa sensibilidade. Ademais, Sócrates observa que nessa teoria do fluxo contínuo, é praticamente impossível assumirmos que duas pessoas, em

momentos distintos, sejam capazes de perceber a mesma coisa. Isso se dá deste modo, porque não apenas os objetos estão em constante mudança, mas também a própria percepção.

Segundo Cornford, a hipótese de que Protágoras ensinou aos seus “discípulos” uma “doutrina secreta” não engana a ninguém. Afirma ele que Protágoras não teve escola, e qualquer um poderia ouvir suas lições e ler seus livros. Neste sentido, não há fundamentos suficientes para determinar que Parmênides não tenha sido um heracliteano, como também não se pode afirmar com precisão que Homero tenha sido seguidor de Heráclito. Apesar de algumas pessoas considerarem a teoria heraclítica como ingênua, é importante dizer que Platão, ao construir sua teoria das Ideias<sup>4</sup>, recebe forte inspiração de Heráclito no momento em que define os objetos sensíveis. Ambos concordam que tudo aquilo que pertence ao âmbito da sensibilidade está em fluxo contínuo e diz respeito à contingência dos fatos. É certo, porém, que Platão não considera apenas objetos sensíveis em sua teoria (CORNFORD, 1935, p. 36).

Vale ressaltar ainda que a interpretação que Sócrates faz das teses protagoriana e heraclítica são discutíveis, porque ao analisarmos algo, frequentemente, deixamos nossa própria marca. Como o próprio Sócrates diz, se Protágoras ou Heráclito estivesse presente no momento em que discutiam a respeito de cada um deles, provavelmente defenderiam suas teorias de um modo mais original e distinto. Ademais, há muitas discussões acerca do ‘homem-medida’ de Protágoras. A história da filosofia parece ter estabelecido a noção particular de homem, admitindo a pluralidade de percepções de cada um como valor de verdade para si. Mas, há também quem compreenda a noção protagoriana de homem sob o aspecto universal, admitindo que o homem-medida o é em razão de sua espécie, de sua racionalidade e de sua superioridade em relação aos demais animais. No entanto, não acho essa segunda possibilidade interpretativa plausível, pois se Protágoras estivesse falando do homem universal, todos nós teríamos uma percepção semelhante e, deste modo, poderíamos apreender os objetos da mesma maneira que os demais. Se assim o fosse, Protágoras não se consagraria como um relativista, mas como um tipo de defensor do universalismo de Platão, o que não procede.

Em suma, a crítica que Sócrates faz às teses protagoriana e heraclítica, isto é, que o homem é a medida de todas as coisas e que tudo está em constante movimento, é capaz de inviabilizar a hipótese de que conhecimento é percepção. Se a verdade é para cada um segundo sua percepção, nós não somos capazes de chegar a uma realidade única acerca do que seja a verdade. No entanto, a tese protagoriana não é suficiente para negar a noção de percepção como um fundamento para conhecer algo. Já a tese heraclítica, ao admitir que tudo se encontra em constante fluxo, inclusive a percepção, acaba por tornar o conhecimento algo impossível, pois radicaliza a tese protagoriana transformando-a num extremismo ontológico. Essas duas teses são necessárias para aniquilar a hipótese de que conhecimento seja sensação, mas não são suficientes para aniquilar a percepção como meio capaz de nos fazer perceber algo. Em suma, a hipótese inicial de que conhecimento seja sensação só é refutada quando Sócrates e Teeteto se convencem da ideia de que nós não percebemos as coisas a nossa volta *com* os sentidos, mas *por meio* deles. É certo que ouvimos o som por meio da audição, que enxergamos uma cor por meio da visão, que sentimos

4 Em suma, a tese heraclítica inviabiliza o que Platão trata como sumamente importante em seus diálogos de maturidade, a saber, a busca essencial e inalienável das Formas inteligíveis (*eidos*). Ou seja, o fluxo contínuo de Heráclito inviabiliza o alcance e a apreensão do próprio conhecimento. Neste sentido, a pergunta feita desde o início pelo ‘o que é conhecimento’ acaba por se tornar uma questão trivial se levarmos em consideração as teorias de Protágoras e de Heráclito, já que em nenhum destes filósofos há uma resposta fixa e universalmente válida.



o sabor de algo por meio do paladar e assim por diante. Também é correto dizer que a cada tipo de sensação corresponde uma faculdade capaz de percebê-la. Sendo assim, não é possível utilizarmos um sentido para perceber aquilo que não lhe é próprio. Ou seja, não podemos, por exemplo, enxergar por meio da audição ou vice-versa.

### **Passagem da sensação (*aisthesis*) à opinião (*doxa*)**

Dando prosseguimento à discussão, Sócrates pergunta a Teeteto como somos capazes de diferenciar uma coisa de outra, isto é, identificarmos as semelhanças e as dessemelhanças que existem entre os nossos sentidos. Afirmado de outro modo, Sócrates quer saber se Teeteto associa a algum órgão do nosso corpo a capacidade de distinguir aquilo que é próprio da audição daquilo que é próprio da visão, por exemplo. Em resposta Teeteto diz:

TEETETO. - Referes-te a ser e a não-ser, semelhança e dessemelhança, identidade e diferença, e também à unidade e aos mais números que se lhe aplicam. Evidentemente, tua pergunta abrange, outrossim, o par e o ímpar e tudo o mais que lhes vem no rastro, desejando tu saber por intermédio de que parte do corpo percebemos tudo isso com a alma (*psique*).

SÓCRATES. - Acompanhas-me admiravelmente bem, Teeteto; foi isso exatamente o que perguntei.

TEE. - Por Zeus, Sócrates; não sei como responder, salvo dizer que se me afigura não haver um órgão particular para essas noções, como há para outras. A meu parecer, é a alma sozinha e por si mesma que apreende o que em todas as coisas é comum (PLATÃO. *Teeteto*. 185d – e, p. 100).

Com efeito, o conhecimento não se encontra no âmbito da percepção, porque há coisas que nossos sentidos não são capazes de apreender e que só a alma consegue decodificar: noções comparativas, como o semelhante e o dessemelhante, noções matemáticas, como o par e o ímpar, noções ontológicas, como o ser e o não-ser e uma série de outras coisas, como a essência, a dualidade, a reciprocidade só podem ser apreendidas puramente pela alma. Tanto aos homens quanto aos animais, desde o nascimento, é dado a capacidade de captar impressões e atingir a alma por meio das sensações. Mas nos homens há um elemento superior, a saber, a capacidade de relacionar todas essas coisas apreendidas pelos sentidos à sua essência correspondente. Segundo Sedley, a noção de conhecimento como percepção possui em si mesma sua refutação. O conhecimento não se limita apenas à percepção, porque após termos adquirido uma experiência sensorial nós passamos a refletir sobre ela, isto é, passamos a raciocinar acerca desses objetos e desses conteúdos que foram apreendidos pelo nosso aparato sensorial (SEDLEY, 2002, p. 115). No meu entendimento, não estaremos distante da verdade se afirmarmos que, apesar do âmbito da percepção sensível não nos permitir alcançar o conhecimento verdadeiro, seu papel não é algo ignorado por Platão, pois os nossos sentidos participam, ainda que de modo menos vívido, do processo de reconhecimento dos objetos. Por fim, Sócrates leva Teeteto a concordar com a tese de que é impossível chegar à verdade de algo sem que conheçamos, antes, a sua essência (*ousía*). Deste modo, fica comprovado que conhecimento é diferente de sensação.

A pergunta colocada por Sócrates, desde o início, não tem por objetivo definir o que não seja conhecimento, mas o que venha a ser. Apesar disso, a investigação da *episteme* como *aisthesis* foi demasiado útil para introduzir o papel que os nossos sentidos ocupam

no processo de conhecer, bem como definir o objeto de investigação da alma. Segundo Teeteto, a alma, pelo fato de conhecer a essência (*ousia*) de todas as coisas, até das mais abstratas, emite juízos, opiniões (*doxa*). Em seguida, Sócrates pede que Teeteto continue sua argumentação e formule uma segunda resposta à questão ‘o que é conhecimento’, já que a noção de conhecimento como sensação foi refutada e, portanto, abandonada. Não é difícil observar que a passagem da sensação (*aisthesis*) à opinião (*doxa*) se dá em razão das circunstâncias em que os personagens do diálogo se encontram. Por certo, ambos, Sócrates e Teeteto, deparam-se com a necessidade de associar o conhecimento a algo que não fosse meramente perceptivo, mas que seja, antes de tudo, pertencente ao âmbito do discurso, da emissão de juízos (*doxa*). Sócrates, nesta segunda parte do diálogo, tem por objetivo não apenas compreender se o conceito de conhecimento se coaduna com a noção de opinião verdadeira, mas também entender como e por que concebemos opiniões falsas. Apesar desta segunda parte do diálogo não nos fornecer uma resposta satisfatória acerca da essência do conhecimento, a argumentação aqui desencadeada foi extremamente útil para demarcar bem a importância do processo intelectual na busca pelo saber (*episteme*), afastando-nos mais ainda da sensação (*aisthesis*). Em suma, a investigação aqui presente serviu para deixar de lado a noção de conhecimento como sendo opinião em geral, visto existirem opiniões falsas. Num nível posterior da argumentação, passou-se a examinar os modos pelos quais não adquirimos falsas opiniões, pois é impossível conhecer a *pseudes doxa* sem que se tenha definido antes o que propriamente é conhecimento. E, por fim, reconstruímos a argumentação de que o conhecimento não pode se coadunar com a noção de opinião verdadeira (*alethes doxa*), visto que é a persuasão, a retórica própria de oradores e advogados, que nos fazem admitir por meio de sugestões (*doxa*) algumas coisas como supostamente certas e verdadeiras, e não por meio do conhecimento (*episteme*).

### **A noção de conhecimento como opinião verdadeira (*alethes doxa*) seguida de razão (*logos*) termina em aporia**

Sócrates e Teeteto chegam à conclusão de que a noção de conhecimento como ‘opinião certa’ aliada ao ‘conhecimento da diferença’ não procede. Isto se dá deste modo porque a investigação, desde o início, consiste na busca pelo que seja conhecimento essencialmente. Assim, torna-se inadmissível que tomemos por dado o que seja ‘conhecimento’, seja lá do que for. Note que esse tipo de premissa inviabiliza a investigação, já que nos fornece um tipo de conhecimento, ao passo que a pergunta inicial pelo o que seja conhecimento é levantada sob o prisma da validade universal. Cito Sedley:

Há algo que na parte III do *Teeteto* é mais platônica em espírito do que qualquer coisa que a precede. Nas partes I e II, a discussão do conhecimento centrou-se em casos comuns de saber *que*: por exemplo, conhecendo que o vento está frio, que tal e tal ação será benéfica, que fulano e ciclano cometeram o crime. A parte III enfocou o tópico de saber, de algo, *o que é*. Para a definição de conhecimento como “opinião verdadeira acompanhada de *logos*, o *logos* é uma fórmula para individualizar definitivamente algum item, seja por análise interna ou por distinção de outras coisas (SEDLEY, 2002, p. 178).

Por fim, Sócrates conclui que nem sensação (*aisthesis*), nem opinião verdadeira (*alethes doxa*) e nem opinião verdadeira acompanhada de explicação racional (*logos alethes doxa*) pode ser considerada conhecimento. Para Cornford, independentemente do sentido

que dermos à noção de *logos* nada fará com a definição de conhecimento se torne mais clara. Nem o fato de nomearmos coisas individuais, nem a possibilidade de enumerá-las, nem a tarefa de distingui-las das demais coisas serão capazes de nos permitir coadunar a noção de *logos* à definição essencial do que seja conhecimento. É mediante o fracasso de todas as três demonstrações que Cornford assume que o *Teeteto*, ainda que de modo indireto, nos conduz à velha conclusão platônica da teoria das Ideias como ponto fixo e imutável de todo o conhecimento (CORNFORD, 1935, p. 162).

Para David Ross, o *Teeteto* surge na cronologia das obras de Platão como a radicalização de sua compreensão de mundo. É uma intensificação e uma reafirmação de sua clássica teoria das Ideias. A argumentação presente no *Teeteto* é o que solidifica as bases filosóficas de Platão, tornando-a mais firme para que ele possa dar prosseguimento à distinção entre sensibilidade e inteligibilidade já demarcada em sua *República*.

Por último, é no *Teeteto* onde Platão melhor expõe as bases sob as quais apoia sua teoria das Ideias. Esta está embasada na crença de que há uma completa distinção entre sensação e conhecimento; e de que o conhecimento requer objetos e entidades não percebidas pelos sentidos (*Teeteto*, 151d - 186e). É no *Teeteto*, assim como *Timeu* (51d - e), que Platão também demarca a distinção entre opinião verdadeira e conhecimento (*Teeteto*, 187a - 210b). Assim, ainda que o diálogo não se ocupe estritamente de metafísica, mas de epistemologia, proporciona o mais sólido argumento que Platão nunca antes tinha concebido para dar fundamentação à sua teoria metafísica (ROSS, 1966, p. 103).

É certo dizer que o diálogo é aporético, mas a que isso se deve? Por ora, se deixarmos de lado a questão fundamental de se *Teeteto* é ou não uma reafirmação do que já foi dito por Platão em sua *República*, e nos atermos ao aspecto aporético do diálogo, no que concerne à minha interpretação, defendo que, possivelmente, a ausência de uma menção à teoria das Ideias nos coloca em tal problema. Acredito veemente que a aporia aqui se deu em razão da não explicitação da teoria das Ideias. A meu ver, é impossível chegar a uma definição fixa e imutável sem antes reconstruirmos a teoria das Formas como fundamento de toda a investigação. Percebo que Platão, em alguns momentos do *Teeteto*, nos faz pensar na teoria das Formas ainda que de modo indireto. Apesar disso, o esforço interpretativo retirado do cenário no qual ele nos coloca não é suficiente para nos fornecer uma resposta clara e distinta acerca do que seja *episteme*. Acredito também que se houvesse uma referência direta à teoria das Ideias isso possibilitaria uma definição mais precisa e o diálogo, certamente, tomaria outras dimensões. Por outro lado, a obra em questão nos permite ver com outros olhos as justificativas pelas quais Platão recusa a tese de que o conhecimento advenha da sensibilidade. Note que Platão, no *Teeteto*, não dá ênfase à transcendência do saber, mas compreende o conhecimento sob o prisma proposicional do *logos* levando em consideração seu conteúdo. Ainda que conhecimento não se coadune à noção de opinião verdadeira acompanhada de explicação racional (*logos alethes doxa*), Platão estabelece em sua investigação que qualquer definição de conhecimento que se distancie de um discurso puramente racional nos leva ao erro. Dito de outro modo, podemos afirmar categoricamente que a noção de 'opinião verdadeira acompanhada de *logos* não é suficiente para definir a universalidade do conhecimento, mas é uma condição necessária para que se possa avançar acerca desse tema. Em suma, qualquer interpretação que almeje definir a noção de conhecimento deve partir dessa premissa, mas deve também ultrapassá-la.

**Referências bibliográficas:**

- BENSON, Hugh, H. *Platão*. Trad. Marco Antonio de Ávila Zingano. Porto Alegre: Artmed, 2011.
- BOSTOCK, D. *Plato's Theaetetus*. Oxford: OUP, 1988.
- BRISSON, Luc e PRADEAU, Jean François. *Vocabulário de Platão*. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.
- BURNET, J. *Greek Philosophy*. London: Macmillan, 1964.
- BURNYEAT, M .F. *Introduction au Théétète de Platon*. Edição francesa traduzida por Michel Narcy. Paris: PUF 1998.
- \_\_\_\_\_. *The Theaetetus of Plato*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1990.
- CASERTANO, Giovanni. *O lugar e o significado do Teeteto na obra platônica*. In: SANTOS, José Trindade (Org). *Do Saber ao Conhecimento – Estudos sobre o Teeteto*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005.
- CHAMBRY, E. *Théétète*. Tradução francesa de Émile Chambry. Paris, Flammarion. 1967.
- CHAPPELL, T. *Reading Plato's Theaetetus*. Cambridge: Hackett Publishing Company, 2004.
- COPLESTON, Frederick Charles, *A history of philosophy*. Vol I: Greece and Rome. New York. Ed.: Image Books, Doubleday, 1993.
- CORNFORD, F. M. *Plato's Theory of Knowledge*. London: Routledge, 1935.
- DIÈS, A. *Notice no Teeteto*. Ouvres complètes, tome VIII, 5º ed. Paris: Les Belles Lettres, 1965.
- EL MURR, D. (Org.). *La mesure du savoir. Études sur le Théétète de Platon*. Paris, Vrin, 2013.
- HACKFORTH, R. Platonic Forms in the Theaetetus. *The Classical Quarterly*, Vol. 7, Nº1/2, 1957, p. 53-58.
- IGLÉSIAS, Maura. “Conhecimento, linguagem e pensamento em Platão”. *Ideias*, Revista do IFCH; Unicamp, 11 (2), 2004.
- LAFRANCE, Y. *La théorie platonicienne de la doxa. Collection d'Etudes Anciennes*. Coll. Noesis. Montréal/Paris: Les Belles Lettres / Bellarmin, 1981.
- LALANDE, André. *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia*. Trad. Fátima Sá Corrêa et alli. São Paulo: Ed.: Martins Fontes, 1999.
- PLATÃO. *A República*. Tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 11ª Edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Teeteto*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Editora UFPA, 3ª edição revisada. Belém - Pará, 2001.
- ROSS, David. *Plato's Theory of Ideas*. Ed. Oxford University Press. London, 1966.
- SANTOS, José Trindade. “Introdução”. In: PLATÃO. *Teeteto*. Trad. Nogueira, A. M. e

Boeri, M.

Lisboa: Gulbenkian, 2005.

SEDLEY, David. *The Midwife of Platonism*. Oxford: University Press, 2002.

SÉGUY-DUCLOT, A. *Dialogue sur le Théétète de Platon*. Paris, Belin, 2008.

SOARES, MÁRCIO. *Construção e crítica da teoria das ideias na filosofia de Platão: dos diálogos*

*intermediários à primeira parte do Parmênides*. Porto Alegre: Editora PUCRS, 2010.

STERN, P. *Knowledge and Politics in Plato's Theaetetus*. New York, CUP, 2008.

UNTERSTEINER, M. *Les sophistes*. Seconde édition, trad. fr. A. Tordesillas. Paris: Vrin, 1993.

WHITE, Nicholas P. *Plato on Knowledge and Reality*. Indianápolis; Cambridge: Hackett, 1976.

ZENI, Eleandro Luis. *Conhecimento e Linguagem: Um Estudo do Teeteto de Platão*. Ed. UFSM. Rio Grande Do Sul (RS), 2012.

# Matéria (hýle) e formato (morphé): A geração bifásica do corpóreo a partir da alma parcial no sistema plotiniano

Deysielle Costa das Chagas<sup>1</sup>

## 1. A realidade hipostasiada e o problema da geração da matéria (hýle)

Ao propormos apresentar qualquer que seja o tema do pensamento plotiniano, é de suma importância que compreendamos primeiramente a estrutura singular de seu sistema filosófico. Neste caso, especificamente, seria, arriscamos dizer, impossível tomar consciência da complexidade do problema que aqui nos depararemos ao tratarmos da matéria sensível (*hýle*) sem ter em vista o ordenamento e a unidade desse sistema filosófico.

Por mais que Plotino se considerasse somente um exegeta de Platão<sup>2</sup>, sabemos que seu sistema se diferencia pela estrutura triádica da realidade, constituída pelas seguintes hipóstases: o Uno-Bem (*hén-agathós*), a Inteligência (*nous*) e a Alma (*psykhê*). A primeira delas, o Uno-Bem, é uma “realidade” tão absolutamente transcendente que ultrapassa o próprio Ser e Pensamento, sendo ele princípio (*arkhê*) que engendra tudo o que lhe é posterior e o fim (*télos*) de toda a realidade existente.

Portanto, fazer qualquer afirmação sobre a natureza do Uno-Bem objetiva apenas, como afirma Plotino, “mostrá-la a nós mesmos como podemos”<sup>3</sup> (II 9 [33], 1, 6-7). Essa potência infinita das coisas, graças a sua superabundância, engendra o que lhe é posterior – a Inteligência. Nada que foi engendrado esgota o Uno-Bem, nem o limita, graças a sua perene permanência e doação inesgotável. Além disso, sendo ele potência de todas as coisas, não pode ser nada em particular e nem depender de nada, de modo que, como escreve o licopolitano em seu tratado *Contra os Gnósticos*, “chamamos ‘o Primeiro’ por esta razão, porque é algo simplíssimo”<sup>4</sup> (II 9 [33], 1, 7-8).

A Inteligência é a primeira derivação do Uno-Bem. Ela é o Ser (inteligível) e o Pensar (inteligente) por excelência. Ela é também a Forma primeira, que não está em contato com a multiplicidade dos sensíveis. Plotino apresenta a Inteligência como o Ser que proporciona a forma para que a alma atue nos sensíveis, ela é a própria Forma da Alma

---

1 Mestranda em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio)

2 “Estas doutrinas não são novas nem foram expostas atualmente, mas anteriormente, não de forma clara, é verdade, mas a presente exposição é uma exegese daquela porque demonstro com testemunho dos escritos do próprio Platão que estas opiniões (nossas) são antigas”. [trad. IGAL]: Καὶ εἶναι τοὺς λόγους τούσδε μὴ καινοὺς μηδὲ νῦν, ἀλλὰ πάλαι μὲν εἰρήσθαι μὴ ἀναπεπταμένως, τοὺς δὲ νῦν λόγους ἐξηγητὰς ἐκείνων γεγονέναι μαρτυροῖς πιστωσαμένων τὰς δόξας ταύτας παλαιὰς εἶναι τοῖς αὐτοῦ τοῦ Πλάτωνος γράμμασιν. (V 1 [10], 8, 10-14)

3 [trad. IGAL]: δηλοῦντας δὲ ἡμῖν αὐτοῖς ὡς οἶόν τε.

4 [trad. IGAL]: Καὶ τὸ πρῶτον δὲ οὕτως, ὅτι ἀπλοῦστατον.



ou, melhor afirmando, a Forma das formas<sup>5</sup>. A Alma, neste caso, é a potência formadora dos seres posteriores a ela. Mas a Forma em si, que atua através da alma, é oriunda da Inteligência.

A Alma, portanto, deriva diretamente da Inteligência da mesma maneira como a Inteligência deriva diretamente do Uno. A Alma, por ser a última hipóstase da realidade inteligível, é a linha tênue que liga esta realidade inteligível a realidade sensível. A Alma “é a última das coisas inteligíveis e das que estão contidas no reino inteligível e a primeira das que estão no universo sensível. E, precisamente por isto, está relacionada com ambas classes de seres”<sup>6</sup> (IV 6 [41], 3, 5-8).

Esta função de mediadora entre as duas realidades é a função primordial da Alma dentro do sistema filosófico de Plotino. Da mesma maneira que através da Inteligência o Uno se faz pensamento, é através da Alma que o Ser se desdobra no *cosmos*. É da natureza da Alma, como mediadora, atribuir forma e animar tudo o que é posterior, ordenando-os, dirigindo-os e governando-o.

A função própria da parte mais racional da Alma consiste em entender, mas não somente em entender; senão, em que diferiria da inteligência? [...] Mas a Alma, ao olhar a quem é anterior a ela, entende; mas, ao olhar a si mesma, põe em ordem e governa o que é posterior a ela e manda nele. Pois nem sequer era possível que todas as coisas se detivessem na região inteligível quando era possível que, em continuação, viesse também à existência outro que, ainda que inferior, teria que existir necessariamente, posto que também existe necessariamente quem é anterior a ele.<sup>7</sup> (IV 8 [6], 3, 21-30)

A realidade sensível vem-a-ser pelo ato formador da Alma na matéria. Primeiramente, para enfatizar a importância de se compreender a matéria, o próprio Plotino reforça a “existência” necessária disto que está como fundamento diferencial da realidade sensível, pois é a matéria que diferencia esta realidade sensível daquelas realidades primeiras ou inteligíveis (as hipóstases). É característica primordial dos seres sensíveis a contínua transformação dos elementos, ou seja, o movimento sucessivo de geração e corrupção. Todavia, este devir ao qual estão sujeitos os seres sensíveis não os destrói por completo. Dentro do devir, em que algo deixou de ser e passou a ser outro, os seres não experimentam o seu total “aniquilamento”, pois, necessariamente, existirá algo que continuará quando cada ser deixar de ser (ou não ser mais o que era) e passar a ser outro, pois “o elemento originado não passa do não-ser total ao ser”<sup>8</sup> (II 4 [12], 6, 5-6).

Porém, como é próprio das investigações no âmbito metafísico, precisamos compreender primeiramente “o que é *isto*” que continua nos seres sujeitos ao devir quando a forma, através da alma, atua neles nessa sucessão, nessa transformação. Ou seja, é necessário compreender o que é esta matéria sensível.

5 “[...] a inteligência como forma da alma, a que tem razão de forma, e a que provê de forma à maneira do escultor de uma estátua, que contém em si mesmo [a forma] quando doa”. [trad. IGAL]: [...] νοῦν δὲ τὸν μὲν ὡς εἶδος τῆς ψυχῆς, τὸν κατὰ τὴν μορφήν, τὸν δὲ τὸν τὴν μορφήν παρέχοντα ὡς τὸν ποιητὴν τοῦ ἀνδριάντος, ὃ πάντα ἐνυπάρχει, ἃ δίδωσιν. (V 9 [5], 3, 33-35)

6 [trad. IGAL]: καὶ λόγος ἔσχατος μὲν τῶν νοητῶν καὶ τῶν ἐν τῷ νοητῷ ἢ ψυχῆς φύσις, πρῶτος δὲ τῶν ἐν τῷ αἰσθητῷ παντί. Διὸ δὴ καὶ πρὸς ἄμφο εἶχει.

7 [trad. IGAL]: Ψυχῆς δὲ ἔργον τῆς λογικωτέρας νοεῖν μὲν, οὐ τὸ νοεῖν δὲ μόνον· τί γὰρ ἂν καὶ νοῦ διαφέρου; [...] Βλέπουσα δὲ πρὸς μὲν τὸ πρὸ ἑαυτῆς νοεῖ, εἰς δὲ ἑαυτὴν τὸ μετὰ αὐτὴν [ὅ] κοσμεῖ τε καὶ διοικεῖ καὶ ἄρχει αὐτοῦ· ὅτι μὴδὲ οἶόν τε ἦν στῆναι τὰ πάντα ἐν τῷ νοητῷ, δυναμένου ἐφεξῆς καὶ ἄλλου γενέσθαι ἐλάττονος μὲν, ἀναγκαίου δὲ εἶναι, εἶπερ καὶ τὸ πρὸ αὐτοῦ.

8 [trad. IGAL]: οὐδὲ αὐτὸ γενόμενον ἐκ τοῦ παντελῶς μὴ ὄντος εἰς τὸ ὄν ἐλήλυθεν.

São duas as concepções de matéria sensível mais claramente expostas e reconhecidas pelos intérpretes de Plotino. A primeira delas é apresentada especialmente em seus tratados *Sobre as duas Matérias* (II 4 [12]) e a *Sobre a impassibilidade dos incorpóreos* (III 6 [26]). Em *Sobre as duas Matérias*, Plotino nos afirma primeiramente que a matéria “é indefinida porque não é forma”<sup>9</sup> (II 4 [12], 6, 19). Plotino ressalta, de maneira especial, que a compreensão deste receptáculo da forma não pode ser de um “lugar de atuação da alma”, pois ela não pode ser grandeza alguma – já que a grandeza se trata de uma forma que é anterior a ela – e, conseqüentemente, ela não pode ter uma noção espacial. Portanto, também não se pode dizer que ela é substância dotada de qualidade ou predicções, um aquilo-de-que os seres sensíveis se constituem, pois isto também pertence às formas que atribuem ser às realidades sensíveis. Toda a característica, qualidade e predicção dada ao ser sensível é conferida pelo princípio inteligível, inclusive a extensão. “É a forma a que, vindo sobre a matéria, lhe traz e lhe sobrepõe tudo consigo”<sup>10</sup> (II, 4 [12], 8, 23-24). A matéria, portanto, não traz nada àquele a quem ela serve de “receptáculo”, exceto a sua total carência e necessidade de ser. Esta é, portanto, a natureza da matéria para Plotino: uma total privação da luz da razão, sendo ela “completamente obscura” (*skoteinè*) (II 4 [12], 5, 7).

Porém, como a matéria não é nem alma, nem intelecto, nem vida, nem forma, nem razão, nem limite – pois é ilimitude –, nem potência – pois o que ela produz? –, mas está excluída de todas essas coisas e não pode receber propriamente a denominação de ente, é razoável chamá-la não-ente, não do modo como o movimento é não-ente, e o repouso é não-ente, mas verdadeiramente não-ente (*alethinós mè ón*), imagem e aparência de massa, desejo de existência.<sup>11</sup> (III 6 [26], 7, 7-14)

Assim sendo, a matéria é um não-ser. Mas é importante salientar que o “não-ser” da matéria, neste caso, é diferente ao “não-ser” do Uno. Enquanto a matéria é a absoluta ausência do ser e está abaixo dele<sup>12</sup>, o Uno é fonte inesgotável do Ser e está para além dele. Por esta razão, Plotino enfatiza que a matéria não é algo definido, ela “se toma algo definido, mas não algo vivente nem inteligente, mas um cadáver adornado (*nekrón kekosmènon*)” (II 4 [12], 5, 18).

A segunda concepção de matéria está presente de maneira mais manifesta no tratado *Sobre o que são e de onde vêm os males* (I 8 [51]), onde Plotino afirma ser a matéria a substância do mal, ou o mal em si. Afirma ele que, ao tentar definir o mal em oposição ao Bem,

Alguém poderia chegar a uma noção dele (do Mal em si) como um tipo de imensurabilidade (*ametrían*) diante da medida, ilimitado (*apeiron*) diante do limite, informe (*aneídeon*) diante do formifactível, sempre deficiente (*endeès*) diante do autosuficiente, sempre indeterminado (*áoriston*), de modo algum estável, onipassível, insaciável, absoluta escassez (*penía pantelés*): esses traços não são acidentais nele, mas são como que sua essência.<sup>13</sup> (I 8 [51], 3, 12-17)

9 [trad. IGAL]: ἡ δὲ κατὰ τὸ ὑποκείμενον ἀόριστον, ὅτι μὴ εἶδος.

10 [trad. IGAL]: Ἐπεισι τοίνυν τὸ εἶδος αὐτῆ πάντα ἐπ’ αὐτὴν φέρον.

11 [trad. BARACAT Jr.]: Οὔτε δὲ ψυχὴ οὐσα οὔτε νοῦς οὔτε ζωὴ οὔτε εἶδος οὔτε λόγος οὔτε πέρας – ἀπειρία γάρ – οὔτε δύναμις – τί γὰρ καὶ ποιεῖ; – ἀλλὰ ταῦτα ὑπερεκπεσοῦσα πάντα οὐδὲ τὴν τοῦ ὄντος προσηγορίαν ὀρθῶς ἂν δέχοιτο, μὴ ὄν δ’ ἂν εἰκότως λέγοιτο, καὶ οὐχ ὥσπερ κίνησις μὴ ὄν ἢ στάσις μὴ ὄν, ἀλλ’ ἀληθινῶς μὴ ὄν, εἰδωλον καὶ φάντασμα ὄγκου καὶ ὑποστάσεως ἔφεσις.

12 “Aqui, o anterior a ela é o ente. Ela, certo, não é ente [...]”. [trad. BARACAT Jr.]: Ἐνταῦθα δὲ τὸ πρὸ αὐτῆς ὄν. Οὐκ ὄν ἄρα αὐτῆ [...]” (En. II 4 [12], 16, 25-26).

13 [trad. BARACAT Jr.]: Ἦδη γὰρ ἂν τις εἰς ἔννοιαν ἦκοι αὐτοῦ οἷον ἀμετρίαν εἶναι πρὸς μέτρον καὶ ἄπειρον πρὸς πέρας καὶ ἀνείδεον πρὸς εἰδοποιητικὸν καὶ αἰεὶ ἐνδεὲς πρὸς αὐταρκεῖς, αἰεὶ ἀόριστον, οὐδαμῆ ἐστὼς, παμπαθές, ἀκόρητον, πενία παντελής· καὶ οὐ συμβεβηκότα ταῦτα αὐτῷ, ἀλλ’ οἷον οὐσία αὐτοῦ ταῦτα.



A matéria é isto, portanto, que não tem em si mesmo nem a forma, nem a medida onde se ordenam as figuras e outras qualidades que a ele se acrescentam, como é descrito em *Sobre as Duas Matérias*. Todavia, aqui nos surge um questionamento de caráter ainda mais radical: se Plotino também admite ser a matéria sensível má, qual seria, portanto, a sua origem? Uma vez que se admite que toda a realidade é e existe graças ao Uno-Bem que é fonte infinita de ser, que engendra tudo que lhe é posterior e que é fundamento de todo o sistema, aparentemente seria contraditório admitir que algum mal derive dele. Mas também, caso afirmássemos o contrário, ou seja, que a matéria/o mal possui uma outra origem ou talvez mesmo uma não-geração, conseqüentemente estaríamos aceitando mais de um princípio não-gerado, o que destruiria a característica primordial da unidade do sistema plotiniano que possui somente um princípio não-gerado. Além disso, “existiria” algo, em algum grau, fora da competência do Uno-Bem, colocando em “xeque” Seu poder absoluto.

Por esta razão, tomemos duas concepções favoráveis a geração da matéria que nos auxiliará a trilhar este caminho ainda obscuro e tortuoso para os estudiosos de Plotino na contemporaneidade, especialmente a partir da segunda metade do séc. XX: O’Brien e Philips.

## 2. O’Brien: A geração da alma parcial como matéria

Segundo O’Brien, a produção da matéria se dá em uma auto-contemplação da chamada de “alma parcial”. Para tanto, ele se fundamenta em *Várias Investigações* (III 9 [13]), que seria, uma compilação de notas de Plotino agrupadas por Porfírio. No terceiro capítulo deste “tratado”, temos a seguinte afirmação:

Assim, a alma parcial é iluminada ao voltar-se para o que é anterior a ela - porque se encontra com o ente -, ao passo que, voltando-se para o que vem depois dela, volta-se para o não-ente. Faz isso quando se volta para si mesma; porque, querendo voltar-se para si mesma, cria o vem depois dela como imagem de si mesma, como se adentrasse o vácuo do não-ente e se tornasse mais indeterminada. E a imagem totalmente indeterminada é obscura (*skoteinon*): pois é totalmente irracional (álogon) e ininteligível (*anoéton*) e muito afastada do ente. Voltada para a região intermédia, está onde lhe é apropriado, mas, olhando novamente sua imagem, como num segundo relance, a formata (*emórfose*) e, regozijando-se, a adentra.<sup>14</sup> (En. III 9 [13], 3, 7-16)

Com base neste trecho, O’Brien afirma que existem iniciativas diferentes da alma. A primeira delas é que a alma produz primeiramente uma imagem “completamente escura”, irracional e ininteligível ao voltar-se a si. Esta produção dessa imagem, portanto, poderia ser inferida como produção da matéria, uma vez que Plotino dá a ela atributos correspondentes aos que são dados à matéria em tanto em *Sobre as duas Matérias* (II 4 [12]) como em *Sobre a impassibilidade dos incorpóreos* (III 6 [26]). A segunda iniciativa da alma então seria cobrir com forma esta imagem obscura feita por ela mesma, logo seguida pelo ato desta alma parcial entrar neste seu produto já formatado.

Com esta leitura da passagem que resumi de *Várias Investigações*, temos, portanto, de distinguir pelo menos três ações (logicamente) sucessivas na história da alma “parcial”. A alma primeiro “produz” a escuridão e o

14 [trad. BARACAT Jr.]: Φωτίζεται μὲν οὖν ἡ μερικὴ πρὸς τὸ πρὸ αὐτῆς φερομένη – ὄντι γὰρ ἐντυγχάνει – εἰς δὲ τὸ μετὰ αὐτὴν εἰς τὸ μὴ ὄν. Τοῦτο δὲ ποιεῖ, ὅταν πρὸς αὐτὴν· πρὸς αὐτὴν γὰρ βουλομένη τὸ μετὰ αὐτὴν ποιεῖ εἶδωλον αὐτῆς, τὸ μὴ ὄν, οἷον κενεμβατοῦσα καὶ ἀορις- τοτέρα γινομένη· καὶ τούτου τὸ εἶδωλον τὸ ἀόριστον πάντη σκοτεινόν· ἄλογον γὰρ καὶ ἀνόητον πάντη καὶ πολὺ τοῦ ὄντος ἀποστατοῦν. Εἰς δὲ τὸ μεταξύ ἐστὶν ἐν τῷ οικείῳ, πάλιν δὲ ἰδοῦσα οἷον δευτέρᾳ προσβολῇ τὸ εἶδωλον ἐμόρφωσε καὶ ἡσθεῖσα ἔρχεται εἰς αὐτό.

não-ser que é matéria. Ela então “cobre com forma”, assim iluminando, a matéria que ela fez. Finalmente, ela “entra regozijando” na matéria que ela fez e iluminou.<sup>15</sup> (O'BRIEN, 2011a, p. 19-20.)

Portanto, para O'Brien, a geração do corpo sensível se daria em duas fases distintas, seria bifásica: 1) a geração da matéria e 2) a doação da forma à esta matéria que ganhará vida com a introdução da alma.

### 3. Philips: A geração da alma parcial como formato

Contudo, Philips contrapõe esta tese de O'Brien afirmando que este produto da Alma Parcial não seria a matéria, mas ela seria o que ele intitula de “Alma-Traço”. Segundo ele, Alma Parcial, citada por O'Brien de *Várias Investigações*, é correspondente à Natureza (*phýsis*) descrita no tratado *Sobre a Natureza a contemplação e o Uno*. Plotino afirma que “o que chamamos natureza é uma alma, produto de outra alma anterior de vida mais poderosa”<sup>16</sup> (III 8 [30], 4, 15-16). É, portanto, baseando-se neste tratado, que Philips defende que o produto da atividade criativa da Natureza, ou dessa Alma Parcial, seria o formato (*morphé*) – que é imagem sua – atuante na matéria, descrita por Plotino na seguinte passagem:

A natureza (*phýsis*) é um logos, que produz um outro logos, engendramento seu, que doa algo ao substrato (*hýpokeimenon*), mas permanece ele mesmo imóvel. O logos que atua no formato visível (*morphé horoménein*) já é o último (*éskhatos*), morto (*nékros*) e incapaz de produzir outro<sup>17</sup> (III 8 [30], 2, 28-34).

Isto que é produzido pela Natureza, é também descrito por Plotino como um objeto de “contemplação débil” (*asthenès theórema*), contemplação enfraquecida e sombra da contemplação (*skiàn theorías*) (cf. III 8 [30], 4). Portanto, essa imagem produzida pela Alma parcial, defendida por O'Brien como produção da matéria, seria para Philips a produção do formato visível, que é imagem da natureza. Ambas as imagens (a matéria e o formato visível) são descritas como imagem morta, última e incapaz de produzir algo outro.

Que este “produto” da atividade criadora da natureza é introduzido diretamente no substrato, ou matéria, e fornece movimento e formato visível é evidência suficiente de que Plotino está aqui falando da Alma-Traço. Assim, aprendemos que ele o considera como um princípio racional (*lóγος*), embora seja o último deles, está “morto” e, em contraste com seu “irmão” e criador, natureza, é privado do poder de gerar imagens psíquicas. Isto está relacionado à natureza como seu “irmão”, mas φύσις, em contraste com seu “irmão”, é, como todas as imagens da alma acima dele, viva e possui a capacidade de produzir imagens de si mesma.<sup>18</sup> (PHILLIPS, 2009, p. 129)

15 “With this reading of the passage I have summarised from Various Investigations (cap. 3), we have therefore to distinguish no less than three (logically) successive actions in the tale of the ‘partial’ soul. Soul first ‘makes’ the darkness and the non-being that is matter. She then ‘covers with form’, and so illumines, the matter she has made. Finally, she ‘enters rejoicing into the matter that she has both made and illuminated”.

16 [Trad. BARACAT Jr.]: Ὡς ἡ μὲν λεγομένη φύσις ψυχῆ οὐσα, γέννημα ψυχῆς προτέρας δυνατότερον ζώσης.

17 [trad. BARACAT Jr.]: τὴν φύσιν εἶναι λόγον, ὃς ποιεῖ λόγον ἄλλον γέννημα αὐτοῦ δόντα μὲν τι τῷ ὑποκειμένῳ, μένοντα δὲ αὐτόν. Ὁ μὲν οὖν λόγος ὁ κατὰ τὴν μορφήν τὴν ὀρωμένην ἔσχατος ἤδη καὶ νεκρὸς καὶ οὐκέτι ποιεῖν δύναται ἄλλον.

18 “That this ‘product’ of the creative activity of nature is introduced directly into the substratum, or matter, and provides it with motion and visible shape is sufficient evidence that Plotinus here is speaking of the trace-soul. We thus learn that he regards it as a rational principle (*lóγος*),<sup>60</sup> although it is the last of them, is “dead” and, in contrast to its “brother” and creator, nature, is deprived of the power to generate additional psychic images. It is related to nature as its “brother,” but φύσις, in stark contrast to its ‘sibling,’ is, like all of the images of soul above it, alive and possesses the capacity to produce images of itself.”

#### 4. A dupla produção da alma parcial: As imagens sobrepostas

Mas, é importante ressaltar um dos principais problemas referentes a este produto da Alma Parcial que se mostram na aproximação realizada por Philips entre a passagem de *Várias Investigações* e a passagem de *Sobre a Natureza*. O mais notório deles é que, o produto produzido pela Alma Parcial em *Várias Investigações* é claramente descrito como álogon (sem logos), enquanto o produto da Natureza, ainda que morto, é claramente descrita como um *logos*. Portanto, talvez teríamos em *Sobre a Natureza* e em *Várias Investigações* diferentes produtos de diferentes produções da Alma – seja da Alma Parcial ou da Natureza.

Contudo, vale ressaltar que, mesmo contrapostas, as teses de Philips e O'Brien podem não ser excludentes. Retomemos então o trecho de *Várias investigações* analisado por O'Brien, que descreve as duas iniciativas distintas da alma: 1) ato gerador da imagem escura, sem logos, ininteligível; e a 2) ato de formatar (atribuir *morphé*) à essa imagem. Ambas as interpretações – tanto a de O'Brien quanto a de Philips – centralizam-se na primeira iniciativa. Entretanto, talvez Philips, em sua tentativa de refutação da geração da matéria plotiniana segundo O'Brien, narraria, na verdade, a produção do objeto da segunda iniciativa da alma, quase que esquecida no escopo das discussões sobre o produto gerado na primeira iniciativa.

Teríamos, portanto, a partir desta aproximação das duas interpretações, a seguinte compreensão: a alma parcial, em sua primeira iniciativa, geraria uma imagem escura, sem logos e ininteligente, compreendida como matéria de acordo com a tese de O'Brien; e, em sua segunda iniciativa, a alma parcial atribuiria o formato, que também é imagem sua, logos morto e última, consequência de uma contemplação débil e sombra desta contemplação, como desenvolve Philips. O corpo sensível, portanto, seria resultado dessa sobreposição de imagens da alma, desta “soma” de ambas, como bem descreve Plotino: “o formato é uma imagem: assim como o substrato também é uma imagem”<sup>19</sup> (II 4 [12], 5, 18-19).

Por esta razão, teríamos portanto, analogias com fortes referências a jogos de imagem ao tratar do múltiplo sensível. Encerro, então, com as palavras do nosso próprio Plotino:

Por isso, mesmo as coisas que parecem originar-se nela [na matéria] são brinquedos, imagens em uma imagem sem arte, assim como no espelho o que está situado em uma parte é refletido em outra; e ela se preenche, assim parece, mas nada tem e, no entanto, parece ser todas as coisas. «E as coisas que entram e saem são cópias dos entes», imagens que entram em uma imagem amorfa e que, refletindo-se através da amorfia da matéria, parecem atuar nela, mas nada fazem: são fracas, débeis e sem resistência; mas, como ela sequer tem resistência, as coisas a atravessam sem cortá-la, como se fosse através da água ou se alguém projetasse, por assim dizer, formas no que é chamado vácuo.<sup>20</sup> (III 6 [26], 7, 23-33)

19 [trad. BARACAT Jr.]: Καὶ ἡ μορφή δὲ εἶδωλον· ὥστε καὶ τὸ ὑποκείμενον εἶδωλον.

20 [trad. BARACAT Jr.]: ὅθεν καὶ τὰ ἐν αὐτῷ ἐγγίγνεσθαι δοκοῦντα παίγνια, εἶδωλα ἐν εἰδώλῳ ἀτεχνῶς, ὡς ἐν κατόπτρῳ τὸ ἀλλαχοῦ ἰδρυμένον ἀλλαχοῦ φανταζόμενον· καὶ πιμπλάμενον, ὡς δοκεῖ, καὶ ἔχον οὐδὲν καὶ δοκοῦν τὰ πάντα. <Τὰ δὲ εἰσιόντα καὶ ἐξιόντα τῶν ὄντων μιμήματα> καὶ εἶδωλα εἰς εἶδωλον ἄμορφον καὶ διὰ τὸ ἄμορφον αὐτῆς ἐνωρώμενα ποιεῖν μὲν δοκεῖ εἰς αὐτήν, ποιεῖ δὲ οὐδέν· ἀμενηνὰ γὰρ καὶ ἀσθενῆ καὶ ἀντερειδόν οὐκ ἔχοντα· ἄλλ· οὐδὲ ἐκεῖνης ἐχούσης δῖαισιν οὐ τέμνοντα οἶον δι' ὕδατος ἢ εἰ τις ἐν τῷ λεγομένῳ κενῷ μορφᾶς οἶον εἰσπέμποι.

Referências bibliográficas:

- O'BRIEN, Denis. Plotinus on the Making of Matter Part I: The Identity of Darkness. *The International Journal of Platonic Tradition*, 5, 2011a. p. 6-57.
- \_\_\_\_\_. Plotinus on the Making of Matter Part II: 'A Corpse Adorned' (Enn. II 4 [12] 5.18). *The International Journal of Platonic Tradition*, 5, 2011b. p. 209-261.
- \_\_\_\_\_. Plotinus on the Making of Matter Part III: The Essential Background. *The International Journal of Platonic Tradition*, 6, 2012. p. 27-80.
- \_\_\_\_\_. Plotinus on the Origin of Matter: An Exercise in the Interpretation of the Enneads. Naples: Bibliopolis, 1991.
- PHILLIPS, J. Plotinus on the Generation of Matter. *The International Journal of the Platonic Tradition*, 3, 2009. p. 103-137.
- PLOTINO. Enéadas. Trad. J. Igal. Madrid: Gredos, 1982-1998. v. I-III.
- PLOTINO. Enéadas I, II e III; Porfírio, Vida de Plotino. Introdução, tradução e notas de J. C. Baracat Júnior. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem. Campinas, 2006.
- PLOTINO. Enéada III. 8 [30]: Sobre a natureza, a contemplação e o Uno. Introdução, tradução e comentário de J. C. Baracat Júnior. São Paulo: Ed. Unicamp, 2008.
- PLOTINUS. Enneads. Trad. A. H. Armstrong. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1988-1995. v. I-VII.

## A atividade do mestre no *De Magistro* de Agostinho de Hipona

Enir Cigognini<sup>1</sup>

### Considerações iniciais

O período Patrístico, ainda considerado como filosofia antiga por alguns autores tem como marca profunda o advento, crescimento e formação teórica do Cristianismo. A presente investigação opta pela análise da obra *De Magistro*, muito embora há outras - *De doctrina christiana* e *De catechizandis rudibus* - obras nas quais a preocupação com o ensino também se faz presente. A escolha se deve ao fato de a obra em questão estar mais direta e amplamente envolvida com a problemática do ensino na relação do discípulo e do mestre.

A filosofia agostiniana presente na obra *De Magistro* possui duas marcas predominantes. De um lado a tradição platônica que se faz sentir já na estrutura do texto, escrito em forma de um diálogo entre o pai da Igreja e seu filho Adeodato, e, de outro, a tradição cristã que vai se sedimentando, também, num processo de ensino de seus conteúdos de fé e aqui manifesta, especialmente, na figura do mestre interior.

A primeira abordagem em questão, a que defende a possibilidade do ensino por parte do mestre, defenderá a ideia de que nada pode ser ensinado sem sinais. Tese exemplarmente apresentada e, em parte defendida por Rossatto (2014).

A segunda abordagem, defende a tese de que cabe unicamente ao mestre interior a tarefa do ensino. Essa posição lança raízes na filosofia da linguagem e aqui será abordada na perspectiva de Horn (2008).

### O papel dos signos no *De Magistro* de Agostinho

Agostinho principia o diálogo procurando as razões pelas quais falamos. Define as palavras como sinais e a primeira observação que chega é que palavras servem para ensinar ou aprender.

A partir de tais definições, Agostinho sustentará um primeiro argumento, a partir da constatação de que ao falar se quer ensinar ou aprender e que os sinais (palavras) são necessários para o ensino. Ao que concorda Adeodato afirmando: “Nada aqui vejo que possa sem signo mostrar-se”. (AGOSTINHO, 2015, p. 48).

Isso garante aos sinais uma centralidade no processo de ensino e confere ao mestre o atividade de ensinar por sinais a ponto de o próprio Agostinho perguntar ao filho: “Não te

---

<sup>1</sup> Universidade Católica de Pelotas

impressionas que o supremo Mestre tenha ensinado seus discípulos a orar, ensinando por palavras, nada mais a desejar que ensinar o como deveriam se expressar ao rezar?” (2015, p. 35).

Na passagem, Agostinho defende que as palavras foram capazes de ensinar um modo de oração, mais do que uma fórmula.

Em seguida o diálogo agostiniano passa a verificar a possibilidade de que algo seja ensinado sem o uso de sinais. O que conduz à segunda tese a ser sustentada pelo hiponense. Ele prossegue argumentando sobre coisas que possam ser aprendidas sem necessidade de signos.

Se considerarmos cuidadosamente, talvez nada se encontre que por seus signos possa ser apreendido. Se me dado um signo, do qual nada soubesse sobre o que seria a coisa, coisa nenhuma poderia me ensinar; mas se tenho seu conhecimento de verdade; o que aprendo pelo signo? (AGOSTINHO, 2015, p. 121).

Com isso, o bispo de Hipona inicia uma aproximação da tese de que por sinais que significam algo, nada pode ser ensinado por um motivo bastante simples: se não for conhecido, a título de exemplo, que *caput* em latim, é cabeça em português, um mestre nada poderia ensinar ao discípulo com esse vocábulo. Entretanto, se há, no aluno, o conhecimento do que é significado pelo sinal (*caput*), então, a rigor, não há o que ser ensinado pelo próprio sinal, mas, ainda assim, restaria outros significados passíveis de construção a partir do conceito de *caput*.

Desse modo, de acordo com Horn, Agostinho e Adeodato abandonam a tese inicial de que falar (proferir palavras) servia para ensinar ou aprender. “Palavras são, com efeito, sinais, mas elas não possuem nenhuma força construtiva de conhecimento” (2008, p. 61).

E, dessa maneira é que Agostinho acaba por recorrer à figura do mestre interior. Pois, somente ele pode, em última análise, ensinar algo e, por ser a suprema verdade, torna-se o critério para julgar entre o verdadeiro e o falso, visto que, pelas próprias palavras, isso seria impossível (AGOSTINHO, 2015, p. 119; HORN, 2008, p. 62).

A atividade própria do mestre interior fica mais evidente no diálogo quando o bispo de Hipona afirma:

[...] este sol e mesmo esta luz que inunda tudo, a lua, os astros restantes, a terra e os mares, tudo o que de infinito exista; não seriam por si mesmos que Deus e a natureza os expõem, mostrando a quem os contempla? Se considerarmos cuidadosamente, talvez nada se encontre que por seus signos possa ser apreendido [...] (AGOSTINHO, 2015, p. 121).

Nesse momento da obra como também observa Horn, o autor lança mão de tese, aparentemente contrária:

Concluso seria que nada se pode ensinar sem signos, sendo necessário o conhecimento dos próprios signos e, o conhecimento de seu efeito em que carentes somos, embora nem todas as coisas significadas aos próprios signos possam ser preferíveis. Desde que nos propusemos a exalar



palavras, fazendo-o por longo período, nos esforçamos por investigar três questões: que nada se possa ensinar sem signos; que existe signo que se deva preferir àquilo que significam; e que o próprio conhecimento seria melhor que os signos. (AGOSTINHO, 2015, p. 116-117).

Ao que assente Adeodato confirmado, de certa maneira um abandono da tese anterior. Nesse sentido, surge a situação paradoxal apontada por Rossatto na proposta agostiniana, o que abre espaço para interpretações díspares, visto que ela: “abre o flaco para uma leitura alternativa em relação à história da recepção do *De Magistro* por filósofos, linguistas, teólogos e educadores” (2014, p. 62). De uma parte as interpretações parecem ficar justificadas dado o impasse textual apontado, de outro, instaura-se a contradição: afinal, por sinais é ou não é possível o ensino?

### **O papel do mestre segundo Agostinho**

A possibilidade do ensino, em Agostinho, depende de quatro fatores: o objeto do ensino, o mestre, o discípulo e a maneira de ensinar. Embora haja alguma reflexão sobre os demais fatores, o que será agora analisado é a função do mestre. E, no caso, o mestre depende essencialmente de sinais para poder ensinar algo.

Baseando-se na primeira tese de que é possível ensinar com sinais, o mestre tem um papel preponderante no processo do ensino, visto que, poderia, através dos signos gerar o conhecimento naquele que o desconhece.

Entretanto, se o foco for o oposto, chega-se ao ponto extremo de um autodidatismo do discípulo que o mestre poderia simplesmente ser dispensado. Isso porque, não se pode tornar algo conhecido por meio dos signos sem que exista um conhecimento prévio do significado dos mesmos. Dito de outra maneira, percebe-se uma primazia absoluta do conhecimento do objeto sobre o conhecimento do signo que o designe.

Em sendo assim, o professor nada poderia ensinar ao aluno, ao menos por palavras. “Antes, a sua [das palavras] função consiste unicamente em ‘lembrar’ ou ‘admoestar’ (*admonere*)” (HORN, 2008, p. 61). Há uma primazia da realidade sobre o conhecimento e deste sobre o signo que designa o real. No *De Magistro*, Agostinho deixa transparecer uma ideia de chega a falar em vacuidade das palavras.

Em parte, na posição que desembocará no papel crucial do Mestre interior, sente-se fortemente a influência platônica do conceito do conhecimento como rememoração (anamnese), adaptado pelo hiponense com sua “Teoria da Iluminação”. As formas platônicas do hiperurânio são substituídas pelas ideias presentes no pensamento de Deus, conforme esclarece Reale:

A doutrina de Agostinho sobre a iluminação substitui a doutrina platônica da anamnese ou reminiscência. Para Platão, as almas humanas contemplaram as ideias antes de encarnar-se nos corpos, e depois se recordam delas na experiência concreta. Para Agostinho, ao contrário, a suprema Verdade de Deus e uma espécie de luz que ilumina a mente humana no ato do conhecimento, permitindo-lhe captar as Ideias, entendidas como as verdades eternas e inteligíveis presentes na própria mente divina. (REALE; ANTISSEI, 2003, p.91).

Por mais que Platão tenha valorizado seu mestre e ele próprio tenha fundado uma escola para o ensino, a partir da segunda tese presente no *De Magistro* de Agostinho de

Hipona, parece ser de difícil aceitação a presença e atuação de um mestre exterior no tocante ao ensino.

A posição de Horn, oriunda, especialmente de seu trabalho em filosofia da linguagem, defenderá que o mestre poderia, no máximo admoestar ou lembrar. Reduzindo com isso a tarefa docente.

A perspectiva adotada por Rossatto não nega a existência das teses contrárias, mas as coloca em diálogo e percebe que antes de se excluírem, se completam:

Agostinho coloca na boca de Adeodato, e não na sua, a afirmação conclusiva de que, mediante as palavras do mestre, o discípulo aprendera algo. Mas o que de fato ele aprende? Aprende que as palavras do professor não ensinam, mas apenas incitam o aprendizado. É, na verdade, algo paradoxal. Porém, o aluno foi levado a essa conclusão pelas palavras do professor, e não por uma descoberta solipsista ou autodidática. Adiante isso ficará mais claro (ROSSATTO, 2014, p. 63).

Mesmo com a impossibilidade de ensino por sinais, o autor aqui percebe uma possibilidade de ensino, reconhecida pelo próprio Agostinho. Tal perspectiva será sustentada a partir da

teoria estoica do duplo logos, assumida pela leitura alegórica de Fílon de Alexandria, que opunha letra e espírito, daí incorporada por Agostinho. Em poucas palavras, a teoria do duplo logos introduz a distinção entre logos endiathetos, para significar a palavra interior ou espiritual, e logos prophorikos, para a palavra exterior ou proferida (ROSSATTO, 2014, p. 64).

A partir dessa perspectiva, a conclusão de Horn se sustentaria apenas em parte. E, mesmo com a impossibilidade de os sinais externos proferidos pelo mestre exterior gerarem conhecimento, são a via que possibilita ao discípulo os elementos indispensáveis para acolher o conhecimento dado pela ação do mestre interior.

### **Considerações finais**

A presente reflexão, não pretendeu ser uma proposta didática e muito menos um tratado de filosofia da educação. Ela refletiu sobre perspectivas de interpretação para uma problemática observada na obra de Agostinho.

Agostinho preocupa-se, de certa maneira com uma paideia cristã em oposição à uma paideia pagã, daí se compreende a centralidade de Cristo, diferente de, por exemplo, Tomás de Aquino que se encontra no âmbito do trabalho docente na Universidade de Paris quando escreve seu, também chamado *De Magistro* e, por isso, defende uma perspectiva diversa do hiponense.

Embora, como se observou, na perspectiva assumida por Rossatto diminua a situação paradoxal do texto, não deixa de permanecer alguma inquietação no tocante ao papel do mestre nesse processo de ensino, embora essa não seja a perspectiva de análise do autor.

Assim, vale acrescentar um trecho de um sermão de Agostinho sobre São João Batista:



João era a voz, mas o Senhor, no princípio, era a Palavra [cf. João 1,1].  
João era a voz passageira; Cristo, a Palavra eterna desde o princípio.

Suprimi a palavra e o que se torna a voz? Esvaziada de sentido, é apenas um ruído. A voz sem palavras ressoa ao ouvido, mas não alimenta o coração (AGOSTINHO, Sermão 193).

De maneira análoga, sinais proferidos pelo mestre exterior efeito algum produziriam sem o mestre interior. Parece que o retórico Agostinho se rende ao conteúdo de uma fala produtora de sentido interior: a mensagem cristã. E isso fica mais claro se o diálogo for analisado não na perspectiva do mestre, mas na perspectiva do discípulo.

Desse modo, a centralidade se desloca do ensino para a aprendizagem. E, nesse sentido, o hiponense entende que o conhecimento é um processo interior e depende grandemente da interioridade do sujeito. O mestre exterior não pode ser dispensado já que em Agostinho o caminho de retorno a Deus, semelhante ao retorno ao Uno, em Plotino, inicia pela exterioridade. Por que não pensar que para ouvir e aprender do mestre interior, primeiro o aluno precisa aprender a ser discípulo e isso começa com o mestre exterior?

Nessa perspectiva o que era paradoxal torna-se, a partir da interpretação de Rossatto, complementar. Momentos do mesmo movimento que após ter vindo de Deus, precisa retornar a ele, como existencialmente experimentou Agostinho: “fizeste-nos para ti, e inquieto está o nosso coração, enquanto não repousa em ti” (Confissões I, 1).

Por fim, ainda que a presente análise pareça teológica em alguns aspectos para uma filosofia da educação, é reveladora de uma percepção e experiência sempre atual: independente dos meios e técnicas utilizadas pelo docente, a compreensão e o conhecimento de algo dependem de um processo interno que pertence mais ao discente do que ao ferramental técnico e retórico utilizado pelo docente.

**Referências bibliográficas:**

AGOSTINHO, Aurelio. *De Magistro*. Tradução de Antônio A. Minghetti. Porto Alegre, Editora Fi, 2015. Disponível em:< [https://docs.wixstatic.com/ugd/48d206\\_3b940fdb145e4891b2bcab836a71caa6.pdf](https://docs.wixstatic.com/ugd/48d206_3b940fdb145e4891b2bcab836a71caa6.pdf)>, Acesso em junho de 2017.

AGOSTINHO, Aurelio. *Confissões*. São Paulo: Paulus, 2016.

AGOSTINHO, Aurelio. *Sermão sobre São João Batista*. Disponível em: <<https://www.veritatis.com.br/reflexao-patristica-joao-e-a-voz-cristo-a-palavra-santo-agostinho-de-hipona-430/>>. Acesso em nov. de 2017.

HORN, Christoph. *Agostinho: conhecimento, linguagem e ética*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

REALE, Giovanni; ANTISSERI, Dario. *História da filosofia: patrística e escolástica*. São Paulo: Paulus, 2003.

ROSSATTO, Noeli Dutra. *Agostinho Educador*, in. MARTINS, M. F.; PEREIRA, A. R. *Filosofia da Educação*. São Carlos: Edufscar, 2014, pp. 61-78.

# Análise do parágrafo 607c da *República* à luz do mito de Dédalo ou da acolhida da poesia à luz de uma meditação acerca do lugar do mito de Dédalo e de Ícaro na *lexis* platônica

Fabiola Menezes de Araújo<sup>1</sup>

“Poeticamente o homem habita”

(Hölderlin)

(In: Heidegger, 2002)

## 1. Introdução<sup>2</sup>

No §607b da *República* Platão teria chegado ao cume de uma querela antiga (*diafora palaias*)<sup>3</sup>: a que separa poesia e filosofia — ali vemos a poesia ser expulsa da *polis*. Se atentarmos para o verbo de que o filósofo se utiliza não restarão dúvidas de que a poesia é ali expulsa: trata-se da expressão *apostelemon ek*, onde *ek* desempenha a função de advérbio de lugar — para fora. “*Ek tes poleus apostelomen*” pode significar “banir para fora da cidade”. Sócrates diz na ocasião: “Deve ser rememorado (*anamnesteisin*) que a poesia deve ser expulsa da *polis*: pelo *logos*” (§607a). Na frase seguinte à famosa expulsão, no entanto, o filósofo reconsidera sua posição de detração da poesia. Diz que se acaso os seus amantes, desde que não sejam poetas, puderem defendê-la, em sendo esta defesa “sagrada (*ὄσιον*) e verdadeira (*ἀληθὲς*)” a poesia será acolhida (*katadekomai*) na mais bela cidade. Mas como ascender ao plano do sagrado e do verdadeiro? No §607c, Sócrates ainda impõe um terceiro critério ao qual a poesia deverá atender acaso queira ser re-admitida em *Kallipolis*: ser prestável (*ὠφελίμη*).

Defensável na verdade, na sacralidade, e prestável. Que poesia atenderá a estes critérios? Propondo seguir a *lexis* (λέξις) platônica<sup>4</sup>, Benoit<sup>5</sup> (2017) nos leva a supor ter

1 Pos-doutoranda Eco - UFRJ; Doutoranda Puc-Rio

2 Partes deste texto foram apresentadas na XIX SAF PUC - Rio em maio de 2018.

3 Sócrates faz uso da palavra *palais* na passagem seguinte: “παλαιὰ μὲν τις διαφορά φιλοσοφία τε καὶ ποιητικῆ” (*palais men diafora filosofia te kai poietique*) (Pl., R. 607b); esta « diferença entre a filosofia e a arte poética » não é uma simples diferença *eidetica* ou conceitual, mas uma verdadeira disputa, como se pode compreender pelos múltiplos sinais citados pelo filósofo: seis exemplos de injúrias recíprocas das quais nós não conhecemos as fontes.” Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0167%3Abook%3D10%3Asection%3D607c>>.” Acesso em 29 de julho de 2018. CONSTANTINIDÈS (2013), faz-nos lembrar do argumento de Nietzsche, que defende que Platão teria expulso sim a poesia, e isto para ser melhor do que os demais poetas da Heláde. Cito: “É preciso considerar Platão: ele nega toda outra grandeza! Homero, os artistas plásticos, a prosa, Péricles – e, para suportar Sócrates, ele o transforma!” (Nachlass/FP 1883 8[15], KSA 9.386-7, *apud* CONSTANTINIDÈS, 2013, p. 122).

4 Segundo Benoit (2017) a *lexis* pode ser rastreada junto aos símbolos referenciais (sobretudo as datas) colocadas pelo pensador grego em toda a sua obra.

5 Cf. também capítulos 8 e 9 da *Odisseia Platônica* (BENOIT, 2017, p. 139-180); quem leu esta obra poderá notar

Platão, ao organizar sua obra, situado o *Timeu* após a *República*. Sob esta orientação, chegamos a supor que a defesa da poesia pode ter sido realizada pelo próprio filósofo, e isto não apenas nas seis obras onde a linguagem poética é celebrada com mais entusiasmo<sup>6</sup>, mas também no *Timeu*. Perseguimos, aqui, a pertinência desta hipótese *léxica*, mas também a seguinte: Segundo Matoso<sup>7</sup> (2018), Platão recorre à linguagem mítica sempre que uma questão filosófica de suma importância vem à tona. Pensemos: No *Timeu*, em especial, o Demiurgo surge como apoio ao tratamento de quais questões filosóficas? As do tempo, da história, e da origem do *cosmos*.

Como lugar de exercício da filosofia, ao menos no *Timeu*, o mito do Demiurgo serve como uma espécie de ponte móvel que, por sua vez, se apoia nas Formas eternas para realizar ou construir o *cosmos*. E se Platão considera que a linguagem mítica é necessária para se trabalhar estas questões talvez seja porque o Ser ele mesmo se dê antes de mais nada também de modo mítico, ou poético, sendo o perigo da poesia justamente formatar um Ser que não se revele enquanto tal, pensável ou ainda como sagrado (BENOIT, 2017, 145-147). Em outras palavras: sermos situados no ‘não-sagrado’ ou na ‘não-verdade’, isto é, em um horizonte que prescindia do sagrado para ser é o mote que teria levado à expulsão da poesia quase que como um todo. O perigo de uma determinada *poiesis*, sob esta ótica, seria o de estancar a alma em um âmbito junto o qual esta não pudesse mais voar.

## 2. A rapsódia de Solon e o mito de Dédalo

No *Timeu*, §21b, é anunciada uma poesia que talvez possa atender aos três critérios postulados por Sócrates no §607c da *República* — a rapsódia<sup>8</sup> de Solon<sup>9</sup>. E, nesta rapsódia, referida ainda como *poiëton poiëmata* (§21b) o que vem a ser? Por meio da fala do *Timeu* é anunciado um mito, em cujo seio o Demiurgo tem a tarefa de conformar o *cosmos* (§53a7-b5). ‘Conformar’ diz aqui ‘dar forma’, ou antes se espelhar nas Formas para poder realizar o *cosmos*, e assim também se realizar. Torrano (2013) afirma ser a engenharia de subversão da mitologia arcaica uma constante na retórica platônica: Segundo este helenista haveria uma estrutura de homologia entre o que é cantado pelas Musas aos poetas, e o modo como as ideias surgem nos *Diálogos*.

A tese de Torrano nos levou a considerar se haveria alguma personagem cantada pelas Musas que tenha servido de base à criação do mito do Demiurgo no *Timeu*, e pudemos vislumbrar o mito de Dédalo, versão mortal de uma linhagem iniciada com Hefesto, deus ourives da arquitetura, como o mito que talvez tenha servido assim: de base para o pensamento de Platão.

Um grego talvez reconhecesse a presença da linhagem de Hefesto no Mito do Demiurgo<sup>10</sup> sem grandes dificuldades. Não é toda hora que aparece um arquiteto genial,

---

como ela nos serve de referência constante.

6 A saber: *Lísis*, *Hípias Maior* e *Hípias Menor*, *Fedro*, *Leis* e *Ion*.

7 Em aula realizada na PUC-Rio no primeiro semestre de 2018, e também em Conferência realizada em maio de 2018 na XIX SAF da PUC-Rio.

8 Rapsódia é o termo arcaico para a poesia que, no âmbito, grego, é transmitida de forma oral e se realiza de maneira performática, sendo acompanhada de música. A música ela mesma sempre se realiza junto à poesia. (Cf. Torrano, 2013)

9 Solon é citado 26 vezes nos *Diálogos*, dezesseis delas no *Timeu*. Os Hinos de Solon são elegias à virtude (*areté*), e ele é conhecido por ser um dos primeiros legisladores a pregar a democracia em Atenas, tendo, dentre outras leis, autorizado a prostituição. Em suas elegias, Sólon expressa seu amor pelo bem comum.

10 Assim como o termo demiurgo (*Odisseia*, XVII v. 383), o termo Dédalo se anuncia, em Homero, a partir do termo *da-da-lo* que nos remete a um “objeto de fino acabamento” (*Odisseia*, XIX v. 227) — no caso, o broche dado por Penélope a Ulisses quando este último vai à guerra, e prende sua capa púrpura com a figura de um cachorro que caça um veado.

ainda que em solo grego. Dédalo também descende desta linhagem, mas suas realizações podem nos ajudar a pensar o advento do Demiurgo? Quem é Dédalo? Sua história é conturbada, desde o início: por invejar o sobrinho inventor do imã, mata-o; e é, por isto, expulso de Atenas. Palermo (2015) afirma que Dedalo, pela sua presença nas artes, mereceria ser uma questão tanto quanto Homero. A presença do incrível arquiteto repercutirá, aliás, não apenas na criação mito-poética do Demiurgo, mas também nas dez vezes em que é citado nos *Diálogos*<sup>11</sup>.

Recordemos: quem é exatamente o arquiteto que, símile ao Ateniense nas *Leis* (BENOIT, 2017, p. 437) teria saído de Atenas em direção à Creta? Em seu exílio, Dédalo é acolhido pelo rei Minos. Mas a hora talvez não fosse das mais propícias: ao invés de servir ao sacrifício encomendado pelo deus dos mares, o touro ofertado por Possêidon a este rei fora tomado como parte das propriedades do palácio. O deus, irado pelo ato ímpio, solicita à Afrodite que enfeite a mulher de Minos<sup>12</sup>. Parsífae, enlouquece de amor pelo touro, e pede a Dédalo ajuda para realizar seu desejo zoófilo. Uma vaca de madeira é, então, arquitetada e a rainha pôde atrair o extraordinário touro<sup>13</sup> para obter satisfação. Desta relação, nasce o Minotauro. O rei, horrorizado com o nascimento daquela criatura abominável, pede à Dédalo, então, uma última realização: que o ajude a esconder aquele fruto do talvez primeiro chifre “da consagração”. Dédalo constrói a sua mais famosa obra: o Labirinto do Minotauro. Quando Teseu vem acabar com a criatura que se alimenta, anualmente, de doze virgens atenienses, Ariadne, filha do rei, se apaixona pelo herói. Solicita, a princesa, também ajuda a Dédalo (STEPHANIDES, 2015, p. 86-93). O arquiteto inventa o fio de Ariadne, com o qual o herói consegue sair do Labirinto vitorioso, e, enfim, voltar para à Hélade. Por ter ajudado na fuga de Teseu, Dédalo é preso por Minos na torre do Palácio junto ao seu filho, Ícaro. Na história que perdura até o séc. V a.C., o mito vai até aqui. Ainda não há a morte alada de Ícaro tal como será consagrado a partir do séc. I a.C..

### 3. A morte de Faetonte e o advento da morte de Ícaro : a poesia em seu vir a ser

Durante os cinco séculos em que floresce a filosofia, o mito irá sofrer um transformação: haverá o acréscimo da morte de Ícaro, filho com o qual Dédalo ficara preso na masmorra. Segundo Ragusa (2008) só a partir do séc. I a.C., Ícaro passará a morrer, após vestir as asas construídas pelo pai para saírem da torre. Às instruções do pai — para que não voasse muito alto nem muito baixo, de modo que as asas não derretessem

Já pelo som da palavra é possível depreender-se uma relação de dédalo com o verbo δαω.

Segundo o *Bailly*, δεδαως é particípio perfeito do verbo δαω que aparece nas seguintes formas:

com redobro δεδαε, ou posterior sem redobro εδαε : ensinar. τινα τι, algo a alguém; com o infinitivo: ensinar a (fazer alguma coisa) //

(pf. δεδαηκα e δεδαα) ter aprendido por si; de onde conhecer, saber, ter experiência de, ser expert em, acc.; de mesmo, no passado. (f. δαησομαι, ao εδαην, pf. δεδαημαι) ser instruído (de alguma coisa), aprender, saber, acc.; com o genitivo de pessoa: τινος δ. aprender o assunto de alguém; com um genitivo de coisa: πολεμοιο δαημεναι, *Iliada*, aprender a guerra, fazer o aprendizado da guerra// Medieval: (inf. δεδαασθαι, formado de δεδαα) aprender a conhecer, acusativo (R. Δα, aprender, conhecer; cf. διδασκω).

Sobre a relação entre Dedalo e a arte cretense Cf. Palermo, 2015 e Rizza, 2015.

11 O mito de Dédalo talvez seja o mais citado em Platão: ele aparece no sentido ‘daquele que faz’ e, em quase todas as vezes em que é citado, serve de analogia, ou de metáfora, ou ao saber, ou a falta de saber enquanto humildade, que representa Sócrates ou as artes capazes de alcançar eternidade, sabedoria ou ainda uma ascendência rica: No *Alcebiades*, §121a, a ascendência da personagem homônima é remetida à Dédalo, e a partir deste à Hefesto, deus patrono dos artesãos; Cf também *Hípias Maior*, § 282a1; *Mênon*, § 97d; *Fedro*, §266e, *República*, §529e, *Eutifron*, § 11c-e, §15b9; *Ion*, § 533a-b e, por fim, *Leis*, §677d.

12 Há outras versões da mesma narrativa.

13 Cf. Atualmente pode soar estranho o ato de Parsífae, mas não na Antiguidade. Em PERVIS, 2016/2017, p. 47 temos revelações eróticas femininas de uma mulher com capacidades iniciáticas impressionantes.

com o calor do Sol nem ficassem molhadas com a água do mar — Ícaro não irá seguir. Maravilhado pela imagem do Sol, terminam as suas asas derretidas, e ele a cair no mar. Agora a sua morte pode servir à nossa reflexão. Será por acaso o advento desta morte? Tão semelhante à de Faetonte, personagem do *Timeu* (§22c) e talvez a de Sócrates na *Apologia*, será que o próprio surgimento da filosofia não teria influenciado no advento da morte de Ícaro?

Coincidência ou não, ao que parece, o mito de Dédalo vai mudar justamente durante os cinco séculos que comportam o nascimento da filosofia e, logo, a questão de que se há ou não uma luta entre as linguagens poética e filosófica. E a morte de Ícaro, referida por Ragusa como reflexo do esquecimento de sua condição humana, pode servir para pensarmos um dos curiosos momentos em que a filosofia e a poesia puderam se amalgamar para atestar uma característica demasiado humana: a do esquecimento. Cito Ragusa:

embora a associação de Ícaro ao voar e às asas remonte, pelo menos, ao século VI a.C., esse dado em torno de sua morte, fruto do esquecimento de sua condição humana — o mais forte no imaginário ocidental — só aparece na mitologia tardiamente, a partir do séc. I a.C. (2008, p. 105).

O que terá levado ao advento da morte de Ícaro - um dos mitos mais seminais da civilização ocidental? Notemos que o esquecimento da condição humana pela qual esta personagem passa é uma atitude contra o qual a filosofia já em seu mais tenro início se levanta. O fato de a inscrição no Templo de Delfo dedicado a Apolo — “Conhece-te a ti mesmo” — ser repetida por Sócrates na *Apologia* (§20c-24d) como lema de sua vida o atesta. Não te esqueças jamais de sua condição humana, saibas que és mortal, e que tudo o que podes conhecer parte desta premissa. Trata-se de um aforismo que é fruto mais da tradição poética mas que serve Sócrates a desenvolver a filosofia ao longo de sua vida. E não seria sem propósito considerar que, se há um ‘pensamento na linguagem mítica’ (Cf. Torrano, 2013) este pensar espelha, em seu conjunto, sobretudo as benesses que conquistam aqueles que compreendem o quão limitados somos nós frente aos imortais.

Notemos que a personagem de Ícaro, como referido acima, guarda semelhanças paradigmáticas com relação a outra personagem, a um só tempo mítica e filosófica: a de Faetonte, que morre no *Timeu* (§22c), da mesma forma que Ícaro, isto é, ao tentar alcançar Hélios. Reflitamos um pouco mais sobre a relação entre ambas as personagens e o modo como o primeiro filósofo advém: não será Faetonte um espelho da personagem Sócrates, por esta também apelar para o Sol, ainda que como metáfora do Bem na alegoria da linha (*República*, §509d-513e)? Já na alegoria da caverna é morto o que diz ter visto o Sol, agora, já contamos quatro que vêm a morrer ao ir em direção ao Sol ou logo após vê-lo: Faetonte; aquele que é morto pelos prisioneiros da caverna; o próprio Sócrates talvez, e Ícaro. Por que será este Sol, metáfora do Bem,<sup>14</sup> tão perigoso?

O acréscimo final da morte de Ícaro no mito de Dédalo talvez traga consigo o poder de iluminar esta, e outras questões, como a questão a respeito de como deve ser lida a poesia defensável e defendida pela obra de Platão. Esta poesia, como um amalgama, teria o poder de reunir em si uma série de fenômenos; e, ao nomeá-los, fazer com que possa não apenas visualizá-los, mas também inventar modos de ser que os tenham como

14 A respeito da relação entre Sócrates e seu pai Sophroniscus pouco ou nada se sabe, mas a título de curiosidade é possível indicar que a profissão do pai, escultor ou pedreiro, guarda semelhanças com a do mito de Dédalo, este também escultor ou arquiteto.



paradigma (BENOIT, 2017, p. 345). Assim, a história se tece<sup>15</sup>. Falta agora verificarmos em que medida a obra de Platão permite esta leitura.

#### 4. Timeu como *flopoietai*

Timeu é astrônomo (§27a), e enquanto tal, pode atender plenamente ao primeiro dos critérios impostos por Sócrates para os que pretendessem defender a poesia. Ademais, ao falar da poesia de Sólon no *Timeu* a personagem homônima trata de garantir, a um só tempo, ser esta defesa sagrada e verdadeira: por um lado, a narrativa é contada a partir do *nous* (vouv, §17c), ou seja, a partir do pensamento, ou inteligência capaz de enxergar o âmbito do sagrado, invisível para a maioria. Por outro lado, Timeu apresenta uma narrativa que se pretende um depoimento histórico (§20d7-20e). Por meio do que fora transmitido por sacerdotes egípcios a Solon, e deste ao avô de Crítias, por meio desta narrativa podemos compreender o lugar da poesia sagrada: tecer o vir a ser de um início a partir do qual habitam os descendentes de Solon. Aí, já podemos vislumbrar talvez o lugar do verbo *poieu*, em geral traduzido por *fazer*, na construção do discurso ou da linguagem em que também habitamos<sup>16</sup>. Neste nível da leitura do *Timeu*, este verbo não se desvinculará conquanto do sentido que lhe será atribuído mais vulgarmente, isto é, o sentido de rapsódia enquanto ato de cantar em versos. Mas o Demiurgo irá também ‘fazer’, *poieu*, o *cosmos* e aí a importância deste verbo na construção da arquitetura do *logos* em que todos habitamos talvez fique mais clara. Trata-se de outro sentido do verbo *poieu*, mais ligado a um arquitetar, sobre o qual dá testemunho Dédalo: será na medida em que tanto este quanto o Demiurgo “poetam”, o primeiro o Labirinto, e o segundo o *cosmos* que talvez possamos atentar para um sentido mais amplo do termo *poieu*. Para isto, conquanto, nós só podemos atentar por causa dos que cantando nos fizeram ver estes feitos.

Após assegurarmos ser a defesa da poesia que tem lugar no *Timeu* “sagrada e verdadeira” é possível, por fim, assinalarmos ser esta poesia também prestável. Sobretudo a rapsódia a que o *Timeu* dá voz (PLATÃO, 2011, 21b) é prestável na medida em que atende ao apelo apresentado no §607c da *República*: realizar a defesa da poesia e assim permitir que possamos ler os diálogos platônicos em sua inteireza, isto é, sem evitar o caráter poético do aí em jogo.

#### 5. O Demiurgo como uma espécie de Dédalo do Tempo

O mito de Dédalo como chave de leitura do *Timeu* se anuncia como oportuno sobretudo quando temos em vista a questão do tempo. Para o Demiurgo, o tempo (*ayon* conjugado “*aei*” no §36e-37a) surge mediante céu (Uranos) como sempiternidade<sup>17</sup>. Pergunta: qual relação passível de ser estabelecida entre o ato de receber (§50b8-c6) realizado pela *hypodochê* (§49a6), origem feminina e mortal do *cosmos*, e o advento do tempo? Traduzida por recipiente, receptáculo, vaso, abrigo ou ainda útero (BENOIT, 2017, p. 254), esta entidade ocupa, ainda que subliminarmente, um papel parecido com o da vaca no mito de Dédalo. Retomemos por esta via a presença deste mito no *Timeu*: O que pode haver de propriamente dedálico no aparecimento de entidades femininas na obra em questão?

15 Cabe notar que a personagem que ganha asas e depois as perde não será incomum em Platão. Sobre aquele que perde as asas é dito no *Fedro*: “Vindo a perder as asas (a alma) é arrastada até bater nalguma coisa sólida, onde fixa moradia e se apossa de um corpo de terra” (§246c). E ainda (a alma imortal) “perde as asas e cai no chão” (§248c9).

16 Cf. BENOIT, 2017, p. 346-347.

17 Cf. §81, Heidegger, 2002, nota 116.

Analisemos este mito a partir de uma lida sinóptico: Ao invés da vaca de madeira, teríamos no *Timeu* a *hypodochê*, mas também a *Khora* (§52a8) e outras noções femininas (§50c2; 50d2-3; 50d3; 51a5; 88d7) que, ao se apresentarem, alternam-se com a figura do Demiurgo. Estas entidades parecem obedecer a um movimento de dança (§40c); e isto também no seguinte sentido: é justo neste âmbito, em que se alternam entidades femininas e o masculino que surge o tempo. Sabemos, desde o *Banquete* e do *Fedro*, que quando há divindades femininas em Platão há também Eros, assim como a presença subliminar da mãe deste, Pênia. A questão agora é a seguinte: a dança tecida no *Timeu*, por meio da qual se alternam Demiurgo, as Formas, as entidades femininas e o advento do *cosmos* pode ser compreendida como erótica<sup>1819</sup>?

Ao invés do mítico arquiteto cretense, teríamos na obra que dá voz à poesia de Sólon, um outro “poeta” — o Demiurgo, que guarda semelhanças com o mito de Dédalo porque, na condição de arquiteto-escultor do *cosmos*, se acaso não constrói uma vaca para o touro de Poseidon<sup>20</sup>, não deixa de ter uma entidade feminina como referência, e tampouco deixará de instar o voluptuoso deus dos mares na origem, experiente de delícias aquáticas e terrestres<sup>21</sup>. Consciente de seu débito para com a mortal que o levou às tais delícias<sup>22</sup>, Poseidon constrói a mais incrível das cidades, Atlantis (BENOIT, 2017, p. 172-173). Neste sentido, também no *Timeu*, a partir da poesia de Sólon e à semelhança do mito de Dédalo, haveria a descoberta de um labirinto, só que aquático, e não para o Minotauro, mas para e pelo próprio deus Poseidon morar, ou namorar. Como já referido, também no *Timeu-Crítias* há uma personagem que, à semelhança de Ícaro, se deslumbra com o Sol (§22c). Faetonte, mas talvez também Hermócrates, cuja morte nos tornou inacessível a trilogia *Timeu-Crítias-Hermócrates* da *noética* platônica<sup>23</sup> tenha tido o mesmo fim? Impossível saber.

No *Timeu*, a *poiesis* do Demiurgo também culminará na criação de cidades que serão surgidas a partir de ou junto a egípcias tauromaqueias: por um lado, há a origem de Atenas, por outro, há Atlantis. Isto nos faz levantar a hipótese de que exista em Platão um desejo

18 Após termos alcançado este *insight*, do mito de Dédalo como oportuno à leitura do *Timeu*, tivemos oportunidade de nos deparar com três obras de escritores que, segundo alguns comentadores, teriam seguido os passos do *Timeu* para pensar o acontecimento amoroso como lugar de surgimento, de realização, e de desfêcho do tempo. Miguel de Cervantes em *Dom Quixote* traz Toboso, lugar onde mora Dulcinea e lugar para onde deseja ir o protagonista a medida que realiza suas proezas. Trata-se de uma lembrança que, quase como um delírio, o afaga nas horas mais difíceis. Deste modo, o protagonista consegue suportar as adversidades da existência somente por ser nutrido por este amor ainda que idealizado. Machado de Assis em *Esau e Jacó* instala a moça Flora no meio dos protagonistas Pedro e Paulo de modo que o drama se tece a partir desta “moça-útero” junto a qual desejam ambos estar. É como se o tempo e o espaço se expandissem quando os três se reúnem em um mesmo ser. Já Guimarães Rosa em *Corpo de Baile* dá vida a um corpo que, desde o começo, é antes de mais nada o Sertão. Trata-se de um *cosmos* onde o sertanejo é e pode ser, e que é também qualquer lugar junto ao qual as relações amorosas advinham-se como centro do acontecimento da realidade. Aqui talvez se separassem ainda mais duas teses, por hábito, tidas como opostas na Academia, a saber: acerca do tempo como um fenômeno que tem lugar “na e pela” narrativa (RICOEUR, 1997); e o tempo como um fenômeno que tem lugar independentemente da narrativa mas por si mesmo ou, antes, junto às estações do ano, ou ainda junto aos aparatos técnicos como o relógio, e, por fim, como um fenômeno que se realiza de modo extraordinário no ser-para-a-morte (HEIDEGGER, 2011, §81, p. 237). No presente texto, defendemos que ambas as teses não são contraditórias mas se realizam conjuntamente sempre que o fenômeno da verdade tem lugar.

19 A teoria da relatividade, que considera que o tempo se realiza de modo diferente em conformidade à experiência vivida se assemelha à tese aqui em jogo. Mas Einstein pensa o advento da verdade? (EINSTEIN, 1999).

20 Trata-se de uma vaca feita pelo mítico escultor a pedido da mulher de Mino, que, enfeitada por Afrodite, se apaixonou pelo touro de Poseidon. A vaca é construída para que Pasífanea pudesse sofrer a cópula do touro.

21 Cito: “Foi o próprio Poseidon que organizou o centro da ilha – facilmente, pois era um deus –, fazendo surgir de debaixo da terra duas nascentes de água – uma quente, outra fria – que corriam de uma fonte e fez brotar da terra alimentos variados e suficientes (*Crítias*, §113e).

22 Este débito será interpretado pelos maiores escritores da literatura como fonte de virilidade (*Cf.* nota 10.)

23 (*apud.* BENOIT, 2017, p. 178).

de “retorno à Creta”. Este desejo teria levado o filósofo, inclusive, a situar-se na ilha onde antes de surgirem os deuses gregos o Matriarcado Minoico vigorara. Será que nisto cala um desejo do filósofo de um retorno sempiterno à origem dos deuses?

## 6. Conclusão

A partir da obra *Odisseia platônica*, chegamos à hipótese de que a poesia é expulsa no *Livro X* da *República* sobretudo para ser readmitida no *Timeu*. Seguindo os passos da *léxis*, chegamos à primeira hipótese de nossa pesquisa, qual seja: de que logo depois da *República* deveria estar a defesa da poesia. E não foi sem surpresa que descobrimos haver no *Timeu* justamente uma defesa da rapsódia de Solon, uma *poiesis* que trabalha com a questão de como vem a ser o tempo. E como surge o tempo *aí*? A partir de uma realização em que se presentificam entidades femininas — como o *hypodochê* (o útero) ou ainda a *Khora* — em alternância à figura do Demiurgo. Assim, se este deus trabalha vendo as Formas e a partir delas dá nascimento ao *cosmos*, defendemos que ele não poderia fazê-lo sem a presença terna do ato poético e das entidades femininas que se anunciam na retórica platônica. Nisto a arte poética do Demiurgo<sup>24</sup> guarda semelhanças com a figura de Dédalo.

Outra reflexão desdobrada foi a de que o mito de Dédalo, que até o séc. VI não comportava a morte de Ícaro, passa a anunciar esta morte possivelmente graças à poética platônica, onde Faetonte e sua busca alada do sol têm lugar. Ao abordarmos a semelhança entre as figuras de Ícaro e de Faetonte pudemos partir para a análise da existência de uma homologia sinóptica entre as figuras de Dédalo e do Demiurgo. Pudemos, assim, sinalizar também um pouco para a existência de uma homologia maior — entre uma mitologia mais arcaica e o *Timeu*.

Seguindo as três das linhas de crítica filosófica anunciadas no início — de Benoit (2017); de Matoso (2018) e de Torrano (2013) — talvez possamos chegar à conclusão de que não apenas Platão repete em sua obra a estrutura mítica que herda, mas que o filósofo revisa esta mitologia e a subverte em prol da filosofia. E não será em prol de um pensamento onde o sagrado e o verdadeiro possam novamente ser que Platão tece os seus diálogos?

Assim, se o mito e a poesia vêm a ser, neste caso, é antes a serviço da filosofia, e se a filosofia chega a falar a mesma linguagem mítica dos trágicos, isto é, da *mimese* ou da imaginação isto se dá, antes de mais nada, por esta linguagem ser por vezes mais propensa ao pensar do que outros discursos. *Aí*, o Ser (§40b) e o tempo seriam, antes, advindos do divino poder do amor, *Eros*, que se torna, assim, a um só tempo, autor e testemunha: *aí* todos os limites podem deixar de ser, *aí*, o Ser beira a atemporalidade: que o amor pelas Formas também é infinito enquanto dure *Khora*.

24 Segundo Lopes “este seu carácter é, desde logo, confessado por *Timeu* no início de sua narrativa, pois a palavra que utiliza para o definir é, muito simplesmente, *poiêtês* (§28c3). (...do Demiurgo) a sua actividade algo semelhante à criação poética. Já foi dito que ela é mimética.” (PLATÃO, 2011, p. 39)

**Referências bibliográficas:**

- ASSIS, Machado de. *Esau e Jacó*. Porto Alegre: L&PM, 1998
- BAILLY, A. *Dictionnaire grec-français*. 26ª ed. Paris: Hachette, 2000.
- BEEKES, Lucien van. *Etymological Dictionary of Greek*. Leiden, Boston: Brill, 2010.
- BENOIT, Hector. *A Odisseia de Platão: as aventuras e desventuras da dialética*. São Paulo: Annablume, 2017.
- CERVANTES, Miguel. *Dom Quixote de la Mancha*. Tradução Viscondes de Castilho e Azevedo. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2005. 2 v.
- CONSTANTINIDÈS, Yannis. Os legisladores do futuro. As afinidade dos projetos políticos de Platão e de Nietzsche. *Cadernos Nietzsche* 32, 2013, p. 109-147.
- EINSTEIN. *A Teoria da Relatividade Especial e Geral*. Contraponto, São Paulo, 1999.
- HEIDEGGER, Martin. "... poeticamente o homem habita..." In: *Ensaios e conferências*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Ser e Tempo*. 5ª ed. Tradução: Márcia S. Cavalcanti. Petrópolis: Vozes, 2002.
- HOMERO. *A Odisseia*. trad. de Donald Schüler. Porto Alegre, RS: L&PM, 2007.
- PALERMO, Dario. DEDALO E LA PLASTICA CRETESE: UN CINQUANTENARIO. *Creta Antica* 16. 2015. Centro di Archeologia Cretese Università di Catania. Disponível em: <[https://www.academia.edu/34707625/Dedalo\\_e\\_la\\_plastica\\_cretese\\_un\\_cinquantenario\\_in\\_Creta\\_Antica\\_16\\_2015\\_Atti\\_del\\_Seminario\\_Πήλινα\\_ειδώλια\\_-\\_Nuove\\_prospettive\\_nello\\_studio\\_della\\_coroplastica\\_cretese\\_XIII-VII\\_sec.\\_a.C.\\_pp.\\_17-28](https://www.academia.edu/34707625/Dedalo_e_la_plastica_cretese_un_cinquantenario_in_Creta_Antica_16_2015_Atti_del_Seminario_Πήλινα_ειδώλια_-_Nuove_prospettive_nello_studio_della_coroplastica_cretese_XIII-VII_sec._a.C._pp._17-28)> Acesso em 29/10/2018.
- PERVIS, Robert. Fututrix: female sexual subjectivity for women who fuck in Pompeian graffiti. *Logos. The Classical, Near Eastern & Religious Studies Student Journal The Classical, Near Eastern & Religious Studies Student Journal 2016/2017*. Disponível em: <<https://cners-sa.sites.olt.ubc.ca/files/2016/06/LOGOS-for-printing.pdf>> Acesso em 29/10/2018.
- PLATÃO. *Platonis Opera*. BURNET, John (ed.) *Platonis Opera*. Tradução do grego: Projeto Perseus, 1903. Oxford University Press. 1903. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0167>> Acesso em: 05/07/2017.
- \_\_\_\_\_. *A República*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 4 ed. (rev. e bilíngue). Belém/PA: Edufpa, 2016b.
- \_\_\_\_\_. *Timeu-Crítias*: texto estabelecido e anotado por John Burnet; tradução, apresentação e notas de Rodolfo Lopes. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2011.
- RAGUSA, Giuliana. *Imagens de Afrodite: variações sobre a deusa na mélica arcaica*. Tese, USP: 2008.
- RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa*. Tomo III. Trad. Roberto Leal Ferreira. Campinas: Papirus, 1997.
- ROSA, J. G. *Manuelzão e Miguilim*, Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira, 2001.
- \_\_\_\_\_. *No Urubuquaquá, no Pinbém*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Noites do Sertão*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2001.
- STEPHANIDES, Menelaos. *Teseu, Perseu e outros mitos*. Trad. Janaína R.M. Potzmann. São Paulo: Odysseus, 2015.
- THESAURUS LINGVAE GRAECAE (TLG) Biblioteca Digital. Disponível em: <<http://stephanus.tlg.uci.edu>> Acesso em 21 de julho de 2018.
- TORRANO, Jaa. *O Pensamento Mítico no Horizonte de Platão*. São Paulo: Annablume Clássica, 2013.
- WOST, Glen. QUE ANTIGA QUERELA ENTRE POESIA E FILOSOFIA? *Organon*, Porto Alegre, nº 49, julho-dezembro, 2010, p.129 – 153.

## Riso e melancolia

Felipe Ramos Gall<sup>1</sup>

*Talvez saiba melhor do que ninguém por que só o homem ri: só ele sofre tão profundamente a ponto de precisar inventar o riso. O mais infeliz e melancólico animal é, como é justo, o mais alegre<sup>2</sup>.*  
(Friedrich Nietzsche)

Riso e melancolia podem parecer, à primeira vista, temas antitéticos: alegria e tristeza. Mas sugerir um comum pertencimento entre eles está longe de ser uma novidade. Essa ideia povoou o imaginário de inúmeras gerações no decorrer da história encarnada na figura de Demócrito. Trata-se de uma narrativa contada, por meio de cartas, por Hipócrates, ou, na linguagem filologicamente correta, Pseudo-Hipócrates.

A tal narrativa é, resumidamente, a seguinte: os cidadãos de Abdera se reúnem, “toda ela tal qual um só homem” (HIPÓCRATES, 2011, p. 34), diz Hipócrates, para implorar que o famoso médico cure Demócrito, que aparentemente enlouqueceu: ele sofria de melancolia. A causa de tal loucura, julgavam os abderitas, era excesso de sabedoria. O apelo deles assim foi expresso:

Esquecido de tudo e, sobretudo, de si mesmo, ele passa acordado noite e dia, e ainda ri de todas as coisas, sejam graves ou insignificantes, sem considerar a continuidade de toda a vida. Alguém se casa, outro faz comércio, outro fala à cidade, outros comandam, partem em embaixada, são eleitos, destituídos, adoecem, são feridos, morrem, e ele ri de tudo” (HIPÓCRATES, 2011, p. 31).

Os abderitas clamam, no fim das contas, por uma purificação da cidade, pois a doença de seu melhor cidadão poderia acabar adoecendo toda a *pólis*. Hipócrates assentiu e rumou para Abdera. Lá chegando, encontrou homens, mulheres, velhos e crianças se amontoando para recebê-lo, exasperados. Eles conduziram Hipócrates para junto de Demócrito. Este se encontrava num plátano, barbudo e com a túnica surrada, sentado sozinho num banco de pedra, com um livro sobre os joelhos e muitos outros espalhados ao seu redor, bem como vários animais dissecados, cujas vísceras Demócrito de vez em quando se levantava para ir examinar. Os abderitas que acompanhavam Hipócrates pranteavam diante de tal cena lastimável. Hipócrates deixa-os e vai ao encontro do sábio. Ocorre que Demócrito estava dissecando os animais para estudar a natureza e o lugar da bile negra, pois ele estava escrevendo sobre a melancolia e a loucura. Demócrito ria das reações e das perguntas de

---

1 Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

2 \* NIETZSCHE, 2011, p. 69, grifo do autor.



Hipócrates, e ria mais ainda dos abderitas que choravam e esperniavam ao longe, um riso distinto do dos demais homens, notou Hipócrates. Conta Hipócrates que

[Demócrito] me olhou com olhar penetrante e disse: “Tu achas que há duas razões para o meu riso, uma boa e outra má, mas na verdade eu rio de uma só coisa relativa à humanidade, a falta de razão que preenche o homem, ou, em outras palavras, a vacuidade que há nas suas ações corretas, nos seus desejos pueris, na inutilidade de seus sofrimentos infundáveis, percorrendo os limites da terra em uma busca desmedida, [...] sempre atormentados por ficarem plenos. [...] desejam dominar muita coisa, sem, entretanto, dominarem-se a si mesmos. Empenham-se no casamento, mas logo em seguida suas mulheres são abandonadas, pois ora as amam, outras vezes as execram, e assim sucede também com os filhos, que desejam tê-los, para depois abandoná-los. Que empenho vazio e irracional é esse, que não difere em nada da loucura? [...] Por que censurarias meu riso, Hipócrates? Não há ninguém que seja capaz de rir de sua própria ignorância, somente vivem apontando a dos outros, e isso ocorre mutuamente. Riem dos bêbados quando se encontram sóbrios, dos apaixonados, por considerarem que dificilmente seriam afetados por essa doença [...]” (HIPÓCRATES, 2011, pp. 53-55).

A lista é longa, mas, em suma, o riso de Demócrito se dirige àqueles que se deixam levar pelas coisas da vida como num estupor, num automatismo mecânico e rígido, escravos dos prazeres e da ambição, inconstantes, que se deixam levar pelos ventos contraditórios, à deriva em um mar revolto, e que nunca param para refletir acerca de sua própria existência. Era a multidão agitada que estava louca, não Demócrito. O riso de Demócrito era a cura por ele descoberta para a falta de sentido do mundo, para a loucura a ele inerente.

Uma tal cura era buscada justamente porque Demócrito sofria. Demócrito *era* melancólico. Para seus concidadãos, ele *sofria* de melancolia, e por isso manifestava sinais de loucura. Essa diferença entre ser e padecer é muito importante. Segundo os antigos, o corpo humano está constantemente sendo atravessado por líquidos e ar, em perene circulação. O nome desses líquidos são os humores, onde *umor*<sup>3</sup>, líquido, fluido (mesma raiz de úmido) é a tradução latina para *ικμάς*, e também *χυμός* (*sucus*, em latim, mais propriamente, mas que resguarda também um sentido de seiva, de energia vital, sumo, força etc.). Em *Sobre a natureza do homem*, Hipócrates diz:

O corpo do homem possui em si sangue, fleuma, bile amarela e bile negra; estes perfazem a natureza de seu corpo, e através deles ele adoecer ou goza de saúde. Ele irá gozar da saúde mais perfeita quando esses humores estão em uma justa proporção entre si, tanto do ponto de vista da qualidade, como da quantidade, e quando sua mistura é perfeita; há doença quando um desses humores, em quantidades muito pequenas ou muito grandes, isola-se no corpo ao invés de manter-se misturado aos outros (HIPPOCRATES, 1959, pp. 11-13, tradução livre).

E ele ainda acrescenta, indo contra os médicos que defendem a preponderância de um desses elementos como sendo essencial ao ser humano: “Muitos médicos são da opinião de que o homem é uma unidade; mas eu sustento que, caso o homem fosse uma unidade, ele nunca adoeceria” (HIPPOCRATES, 1959, p. 5, tradução livre). E isso porque,

3 Que posteriormente passará a ser escrito com “h”, daí *húmido* também ser escrito com “h” até hoje em português de Portugal.



sendo a doença uma desordem, seria impossível a algo uno não ser igual a si mesmo, e mais: mesmo considerando a possibilidade de uma “unidade” adoecer, ainda assim a cura também deveria ser una, o que é invalidado pela evidente quantidade de tratamentos diferentes possíveis. O ser humano, por conseguinte, é composto por esses quatro humores e mais o ar, que podem se relacionar entre si de incontáveis maneiras, ao se levar em conta toda a gama de possíveis medidas, em variação constante. O *Sobre a natureza do homem* assevera que o homem é um κόσμος, um todo orgânico, um mundo, um microcosmos que está em perpétua e insuperável sintonia com o mundo mesmo, ligação essa tornada possível por causa dos humores, que “com o ciclo das estações, passam por fases de aumento ou de diminuição, cada um segundo seu turno e sua natureza” (HIPPOCRATES, 1959, p. 19, tradução livre).

Essa doutrina dos quatro humores implica em também quatro tipos de κρᾶσις, de temperamentos. A predominância do sangue é associado ao temperamento sanguíneo; da bile amarela, ao colérico; da fleuma, ao fleumático; e da bile negra (em grego μέλας χολή), naturalmente ao melancólico. Ora, mas se cada ser humano possui um desses quatro temperamentos, e se cada temperamento implica na preponderância de um humor sobre os demais, como pode ser que é o equilíbrio entre os humores – ou seja, um “temperamento médio” – a causa da saúde? Pigeaud chamou a atenção para essa questão. Ele diz:

Esse temperamento, que eu chamaria de não bem definido, é um temperamento ideal: um humor predomina mais frequentemente no corpo, o que explica o comportamento e o caráter do indivíduo (...). Esse desvio é, de alguma forma, patológico; mas é também a marca da individualidade. A questão que se coloca é a de saber se há uma norma, uma saúde, do anormal (PIGEAUD, 2009, p. 74).

Rigorosamente falando, portanto, ninguém é plenamente são. A saúde, enquanto um justo meio dos humores, é um ideal que serve de medida, um paradigma, mas que na realidade nunca poderá existir efetivamente, uma vez que é a preponderância de um dos humores, por menor que seja o seu grau quantitativo de desmedida, que constitui um temperamento, e assim, fundamenta um caráter. Nesse sentido, os seres humanos são diferentes por natureza. O indivíduo será o fruto de um temperamento natural, de sua educação e de seus hábitos. Isso garante que cada ser humano seja único.

Contudo, é claro que, por mais que a saúde ideal não exista, há uma saúde efetiva, há uma busca possível do ideal para cada indivíduo. Isso é manifesto em nosso cotidiano, pois experimentamos diversas doenças ao longo de nossas vidas, e sabemos distinguir essa sensação doentia de nosso estado normal, saudável. Para além disso, Pigeaud encontrou a resposta para a sua pergunta – se há uma norma, uma saúde, do anormal – na filosofia: trata-se do famoso *Problema XXX* de Aristóteles (ou Pseudo-Aristóteles). Este texto aristotélico, somado às cartas de (Pseudo-)Hipócrates supramencionadas, fundaram a tradição – extremamente difundida no Renascimento e no início da Modernidade – que atribui a genialidade à melancolia. A questão aristotélica é a seguinte: “Por que todo homem que se tornou extraordinário na filosofia, na política, na poesia e nas artes (τέχνας) é melancólico?” (ARISTOTLE, 1957, 953a10, tradução livre), isto é, por que os gênios são melancólicos? E digo gênios porque os exemplos que Aristóteles nos oferece não são nada menos que os nomes de Sócrates, Platão, Empédocles e Lisandro de Esparta, figuras excepcionais. Mas não só gênios; Aristóteles também diz que a melancolia pode ser de tal ordem que seja

também a causa da loucura ou fúria (ἔκστασις) de Hércules, Ajax, e Belerofonte. “Dito de outro modo: o gênio e a loucura têm a mesma causa; o que faz de Platão um grande filósofo ou de Empédocles um grande poeta é também o que causa a loucura de Hércules. Entre o gênio e o louco não há diferença de natureza, mas de grau” (PIGEAUD, 2009, p. 105), afirma Pigeaud. A razão disso, diz Aristóteles, se dá pela volatilidade da bile negra:

Como é possível que a bile, por mais irregular que ela seja, se equilibra e que possa também permanecer irregular ou ser salutar com ligeiros desvios; como ela pode ainda (...) ser antes mais quente e depois mais fria, ou exatamente o contrário, os excessos que ela apresenta fazem com que todos os melancólicos se distingam dos outros homens, não por causa de uma doença, mas em razão de sua natureza original (οὐ διὰ νόσον, ἀλλὰ διὰ φύσιν) (ARISTOTLE, 1957, 955a s., tradução livre).

Essa passagem é a conclusão do problema, a recapitulação do problema e o resumo de sua solução. Há uma doença melancolia, e uma natureza melancólica. Robert Burton, em sua monumental *Anatomia da Melancolia*, vai dizer que todo homem tem motivos, tem suas razões para ser infeliz. Por conseguinte, de modo transitório, todo homem sofrerá de melancolia em alguma medida. Situações de luto, desilusão amorosa, cenários políticos desastrosos, vocês sabem. Mas não só: também as mudanças naturais, geográficas, a passagem das estações, tudo isso pode aquecer ou esfriar a bile, de modo a fazer ela ganhar uma certa preponderância no organismo, e, tiranizando-o, causar tristeza e abatimento. A melancolia, nesse sentido, é um caso de δυσθυμία, ou seja, de uma privação ou afetação do θυμός, do ânimo vital, daí ser literalmente um desânimo. Essa é a melancolia patológica, da qual nenhum ser humano está imune. Mas há também, como visto, os de temperamento melancólico, onde o predomínio da bile negra é natural, essencial em sua personalidade. Por conta disso, Burton evoca a distinção aristotélica entre ἔξις, estado, e διάθεσις, disposição<sup>4</sup>. Da melancolia como διάθεσις ninguém pode escapar, pois a disposição, nesse sentido, é a qualidade que pode facilmente ser alterada, que é inconstante. Já a melancolia como ἔξις implica o temperamento melancólico e os seus estados possíveis, isto é, suas gradações e os efeitos decorrentes disso. A instabilidade da bile negra pode potencializar os seus efeitos no organismo, o que é uma contínua ameaça para a saúde do melancólico, que agora podemos compreender, em seu caráter ideal, como o estado equilibrado deste temperamento. “O melancólico é um ser excepcional, inconstante e frágil. Ele está ameaçado por doenças graves: epilepsia, apoplexia, síncope, pavor, excesso de confiança em si, ou ainda mania com acessos de fúria” (PIGEAUD, 2009, p. 106). Por conta disso é que a diferença entre a genialidade e a loucura é de grau, e não de natureza: ambas dependem de um mesmo temperamento, o melancólico, mas não do mesmo estado deste temperamento.

Melancolia, desse modo, seria uma consciência da mortalidade, da finitude. O melancólico está associado na tradição à terra, elemento da finitude, que puxa para baixo, e a Saturno, o terrível deus que devora até mesmo seus filhos, o tempo que atua de modo inexorável. Pois, já dizia Aristóteles, se há algo que nem mesmo os deuses são capazes de realizar é isto: desfazer o feito. O melancólico por natureza é um obcecado pela morte, facilmente inclinado para a hipocondria, como também o é para o medo e a paranóia. Com isso, ele tende a ser invejoso, misantropo e solitário. Ele se aparta do convívio humano, pois como é possível se envolver em qualquer atividade mundana com a morte a nos rondar a todo instante? O melancólico está sempre se degladiando com seus demônios, seus

4 Embora essa distinção não seja assim tão simples. Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, Livro IV, §§19-20.

fantasmas, tornando-se consciente de suas vilezas, baixeiras, falhas, carências. É graças a este “conhece-te a ti mesmo” autoimposto que o melancólico é capaz de observar ao seu redor os espelhos de si mesmo nos outros. Ele torna-se um crítico inveterado, por estar sempre vendo nos demais a mesma maldade e os mesmos vícios que encontra no fundo da sua própria alma. “Se não tivéssemos defeitos, não teríamos tanto prazer em notá-los nos outros” (LA ROCHEFOUCAULD, 2014, p. 15), alfineta La Rochefoucauld.

Voltemos, para encerrar, ao sábio e risonho Demócrito. Nosso genial pensador era melancólico, isso a anedota nos atesta. Demócrito não tinha esposa ou filhos, e, graças ao seu temperamento melancólico, se mantinha afastado dos tumultos e problemas do mundo; a tudo assistia como a um teatro, espectador das fortunas, aventuras e desventuras dos homens, e de como eles atuavam em seus papéis, e ria de tudo. Dedicando-se a estudar a melancolia enquanto patologia, buscar uma cura para a loucura por ela causada, Demócrito descobriu o riso. Um riso medicinal, a cura para a tragédia humana desvelada pela maldição que é ser melancólico por natureza, condenado à triste e solitária anormalidade. Mas não se tratava de um riso banal e cotidiano com o qual estamos acostumados: tratava-se de um riso metafísico, que ri de toda a realidade, de toda empresa humana, e mais: de toda pretensão humana de superar ou transcender sua mortalidade, sua finitude. Uma gargalhada inextinguível, como convém aos olímpicos.

**Referências bibliográficas:**

- ARISTOTLE. *Problems II*. 2ª ed. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1957.
- BURTON, Robert. *A anatomia da melancolia: Demócrito Júnior ao leitor*. 1ª ed. Curitiba: Editora UFPR, 2011.
- HIPÓCRATES. *Sobre o riso e a loucura*. 1ª ed. São Paulo: Hedra, 2011.
- HIPPOCRATES. *Nature of Man*. 4ª ed. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1959.
- LA ROCHEFOUCAULD, François de. *Reflexões ou sentenças e máximas morais*. 1ªed. São Paulo: Penguin Classics & Companhia das Letras, 2014.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Vontade de poder*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.
- PIGEAUD, Jackie. *Metáfora e melancolia: ensaios médico-filosóficos*. 1ª ed. Rio de Janeiro: PUC-Rio & Contraponto, 2009.

## Um problema sobre as convenções no cinismo de Diógenes

George Felipe Bernardes Barbosa Borges<sup>1</sup>

Temos como objetivo central tratar de uma questão formulada a partir de algumas observações de um dos professores que compunham a nossa banca de monografia<sup>2</sup>. Uma questão edificante, que nos incitou a olhar sob as lentes de uma lupa para um aspecto central do cinismo: as convenções. Meditamos sobre as observações e a reformulamos uma das perguntas<sup>3</sup>, de modo a encontrar outro problema: não seria uma contradição performativa os cínicos, ao combaterem todas as convenções (*nómos*), instituírem uma nova convenção, que seria o mundo onde todos fossem anti-convenções?

Para ilustrar melhor essa interrogação, que pode soar confusa aos ouvidos menos treinados, tenhamos em mente este exemplo: Diógenes de Sinope (404-323 a.C) entra em uma sala, e começa a falar e gesticular ferozmente contra todos os tipos de convenções, buscando nos convencer de que elas são anti-naturais, e portanto, nos afastam da felicidade. Ao final do seu expediente, Diógenes deixa a sala com todos nós convertidos a sua ideia de uma vida devotada a natureza e contra as convenções. Agora, aplique-se esta imagem a todos os seres humanos. Todas as pessoas que caminham sobre a terra, abandonando as práticas que foram acordadas pelos antepassados. Isto não seria, em última instância, uma nova convenção?

Apesar de nem conseguirmos imaginar o que Diógenes responderia para a questão posta, temos alguma margem para presumirmos que ele detestaria a pergunta. Diógenes não teria motivos para sequer meditar sobre ela, buscando uma resposta sofisticada, afinal, a sua filosofia era uma filosofia da ação. Como quando refutou o argumento lógico que afirmava a impossibilidade do movimento apenas levantando e andando (D.L 6.39), ou quando levou um frango depenado para mostrar que Platão estava errado sobre o conceito de homem (D.L 6.40). Diógenes não argumenta, Diógenes mostra.

Vamos apresentar dois caminhos para tratar do impasse. Um caminho contesta a pergunta, portanto, não irá sequer respondê-la; o outro caminho admite que a questão é válida e explora uma possível resposta que os cínicos poderiam dar. Mas antes de trilhar tais rotas, vamos fazer um pequeno desvio a fim de comentar como a indagação se insere no cinismo.

---

1 Universidade Federal de Goiás

2 Agradecemos o prof. Dr Wellington Damasceno de Almeida, pela leitura cuidadosa e arguição valiosa em nossa monografia. Acreditamos que suas observações e uma questão em especial serviram para nos ajudar a perseverar no estudo e compreensão do cinismo.

3 A pergunta feita na época questionava sobre a possibilidade de haver alguma convenção que pudesse, de algum modo, ser natural, portanto, não sendo necessária a sua negação.

### Sobre o lugar das convenções no cinismo

O objetivo final do cinismo, assim como de praticamente todas as escolas do período helenístico era a felicidade (*eudaimonia*). E para atingir esse *telos*, podemos dizer, seguindo as próprias palavras de Diógenes em uma de suas cartas apócrifas<sup>4</sup>, que o cínico deve seguir em uma estrada “íngreme e áspera” (Ep. 30 [Marlherbe]). De modo grosseiro, podemos compreender que essa estrada complicada para a felicidade passa, principalmente, por duas vias principais: a busca por uma vida vivida naturalmente (*kata physin*) e a negação das convenções.

Vemos nas mais diversas anedotas, Diógenes observando a simplicidade dos animais e tentando os imitar. Não atoa ele foi chamado de Cão. Como Navia descreve há uma ideia de teriofilia<sup>5</sup> no cinismo – isto é, Diógenes recebe de seus concidadãos atribuições pejorativas de animais e as aceita de bom grado. Podemos destacar algumas das vezes onde o filósofo de Sinope imitou os animais: como quando durante um banquete urinou nos convivas (D.L. 6.46), ou quando remontamos a ideia famosa história do jarro, motivada por um caracol (Ep. 16 [Marlherbe]) ou até mesmo quando nos lembramos de Diógenes admirando um rato destemido no mercado e usando-o como fonte de inspiração (D.L. 6.22). A mensagem que Diógenes quer passar nesses momentos não é de um primitivismo. Pelo contrário, ele quer que encontremos nossa natureza, assim como os animais o fizeram. E como o homem pode viver naturalmente? Vivendo conforme a razão, assim “Diógenes dizia constantemente que na vida necessitamos da razão ou então de uma corda para nos enforcarmos” (D.L. 6.24).

Para viver racionalmente não é necessário instituições, posses ou leis. Tudo isso, além de ser supérfluo é nocivo e afastará as pessoas do caminho da felicidade. Tais coisas projetam na mente das massas uma “fumaça” (*t phos*), que obscurece a razão. Navia afirma que o Cínico “logrou ver através da aparência das coisas e dos enganos do mundo e atingiu um estágio de desenvolvimento intelectual e espiritual conhecido entre os cínicos como *atyphía*, entendida como lucidez, ou clareza de pensamento” (2009, p. 195). Sendo assim, era uma tarefa necessária para Diógenes atacar as convenções na medida em que a busca pela *atyphía*, a negação da neblina, passa por negá-las.

A possível contradição cínica, motor de nossa discussão se insere nesse quadro. Por isso a importância de tentar esclarecê-lo melhor, dado que a negação das convenções é um processo vital para que o cínico possa atingir a felicidade.

Mas, o que é essa convenção de que tanto falamos? Antes de responder a pergunta sobre a contradição, vamos fazer uma pequena digressão e tentar estabelecer alguns parâmetros para nossa discussão.

O verbete convenção, tal como conhecemos hoje, é de origem latina: “*conventio*”, que significa concordância, acordo, “vir (*venire*) juntos (*com*)”. No entanto, como os cínicos precedem este tempo, naturalmente tinham outra palavra, mas que designava praticamente o mesmo conceito. Os gregos se referiam ao *nómos* no mesmo sentido que posteriormente os latinos falam do *conventio*. *Nómos* vem de *némo*, que significa partilha legal. Isto é, um

4 Diógenes de Sinope teria escrito 51 cartas e as destinadas para vários remetentes. Hoje há um consenso de que nenhuma delas foi feita de próprio punho pelo filósofo cínico. Algumas são escritas 400, anos depois da morte do Cão, ou seja, são todas apócrifas. Mas isso não tira o mérito de seu conteúdo, que expõe princípios genuinamente cínicos.

5 Teriofilia é um conceito antropológico que se opõe a noção de teriomorfismo. O primeiro significa uma aceitação das características animais ao homem – “*terio*” significa animal e “*filia*” podendo significar amor. Já o teriomorfismo é a predicação de características de animais ao homem, mas com um intuito pejorativo.



acordo comum, que envolve tanto leis quanto costumes. Segundo Claude Vial (2013) “o termo *nómos* impõe-se por toda parte do século IV e na época helenística. Significa ‘o que partilhamos’, ‘o costume’” (p. 238).

Isso nos autoriza a dizer, seguindo a interpretação de Alvarez, que o sentido de *nómos* na Grécia Antiga era muito mais complexo que na modernidade. Não significando apenas uma lei jurídica, mas toda e qualquer expressão de regra ou ordem dentro da sociedade. Alvarez ainda cita Maynez, afirmando que a noção de *nómos*, além de abarcar a ideias referentes as áreas jurídicas e políticas, também tinha uma conotação ética (2014, p. 87).

Para além da discussão conceitual de *nómos*, podemos dizer que o cinismo segue a mesma leitura que os sofistas faziam alguns anos antes: operar a separação de *nómos* e *physis*. Com a secularização do conceito de *nómos*<sup>6</sup>, os homens passaram a dar à palavra (*nómos*) e às próprias convenções, um significado que fosse confortável o bastante para preencher suas próprias vidas, de modo a suprir suas demandas.

Diógenes via isso como um temor real, onde os homens, afogados nos deveres e hábitos das instituições, criadas por eles próprios, se distanciassem cada vez mais da felicidade. Acreditamos que Diógenes via as convenções como uma forma de institucionalizar e legitimar os vícios. Assim, ele liderou um combate que pode até mesmo ter custado sua vida, ao comer polvo cru (D.L 6.76), contrariando a culinária grega.

Definido o que seria a noção de convenção para os cínicos, podemos nos perguntar se eles admitem que haja tipos. Isto é, se eles olham para os costumes de sua cultura e identificam diferenças a ponto de categorizá-los. Segundo a nossa leitura dos textos clássicos sobre o cinismo, não há elementos que nos autorizem a afirmar que eles próprios dividiam as convenções em categorias, embora possamos especular que eles poderiam ter esse entendimento mais complexo das convenções, mas como cínicos, não estavam interessados em sistematizar ou expor alguma visão tipificada.

Ademais, sempre nos deparamos, ao estudarmos as anedotas de Diógenes e de outros cínicos, de modo geral, que há um desprezo homogêneo por toda e qualquer tipo de atividade que pode ser definida como convenção. Eles desprezam os deuses, os reis, as religiões, as leis, os hábitos, as mulheres e os homens do modo mais equânime possível.

Entretanto, os comentadores do cinismo, a fim de tentar compreender e estudar melhor as intrépidas ações de Diógenes fazem divisões e subdivisões. O filósofo francês, Jean-Marie Meilland, em seu artigo intitulado *L'Anti-intellectualism de Diogène le Cynique*, de 1983, nos aponta dois gêneros de convenções: **1)** material, onde pode se desdobrar em várias espécies como dinheiro, luxo, honras; **2)** espiritual, que podem ser as instituições, as artes, ciências, manifestações políticas, religiões e práticas religiosas.

William Desmond, outro importante estudioso do cinismo, em sua obra *Cynics* (2013), também acredita que as convenções podem estudadas de modo mais sistemático. Entretanto a divisão feita por ele é mais compartimentada: divide-se as convenções em quatro categorias e cada uma dessas categorias podem também, por sua vez, serem desmembradas. O primeiro tipo de convenção seria os costumes para os indivíduos, que remetem a vestuário, habitação, comida e prazer. O segundo tipo são os costumes da família, tais como casamento, filhos, riquezas e trabalho. O terceiro tipo se refere aos costumes da

<sup>6</sup> A noção antiga de *nómos* foi inspirada no termo *thesmós*. Este significava uma lei que provinha dos deuses. A partir das reformas democráticas do século VI a.C, principalmente com Clístenes (507-506 a.C) a conotação mística foi caindo em desuso e a ideia de *nómos* ganhando força.

cidade, como a política, as guerras, a cidadania e a questão do exílio. Por fim, o quarto tipo elencado por Desmond são os costumes da alma, que giram em torno da religião, noção da morte e linguagem.

Agora que temos um ponto de partida comum, podemos finalmente dar atenção para objeção formulada no início do texto, razão de todo nosso esforço. E conforme falamos anteriormente, há dois modos de respondê-la. Tratemos então do primeiro.

### **Contestando a questão: os cínicos realmente queria convencer todos?**

A questão é: não seria uma contradição quando os cínicos atingissem seu objetivo de fazer com que *todos* vivam naturalmente, ao combaterem *todas* as convenções? Dizendo de outro modo, não seria a negação das convenções uma maneira de convenção máxima?

Ao analisarmos a pergunta vemos dois quantificadores universais, que enxergamos como um ponto frágil, porque eles devem ser necessariamente satisfeitos para que a contradição performativa seja levada a cabo. A exigência que a questão faz é: **1)** o cínico deve convencer todos de seu modo de vida natural (anti-convenção); **2)** o cínico deve combater todas as convenções.

Iremos contestar a primeira pressuposição, a fim de contestar a pergunta que levaria a teoria cínica a uma contradição; enquanto a segunda pressuposição, não só concordamos, como vamos argumentar em seu favor, dado que, caso os cínicos não combatessem todas as convenções, sua postura seria, senão contraditória, ao menos inconsistente ou hipócrita.

Podemos contestar a questão na medida em que a primeira pressuposição, fundamental para a validade da contradição proposta, é algo que os cínicos nunca afirmaram, e sequer conseguimos encontrar resquícios em suas anedotas. Pelo contrário. Vemos na diminuta literatura cínica anedotas que sugerem que os cínicos nunca tiveram como ideal convencer *todos*. É verdade que Diógenes quase sempre se localiza em espaços públicos, falando para multidões, como quando ele marchou em direção a Olímpia (Ep. 38 [Malherbe]), ou quando se masturbou (D.L 6.46) ou até mesmo quando comeu no mercado (D.L 6.61). Mas ele tinha a consciência que mesmo falando para muitos, poucos o ouviam. Esperava que em meio a multidão opaca, ocupada com coisas abjetas, podia emergir alguém com energia suficiente para lhe ouvir e lhe levar a sério. Esta é uma das maneiras que podemos interpretar a famosa anedota do Cão andando com a lanterna em plena luz do dia, afirmando procurar um ser humano (D.L 6.41), “como se, sob o sol brilhante do Mediterrâneo, não houvesse luz suficiente para encontrar essa criatura rara e ilusória” (DESMOND, 2013, p. 110, tradução nossa).

Essa postura de Diógenes, de olhar para as massas como pessoas indignas de praticar a filosofia de Cinosarges também se traduz no modo como ele foi recebido por Antístenes, quando acabara de chegar em Atenas; apenas depois de muita insistência persuadiu o discípulo de Sócrates a lhe ensinar (D.L 6.21)<sup>7</sup>. E tal postura foi a mesma de Diógenes para com quem queria tê-lo como mestre. Conta o biógrafo Diógenes Laércio que o filósofo ordenou que um rapaz que queria aprender com ele a arrastar um peixe, fazendo-o envergonhar-se e desistir (D.L 6.36). Além disso, há a lenda de Crates, e Zenão, que

<sup>7</sup> Essa discussão sobre a origem do cinismo e os possíveis encontros de Diógenes de Sinope com Antístenes certamente extrapolam os limites de nosso trabalho. Podemos pontuar aqui que há duas correntes de comentadores que defendem ideias opostas – Dudley, defendendo que esse encontro nunca ocorreu e a de Navia, que afirma que isso é irrelevante filosoficamente.

abandonou a tarefa de carregar a sopa de lentilhas e saiu correndo, após Crates o golpear (D.L 7.3). Não atoa, Diógenes, assim como os cínicos, de modo geral, tiveram poucos discípulos.

Essa última anedota, em especial, releva o principal motivo de os cínicos nunca terem tentado e nem tampouco sonhado em universalizar os preceitos de sua escola. Diógenes Laércio escreveu que Crates, apesar de mostrar-se “fortemente inclinado para a filosofia”, “era muito tímido para adaptar-se ao despudor cínico” (D.L 7.3). Além disso, os próprios cínicos tinham consciência das dificuldades que a filosofia de sua escola lhes impunha.

Os exercícios físicos praticados por eles, visavam buscar a dor, justamente para, num segundo momento, estando acostumados com ela e, portanto tornando suportável, eles se sentiam invulneráveis, tal como Herácles. Era o modo que eles encontraram de enganar a Fortuna (D.L 6.63). Para tanto, Diógenes rolava na areia quente no verão (D.L 6.23), abraçava estátuas congeladas no inverno (D.L 6.23) e andava descalço na neve (D.L 6.34).

Em uma das cartas apócrifas, destinada ao seu pai, Diógenes fala de seu encontro com Antístenes e as possibilidades que ele lhe dera: “ele indicou-nos um par de estradas que levam para cima: uma curta, levantando-se contra a colina e difícil; outro longa, suave e fácil” (Ep. 30 [Malherbe]), fazendo analogia com a agudeza da filosofia cínica e a estrada íngreme. Na carta 12, também apócrifa, mas desta vez enviada a Crátes, Diógenes praticamente o consola acerca das dificuldades da escola:

Assim como fazemos em relação à filosofia, as massas apressam-se ansiosamente para o que pensam ser felicidade, quando ouvem falar de um atalho que as conduz até ela. Mas quando chegam nessa estrada e examinam a tua robustez, recuam como se estivessem doentes e, de alguma forma, dão voz a uma queixa não sobre tua própria fraqueza, mas sobre nossa indiferença à dificuldade. [...] Mas quanto a ti, continue em teu treinamento do mesmo modo que começastes, e persevere em uma resistência equilibrada tanto ao prazer quanto à dificuldade. (Ep. 12 [Malherbe])

Portanto, quando pensamos no cinismo e em suas ambições, temos sempre que ter em mente as dificuldades inerentes a ele, que nem os próprios filósofos cínicos ignoraram e tiveram facilidade para superar. Assim, tentamos argumentar ser improvável que Diógenes teria como objetivo convencer a *todos* a negarem todas as convenções. Reiteramos que os cínicos tinham a total percepção de sua laboriosa atividade filosófica. Assim sendo, a questão já perderia sua integridade, com o esclarecimento da primeira pressuposição.

Vamos falar brevemente agora da segunda pressuposição: os cínicos combateram *todas* as convenções. Nessa etapa da contestação da questão, iremos discordar das palavras de William Desmond. Ele deixa implícito, no capítulo intitulado *Renunciation of custom*, que há entre os cínicos uma espécie de convenção. Haveria um padrão para o uso da barba, do vestuário, dos acessórios e para a alimentação. Ele alega que tais coisas são tidas como um “uniforme’ dos cínicos” (DESMOND, 2013, p. 79, tradução nossa).

Nós desarmonizamos com sua interpretação, e vamos procurar justificar nosso descompasso de duas formas: **1)** há os que realmente entenderam o cinismo e vivem assim, não como se estivessem seguindo um padrão, ou uma convenção estabelecida, mas por causa de um apelo a vida natural; **2)** há os que vivem assim, porque não entenderam o cinismo, isto é, são cínicos apenas na aparência, e, portanto, não há possibilidade de haver

uma convenção cínica entre não-cínicos.

Acreditamos que tais acessórios, vestuários, hábitos são uma consequência natural da postura que imana dos princípios da escola cínica. Não é necessariamente uma exigência, para ser cínico. O próprio Diógenes de Sinope, quando desempenhou o papel de pedagogo para os filhos de Xeníades, os advertiu a fazerem a barba, se manterem limpos e os instruiu em artes e textos básicos para uma vida autossuficiente (D.L 6.31).

Mas isso não significa que havia uma convenção entre os cínicos, como quis demonstrar Desmond. Significa que eles levam uma vida natural, e esta vida natural é, como dizemos, racional. E sendo extremamente racionais, os cínicos entendem que há elementos básicos que são necessários para a vida, não por ser uma convenção, mas por serem naturais. No mais, deixaremos este ponto mais claro, quando seguirmos em frente com nosso texto, e apresentar a segunda objeção à questão da contradição.

Outro apontamento que podemos fazer para enfraquecer a ideia de que os há convenção no cinismo é entender Diógenes como uma figura paradigmática. De fato, lemos em várias fontes, como elencou Desmond no capítulo dois, que vários cínicos posteriores usaram igualmente Diógenes, o bastão, a sacola, o cabelo desgrenhado, a manta velha dobrada e os pés descalços. Mas o fizeram mais pela figura do grande Cão, que representava um arquétipo do cínico que figurava no imaginário das pessoas, do que por terem entendido propriamente o cinismo de Diógenes. Miriam Griffin sugere isto: “[...] uma imagem baseada no modelo de Diógenes e que expressava atitudes em relação ao cinismo” (2007, p. 212). Vemos em Sêneca críticas veladas a estes cínicos, quando afirma na epístola cinco: “O aspecto descuidado, o cabelo por cortar, a barba por fazer, o ódio afectado ao dinheiro, a cama no chão, são formas deformadas de ambição que tu deves recusar” (SÊNECA, 2014, p. 10). Indicando, então, não um contrato consciente por parte dos cínicos, mas uma mera inspiração superficial, transformando Diógenes não em uma referência filosófica, mas sim em uma espécie de fetiche.

### **Respondendo a questão: convenções e vida natural**

Caso a argumentação exposta acima não seja sólida o bastante para convencer o leitor mais cético, vamos seguir de modo a aceitar a validade da questão e buscar uma resposta/interpretação que seja mais solidária possível à verdade. Mas antes, retomemos o problema: em um mundo onde todas as convenções são combatidas, a ausência de convenção por parte de todas as pessoas não seria um novo tipo de convenção?

Agora trataremos dessa difícil questão do segundo modo. Para tanto, será importante fazermos uso do que foi discutido anteriormente na seção *Sobre o lugar das convenções no cinismo*. A resposta que daremos ao problema da contradição das convenções está ligada a uma compreensão global da escola, e não estritamente ao aspecto da negação das convenções.

Como vimos os cínicos estão preocupados em atingir a felicidade. E para atingi-la há alguns passos que eles devem seguir. Long, em seu artigo *A tradição socrática: Diógenes, Crates e a ética helenística*, os expõe de maneira didática:

1. A felicidade é viver de acordo com a natureza.
2. A felicidade é algo disponível para qualquer pessoa disposta a se dedicar a um treinamento físico e mental suficiente.

3. A essência da felicidade é o autodomínio, que se manifesta na capacidade de viver feliz mesmo nas circunstâncias mais seriamente adversas.
4. Autodomínio é equivalente a, ou envolve, um caráter virtuoso.
5. A pessoa feliz, assim entendida, é a única pessoa verdadeiramente sábia, nobre e livre.
6. As coisas convencionalmente julgadas necessárias para a felicidade, como riqueza, fama e poder político, não tem nenhum valor na natureza.
7. Os principais impedimentos à felicidade são falsos juízos de valor, juntamente com as perturbações mentais e o caráter vicioso que derivam desses juízos falsos. (LONG, 2007, p.41)

A partir desses sete pontos listados, podemos inferir que há dois aspectos centrais para que o cínico galgue até a vida feliz: o primeiro aspecto é viver uma vida natural, primeira afirmação de Long, onde as afirmações 2, 3, 4 e 5 são manifestações destas. Afinal, uma vida natural para o cinismo pressupõe o treinamento, a autossuficiência e principalmente a razão. O segundo aspecto, instanciados nas afirmações 6 e 7 de Long se remete ao combate as convenções, que são nocivas aos própositos naturais.

Para responder satisfatoriamente a questão, pegaremos essas afirmações de Long de modo a não entendermo-las como etapas a serem cumpridas sucessivamente, mas sim, concomitantemente. O que isso quer dizer? Propomos olhar para a vida natural e ao combate as convenções como duas coisas intimamente ligadas. Como se elas fossem dois lados de uma mesma moeda. Nossa ideia é pensar nessas proposições do pensamento cínico como uma forma positiva e outra negativa da mesma atividade, que é a busca pela felicidade. A felicidade que é a síntese de uma vida natural, autárquica e livre de convenções.

A forma positiva é o retorno à natureza que Diógenes propõe. Ele busca algo para incrementar, algo que some, ajudando aditivamente o agente. Neste caso, o “objeto”, por assim dizer, desejado por Diógenes é a razão, que só pode ser acessada vivendo uma vida natural, frugal, simples, onde impera o exercício espiritual e físico. Ela irá ajudar o agente a se aproximar da felicidade, na medida em que o homem estará mais perto de sua verdadeira natureza – a racional.

A forma negativa é o aspecto que envolve as convenções e sua negação. Para os cínicos, a convenção, como já afirmamos na seção *Sobre o lugar das convenções no cinismo* é a efetivação do *typhos*, que enfraquece, emburrece, e ilude as pessoas. “A maioria das pessoas, comentava ele, está de tal maneira próxima da insanidade mental que um dedo faz diferença: “se andares com o dedo médio em riste, pensarão que és louco, mas se for o dedo mínimo não pensarão assim”” (D.L 6.35). Ou ao ver as pessoas pagando mais por posses desnecessárias e menos por comida (D.L 6.35). Haverá, por parte de Diógenes, um exame e a constatação que as convenções são supérfluas, artificiais e nocivas, o que o faz concluir que elas precisam ser extirpadas.

Os dois modos de ver esse mote cínico são indissociáveis. Ambos os processos devem andar de mãos dadas. Enquanto busco meu retorno à natureza, necessariamente, devo fazer uma negação das convenções. Por quê? Porque elas são a síntese de tudo aquilo que é anti-natural, espúrio, danoso, que afasta os homens da sua verdadeira essência – a racionalidade.



Assim sendo, acreditamos não haver contradição quando os cínicos pregam a negação das convenções. Porque não sustentam que essa mera negação será uma nova convenção. Ao passo que eles a negam, vão inserir outros elementos que irão substituí-la, derivados da vida natural.

A vida natural não pode ser uma convenção, dado que ela pressupõe uma racionalidade e reflexão dos agentes envolvidos: “[...] a natureza apresentava-se como sendo o modo pelo qual, as leis lógicas que governam o mundo, as coisas penetram o ser e cessam de existir” (NAVIA, 2009, p. 169). Isto é, a vida vivida naturalmente é o modo que conseguimos compreender nós mesmos enquanto indivíduos, nossas mais profundas necessidades e o mundo que nos cerca. Como examinamos alguns parágrafos acima, *nómos* é um costume artificial. As convenções, estabelecidas por poetas, tiranos, déspotas, todos ávidos por poder, glória e um ideal de imortalidade não são capazes de fornecer um terreno seguro como a própria *physis*.

Os cínicos propõem entender a natureza partindo da própria natureza, como quando eles aprenderam que deviam ser autossuficientes observando a autossuficiência dos animais. Ainda em tempo, para reafirmar nossa interpretação, lembremos de Julia Annas descrevendo os dois papéis que a natureza cumpre nas éticas antigas, que podem ser aplicados também ao cinismo. O primeiro papel, assim, seria o de levar em conta aspectos naturais incontornáveis na deliberação ética. Já no segundo a natureza aparece como “um ideal” a ser seguido, no qual as potencialidades humanas são levadas a cabo, gerando um processo de investigação, a partir do qual o agente revê suas crenças e corrige seus erros. Assim, poderemos desenvolver nossas potencialidades sem interferência imperativa do mundo externo, nega-se as convenções, justamente por estarmos em sintonia com este mundo, isto é, a *physis*, onde vamos entendendo suas demandas e buscando gradualmente progredir (1995, p. 137).

## Conclusão

Tínhamos como objetivo apresentar uma objeção formulada (o impasse sobre a negação total das convenções) e buscar as melhores alternativas possíveis para respondê-la. Para tanto, entendíamos que havia necessidade de situar a questão dentro da filosofia cínica e explicitar o que entendíamos como sendo uma convenção, e se os cínicos admitiam tipos.

Depois desse movimento oferecemos duas alternativas possíveis para responder a questão. A estrutura da primeira alternativa pode ser simplificada deste modo: **1)** contestamos a validade da pergunta por ela fazer duas pressuposições (os cínicos querem convencer todos e negam todas as convenções); **2)** para mostrar que não há contradição na posição cínica tentamos demonstrar que a primeira pressuposição não foi sustentada por eles, isto é, que nunca foi o objetivo cínico convencer a *todos*; **3)** concordamos com a segunda pressuposição, dado que seria incoerente se os cínicos não combatessem *todas* as convenções; **4)** dividimos a argumentação em favor da segunda pressuposição em duas: **4.1)** houve “cínicos” que não entenderam o cinismo; **4.2)** os que entenderam viveram como cínicos não por convenção, mas por força da natureza.

A segunda alternativa oferece uma resposta efetiva a pergunta, partindo da pressuposição que, de fato, os cínicos tinham como objetivo incutir em todas as pessoas o ideal anti-convenção. Nesse caso, nossa resposta foi muito simples: quando os cínicos buscam a felicidade, passam a querer viver uma vida natural e, portanto anti-convenção.



As duas coisas, procuramos argumentar, andam juntas. Ou seja, a vida natural, racional e livre tem maiores possibilidades de ser vivida na mesma proporção que conseguimos nos libertar das convenções. E por buscarmos uma vida natural em contraposição a vida convencional que era vivida, os cínicos não iriam simplesmente substituir uma convenção por outra. As convenções combatidas seriam sobrepostas pela natureza.

**Referências bibliográficas:**

- ALVAREZ, Alejandro Montiel. *A dessacralização da lei em Atenas: a passagem do thesmós ao nómos ocorrida entre os séculos VI e IV a. C.* Revista de Estudos Constitucionais, Hermenêutica e Teoria do Direito (RECHTD), v. 6, n. 1, jan/jun 2014, pp. 86-93.
- ANNAS, Julia. *The Morality of Happiness*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- ARNAOUTOGLU, Ilias. *Leis da Grécia Antiga*. Trad. Ordep Trindade Serra e Rosiléa Pizzaro. São Paulo: Odysseus, 2003.
- DESMOND, William. *Cynics*. Berkley e Los Angeles: University of California Press, 2013.
- GOULET-CAZÉ, Marie-Odile & BRANHAM, R. B (org.). *Os cínicos: o movimento cínico na antiguidade e o seu legado*. Trad. Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- GRIFFIN, M. Cinismo e romanos: atração e repulsa. In: GOULET-CAZÉ, Marie-Odile & BRANHAM, R. B (org.). *Os cínicos: o movimento cínico na antiguidade e o seu legado*. Trad. Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Edições Loyola, 2007, p. 211-226.
- KENNEDY, John. *Antisthenes' Literary Fragments: Edited with Introduction, Translations, and Commentary*. Tese (Doctor of Philosophy) – Faculty of Arts University of Sydney, Sydney, 2017.
- LAÉRTIOS, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. Mário G. Kury. Brasília: Editora UnB, 2008.
- LONG, A.A. A tradição socrática: Diógenes, Crates e a ética helenística. In: GOULET-CAZÉ, Marie-Odile & BRANHAM, R. B (org.). *Os cínicos: o movimento cínico na antiguidade e o seu legado*. Trad. Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Edições Loyola, 2007, p. 39-58.
- MALHERBE, A. J. *The Cynic Epistles: A study Edition*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 1977.
- MEILLAND, Jean-Marie. *L'Anti-intellectualism de Diogène le Cynique*. Revue de théologie et de philosophie, v. 115, n. 3, 1983, pp. 233-246.
- NAVIA, L. E. Diógenes, o cínico. Trad. João Miguel Moreira Auto. São Paulo: Odysseus Editora, 2009.
- SÊNECA. *Cartas a Lucílio*. Trad. J.A. Segurado e Campos. Lisboa: Caloste Gulbenkian, 2009.
- VIAL, Claude. *Vocabulário da Grécia Antiga*. Trad. Karina Janinni. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

## A construção do caráter virtuoso na ética nicomaqueia: O bem e o prazer

Guilherme Galvão de Figueiredo<sup>1</sup>

A partir de uma leitura reflexiva da *Ética Nicomaqueia* sobre como adquirir as virtudes morais e construir um caráter virtuoso é que surgiram nossos primeiros questionamentos: Sabendo que há muitas virtudes morais, e que devemos cultivá-las pelo hábito desde cedo, seria o caso que a prática de uma delas deva ser prioritária? Haveria uma delas que deveria ser exercida antes das demais, preparando por assim dizer o terreno para que elas se estabeleçam? Analisando as relações entre o bem e o prazer, nos primeiros livros dessa obra, podemos levantar algumas pistas na tentativa de solucionar essas questões.

Aristóteles inicia a *Ética Nicomaqueia* com a seguinte frase: “Toda arte e toda inquirição, e similarmente toda ação e busca é pensada visando a algum bem.” (EN I 1 1094a 1) O que significa que tudo o que fazemos é na busca de algo que consideramos bom. Partindo do pressuposto de que a ética Aristotélica trata de como agimos, ou devemos agir, podemos dizer que ele está dizendo, já logo no início, que toda ação tem um por que, ou finalidade, e que tal finalidade deve ser considerada como algo bom, e por isso é visada.

Contudo, podemos julgar diferentes coisas como boas, considerar que existem diferentes bens que merecem ser buscados. Logo, é motivo de análise por Aristóteles essas diferenças nos fins que buscamos. Dentre esses fins alguns são atividades, enquanto outros são produtos dessas atividades (EN I 1 1094a 4), ou seja, enquanto algumas atividades têm seu fim nelas mesmas, outras são feitas visando algum produto, que será o fim da atividade, por exemplo: quando dançamos, essa atividade e seu fim podem ser considerados como uma única coisa, pois ao dançar uma pessoa exerce a atividade da dança e realiza ao mesmo tempo sua finalidade, que é a própria dança; já um escultor, ao trabalhar com o barro para fabricar um vaso exerce a atividade de esculpir visando à criação de um produto, o vaso, que será a finalidade da atividade de esculpir. Quando existem bens que são diferentes das ações que os originam, ou produtos das atividades, eles são melhores que as atividades, pois as atividades são feitas em vista deles. Disso segue que, dentro de uma cadeia de atividades que visam outras atividades, ou produtos, o fim mais final será o melhor, pois o resto foi feito visando a este último fim, ou seja, a atividade em si não era o que o agente buscava, mas sim o seu resultado ou produto. Aristóteles nos dá como exemplo a selaria (fabricação de selas para equitação), que tem como fim a sela, que tem como fim a equitação, que por sua vez pode ser vista como uma atividade militar, que visa à estratégia, que no fim de tudo visa à vitória e, portanto, o fim mais final seria a vitória, sendo o fim mais final o verdadeiro objeto de desejo do agente.

---

1 Licenciado em História pela UFRGS e Mestrando em Filosofia pela UFRGS

Assumindo que para todas as coisas que fazemos existe um fim, e que nem todas as atividades necessitam de um fim além dela, pois se assim fosse tenderíamos ao infinito, tornando nossa atividade e desejos vazios e vãos, então deve haver um fim mais final que todos os outros e esse seria o sumo bem (EN I 2 1094a 18-21). Esse trecho é objeto de discussão entre seus comentadores desde que Peter Geach<sup>2</sup> apontou o que seria uma falácia no argumento de Aristóteles. Geach mostrou que Aristóteles saiu de algo como *há um fim para tudo o que fazemos* e chegou à conclusão *para tudo o que fazemos há um fim único*, o que ficou conhecido como a falácia do menino e da menina, onde dizer que *todo menino ama alguma menina* não é o mesmo que dizer que *há uma menina que todo o menino ama* (ZINGANO, 2009. p. 97-98). Zingano propõe duas maneiras de escapar desse embaraço: a primeira seria interpretar que Aristóteles estaria apenas dizendo que caso exista um fim para o qual fazemos tudo com vistas a ele, esse fim seria o mais final, logo sua investigação seria de grande importância; a outra forma de interpretar essa passagem seria à luz de uma concepção de fim não numérico, ou seja, não existe um fim *uno*, mas um fim mais final no sentido de mais completo, buscado em si mesmo e que não seria buscado em razão de nenhum outro, sendo que os outros fins, mesmo que também possam ser buscados por si, estariam contidos nesse fim mais final. Um fim que, “para evitar a falácia lógica, não pode contar ao mesmo título do que os outros fins. Ele não é *um* fim ao lado dos outros, mas é *estes* [outros] fins em si” (ZINGANO, 2009. p. 104).

Podemos deixar de lado, nesse momento, a discussão se Aristóteles cometeu ou não uma falácia. No entanto, não podemos nos furtar da tentativa de entender qual a concepção de bem supremo, ou fim mais final, que Aristóteles quer nos mostrar no início de sua investigação. Adotando a segunda estratégia, proposta por Zingano, estamos tomando partido em outra discussão, a saber, se o bem supremo é inclusivo ou dominante. Resumidamente, podemos dizer que o bem supremo pensado como dominante nos indica a existência de um único bem ao fim de tudo; caso pensarmos o bem supremo com inclusivo, estamos de acordo com a segunda solução para escaparmos da falácia apontada por Geach, e poderíamos dizer que o bem supremo estaria relacionado aos outros bens e seria o próprio exercício desses bens.

Ao retomar a caracterização do que seria o bem final, ou sumo bem, para o homem no capítulo 4 do livro I, Aristóteles recorre ao que é identificado de maneira geral:

tanto os homens comuns, quanto os de refinamento superior, dizem que isso é a felicidade, e identificam o viver bem ou agir bem com ser feliz; mas no que diz respeito ao que é a felicidade, eles discordam, e os muitos não estão de acordo com os sábios. Para os primeiros é de alguma forma claro e óbvio, como o prazer, a riqueza, ou a honra; (EN I 4 1095a 17-23).

Nessa passagem podemos notar algo interessante, Aristóteles diz que os homens identificam o bem com a felicidade (*eudaimonia*), mas também identificam o viver bem e o agir bem com ser feliz. Assim, precisamos entender o que Aristóteles está colocando em discussão nesse trecho. A *eudaimonia* estaria identificada com o viver bem ou agir bem, mas o que seria a *eudaimonia* é motivo de discordância, por isso alguns homens agem ou vivem de acordo com outras motivações e não vão ao encontro do bem mais final para o homem. Talvez por esse motivo Ackrill coloca “felicidade” como uma tradução inexacta de *eudaimonia*, contudo, não vamos nos ater a questões de tradução nesse momento, pois

2 A obra em que é tratada essa falácia não foi consultada diretamente, para maiores detalhes ver GEACH, P. T. *Logic Matters*. Oxford, 1972.

são sempre controversas. O importante é definir (*eudaimonia*) como “a melhor vida que buscamos”, pois não há desacordo quanto ao fato de que é algo que todos buscamos, o problema está em definir o que é a *eudaimonia* (ACKRILL, 2010. p. 114). Podemos dizer que a *eudaimonia* é o bem mais final, aquilo que todos visam, mas existem diferentes maneiras de viver e buscar esse bem, podendo haver confusão quanto a como viver da melhor maneira possível. A partir desse problema em identificar o que é a *eudaimonia*, Aristóteles nos apresenta três tipos de vida: a vida voltada aos prazeres, a vida política e a contemplativa (EN I 5 1095b 17).

Quanto à vida contemplativa, Aristóteles a deixa de lado nesse momento e diz que vai tratar desse assunto mais tarde (EN I 5 1096a 4).

Quanto à vida política, é identificada com a honra, mas de alguma forma incompleta. A honra não é identificada como o bem final porque depende muito mais de quem a concede do que de quem a busca, sendo o bem algo próprio do homem e difícil de lhe ser retirado (EN I 5 1095b 22-25).

Quanto à vida voltada aos prazeres, em duas passagens Aristóteles nos faz crer que seja a menos elogiável, ou até mesmo condenável: “A julgar pela vida que a maioria dos homens leva, e homens do tipo mais vulgar, parecem (não sem algum fundamento) identificar o bem, ou a felicidade, com o prazer; essa razão pela qual levam uma vida de gozo.” (EN I 5 1095b 13-16). Aqui, os homens que identificam o bem viver e a felicidade com o prazer são chamados de vulgares, mas Aristóteles não deixa claro o motivo. Contudo, o motivo dessa afirmação pode estar em uma passagem que segue: “Agora, a massa da humanidade é evidentemente bastante servil em seus paladares<sup>3</sup>, preferindo uma vida adequada às bestas, mas eles têm algum motivo para sua visão no fato de que muitos dos que estão em lugares altos compartilham os paladares de Sardanapallus” (EN I 5 1095b 19-21). Aqui, parece que o prazer dos homens vulgares está relacionado ao apetite, ou seja, aos prazeres do corpo, e tais prazeres nos aproximam das bestas. No entanto, parafraseando Aristóteles, voltemos a esse assunto mais tarde.

Até o momento podemos dizer que a *eudaimonia* é um modo de vida e que está relacionada ao bem para o homem, mas ainda não temos uma clara definição de bem, nem de sumo bem. Ao se perguntar sobre o que é o bem, Aristóteles nos diz que ele pode ser visto de formas diferentes em diferentes ações, ou diferentes artes; seria de um tipo na medicina, outro na estratégia e diferente em cada uma das outras. (EN I 7 1097a 16-17). Mas o que caracteriza o bem em cada uma delas?

A medicina é praticada para preservar ou restaurar a saúde dos homens, então seria correto dizer que o bem para a medicina seria o porquê de sua atividade, sua finalidade, ou seja, a saúde? É exatamente o que diz Aristóteles sobre o bem: “Certamente, aquilo em vista de que tudo é feito. Na medicina é a saúde na estratégia a vitória, na arquitetura uma casa, em qualquer outra esfera alguma outra coisa, e em toda ação e busca é o seu fim” (EN I 7 1097a 19-21). Aqui voltamos ao argumento inicial que toda ação e toda busca são feitas visando algum bem, e esse bem é o resultado ou a finalidade dessa ação. Mas se toda ação que fazemos é em busca de algum bem, o maior bem que buscamos é aquele mais final, que não buscamos em razão de outra coisa, mas sim aquele em vista do que todas as coisas são buscadas. Assim, Aristóteles conclui que esse bem é a felicidade (*eudaimonia*), pois não a buscamos por nenhuma outra razão além dela, ao contrário da honra, da riqueza, do prazer

3 *Tastes* na tradução de D.Ross. Aqui Aristóteles se refere aos prazeres da comida.

e das virtudes, que mesmo sendo fins em si mesmos – pois os buscaríamos mesmo se nada resultasse deles<sup>4</sup> – são buscados em razão da felicidade (EN I 7 1097a 30 – 1097b 07).

Ficou estabelecido que um bem é a finalidade ou produto de uma ação e que pra cada ação ou arte particular temos um fim ou bem particular. Também, que buscamos ou agimos em busca de um ou mais bens, e que o sumo bem deve ser aquele fim mais final, buscado por si mesmo e não em razão de outros, o que para o homem é a felicidade. Mas dizer que o sumo bem é a felicidade não explica nem o que é o bem mais final, nem o que é a felicidade, somente os situa no horizonte das ações humanas. Por esse motivo, Aristóteles vai procurar uma concepção de bem humano em uma concepção de função do ser humano.

Por função podemos entender como aquilo que é próprio de algo, sua particularidade perante todas as suas outras características. A função de um copo, por exemplo, pode ser descrita como a garantia de que se possa reter um líquido ao mesmo tempo em que se possa bebê-lo de forma adequada, confortável e segura. Por mais que possamos usar um copo para apoiar uma vela, ou prender um inseto, a sua finalidade, sua particularidade e, nesse caso, o motivo de sua existência é algo como o que foi descrito acima. Nesse sentido, Aristóteles vai fazer uma defesa de uma função humana, começando por descrever qual o tipo de vida é peculiar a todos os homens.

Aristóteles começa excluindo a vida de crescimento e nutrição, pois é compartilhada com as plantas. Também exclui a perceptiva, compartilhada com os outros animais. Deste modo, resta a vida ativa do elemento que possui um princípio racional; racional em dois sentidos: no sentido de que pode escutar a razão e obedecê-la, e por possuir propriamente a razão e exercer o pensamento (EN I 7 1098a 01-05). Sendo a vida humana uma atividade do elemento que possui um princípio racional e, continua o argumento aristotélico, se uma atividade e uma boa atividade têm uma função que é a mesma em espécie (um tocador de lira tem a função de tocar lira, um bom tocador tem a função de tocar bem a lira), então o bem do homem é uma atividade da alma em consonância com a virtude, existindo mais de uma, com a melhor e mais completa<sup>5</sup>. Ou seja, o sumo bem é a melhor atividade do elemento que possui um princípio racional.

Em um segundo momento, dentro da sua análise sobre o bem, Aristóteles divide os bens em três tipos: os bens externos, os da alma e os do corpo (EN I 8 1098b 12-13), e acrescenta: “nós chamamos aqueles que se relacionam com a alma, mais apropriadamente e verdadeiramente bens e, ações e atividades psíquicas, classificamos como relacionadas à alma” (EN I 8 1098b 14-15). Nesse momento já podemos identificar uma valorização dos bens da alma em relação aos outros, sem grandes explicações sobre o motivo dessa hierarquização, e também a relação entre os bens da alma e nossas ações ou atividades mentais, as diferenciando das atividades corporais. Tendo identificado os fins com ações ou atividades e a felicidade com a atividade do princípio racional, podemos dizer que a felicidade se relaciona com os bens da alma.

As características daquilo com o qual a felicidade foi relacionada também parecem ser parte da definição de felicidade, pois nos diz Aristóteles: “alguns identificam a felicidade com a virtude, alguns com a sabedoria prática, outros com um tipo de sabedoria filosófica, outros com todos esses, outros com um desses acompanhados por prazer ou não sem prazer; enquanto outros incluem também prosperidade externa” (EN I 8 1098b 23-25).

4 Essa é uma afirmação forte que não é bem justificada inicialmente por Aristóteles

5 Esse acréscimo ao fim da conclusão merece um tratamento pormenorizado que não será realizado no momento.



A vida que identificamos com a felicidade é prazerosa, uma atividade que nos proporcione prazer:

Prazer é um estado da alma, e para cada homem aquilo o que ele diz que ama é prazeroso. Não apenas é prazeroso um cavalo ao amante dos cavalos, ou um espetáculo ao amante dos espetáculos, mas também da mesma forma atos justos são prazerosos para o amante da justiça e em geral os atos virtuosos ao amante das virtudes (EN I 8 1099a 08-12).

Aquilo que o agente ama é uma atividade prazerosa, assim a vida virtuosa será prazerosa para o amante da virtude. Se a felicidade é uma atividade virtuosa e prazerosa, então temos uma relação entre virtude, felicidade e prazer que necessita de uma investigação.

Mas Aristóteles identifica um problema relacionado ao prazer que os homens sentem ou buscam:

Agora, para a maioria dos homens seus prazeres estão em conflito um com o outro porque não são prazerosos por natureza, mas os amantes do que é nobre encontram prazer nas coisas que são prazerosas por natureza; e ações virtuosas são tais, de modo que são agradáveis para tais homens e também por sua própria natureza. A vida deles, portanto, não necessita de prazer como uma espécie de charme adventício, mas tem prazer em si mesma. (EN I 8 1099a 12-16).

Como podemos ver nesse trecho, Aristóteles fala em dois tipos de prazeres: o das coisas que são prazerosas por natureza e das coisas que não são prazerosas por natureza. Os amantes das coisas nobres têm prazer em suas ações porque os atos virtuosos são prazerosos por natureza, assim não precisam de prazeres externos a essas atividades para complementarem suas vidas (EN I 8 1099a 12-16). Portanto, fica claro que Aristóteles tem mais de uma definição de prazer, e agora podemos tentar entender por que em um primeiro momento Aristóteles rejeita a vida de prazeres como a vida feliz e depois caracteriza a felicidade com uma vida prazerosa.

Se em ambos os casos o prazer parece um bem, então por que Aristóteles condena certo tipo de vida prazerosa e ao mesmo tempo nos diz que o sumo bem deve ser prazeroso? Um caminho para compreensão se encontra no entendimento de que o sumo bem, sendo uma atividade da alma, se relaciona com os bens da alma, e o prazer como característica da felicidade seria um bem da alma. No entanto, a vida prazerosa que Aristóteles rejeita está relacionada aos prazeres corporais, sendo bens do corpo. Sentidos por meio da percepção sensível, uma característica compartilhada com outros animais, não configura uma atividade própria do homem. Não sendo bens da alma, e sim do corpo, não pode ter uma relação direta com a concepção de *eudaimonia*.

Como poderemos perceber, o prazer parece ser um elemento-chave para a realização da felicidade e Aristóteles vai reforçar essa ideia dentro do tratamento sobre o caráter de nossos atos. Sendo o prazer uma característica importante da vida virtuosa e os prazeres corporais um possível impedimento para realização dessa vida, a temperança parece ser uma virtude crucial na constituição do bom agente aristotélico.

**Referências bibliográficas:**

ACKRILL, J.L. Sobre a eudaimonia em Aristóteles. In: ZINGANO, M. (Org.) *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles: textos selecionados*. São Paulo: Odysseus, 2010, pp. 103-125.

ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea*. In: *The works of Aristotle*. Translated by W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1925.

FREDE, D. Prazer e dor na ética aristotélica. In: KRAUT, R. (Org.) *Aristóteles: A Ética a Nicômaco*. Porto alegre: Artmed, 2009, p.236-253.

OWEN, G.E.L. Prazeres Aristotélicos. In: ZINGANO, M. (Org.) *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles: textos selecionados*. São Paulo: Odysseus, 2010, p. 84-102.

ZINGANO, M. *Aristóteles: tratado da virtude moral; Ethica Nicomachea I 13 – III 8*. São Paulo: Odysseus Editora, 2008.

\_\_\_\_\_. Eudaimonia e o bem supremo em Aristóteles. In: ZINGANO, M. *Estudos de ética antiga*. 2ª ed. São Paulo: Discurso Editorial: Paulus, 2009.

# Três conceitos para a paz em cícero: Concordia, otium e bellum entre o direito e a humanitas

Igor Moraes Santos<sup>1</sup>

Rodrigo Marzano Antunes Miranda<sup>2</sup>

## Introdução

Discussões sobre a paz são recorrentes na história da filosofia e, nelas, Cícero aparece como referência constante. No entanto, quando estudada, a *pax* é geralmente colocada em contraposição ao *bellum*. Como as virtudes guerreiras tinham grande destaque na cultura romana, tanto o mais em período de franca expansão, a paz surge ofuscada pela guerra. Contudo, imergindo na filosofia ciceroniana, esta parece ser noção com um papel maior a exercer, na medida em que toma forma a *humanitas*, um fundo cultural compartilhado por todos aqueles enlaçados pela razão que começa a reconhecer como exigência moral o tratamento benevolente do outro e a condenar a violência exacerbada e desmotivada.

Com efeito, Cícero admite que a maioria das pessoas considera as *res bellicas* como superiores às *res urbanas* (*De off.* I, 74), mas adiciona que, sem um bom *consilium* interno, de nada adianta as armas fora (I, 76). Em tempos de forte instabilidade política, a *res publica* clamava por harmonia interna e externa. Como isso seria possível? Antes de tudo, é necessário alcançar o equilíbrio entre as diferentes partes componentes da constituição, a saber, o *populus*, o *Senatus* e os *magistratus*, cada qual segundo as suas atribuições e limites. Com isso, abre-se margem para um estado de tranquilidade em que se faz viável o desenvolvimento das capacidades humanas, em sede de direito, política e filosofia. Mas esse objetivo não implica a eliminação dos conflitos, em especial, em face de povos estrangeiros. O embate bélico é uma realidade inevitável, porém, a ser empreendido apenas quando estritamente necessário e justificável, ou seja, somente uma guerra que seja justa.

Eis três conceitos importantes no pensamento ciceroniano: *concordia*, *otium* e *bellum*. Como a paz está relacionada a eles?

## 1. Concordia, otium, bellum

Uma das principais obras de Marco Túlio Cícero, o *De re publica*, tem na *concordia* um dos pilares de seu discurso filosófico. Situado pouco após o assassinato dos irmãos

1 Doutorando em Direito pela UFMG. Mestre e Graduado em Direito pela UFMG. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6014613349572661>. E-mail: [santosigormoraes@gmail.com](mailto:santosigormoraes@gmail.com). O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

2 Bacharel licenciado em Filosofia (PUC-MG 2003), Mestrando em Direito pela UFMG Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8767343237031091>. E-mail: [agendamarzano@gmail.com](mailto:agendamarzano@gmail.com).

Graco e em meio à crise política e social advinda, o diálogo parte de uma Roma dividida em duas (I, 31-32), afogada em discórdia e agitações descontroladas, com o que Cícero faz um convite ao *consensus* para a *concordia*, partindo a tendência do gênero humano para viver congregado (OLIVEIRA, 2014, p. 48; CÍCERO, *De re publica* I, 31-32; 40; *De legibus* I, 40).

De fato, desde os eventos envolvendo os Gracos, diversas tentativas foram realizadas com vista à restauração da ordem e a recondução do Senado à liderança da cidade, mas nenhuma efetivamente bem-sucedida. Para Cícero, em especial a partir de seu consulado em 63 a.C., a alternativa restante era uma nova política de concórdia que não mais buscasse eliminar todas as ameaças à autoridade do Senado, mas obter uma concórdia, ainda que se fazendo concessões, para que fosse aceita e desejada (FERRARY, 1982, p. 767-768). Por isso, desse momento em diante, passa a declarar-se defensor do *otium et concordia* (CÍCERO. *De lege agraria* III, 4), embora esses fossem conceitos tipicamente dos *populares*, chamando para si, enquanto cônsul, tais matérias, sob o dever de defender o interesse do povo (CÍCERO. *De lege agraria* I, 23; II, 9). Na oração *Pro Murena* 78, a concórdia é apresentada ao lado da paz, da liberdade, da saúde, da vida e, uma vez mais, do *otium*, caro aos *equites* e aos bons cidadãos, posicionando-se em defesa da reconciliação e da união entre as ordens dos senadores e dos cavaleiros então em oposição (CÍCERO. *In Catilinam* IV, 15). Mas a *concordia* não se resume à restauração de laços entre esses dois grupos. Como se nota no *De lege agraria*, Cícero deseja uma *concordia* mais ampla do que aquela dos homens bons: ele quer ser um cônsul popular e, para tanto, apresenta a *concordia* como valor dos *populares*. Eis que, na quarta Catilinária (IV, 14), celebra-se a *concordia ordinum*, concórdia das ordens, ou seja, a *concordia* inserida no contexto de toda a cidade, agora unida na luta contra Catilina e seus cúmplices. Trata-se do consenso de todos os bons (*consenso omnium bonorum*), frequentemente mencionada pelo magistrado, inclusive com apelo para além de Roma: quando da intensificação dos conflitos entre senadores e cavaleiros, em 61 a.C., o clamor é pela a união de toda a Itália: “Y la ‘idea básica’ era ésta: la dignidad del senado, la concordia con los caballeros, el consenso de Italia, los restos de la abortada conjuración, la baja de precios, la tranquilidad” (CÍCERO. *Ad Atticum* 1, 14, 4).

Aqui encontramos a disposição fundamental do conceito ciceroniano de *concordia*: é a disposição harmônica entre as três dimensões do poder da *res publica*: o *imperium* dos magistrados, a *auctoritas* do Senado e a *potestas* do povo. Cada uma dessas forças políticas deve cumprir uma função específica na ordem da cidade, segundo a lei natural que, expressão da reta razão, é apreensível pelo bom homem político. Com isso, assume certo corpo de paz, como concórdia entre as partes naturais da melhor forma de governo que é a *res publica*, sempre em vista do interesse comum (*utilitas*). Ademais, pela *concordia* é possível o *consensus*, pressuposto político e racional da lei humana, que, inversamente, assegura o equilíbrio através do direito.

O segundo conceito destacado para nosso exame é *otium*. Em linhas exórdiais, é necessário ponderar que *otium* é tradicionalmente concebido por oposição ao *negotium*, que é o dedicar-se aos deveres de cidadão, devotando-se à cidade, seja atividade política como magistrado e senador, seja atividade forense como advogado e jurisconsulto. Mas entre os vários sentidos de ócio, comum em Cícero, como nas *Catilinárias*, onde é a ausência de distúrbios políticos, em especial, do ponto de vista interno: assegurar o *otium* à *res publica* é encerrar a guerra civil, a desordem intestina, enfim, garantir a *tranquilitas* pública própria da paz (vide *Phil.* X, 3). Vejamos.

Cícero preocupava-se com a formação do cidadão romano, o processo pelo qual ele poderia adquirir diferentes conhecimentos e habilidades. O *rector rei publicae* é, de fato, capacitado para prever os movimentos políticos e liderar os seus concidadãos como modelos de virtude. Assim também o papel dado à eloquência, na medida em que o orador é o homem completo, dotado de experiência prática e saberes teóricos, em especial a filosofia e a história (SANTOS, 2018). Mas o peso desses elementos parece contradizer o fato de que, ao passo que essa formação é essencial, o homem romano tem como dever primário a dedicação à vida político-jurídica. Quer dizer, como equilibrar a prática da vida pública com o estudo e a elaboração das letras? A resposta de Cícero está na fórmula *otium cum dignitate*. Esse é o primeiro sentido de *otium*, encontrado no *Pro Sestio* 98, onde essa expressão aparece propondo a preservação da *res publica* pelos bons cidadãos: a melhor forma de governo é identificada com *otiosa dignitas* e a conservação dela é associada a *otium*, ou seja, as instituições da *res publica* compõem a *otiosa dignitas*. Wirszubski (1954, p. 7-9), em clássico estudo, admite que *cum dignitate otium* significa, em alguns casos, a vaga tranquilidade com honra da *res publica*, no entanto, ela também é a tranquilidade de todos e a dignidade dos melhores, na medida em que a *dignitas* da *res publica* é a daqueles que a personificam, ou o que aqueles que personificam a *res publica* consideram ser sua *dignitas* (CÍCERO. *De officiis* I, 124; *De domo sua* 3; *De legibus* III, 12). Esse “personificar” é a encarnação das qualidades esperadas do melhor cidadão enquanto liderança política, incorporando assim, retoricamente, a própria *res publica*. Esboça-se, então, a *civitas* como a comunidade de cidadãos e aqueles que nela mais se destacam com sua virtude realizam a missão de qualquer agregação humana, a saber, o desenvolvimento humano a partir de sua natureza particular, a razão. Tais cidadãos têm o dever de conduzir os demais a esse mesmo aprimoramento valendo-se de sua *auctoritas* e *dignitas*. Vale anotar que a *dignitas*, para o romano, é honra adquirida em razão da origem e por méritos próprios na vida pública, e gestada histórico-moralmente no âmbito político-jurídico (NÓTARI, 2010, p. 207). A conclusão parece ser que, por um lado, não devem os homens, pela *dignitas* de seus afazeres, negligenciarem a tranquilidade, por outro, não devem crer que a tranquilidade seja incompatível com *dignitas*<sup>3</sup>. Assim, para Wirszubski (1954, p. 10-12), o termo *cum dignitate otium* representando seja um objetivo, seja uma conquista, é inseparável da *res publica* e de repercussões políticas. Contudo, na outra face, *otium*, segundo Balsdon (1960, p. 47), também podia opor-se à “vida pública ativa”, com o que precisava ser justificado para não cair em autoindulgência e ser mal visto, em associação à *voluptas*. Como Salústio, que se retirou da vida pública para se tornar um historiador, atividade que se esforça para conectar com um bem para a *res publica*, um *honestum otium*, também para Cícero a filosofia durante a saída forçada da cena pública, provavelmente inadequado se pudesse nela permanecer (CÍCERO. *Ad familiares* IV, 4, 4; V, 21, 2; VII, 33, 2; *De officiis* I, 19; 69-71; BOYANCÉ, 1941, p. 180-186).

Outro sentido de *otium* pode ser encontrado na mesma vida política, significando paz ou o estado livre de distúrbios externos e internos, o que por vezes podia representar um passo para ser aceitação do *status quo*, das condições políticas e sociais existentes (CÍCERO. *De lege agraria* II, 8-9; III, 4; *Pro Sestio* 5; 15; 98; 137). Com efeito, *otium* era termo que fazia parte dos slogans políticos então correntes. Conhecido por denotar paz e, embora algumas vezes usada como o oposto de *bellum*<sup>4</sup>, aparece mais frequentemente

3 Cf. CÍCERO. *Ad Atticum* I, 19, 6-9; 20, 2-3; II, 3, 3-4; *Ad familiares* I, 7, 7; 10, 9, 21; *De oratore* II, 334.

4 Vide CÍCERO. *Pro Caecina* 43; *Ad Atticum* I, 20, 5; *Ad Atticum* XV, 2, 3; *Ad familiares* II, 16, 2; *Pro Murena* 83.



indicando tranquilidade interna, distinta da paz nas fronteiras<sup>5</sup>. Esse sentido de *otium* é bem evidenciado por estar associado com *pax*, *tranquilitas*, *quies*, *concordia* e *salus*<sup>6</sup>, mas também por consistir oposição a *tumultus*, *seditio* e *novae res*<sup>7</sup>. Pode-se dizer que *otium*, enquanto *commune otium*, é concebido como tranquilidade pública nascida de ordem política não perturbada, de modo que Cícero tende a identificar *otium* com a preservação constitucional (CÍCERO. *De provinciis consularibus* 24; *Philippicae* X, 3; *De officiis* III, 3; *Pro Sestio* 5; 15; *In Pisonem* 9; *In Vatinius* 18; *Post reditum in Senatu* 11; *De haruspicum responsis* 41; *In Catilinam* I, 3; *De lege agraria* III, 4; *Ad familiares* XI, 2, 2). Assim, *cum dignitate otium* é o princípio fundamental que expressa o *consensus*, enquanto unidade da ordem, expressão da harmonia dos valores morais e dos interesses materiais, consubstanciados na criação da *concordia omnium bonorum* (NÓTÁRI, 2010, p. 208; 211-212).

Por fim, em breves termos, a doutrina da guerra justa (*bellum iustum*) é um modelo de pensamento e um conjunto de regras de conduta que define em quais condições a guerra é uma ação moralmente aceitável. O uso da expressão “guerra justa”, para avaliar formas de relações entre comunidades estrangeiras, foi próprio da cultura político-jurídica da Roma Antiga e, nesse sentido, tem-se o grande testemunho de Cícero. No pensamento do cônsul, fica evidente a distinção entre *bellum iustum* e *jus ad bellum*, ou seja, o direito à guerra. Este, conectado ao direito feicial, previa uma série de situações que configurariam a possibilidade de se travar uma guerra com um povo inimigo, em regra, com o caráter de evitar um dano à *res publica*, possível antes mesmo da tomada de um ato concreto de violência, reconhecendo-se como ato de guerra comportamentos diversos do adversário em prejuízo de Roma. Uma vez constatado um ato dessa natureza, com a aprovação do Senado, os sacerdotes promoviam ritos formais e de cunho sagrado para a declaração da guerra. Com esse procedimento, evocava-se a aprovação dos deuses e seu apoio nesse novo embate. Além das etapas iniciais da guerra, o direito feicial incidia sobre o encerramento do conflito. Como adiante discutiremos, a conclusão da guerra se dava mediante um tratado ou um pacto com o povo derrotado e, como tal, era um acordo de confiança entre as partes (*fides*). O laço de paz (*fides pacis*) pressupunha negociação prévia, pela qual se fixava as condições da paz, embora geralmente fixando os termos impostos pelo vencedor (CORNWELL, 2017, p. 17). Em todos os casos, é um processo que exige o direito, responsável por consolidar o novo estado de coisas e por assegurar a sua legitimidade em meio aos homens e entre esses e as divindades.

Prosseguindo, o filósofo reconhece que a maioria das pessoas pensam que as ações da guerra são superiores às obras de paz (*De officiis*, I, 74). Contudo, crê que essa é uma visão deturpada da realidade. A guerra não deve ser empreendida simplesmente para evitar a luta, mas em vista do bem comum: “ao empreender a guerra deixe bem claro que unicamente se busca a paz” (*De officiis*, I, 80). Mais, para a guerra, deve-se agir com prudência, com certeza do momento necessário, quando, somente então, deve-se lutar e preferir a morte do que se submeter à escravidão (*De officiis*, I, 81). A guerra justa é a guerra na qual se luta pela liberdade, evitando-se a servidão dos próprios romanos ou de outros povos, pois se trata de um valor supremo. Por esse motivo, pouco servem as armas fora se não há um bom conselho (*consilium*) dentro (*De officiis*, I, 76), ou seja, uma boa capacidade de decisão, dirigida pelos cidadãos mais abalizados, experientes e sábios, assegurando a

5 Cf. CÍCERO. *De lege agraria* II, 9; *De haruspicum responsis* 4.

6 Cf. CÍCERO. *De lege agraria* I, 23; III, 4; *Pro Murena* 78; 86; *Ad Quintum fratrem* III, 5-6, 5; *Philippicae* I, 16; V, 41; VIII, 10-11; *De fato* 2; *In Pisonem* 73; *Post reditum ad Quirites* 20; *De domo sua* 15.

7 Cf. CÍCERO. *Pro Murena* 90; *Ad familiares* XII, 1, 1.



tranquilidade interna para viabilizar a ação externa. E, uma vez executados, os atos de guerra, que incluem invariavelmente a destruição e o saqueio de cidades, não devem ser feitos sem consideração pelos povos vencidos ou com crueldade, mantendo a retidão e a honestidade, perdoadando a plebe e punir os líderes (*De officiis*, I, 82). Com essas palavras, Cícero coloca em destaque a *humanitas*, um estágio cultural de avançado distanciamento da animalidade, no qual a marca peculiar do homem, a razão, é desenvolvida, e, assim, as potencialidades naturais do homem podem ser aprimoradas. Não guerrear sob qualquer motivo, preferindo a submissão ao rigor dos procedimentos formais jurídicos; não atacar o inimigo com brutalidade, fazendo uso de violência desmedida, provocando sofrimento injustificado, optando pelo agir nos limites da necessidade para se alcançar os objetivos pleiteados, os quais estão em consonância com a preservação da liberdade e grandiosidade romanas, assim como o bem do povo em combate. Por esse espírito de tratamento do homem reconhecido em seu caráter propriamente humano, a merecer um cuidado especial, consoante a sua posição de homem, apesar de suas diferenças culturais, mas sob a tutela da superioridade romana, a guerra justa, porquanto em harmonia com a justiça natural ordenadora da constituição e das relações entre povos, é guerra humana, ou guerra que impõe como limites o humano.

## 2. A paz

Primeiramente, é válido ponderar os riscos de transposições inadvertidas de uma visão contemporânea de paz para o contexto histórico da Antiguidade. Do ponto de vista etimológico, *pax* pertence à família de palavras derivadas das raízes *pak-* e *pag-* (determinar, conjugar, retornar), conectado com *pango* (consertar, tornar seguro), *pacisci* (concluir um pacto) e *pacare* (levar a um estado de paz), o que sugere uma ideia de condição livre de conflitos, fruto do encontro de vontades separadas. Assim, *pax* significava tanto um certo estado de relações existindo entre dois ou mais sujeitos, ou o acordo pelo qual esse estado é alcançado. Para os romanos o tratado era uma instituição muito diferente do modelo de direito internacional moderno, geralmente significando aceitação incondicional da derrota pela outra parte. Contudo, podia assumir a forma de uma aliança ou o pacto de amizade, ou sancionar a sujeição de um povo que não podia resistir à pressão política e militar. Por isso, autores latinos adotavam expressões como “impor”, “conceder”, “ditar” termos de paz, ou seja, não era a convergência de vontades livres, mas a vitória do exército romano (ZAMPAGLIONE, 1973, p. 133; CORNWELL, 2017, p. 16; ERNOUT; MEILLET, 1959, p. 473). Ao mesmo tempo, elementos culturais centrais simbolizavam a guerra e as qualidades de um povo guerreiro: os romanos tinham como animal sagrado o lobo (desde as lendas da fundação de Roma, como a loba que cuidou de Rômulo e Remo); viam a si mesmos como descendentes do deus da guerra Marte, manifestado em cultos, templos e estátuas, também repercutindo na adoração de outras grandes divindades (RAAFLAUB, 2007, p. 15). Por um lado, isso pode deixar transparecer que a paz é apenas conservada como estado de fato ou assegurada temporalmente como armistício, pois se estaria em meio a uma civilização da guerra e para guerra (CICCOTTI, 1901, p. 110-111). Contudo, a *pax* era desde sempre um conceito importante, já entre os atos religiosos, os quais tinham por objetivo assegurar a paz com os deuses (*pax deorum*). Mas isso levou à personificação divina da Pax e o estabelecimento de um culto com a ampliação dos conflitos civis ao fim da República, por fim consolidada com a *Pax Augusta*, enquanto um culto da *Concordia*, em prol da harmonia interna, existiu tempos antes (RAAFLAUB, 2007, p. 14; CORNWELL, 2017, p. 35-36).

Ademais, as fontes antigas eram frequentes em privilegiar períodos de guerra, pois os grandes conflitos eram considerados os acontecimentos que mereciam ser preservados para as gerações vindouras, como enunciado por Tucídides. Isso, porém, não permite pressupor ser a paz uma exceção na vida do homem da Antiguidade<sup>8</sup>. Se literatura sobre paz entre os romanos, ainda hoje e sobretudo sob o epíteto clássico da *pax romana*, acaba por remeter-se à perspectiva das conquistas militares<sup>9</sup>, estudos recentes têm reconhecido que o imperialismo romano não era uma ideia homogênea, tendo se transformado profundamente ao longo do tempo, conseqüentemente, impactando nos sentidos de paz e conceitos correlatos, a variarem segundo as dinâmicas de poderes e as contingências política. Por exemplo, enquanto na República a guerra era comumente enfatizada, no Império enfocou-se a paz. A transição do fim da República para o Principado foi marcada por discursos cambiantes, por vezes carregados de interesses pessoais, de tons ideológicos e manejos retóricos. Isso indica como paz e ideias a ela subjacentes tornaram-se politizadas, logo, a exigir do intérprete um cuidado redobrado (CORNWELL, 2017, p. 5; 14).

Talvez por esse motivo, os principais estudos sobre uma concepção de paz em Cícero, se observados rigorosamente, acabam por enveredar-se em diversas noções correlatas, afastando-se dos usos e sentidos de *pax* e suas variações, sem advertir adequadamente o leitor. A sensação final é, recorrentemente, a de uma conclusão imprecisa e vacilante. Por essa razão, nossa abordagem pretendeu seguir um caminho diverso. Sem afirmar ou rejeitar preliminarmente um papel significativo para a noção específica de paz em Cícero, iniciamos uma investigação a partir de três conceitos fundamentais, explícitos e teoricamente bem consolidados no interior do pensamento do cônsul romano, para, somente então, cientes do âmbito de correlação e de repercussão deles, embasar algumas reflexões sobre a particularidade da noção de *pax*. Com ela, por fim, encontramos, em resumo, a via da paz como própria do homem, enquanto a guerra é tomada como própria da besta desprovida de razão (LANA, 1990, p. 53).

## Conclusão

Partindo de três conceitos preliminares, mas fundamentais, *concordia*, *otium* e *bellum*, tivemos a oportunidade de enveredar-nos por um largo espectro do pensamento político-jurídico de Marco Túlio Cícero. Os principais textos examinados, como se nota, não foram apenas as suas obras filosóficas, embora nelas encontremos por vezes uma articulação teórica melhor acabada, mas também numerosos discursos políticos e judiciários, assim como as suas ricas correspondências, ampliando os parâmetros para esboçar contornos mais precisos e conectados com as múltiplas dimensões históricas das relações de poder da Roma republicana. Assim, o quadro conceitual ciceroniano eleito para estudo resultou melhor desenhado, o que desvela como, para uma adequada compreensão das reflexões filosóficas de nosso autor, tanto o mais envolvendo temas de ordem política e jurídica, apenas os tratados teóricos não são fontes suficientes, exigindo o recurso às orações e outros volumosos materiais deixados pelo cônsul e preservados pelo transcurso do tempo.

Em vista da tríplice conceitual inicial, foi possível reconhecer em Cícero um esforço claro em direção a uma discussão sobre a paz. Não somente a *pax* era uma ideia difundida nos debates do fim da República, empregada por diferentes personagens com finalidades diversas, como também tinha em Cícero a assunção de ser uma necessidade urgente para a

8 Ver as considerações nos primeiros capítulos de GITTINGS, 2012.

9 É o que se verifica, por exemplo, em GOLDSWORTHY, 2016.

preservação da *res publica* em meio a uma crise de proporções inéditas. Tomando o ponto de vista do magistrado, obviamente, uma interpretação particular e não compartilhada com outros atores contemporâneos, muitos estão a valer-se da paz para a defesa de interesses privados que atentam contra a utilidade comum. Contudo, colocam assim a liberdade do povo romano em risco.

Raafflaub sugere ao menos três condições (não exclusivas) para se afirmar a habilidade de uma certa sociedade para o desenvolvimento de concepções ou teorias sobre a paz, a saber, experiências passadas de guerra excepcionalmente duras e difíceis, que faziam da paz uma demanda premente; a capacidade de abstração ou de reflexão filosófica; e a independência política e crítica dos pensadores (RAAFLAUB, 2016, p. 30). Cremos encontrar em Roma e, principalmente, em Cícero, todos esses requisitos, de modo a permitir-nos concluir pela existência de um pleno conceito de paz em sua obra. Isso não significa admitir um conceito puramente original, seja em relação a outros agentes políticos da época, seja em relação a noções não-romanas, como as noções gregas de paz. De todo modo, para que seja adequadamente compreendida, a paz em Cícero (e no mundo latino clássico) exige a articulação com conceitos correlatos, entre os quais os três inicialmente destacados, *concordia*, *otium* e *bellum*. Especialmente para Cícero, essas três concepções são complementares e expressam, cada qual nos limites de sua força semântica e emprego retórico, aspectos diversos daquilo que, por fim, ganha corpo como *pax* (CORNWELL, 2017, p. 19-20).

Oliveira, em um dos poucos trabalhos existentes em língua portuguesa sobre a paz em Cícero, arremata, acertadamente, como Cícero, em particular no *De re publica*, valoriza ideias como *concordia* e *pax* como “esteios da comunidade e do império, ambas fundadas no direito e na religião, na recusa da força e da desarmonia”, vez que é a unidade política, jurídica e social que garante a estabilidade da *res publica*, sob a forma de uma constituição mista. Esta é expressão da conquista de um estágio superior de civilização, chamado por Cícero de *humanitas*, o pleno desenvolvimento das capacidades naturais humanas que coincidem com a racionalidade marcante do homem. Nesse plano, os valores não guerreiros são apreciados, sem excluir o ímpeto para a guerra, agora temperado pela máxima de justiça, submetendo o conflito bélico ao direito civil e religioso, de um lado, e à justificação moral de defesa e promoção das qualidades civilizacionais a outros povos (OLIVEIRA, 2014, p. 60-61).

Por esse motivo, Cícero clamará, reiteradamente, pelo doce nome da paz (*nomen pacis dulce*) (*Philippicae* II, 113; XII, 9; XIII, 1): com ele está a ecoar a força retora do direito e a elevação à *humanitas*.

A partir dos três conceitos primários, *concordia*, *otium* e *bellum*, é válido concluir ser a paz concepção um tanto tímida no pensamento ciceroniano, mas que logo encontra no direito o seu suporte. Com efeito, o poder se traduz em uma ordem normativa, organizada racionalmente, aliada a possibilidade do uso da força, que respeite a justiça entre as partes, mediada pela politicidade do cidadão (SALGADO, 2012). A paz, por sua vez, é concomitante à harmonia com a ordem natural e a todos os impactos que isso tem no mundo humano. Se a guerra se faz necessária, é para reverter o descompasso com a justiça natural, e apenas na medida para tanto. Por isso o direito, assumindo a forma de lei, como instrumento racional para a vida em sociedade, é garante da liberdade e passo para o aprimoramento do homem: *armas cedant togae* (*De officiis* I, 77).

**Referências bibliográficas:**

- BALSDON, J. P. V. D. Auctoritas, Dignitas, Otium. *The Classical Quarterly*, new series, v. 10, n. 1, p. 43-50, 1960.
- BOYANCÉ, Pierre. Cum dignitate otium. *Revue des Études Anciennes*, t. 43, n. 3-4, p. 172-191, 1941.
- CÍCERO. *As catilinárias*. Trad. Maximiano Augusto Gonçalves. 6. ed. Rio de Janeiro: Livraria H. Antunes, s/d.
- \_\_\_\_\_. *De Officiis de Cícero*. Trad. Maximiano Augusto Gonçalves. 2. ed. Rio de Janeiro: Livraria H. Antunes Ltda Editora, 1962.
- \_\_\_\_\_. *Discursos I*. Trad. José María Requejo Prieto. Madrid: Gredos, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Discursos II*. Trad. José María Requejo Prieto. Madrid: Gredos, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Discursos III*. Trad. Jesús Aspa Cereza. Madrid: Gredos, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Discursos IV*. Trad. José Miguel Baños Baños. Madrid: Gredos, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Discursos V*. Trad. Jesús Aspa Cereza. Madrid: Gredos, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Discursos VII*. Trad. José María Requejo Prieto. Madrid: Gredos, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Dos deveres*. Trad. Carlos Humberto Gomes. Lisboa: Edições 70, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Filípicas*. Trad. Juan Bautista Calvo. Barcelona: Planeta, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Las Leyes*. Trad. Álvaro D'Ors. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1953.
- \_\_\_\_\_. *Sobre la república*. Trad. Álvaro D'Ors. Madrid: Gredos, 1984.
- CORNWELL, Hannah. *Pax and the politics of Peace: Republic to Principate*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- ERNOUT, Alfred; MEILLET, Alfred. *Dictionnaire étymologique de la langue latine: histoire des mots*. 4. ed. Paris: Klincksieck, 1959.
- FERRARY, Jean-Louis. Le idee politiche a Roma nell'epoca repubblicana. In: FIRPO, Luigi (dir.). *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*. Volume primo: L'antichità clássica. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1982.
- LANA, Italo. La concezione ciceroniana della pace. *Ciceroniana*, v. 7 (Atti del VII Colloquium Tullianum – Varsavia, 11-14 maggio 1989), p. 45-59, 1990.
- NÓTARI, Tamás. La teoría del Estado de Cicerón en su “Oratio pro Sestio”. *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, Valparaíso, XXXII, p. 197-217, 2010.
- OLIVEIRA, Francisco de. Concórdia e Paz no Tratado da República de Cícero. In: PEREIRA, Belmiro Fernandes; DESERTO, Jorge. *Symbolon III: paz e concórdia*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2014.
- RAAFLAUB, K. A. Abhorring war, yearning for peace: the quest for peace in the Ancient World. In: RAAFLAUB, K. A. (ed.). *Peace in the Ancient World: concepts and theories*. West Sussex: Wiley Blackwell, 2016.
- RAAFLAUB, K. A. Searching for peace in the Ancient World. In: RAAFLAUB, K. A. (ed.). *War and peace in the Ancient World*. Malden; Oxford; Victoria: Blackwell, 2007.
- SALGADO, Joaquim Carlos. O humanismo de Cícero: a unidade da filosofia e da vida política e jurídica. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*. Série “Estudos Sociais e Políticos” 173. Edição Comemorativa dos 120 anos da Faculdade de Direito da UFMG (1892 - 2012), n. 40, p. 15 -176, 2012.
- SANTOS, Igor Moraes. *A res publica entre a ideia e a história: filosofia, eloquência e tradição no pensamento político-jurídico de Marco Túlio Cícero*. Dissertação (Mestrado em Direito). 483f. Belo Horizonte, Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito, 2018.

SCATOLIN, Adriano. *A invenção no Do orador de Cícero: um estudo à luz de Ad Familiares I, 9, 23*. 2009. 308f. Tese (Doutorado em Letras Clássicas). - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

WIRSZUBSKI, Chaim. Cicero's *cum dignitate otium*: a reconsideration. *The Journal of Roman Studies*, v. 44, p. 1-13, 1954.

ZAMPAGLIONE, Gerardo. *The idea of peace in Antiquity*. Trad. Richard Dunn. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1973.

## **Problematização acerca das concepções de Epicuro sobre a “dor” apresentadas por Cícero em *Discussões Tusculanas*, Livro II**

Isabela de Castro Mendonça<sup>1</sup>

Este trabalho tem como objetivo problematizar as concepções de Epicuro apresentadas por Cícero para tentar entender de que maneira a filosofia grega chega em Roma e quais os incômodos Cícero manifesta acerca das teses expostas.

A argumentação com Epicuro se mostra problemática, pois encontram-se na história da filosofia ocidental, desde o tempo de Epicuro, interpretações divergentes do mesmo. Segundo o próprio Epicuro e os epicuristas, a sua doutrina foi interpretada por alguns de maneira errônea. Desta forma, dentre as duas concepções divergentes que se apresentam de Epicuro ao longo da história da filosofia ocidental, uma seria a “legítima” doutrina de Epicuro e a outra a “interpretação errônea” da mesma. Entretanto, assim como o próprio Epicuro identificava interpretações deturpadas de sua teoria e contra elas se defendia, Cícero também tinha consciência de que a sua interpretação da doutrina do Jardim era acusada de ser errônea e também se defendeu contra os defensores do epicurismo.

### **A concepção ciceroniana de Epicuro**

Para analisar a concepção ciceroniana de Epicuro, serão expostas, primeiramente, as concepções divergentes sobre ele, tanto em relação à sua pessoa, como em relação à sua teoria, para tentar entender o porquê do surgimento desta dúbia concepção. Depois, será exposta não só as respostas de Epicuro contra aqueles que ele julga terem interpretado a sua teoria de maneira inadequada, assim como a resposta de Cícero aos epicuristas que o acusam de entender erroneamente a teoria de Epicuro, elucidando qual a postura que Cícero adota neste tradicional problema da história da filosofia ocidental.

#### *a) As concepções divergentes de Epicuro*

Na história da filosofia, desde a época em que Epicuro ainda se encontrava vivo, existem relatos de merecimento por parte de alguns e de desmerecimento por parte de outros em relação tanto à sua pessoa quanto à sua teoria. Estas duas concepções serão aqui elucidadas, assim como algumas reflexões e teorias sobre esta dúbia concepção de Epicuro.

Laértios recolhe e expõe vários julgamentos de desmerecimento em relação à pessoa e à obra do fundador do Jardim, que, de maneira geral, o viam como ignorante, dissoluto e plagiador de Demócrito.

Por um lado, existe a imagem de um Epicuro cheio de vícios, que abusa das sensações corporais e desrespeitoso para com todos ao seu redor, tanto familiares quanto amigos, e

---

1 Mestre em Filosofia – IFILO-UFU



que possui uma teoria filosófica mal elaborada. Por outro, existe a imagem de um Epicuro enquanto virtuoso e moderado, que possui uma boa relação com seu grande círculo de amizade e cuja teoria filosófica proporciona uma vida sábia.

Lorencini e Carratore atribuem essa concepção de desmerecimento em relação à pessoa e à filosofia de Epicuro a um equívoco de uma “tradição apressada”. Marilena Chaui nos oferece outra perspectiva. Ela identifica essa dupla concepção de Epicuro presente na história da filosofia que, inclusive, se reflete nos dicionários, por exemplo, no *Grande e novíssimo dicionário da língua portuguesa*, de Laudelino Freire, que identifica “epicurismo” com a “qualidade de quem é dado aos prazeres voluptuosos com elegância” e “epicurista” como “indivíduo dado às delícias da mesa e do amor”, em contraste com o *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*, que identifica “epicurismo” como doutrina caracterizada “pela busca da indiferença diante da morte e uma ética que identifica o bem aos prazeres comedidos e espirituais que, por passarem pelo crivo da reflexão, seriam impermeáveis ao sofrimento incluído nas paixões humanas” (CHAUI, 2010, pp. 71, 72). De acordo com Chaui, essa dúvida concepção de Epicuro possui duas fontes: os pensadores estoicos e cristãos.

A escola de Zenão foi contemporânea à escola de Epicuro e possuía uma doutrina contrária a ele e, por isso, no helenismo grego, os filósofos estoicos, entre outros filósofos, eram os críticos helenísticos de Epicuro. O fundamento desta divergência se encontra na física. Para Epicuro, os deuses existem, mas, fundamentado em sua física sobre a constituição de tudo o que existe, eles não são como o vulgo pensa. Uma vez que a natureza se constitui da união e separação dos átomos, os deuses em nada participariam de sua formação e intervenção. Em complemento a isso, os deuses são felizes, isto é, não possuem perturbações e nem, portanto, vontades. Seria, pois, contraditório afirmar uma relação entre humanos e deuses, pois esta consiste em desejo dos deuses de receber cultos dos homens e de puní-los ou gratificá-los de acordo com suas ações (CHAUI, 2010, pp. 71-72).

Ao retomar o atomismo de Demócrito para afirmar a tese de que “nada veio do nada” e explicar a constituição da realidade a partir de átomos que se agregam e se desagregam, Epicuro, conseqüentemente, nega não só a tese estoica da Providência de que a natureza e a sua ordem são produtos de uma inteligência divina mas também a teoria aristotélica da causa final<sup>2</sup>. A concepção de Epicuro sobre as divindades, mesmo ele afirmando a existência das mesmas, gerou uma acusação, por parte dos estoicos, de ateu (CHAUI, 2010, p. 74).

A dificuldade de recepção desta grande ruptura seria, portanto, um dos motivos para o surgimento da depreciação da imagem do criador do Jardim. Marilena Chaui, embasada em Geneviève Rodis-Lewis, afirma:

A historiadora da filosofia Geneviève Rodis-Lewis observa que o epicurismo foi a primeira grande construção filosófica que se opôs ao idealismo espiritualista de Platão, à hierarquia ontológica e finalista de Aristóteles e à teologia astral desses dois filósofos, cujo caráter providencialista foi retomado pelo estoicismo com o nome de Destino. Em outras palavras, o epicurismo, ao levar ao abandono dos grandes pilares da filosofia clássica grega, ao manifestar todo apreço pelo

2 Chaui expõe que um dos argumentos estoicos contra Epicuro é que a natureza não é efeito da operação de causas finais, à maneira de Aristóteles (CHAUI, 2010, p. 74). Cícero, por outro lado, critica a mesma teoria afirmando a ausência de uma causa eficiente: “Epicuro, porém, nos pontos em que segue a Demócrito, erra com frequência. Se bem que eu não aprove muitas coisas de ambos, sobretudo aquilo que dizem sobre a matéria e omitem a força e a causa eficiente, uma vez que duas coisas devem ser procuradas na natureza dos seres: a primeira, o que seja a matéria, de que qualquer coisa é feita; a outra, qual seria a força que concretize cada ser” (Os Lim. I, 18, p. 31).

conhecimento sensorial e fazer o elogio da felicidade proporcionada pelo prazer, produziu uma ruptura teórica e prática que poucos poderiam suportar e suscitou o empenho em desqualificá-lo por todos os meios (CHAUI, 2010, p. 74).

A doutrina materialista de Epicuro entrará em contradição também com os princípios de uma nova religião que surgia: o cristianismo. A afirmação de que “nada vem do nada” é contrária à noção de criação divina do mundo. A indiferença divina é contrária à relação direta que Deus estabelece com os homens, por exemplo as revelações divinas e a Encarnação do próprio Deus para a salvação eterna dos homens. E a noção de que a alma é mortal, pois, assim como o corpo, ela é composta de átomos que se uniram e que em algum momento hão de se separar, proporcionando a sua dissolução, é contrária à noção de alma imortal, que fundamenta a concepção de que a morte seria, na verdade, o início da vida, pois o homem seria, por desígnio de Deus, a sua criatura privilegiada. Chauí, fundamentada em Howard Jones, assim defende:

Assim, os pensadores cristãos, para lidar com essa concepção contrária à sua, retomarão os procedimentos dos pensadores helenísticos com o intuito de deslegitimar a doutrina de Epicuro a partir da construção de uma figura negativa vinculada à sua pessoa. Além de julgá-lo erroneamente ateu, associa o ateísmo ao vício, ao desequilíbrio, à desonestidade e ao uso irrefletido dos sentidos (CHAUI, 2010, p. 76).

Assim, de acordo com Chauí, a concepção de desmerecimento tanto da pessoa quanto da teoria de Epicuro possui fundamentos em sua filosofia. A sua física atomista fundamenta uma noção de deuses enquanto não criadores, não interventores na natureza e felizes, pois não possuem perturbações e nem vontades, o que nega a tese estoica de Providência, que retoma o idealismo platônico e a ontologia aristotélica, assim como a noção cristã de deus, que também é criador e interventor, neste caso, a partir de revelações e da Encarnação. Além disso, a física epicurista fundamenta uma ética que localiza os sentidos enquanto único critério de verdade, o que implica estabelecer a felicidade enquanto o prazer proporcionado pelos cinco sentidos. Tamanhas dissonâncias entre Epicuro e os pensadores estoicos e cristãos farão com que estes concebessem a pessoa de Epicuro da pior maneira possível.

Entendemos que, com ou sem pressa, a origem desta concepção é o fruto da disputa entre duas maneiras diferentes de se conceber a realidade neste período de instabilidades políticas e de reestruturação econômica, política e social do mundo antigo ocidental, desde a dissolução das pólis gregas, do nascimento do império esmagando a república, em Roma, e, mais adiante, como sabemos, a estruturação de feudos.

#### *b) As defesas de Epicuro e de Cícero*

Neste subitem, será exposta a defesa que Epicuro e os epicuristas realizam ao que eles consideram ser uma falsa interpretação de sua doutrina, assim como a defesa de Cícero contra estes que o acusam de mal interpretar o epicurismo, tentando entender o porquê da rejeição de Cícero a Epicuro no livro II das *Discussões Tuscianas*.

O diálogo de Cícero com Epicuro consiste nas noções “bem” e de “prazer”, que se relaciona diretamente com a prescrição de resistência à dor. Cícero atribui a Epicuro o uso do desdém perante situações dolorosas, o que significa dizer que o sábio, mesmo submetido à extrema dor, consegue desdenhá-la e manter a sua boa constituição corporal,

assim como a sua sabedoria e felicidade. Posteriormente a Cícero, Sêneca (4 d.C. - 65 d.C.), outro representante da fase romana dos sistemas helenísticos, ao se referir a Epicuro, expõe uma concepção similar a de Cícero no que diz respeito ao desdenho da dor suprema:

Conheço a objeção que neste momento se me poderá fazer: “*Tu pretendes convencer-nos de que não há qualquer diferença entre viver com alegria ou fazer na mesa da tortura até o torcionário ficar cansado?*” Eu poderia responder que, segundo o próprio Epicuro, o sábio, mesmo que o estivessem assando no touro de Fálaris, gritaria: “*Está-se bem aqui! Não sinto nada!*” Porquê então essa admiração quando eu digo que são bens iguais a comparência a um festim ou a indefessa resistência à tortura se até Epicuro afirma “*que se está bem na grela*”, o que é ainda mais inacreditável? (SÊNECA, 66, 18, p. 242).

Posterior a Sêneca, Laêrtios, em sua obra *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, antes de transcrever a *Carta a Meneceu*, de Epicuro, reserva alguns parágrafos para recordar de maneira resumida a doutrina do mesmo e, nesse momento, expressa uma concepção de Epicuro similar à de Sêneca e Cícero, afirmando que, para o fundador do Jardim, “mesmo submetido à tortura o sábio é feliz” (LAÊRTIOS, X, 117, p. 310).

Percebe-se algumas desqualificações de Cícero em relação à Epicuro, adjetivando-o de “homem seco e duro” e “voluptoso” (Tusc. II, 17-18, p. 160), afirmando “não espero de um filósofo nenhuma desonra maior” (Tusc. II, 28, p. 172), que “o homem nada sabe” e “esse que não diz absolutamente nada” (Tusc. II, 45, p. 190). Contudo, o Arpinate não expressa uma rejeição absoluta à figura de Epicuro, uma vez que também atribui a este características de algum merecimento: “homem de forma alguma mau ou preferentemente ótimo” (Tusc. II, 44, p. 190), “embora o mesmo se mostre um tanto corajoso nas cólicas intestinais e na retenção da urina” (Tusc. II, 45, p. 190), “[...] pois vejo que muitas coisas são ditas por ele de modo duro e outras de modo notável” (Tusc. III, 46, p. 261).

Cícero, portanto, não empreende uma desqualificação de Epicuro a todo custo pelo fato de não compartilhar de suas concepções, ao contrário, se mantém coerente ao seu método de encontrar o que há de mais verossímil a partir da análise de teorias contrárias e inclui as teses e argumentações epicuristas nas suas discussões. No que diz respeito ao tema em questão, a dor, o filósofo romano possui desacordos relativos às noções de “prazer” e de “bem” apresentadas por Epicuro e se mostra conhecedor da teoria deste.

Existem algumas frases de Epicuro que podem fundamentar esta concepção de que o sábio, mesmo em situações de dor, sente prazer e, portanto, mantém a sua felicidade, como a IV das *Máximas Capitais*: “As doenças prolongadas permitem até uma preponderância do prazer sobre o sofrimento carnal” (LAÊRTIOS, X, 140, p. 315) e na *Carta a Meneceu*: “É por essa razão que afirmamos que o prazer é o início e o fim de uma vida feliz” (Cart. Men. 2002, p. 37). Torquato, em *Os Limites dos bens e dos males*, na sua defesa das teses epicuristas, afirma o erro na interpretação da noção de “prazer” de Epicuro e pretende corrigi-lo:

Contudo, para que percebais onde tenha nascido esse erro dos que atacam o prazer e dos que enaltecem a dor, exporei o assunto todo e explicarei aquilo mesmo que foi dito por aquele descobridor da verdade e, de algum modo, o arquiteto da vida feliz (Os Lim. I, 32, p. 49).

O próprio Cícero, nas *Discussões Tusculanas*, explicita as noções epicuristas de “prazer” e também a de “bem”, atribuindo a ele as seguintes palavras:

Certamente não tenho o que eu entendo como aquele bem, caso exclua aqueles prazeres que são percebidos pelo sabor, caso exclua aqueles proporcionados pelo amor venéreo, os causados ao ouvido pelos sons, caso exclua também aqueles suaves impulsos, produzidos pelas formas e percebidos pelos olhos, ou quaisquer outros prazeres, surgidos no homem todo devido a algum dos sentidos. Nem se pode dizer, porém, que a alegria da mente só pode estar nas coisas boas. Pois, assim fiquei conhecendo a mente exultante: com a expectativa de que tudo o que afirmei acima acontecerá, desde que a natureza, que tem isso tudo em seu poder, esteja isenta da dor (Tusc. III, 41, p. 255).

Epicuro identifica a existência de uma interpretação errônea de sua doutrina pelos seus próprios contemporâneos e, por isso, enquanto vivo, dialogou com estes. O prazer não se identifica com o uso exagerado das sensações corporais, mas com a simples ausência daquilo que ele considera danoso tanto para o corpo como para a alma. Desta forma, o sábio, isto é, aquele que vive feliz, pois vive prazerosamente, possui discernimento em suas escolhas, conseguindo aceitar ou rejeitar tudo aquilo que lhe proporcionará e manterá a boa constituição de seu corpo, removendo, assim, aquelas falsas opiniões sobre uma vida feliz e prazerosa. Nas palavras de Epicuro:

Quando então dizemos que o fim último é o prazer, não nos referimos aos prazeres dos intemperantes ou aos que consistem no gozo dos sentidos, como acreditam certas pessoas que ignoram o nosso pensamento, ou não concordam com ele, ou o interpretam erroneamente, mas ao prazer que é ausência de sofrimentos físicos e de perturbações da alma. Não são, pois, bebidas nem banquetes contínuos, nem a posse de mulheres e rapazes, nem o sabor dos peixes ou das outras iguarias de uma mesa farta que tornam doce uma vida, mas um exame cuidadoso que investigue as causas de toda escolha e de toda rejeição e que remova as opiniões falsas em virtude das quais uma imensa perturbação toma conta dos espíritos (Cart. Men. 2002, pp. 43 - 45).

Para Epicuro, portanto, o prazer existe quando a dor inexistente, isto é, o corpo e a alma ou estão em estado de prazer ou de dor, não existe um meio termo. Esta concepção se fundamenta no princípio da lógica eleática do *tertium non datur*, isto é, o ser é e o não-ser não é, não existindo um intermediário nem entre os contraditórios nem entre os contrários. O prazer, portanto, é um bem material que surge quando o corpo está liberto de sofrimento e a alma de perturbações. A escolha pelo prazer somente torna-se necessária quando o corpo ou alma estão em estado de sofrimento ou perturbação:

De fato, só sentimos necessidade do prazer quando sofremos pela sua ausência; ao contrário, quando não sofremos, essa necessidade não se faz sentir. É por essa razão que afirmamos que o prazer é o início e o fim de uma vida feliz. Com efeito, nós o identificamos como o bem primeiro e inerente ao ser humano, em razão dele praticamos toda escolha e toda recusa, e a ele chegamos escolhendo todo bem de acordo com a distinção entre prazer e dor (Cart. Men. 2002, p. 37).

Sabemos que Cícero não possuía uma postura de extrema rejeição à pessoa e às teorias de Epicuro. Resta entender os motivos de sua rejeição. Cícero tinha consciência das acusações que recebia de não interpretar corretamente a doutrina de Epicuro<sup>3</sup>, principalmente no que diz respeito à noção de “prazer”. Em *Os limites dos bens e dos males*, Cícero, questionando as argumentações da doutrina de Epicuro apresentadas por Torquato, afirma: “Por isso costuma ser dito com frequência por vós que nós não entendemos o que Epicuro quer dizer com esse termo, prazer” (*Os Lim.*, II, 12, p. 97). Perante esta acusação, Cícero se irrita e responde de maneira irônica:

Porventura não entendo eu o que seja ἡδονήν em grego e voluptas em latim? Afinal, desconheço essas duas línguas? Depois, graças a que sucede que eu não saiba e o saibam todos quantos quiserem ser epicureus? Uma vez que os vossos discutam talvez de modo excelente, não há necessidade alguma que conheça as letras aquele que futuramente será filósofo. Em vista disso, como nossos antepassados buscaram o conhecido Cincinato para ser ditador, assim vós reunis aqueles certamente bons cidadãos de todos os vilarejos, mas não muito eruditos sem dúvida. 13. Portanto, aqueles entendem o que Epicuro diz, e eu não entendo? (*Os Lim.* II, 12 – 13, pp. 97-99).

A crítica de Cícero à noção epicurista de “prazer” diz respeito à própria conceituação que Epicuro define para essa palavra. Assim, o Arpinate discute a sua tradução da palavra grega ἡδονήν para a palavra latina *voluptas*, e depois define o prazer como algum bem-estar que toca os sentidos, não negando a possibilidade de tal bem se transferir para a alma:

Para que saibas que eu entendo, em primeiro lugar digo ser o prazer a mesma coisa que ele designa como ἡδονήν. E até muitas vezes buscamos a palavra latina semelhante à grega e que tenha o mesmo valor; aqui nada se achou do que procurávamos. Nenhuma palavra pode ser encontrada que tivesse mais conteúdo, tanto em latim como em grego, do que o expresso por *voluptas*. A essa palavra todos os que sabem latim, onde quer que estejam, atribuem duas coisas: alegria no espírito e uma suave comoção de bem-estar no corpo. [...] 14. Mas o prazer é colocado por todos os falantes do latim naquele comportamento em que se percebe aquilo com que o bem-estar toca algum dos sentidos. Também essa sensação de bem-estar, se queres, transmite ao espírito; [...] 15. Portanto, pareço conhecer o significado das palavras, ou ainda agora devo ser ensinado a falar grego ou latim? (*Os Lim.* II, 13-14, pp. 99-101).

Expondo a sua definição de “prazer”, critica a de Epicuro. A primeira crítica é que o filósofo atribui um conceito à palavra “prazer” que ninguém mais atribui e, fazendo isso, ele fala a seu modo e ignora o conceito que as outras pessoas utilizam para a mesma palavra. A segunda crítica é que essa conceituação epicurista da palavra “prazer” concebe como uma única coisa o que, na verdade, são duas coisas distintas:

Contudo, não negais que nós entendemos o que seja o prazer, mas o que ele diga. Daí decorre não que nós não alcancemos qual o significado dessa palavra, mas que ele fale a seu modo e ignore o nosso. [...] Pois, quem não enxerga que na natureza das coisas existem as três seguintes

3 Também demonstra isso em “Discussões Tuscianas” III 37: “Por ventura trata-se de algo diferente? Não interpreto corretamente tua doutrina? Pois esses costumam negar que nós entendamos o que Epicuro tenha dito” (*Tusc.* III, 37, p. 253).



situações: uma, quando estamos no prazer; segunda, quando estamos na dor, e terceira, em que de fato estou agora e creio que vós também, nem no prazer nem com dor; como está no prazer quem se banqueteia, e na dor quem é atormentado. Mas tu não vês entre tão grande quantidade interposta de homens os que não são felizes nem sofredores? (Os Lim. II, 15-16, pp. 101-103).

E mais adiante:

Quão graves são essas contradições! Se esse tivesse aprendido definir e a dividir, se mantivesse a força da expressão e, afinal, a tradição das palavras, nunca teria caído em dificuldades tamanhas. Agora vês o que ele venha a fazer. Denomina prazer o que ninguém jamais denominou; reduz a um aquilo que é duplo (Os Lim. II, 30, p. 123).

A mesma refutação se encontra nas *Discussões Tusculanas*:

O segundo erro está em que, sendo três coisas na natureza, primeiro, alegrar-se, segundo sofrer e terceiro nem alegrar-se nem sofrer, ele julga serem a mesma coisa o primeiro e o terceiro, nem distingue o prazer do não sofrer (Tusc. III, 47, p. 263).

O Arpinate, portanto, discorda da noção epicurista de “prazer” porque julga inconcebível a não existência de um intermediário entre dois contrários, isto é, a não existência de um intermediário entre prazer e dor. A discordância, portanto, reside na corrente filosófica originária na lógica eleática de concepção da realidade a partir dos contrários e *tertium non datur*, que fundamenta a concepção epicurista.

A segunda discordância de Cícero com Epicuro diz respeito à relação que este estabelece entre prazer e bem. Segundo Epicuro, todos os prazeres são proporcionados pelos cinco sentidos, estes nos oferece todo o bem necessário para uma vida feliz e por isso, “o prazer é o início e o fim de uma vida feliz” (Cart. Men. 2002, p. 37), com a ressalva de que “nem por isso escolhemos qualquer prazer” (Cart. Men. 2002, p. 37). Mesmo entendendo a noção epicurista de “prazer” não como abuso das sensações, mas como a ausência de dor, percebe-se que Cícero não concorda com a tese de que o prazer é o que define a vida feliz. Para Cícero, o que define a felicidade do cidadão virtuoso e sábio é a honra. Por isso, este admite a honra como o sumo bem. Logo, o sumo bem é que proporciona a felicidade. Se Epicuro afirma que o início e o fim de uma vida feliz é o prazer, como foi citado acima, então Cícero interpreta que, para Epicuro, o prazer é o sumo bem, expondo a seguinte concepção de Epicuro: “Ainda que despreze aqueles prazeres, que há pouco citei, lembro, contudo, que para ele se afiguram como o bem supremo” (Tusc. III, 31, p. 260).

O maior incômodo de Cícero reside no fato de que, ao analisar o bem e o mal, o prazer e a dor, e a felicidade, relacionando-os entre si, Epicuro relaciona os prazeres ao sumo bem e exclui a virtude e a filosofia, que o Arpinate concebe como coisas boas e que devem ser buscadas pelo sábio para alcançar a vida feliz.

O terceiro erro, partilhado com alguns, porque aquele desvinculou da virtude o sumo bem, uma vez que se visa sobretudo à virtude e a filosofia foi buscada com o objetivo de adquiri-la (Tusc. III, 46, p. 263).



Desta forma, identificar o sumo bem ao prazer, este aos cinco sentidos e, portanto, a felicidade àquilo que nos oferece os cinco sentidos, não é uma concepção aceitável para um homem que se identifica não enquanto indivíduo, mas enquanto cidadão, cuja vida se resume em uma participação ativa na vida pública e política da república romana. O epicurismo, estruturado na época da dissolução das pólis gregas e, portanto, de um distanciamento do homem da vida política e de um crescente individualismo e egoísmo, por não sofrer nenhuma alteração em sua doutrina, não é bem-recebido por Cícero, que luta pela preservação da república que ele viu ainda estruturada, mesmo que em crise.

Osuna nos oferece algumas noções da Roma antiga, inclusive a noção de virtude. Esta está diretamente relacionada à construção e conservação do Estado e das leis, assim como a obrigatoriedade de participação na vida pública, que tem como fim o bem comum:

A virtude romana concretiza-se no amor às leis do Estado e aos costumes do povo. Mas existe a forma mais elevada de bem comum: participar do governo do Estado, pois não há outra ocupação que a virtude humana se aproxime mais da função augusta dos deuses do que a de fundar novos Estados ou preservar os já existentes. O conceito romano de virtude implica: Obrigação de participação na vida pública; A ação pública tem como finalidade o bem comum; O bem comum é obra do Estado, que é a sua representação (OSUNA, 2012, p. 30).

Sabemos que o próprio Epicuro não só não participou da vida política<sup>4</sup>, como também prescreve que o sábio não deve participar<sup>5</sup>, o conhecido *látthe biósas* (“viva escondido”). De acordo com Novak, aparentemente, o epicurismo alcança primeiro o povo e depois a aristocracia. Entre os mais conhecidos, são epicuristas Ático, Pisão, Torquato e Júlio César, todos com relações estreitas com Cícero (NOVAK, 1999, p. 262). Novak mostra esta tensão entre os epicuristas e a política: “Ático afastado da política. Pisão entre o epicurismo e a política. Torquato conciliando epicurismo e política. Júlio César entregue à luta” (NOVAK, 1999, p. 262).

Ainda que Epicuro prescreva o *látthe biósas*, alguns romanos, segundo Graver, mesmo aqueles que possuíam uma vida política ativa, adotaram o epicurismo por acreditar que este oferecia um modelo digno e justo de conduta de acordo com os padrões formais de coragem, justiça, virtude e honra. E Cícero, mesmo respeitando o mérito de alguns epicuristas, rejeita a doutrina de Epicuro, pois é possível que ela fundamente uma conduta de vida que é incompatível com a vida política:

É o grande fundamento ético da posição de Epicuro que Cícero está mais preocupado em atacar aqui. Ele reconhece que muitos que defendem o epicurismo o fazem acreditando que o sistema promove um comportamento digno e justo: ele alega, de fato, que esta crença é a responsável pela popularidade da concepção epicurista em Roma. Pois Epicuro insiste que a compreensão verdadeiramente inteligente de seus próprios interesses e da maneira de obtê-los, livre de todas as falsas suposições sobre a natureza do universo, irá atualmente nos motivar a agir de acordo com os padrões convencionais de coragem, justiça, e auto-controle. Seu sistema ético, assim, defende formalmente a conduta

4 “Por excesso de moderação, Epícurus não participou da vida política” (LAËRTIOS, X, 10, p. 285).

5 “Epicuro afirma que o sábio não se entregará a palavrórios vãos quando estiver embriagado; nem participará da vida política, segundo as palavras do filósofo no primeiro livro da obra ‘Dos Modos de Viver’” (LAËRTIOS, X, 119, p. 310).

que a maioria dos romanos reconhece como moral, mesmo quando ele questiona o uso que outros filósofos fazem de termos como “virtude” e “honra”. Cícero pode respeitar os indivíduos que adotaram o epicurismo por essa razão. Ático, principal entre seus amigos, era um epicurista, e a escolha de concepções não atrapalhou a relação entre os dois. Mas Cícero também sente que apesar do mérito individual de epicuristas, o próprio sistema permanece aberto para interpretações auto-indulgentes que são inteiramente incompatíveis com uma vida de serviço público (GRAVER, 2002, pp. xxvi, xxvii)<sup>6</sup>.

---

6 Tradução nossa. “It is the broad ethical foundations of Epicurus’s position that Cicero is most concerned to attack here. He recognizes that many who espouse Epicureanism do so believing that the system promotes decent and upright behavior: he claims, in fact, that it is this belief that is responsible for the popularity of Epicurean views at Rome. For Epicurus insist that a truly intelligent understanding of one’s own interests and the means of obtaining them, freed of all false assumptions about the nature of the universe, will actually motivate us to behave in accordance with conventional standards of courage, justice, and self-control. His ethical system thus formally upholds the conduct most Romans would recognize as moral, even while it questions the use that other philosophers make of terms like “virtue” and “honor.”. Cicero can respect individuals who have adopted Epicureanism for this reason. Atticus, foremost among his friends, was an Epicurean, and the choice of views did not come between the two men. But Cicero also feels that despite the merits of individual Epicureans, the system itself remains open to self-indulgent interpretations which are entirely incompatible with a life of public service”.

**Referências bibliográficas:**

CHAUÍ, Marilena. *Introdução à história da filosofia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

CÍCERO. *Academicas*. Tradução e notas de José Rodrigues Seabra Filho; adenda de Esmeralda Osuna – Belo Horizonte: Edições Nova Acrópole, 2012.

\_\_\_\_\_. *Os limites dos bens e dos males*. Tradução de Bruno Fregni Bassetto. Uberlândia: EDUFU, 2018.

\_\_\_\_\_. *Discussões Tusculanas*. Tradução de Bruno Fregni Bassetto. Edição bilíngue. Uberlândia: EDUFU, 2014

EPICURO. *Carta sobre a felicidade (a Meneceu)*. Tradução e apresentação de Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratore. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

GRAVER, Margaret. *Cicero on the emotions – Tusculan Disputations 3 and 4*. Translated and with commentary by Margaret Graver. The University of Chicago Press, Chicago and London, 2002.

LAËRTIOS, Diôgenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury, 2 ed., 2ª reimpressão – Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2014.

NOVAK, Maria da Glória. *Estoicismo e epicurismo em Roma*. Letras Clássicas, São Paulo, n. 3, p. 257-273, 1999.

SÊNECA, Lúcio Aneu. *Cartas a Lucílio*. Tradução, Prefácio e Notas de J.A. Segurado e Campos, 2ª ed. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2004.

## Sócrates sofista entre a “Apologia” e as “Nuvens”

José André Ribeiro<sup>1</sup>

### A dicotomia entre Aristófanes e Platão

Há uma tendência em se considerar certa dicotomia interpretativa entre o personagem Sócrates de Aristófanes e o de Platão. No último, Sócrates é o filósofo que assume um papel de destaque nas obras como um todo, aparecendo como o principal personagem de quase todas elas, pois está completamente ausente apenas nas *Leis*. No primeiro, Sócrates é o sofista que é o protagonista da comédia as *Nuvens* e é sutilmente citado nas *Aves* (v.1282 e v.1553) e nas *Rãs* (v.1491). Em geral, na comparação entre os autores, compreende-se que as construções não são somente distintas, mas, praticamente, antagônicas. O primeiro argumento que se observa é o da natureza específica da obra dos dois autores: de um lado, a comédia, do outro, o diálogo filosófico, modelos de escrita que possuem objetivos pedagógicos e políticos distintos. Outro argumento é pela diferença de relação entre os autores e o personagem, o comediógrafo como um crítico de Sócrates, produzindo caricaturas depreciativas, com objetivos políticos, enquanto que o filósofo se vê como um discípulo, que busca fazer um uso apologético e exortativo do personagem.

Nesse sentido, Neumann (1969, p. 212) afirma que é inevitável considerar que: “o Sócrates de Aristófanes e o Sócrates de Platão representam duas alternativas filosófica e moral irreconciliáveis”. Na mesma linha, Jaeger (2001, p. 429), observa pontos contrários entre os personagens, de tal modo que reconciliá-los seria impossível. A leitura de Jaeger (2001, p. 428), é que a representação cômica de Sócrates seria inevitável, pois acumulava uma série de elementos risíveis, que o transformavam em um personagem tipificado para a comédia aristofânica. Na própria figura histórica encontraríamos esses elementos: uma espécie de bufão, com sua feiura, seus olhos esbugalhados, seu nariz grande, andando descalço, etc. Isso é o que serviu de material para que Aristófanes construísse seu personagem como uma caricatura ridícula do intelectual. Outro fator determinante, segundo Jaeger, é que Sócrates era uma pessoa conhecida entre os atenienses, pertencente ao *demos* de Alopeque, dando-lhe um teor cômico mais acentuado do que a maioria dos ditos sofistas e fisiólogos, que eram em sua maior parte estrangeiros.

Em decorrência disso, é possível observar que essa dicotomia pressupõe que Aristófanes promove certa distorção histórica, como se ele não tivesse qualquer necessidade de se amparar no verdadeiro Sócrates para construir seu personagem cômico. Como afirma Taylor (1951, p. 14):

---

<sup>1</sup> Instituto Federal da Bahia – IFBA

Aristófanes, como foi dito, é um poeta cômico e seu propósito não é dizer a verdade, mas distorcê-la. As diferenças entre o seu Sócrates e aqueles de Xenofonte e Platão são tão marcantes que nós não podemos tomá-las como retratos de um mesmo original. Tanto o poeta quanto sua audiência deveriam ter conhecido pouco a respeito do aparente herói dessa peça ou seu objeto deveria ter sido algo bem diferente da efetiva caricatura pessoal. (1951, p. 14).

Contudo, afirma Taylor (1911, p. 129), é possível admitir que entre o caricatural e o heroico há espaço também para supor que as *Nuvens* seja uma fonte histórica a respeito do passado de Sócrates, principalmente na narrativa de sua formação como fisiólogo, como discípulo de Anaxágoras, para somente depois desenvolver o que se denominaria “filosofia socrática”. Para ele, nas entrelinhas do erro de Aristófanes pode-se encontrar o herói trágico do *Fédon* (1911, p. 129). É como se o Sócrates que encontramos nas *Nuvens* fosse um retrato prévio da filosofia da natureza, encontrada no *Fédon*, em detrimento das características burlescas da caricatura, que distorcem o filósofo. No mesmo sentido, Waerdt (1994, p. 50) defende que a comédia aristofânica, por ser um texto anterior aos diálogos e contemporâneo de Sócrates, indica um caminho para compreender a formação filosófica de Sócrates, que será definitiva para os diálogos socráticos (1994, p. 50); ou seja, há um “desenvolvimento filosófico de Sócrates”, como se ele tivesse se transformado de pensador da natureza em um filósofo da ética. Logo, a caricatura do fisiólogo é eliminada dos diálogos por causa do seu conteúdo apologético, que representa uma negação do passado científico de Sócrates. Essa negação seria uma estratégia de Platão para conseguir defender o filósofo da acusação de impiedade diante de Atenas. Nesse aspecto, os diálogos desviariam nosso olhar do passado de filósofo da natureza de Sócrates, não nos permitindo ver aquilo que é evidente nas *Nuvens*. Por isso, para Waerdt (1994), é possível reconstituir a biografia intelectual de Sócrates a partir das *Nuvens*, em uma analogia direta com o *Fédon*.

Entretanto, essas interpretações dicotômicas se fundam no pressuposto de que a filosofia socrática se encontra centrada na figura de um Sócrates que poderia ser reconstituído historicamente; ou seja, tanto Aristófanes, quanto Platão e Xenofonte, seriam fontes historiográficas fidedignas na reconstrução da figura de Sócrates. Por conseguinte, é como se fosse estritamente necessário um posicionamento a respeito do “Problema de Sócrates”, antes de se fazer qualquer consideração sobre a herança da filosofia socrática. Nesse caso, a comédia as *Nuvens* quase sempre ocupa um lugar secundário como fonte histórica e filosófica, pois, devido à sua natureza caricatural e burlesca, é como se a obra do comediógrafo não pudesse ser considerada como uma fonte digna de considerações filosóficas. Logo, teríamos duas opções: 1. considerá-la como uma fonte não autêntica, posto que seria uma elaboração simplesmente burlesca contra o filósofo; 2. admitir que seja possível filtrar os recursos caricaturais, para extrair as características da pessoa histórica, a partir da qual se elaborou o personagem. Em suma, haveria pouco ou quase nada a se dizer a respeito de Sócrates a partir das *Nuvens*. Seguindo essa perspectiva, temos duas interpretações centrais: de um lado a de Kahn (1998, p. 72), afirmando que “essas caricaturas cômicas não nos dizem nada sobre o conteúdo do pensamento de Sócrates”; do outro, a de Cornford (1914, p. 155) que afirma que a estrutura cômica nos traz um estoque de máscaras de Sócrates, na qual se observa grupos distintos de pessoas, como uma construção abstrata.

Por outro lado, Guthrie (1971, p. 43) interpreta a comédia como uma fonte real sobre Sócrates, que, em detrimento do caricatural e do burlesco, contrasta com outras fontes sérias (*serious accounts*). Sendo assim, a comédia ampliaria nosso conhecimento sobre o “Sócrates histórico”, apesar de exigir certos cuidados na utilização, que se pauta especificamente em uma verossimilhança histórica com outras fontes. Para Nussbaum (1980, p. 44-45), em um confronto com as posições anteriores, esse caráter secundário da comédia se originou da perspectiva de Aristófanes demonstrar certo lado pernicioso da filosofia socrática, associando-a aos sofistas; logo, diante das “adulações não críticas” (*uncritical adulation*) das interpretações da filosofia platônica nos séculos XIX e XX, as *Nuvens* gozou de um certo repúdio diante dos estudiosos. Para Emily Wilson, isso chegou ao ponto de que “atacar Sócrates tornou-se, no século vinte, uma heresia política” (2007, p. 4). Em certa medida, a constatação que se toma é a de que para restaurar Aristófanes como fonte sobre Sócrates deve se evitar considerá-la no sentido restritamente histórico do filósofo. Essa restauração seria possível somente em um campo de proximidades entre os dois personagens, em um ambiente rigidamente dramático, de modo a ver na caracterização burlesca do filósofo das *Nuvens* uma antecipação de alguns elementos que reaparecem na construção do personagem dos diálogos de Platão; como afirma Nussbaum:

(...) longe de ser irrelevante para nossa compreensão do Sócrates de Platão, as *Nuvens* antecipa as linhas principais com as quais Platão, na *República*, modifica o programa socrático de educação moral. (1980, p. 50)<sup>2</sup>

Em suma, o confronto, entre o Sócrates de Aristófanes e o de Platão, tem praticamente quatro possibilidades: 1. O Sócrates de Aristófanes não nos diz nada a respeito do de Platão; 2. Ele nos diz pouco, mas não passa de uma abstração de grupos mais genéricos; 3. Ele nos diz pouco, porém permitindo que possamos confrontar e confirmar a veracidade dos diálogos; 4. Ele é uma fonte que nos permite compreender melhor os diálogos em um campo de propostas educacionais, que envolve especialmente a filosofia socrática. As três primeiras hipóteses são dependentes do pressuposto de que é possível responder ao “Problema de Sócrates”, de modo que se possa determinar fontes históricas a respeito do verdadeiro “Sócrates histórico”. Porém, isso inviabiliza a necessidade de se pensar o personagem Sócrates como ponto de partida para estabelecer relações inter-filosóficas e literárias entre suas fontes; por isso, optamos pela última possibilidade, com o intuito de priorizar certa intertextualidade entre as *Nuvens* e os diálogos de Platão, pressupondo que há certa dívida de Platão para com as comédias de Aristófanes.

Desse modo, a hipótese de Nussbaum (1980) indica uma aproximação interessante com Aristófanes como fonte a respeito de Sócrates, mesmo que sua análise inter-dramática se restrinja a uma comparação entre o *Protágoras* e as *Nuvens*. Em vista disso, pode-se extrapolar a perspectiva dela para pensar que a relação entre Aristófanes e Platão ocorre prioritariamente no modo como o personagem Sócrates é construído ao longo de várias obras platônicas. A partir dessa hipótese, gostaríamos de apostar em determinada herança dramática dos diálogos com a comédia aristofânica, estreitando a interpretação para certa caracterização de Sócrates em Aristófanes, cujo impacto estaria mais detidamente apontado no confronto com os sofistas, em uma espécie de intertextualidade dramática entre a *Apologia* e as *Nuvens*.

<sup>2</sup> Cf. Ana Pompeu (2001, p. 89) para uma consideração, a partir de Nussbaum, de que o Sócrates das *Nuvens* não apresenta somente aspectos negativos, o que permitiria não opor diretamente ele com o personagem dos diálogos.



## 1.2. A defesa de Sócrates e *As Nuvens*

O primeiro detalhe que se pode observar no plano de defesa de Sócrates, em que ele separa as antigas acusações daquelas feitas por Meleto, é que a referência dramática da *Apologia* se destaca por uma correlação com as *Nuvens*. Por mais que seja recorrente o reconhecimento de que há um confronto entre essas obras, torna-se inevitável perceber que a *Apologia* promove uma intertextualidade clara com determinados elementos da imagem cômica das *Nuvens*, isto é, o Sócrates da *Apologia* faz uma direta correlação entre as primeiras acusações contra ele e a comédia de Aristófanes, indicando-nos a importância que comédia possui na sua caracterização como sofista. Por isso, apostamos que é a partir desse Sócrates de Aristófanes que Platão constrói o personagem filósofo da *Apologia*; ou seja, é necessário ler a *Apologia* de Platão com uma intertextualidade dramática com as *Nuvens*.

Na *Apologia* (17d), Platão tenta construir uma imagem de Sócrates como estrangeiro da linguagem, através de certa indisposição do filósofo à situação discursiva do tribunal. Isso seria uma estratégia para convencer o leitor de que os elementos retóricos típicos dos tribunais são avessos ao estilo de discurso do filósofo. Contudo, essa estratégia mascara a própria estrutura retórica da *Apologia*, que tenta nos convencer que Sócrates não é um sofista. A retórica de Sócrates consiste na afirmação de certa abstenção da própria retórica. Essa afirmação do filósofo é uma estratégia retórica sutil e eficaz, na medida em que destrói a imagem exposta pelos seus acusadores. É nesse paralelo que a imagem do sofista das *Nuvens* de Aristófanes retorna em um jogo sutil entre acusação e defesa, pelo páreo verdade/mentira. Nesse aspecto, a comédia aparece nitidamente delineada no contexto da *Apologia*. O personagem da defesa tenta se apresentar como diverso do personagem da comédia. Certamente, Platão indica ao leitor o contexto da construção do seu personagem. O intuito parece ser o de estampar que o filósofo não tem os mesmos atributos do sofista da comédia. O ponto crucial é uma reconfiguração da montagem das *Nuvens*: transformar o discurso mais fraco em mais forte. Em vista disso, Sócrates alega que seu discurso é mais apto a portar a verdade do que o dos acusadores. Se admitirmos isso, então a estratégia retórica de Platão se mostra eficaz.

Por isso, o Sócrates sofista das *Nuvens* não deve ser relegado a uma função secundária diante da *Apologia*, como se não nos dissesse nada a respeito do filósofo. A imagem do sofista é um parâmetro originário, pois aponta para certos elementos que, com certeza, resvalam na construção do personagem filósofo de Platão. A imagem cômica é um impulso para a composição do personagem filósofo. Sendo assim, é evidente que o modelo do filósofo da *Apologia*, na medida que se difere do sofista, enfrenta as *Nuvens* em um confronto dramático, que se estabelece, comparativamente, em algumas características do personagem Sócrates.

## 1.3. Algumas características socráticas nas *Nuvens*

No pró-ágon das *Nuvens* (v. 889-948), a referência do personagem Discurso Injusto, de que é necessária uma reviravolta nos valores tradicionais, em confronto com o Discurso Justo (v. 928) que vê nisso uma ameaça, pode servir de parâmetro para uma comparação sutil com a *Apologia*. No contexto de um confronto entre as obras, a acusação de Meleto contra Sócrates vai em um sentido semelhante ao que o Discurso Injusto acusa seu interlocutor de “corromper a juventude” (λυμαινόμενον τοῖς μαιρακίοις). Nesse caso,

não haveria uma inconsistência na referência do próprio Sócrates de Aristófanes<sup>3</sup> com a *Apologia*. Há certos aspectos dessa semelhança ao longo da comédia, que permitem vislumbrar no filósofo um confronto com o sofista. Em certa medida, alguns elementos de Sócrates e Querefonte, como exemplos de um novo modelo de educação, semelhante ao Discurso Injusto, apresentam certas peculiaridades relevantes, como se observa na primeira descrição de Estrepsiades:

De almas sábias é aquilo um pensatório... Lá moram homens que, quando falam do céu, querem convencer de que é um abafador, que está ao nosso redor, e nós... somos os carvões! Se a gente lhes der algum dinheiro, eles ensinam a vencer com discursos nas causas justas e injustas<sup>4</sup> (v. 95-99).

Essa denominação de almas sábias, no contexto da proposta educacional demonstrada por Estrepsiades, implica a posse de saberes que se complementam para Sócrates e Querefonte: da astronomia que, em seguida, é associada ao saber sobre os discursos, em uma fusão clara entre saber sobre natureza e saber sobre discursos. A pretensão desses sábios seria ter a capacidade de ensinar a utilização dos discursos, seja para a justiça ou para a injustiça. É digno de nota que os “sábios” ocupam um espaço específico, o pensatório (φροντιστήριον), no qual moram e ensinam seus saberes. Isso mostra que a suposta nova educação, representada pelos personagens, precisa de um espaço específico, diferente da tradição, cuja localização estaria nos espaços públicos. Os sábios utilizam ambientes fechados, não destinando seus discursos a todos que quiserem ouvir, mas somente aos que pagam pelos ensinamentos; além disso, para entrar nesses ambientes é preciso certa iniciação, não se permitindo a entrada de qualquer um, como se observa na insistência de Estrepsiades para se tornar discípulo<sup>5</sup>, pedindo sucessivamente concessão para entrar. Esse sentido restritivo é indicado por certo profissionalismo dos sábios: no pensatório é preciso pagar para aprender. Nesse caso, poderíamos comparar esse contexto dramático com os ambientes de casas particulares, como apontado pelos diálogos homônimos dos dois principais sofistas com os quais Sócrates se confronta nos diálogos: Protágoras e Górgias. Além disso, destacar o contraste do Sócrates da *Apologia*, que situa seu discurso nos locais públicos da cidade (17e), sobretudo no momento em que evoca sua investigação oriunda da consulta de Querefonte ao oráculo em Delfos (21a-23e).

Por fim, na analogia com o abafador e os carvões, fica claro como o uso da linguagem das coisas cotidianas é reconfigurada para descrever fenômenos físicos e naturais, como uma espécie de recurso alegórico. Sendo assim, essa nova educação sofística promoveria uma renovação da linguagem pedagógica por estratégias que lhe são próprias: analogias que facilitariam a compreensão dos fenômenos complexos. Esse é também um modelo de linguagem complexa que Sócrates se recusa a utilizar ao definir seu modo de dialogar na *Apologia* (19b-d).

Todavia, pode-se observar que Aristófanes não pretende desconsiderar, através de Sócrates, plenamente os meios de linguagem “científica”, pois parece querer mostrar como eles podem ser equivocadamente percebidos por quem aprende, gerando certas confusões. É o que se observa quando Sócrates tenta ensinar a Estrepsiades o uso correto da linguagem

3 Cf. Ana Pompeu (2001, p. 84) que aponta para algo semelhante ao que gostaríamos de desenvolver: “O modo de vida austero de Sócrates parece mais próximo ao do Argumento Justo, mas não sua *hybris* em relação aos deuses”.

4 As citações das *Nuvens* serão feitas a partir da tradução de Gilda Maria Reale Starzynski (1987).

5 Há uma cena no *Protágoras* (314d) de Platão em que o porteiro da casa de Cálías bate à porta para Sócrates e Hipócrates, reclamando como se não gostasse de sofistas. De algum modo, a cena nos remete às *Nuvens*, como se a casa de Cálías fosse o *Pensatório*.

(v. 638-681)<sup>6</sup>. Nesse caso, Aristófanes não separa os campos de saber, mas os mostra dentre de um mesmo grupo de atividade, como uma caricatura genérica das atividades de cunho “intelectual”. Dentro dessa caracterização caricatural, há ainda uma definição especializada de cada campo. Nas *Nuvens*, Sócrates é um modelo dessa nova forma de lidar com o conhecimento, porém não em todos os seus aspectos: ele está concentrado na sua observação das coisas celestes, tanto no que diz respeito às descrições sobre a natureza, quanto no seu modo de proceder sobre os discursos. Logo, a caricatura é a da pretensão de ensinar como fazer do discurso mais fraco o mais forte, não necessariamente para finalidades moralmente perniciosas. Sendo assim, essa caricatura tem elementos dignos de nota: em primeiro lugar, o ateísmo (v. 247), que é também, na verdade, a criação de novas divindades (v. 252), semelhante à alusão feita por Sócrates em relação à acusação de Meleto na *Apologia* (26b-27a)<sup>7</sup>; em seguida, pelo vínculo desse ateísmo com as novas divindades, faz-se referência a dois comportamentos distintos de uma arrogância tipicamente “intelectual”, isto é, a preocupação com as coisas celestes, conjuntamente com as que estão sob a terra. Além disso, o fato de Sócrates dizer que “Ando pelos ares e de cima olho o sol” (ἀεροβατῶ καὶ περιφρονῶ τὸν ἥλιον) (v. 225), confunde-se com a afirmação do discípulo de que os mestres, Sócrates e Querefonte, “Procuram o que está debaixo da terra” (ζητοῦσιν οὗτοι τὰ κατὰ γῆς) (v. 187), ressaltando sempre esse olhar para as coisas celestes, como a procura do que está no “alto”. Em vista disso, o saber das coisas celestes, assim como sobre as coisas abaixo da terra, significa uma reestruturação das divindades tradicionais, que se tornam as “Nuvens”. Por isso, a imagem de Sócrates é feita por um vínculo com a impiedade, como aquele que procura algo que está “além” das coisas vinculadas à vida cotidiana; ou seja, Sócrates investiga o que está acima do olhar da maioria. Em suma, as principais acusações feitas na caricatura são as de impiedade e de corromper a juventude, como resultados de uma busca intelectual. Portanto, esse conjunto variado de saberes, da astronomia ao discurso, concentram-se em um tipo de serviço educacional que Sócrates se recusa a participar na *Apologia* (19e-20e), além de afirmar nunca ter sido mestre de ninguém (33a).

Os elementos do Sócrates sofista, quando procurado por Estrepsíades, apresenta uma concepção diferente do discípulo em relação ao uso do saber. Semelhante ao desvio feito pelos jovens ao tenta imitar Sócrates, como ele afirma na *Apologia* (23d-e). Para Sócrates, o que importa aprender sobre os discursos é a medida, o verso, o ritmo, os nomes próprios, etc., enquanto que para Estrepsíades trata-se simplesmente de conseguir se livrar de credores, para fugir de dívidas. Para Estrepsíades, o conhecimento é como uma concentração de saberes que se convertem em um saber prático, cujo objetivo seria vencer nos tribunais, para fazer dos discursos justos uma utilização injusta, estratégia recusada pelo personagem da *Apologia*.

Por conseguinte, pode-se observar que, no contexto das *Nuvens*, o discípulo é vítima de si mesmo e da condução dos recursos e instrumentos aprendidos com o mestre. A nova educação proporciona os instrumentos, contudo é o discípulo que decide como vai utilizá-los<sup>8</sup>. Na comédia (v. 1454-55), Estrepsíades lamenta que seu filho está lhe espancando, ao que o coro das Nuvens adverte que ele é a própria causa disso: “Você mesmo foi o causador

6 Platão certamente faz um jogo semelhante entre mestre e discípulos em alguns diálogos, como é o caso de Górgias e Polo no *Górgias*. Do mesmo modo com Sócrates e seus companheiros, como é o caso de Apolodoro no *Banquete*. Para mais detalhes cf. Nails (2002).

7 Xenofonte, *Memoráveis* (1, 2), faz uma alusão de que Sócrates teria sido considerado ateu por causa do seu δαίμων e de dizer que a divindade lhe dava sinais que serviriam de conselhos para ele e para seus companheiros.

8 Semelhante à relação Górgias e Polo no *Górgias* (459b).

desses males, quando se virou para perversidade” (αὐτὸς μὲν οὖν σαυτῷ σὺ τούτων αἴτιος, στρέψας σεαυτὸν εἰς πονηρὰ πράγματα). É digno de nota que o aparecimento do verbo στρέφω, que aparece na raiz do nome do personagem, possuindo um significado que pode variar entre *dar a volta, rodar, tecer, urdir, entrelaçar*, permite interpretar essa reviravolta em torno do filho com o pai. Sendo assim, Estrepsíades é aquele que nas suas ações se entrelaça e promove reviravoltas. Isso desde sua procura pelo *Pensatório*, como meio de se livrar das dívidas, até o desenrolar em que é espancado pelo filho e opta por se vingar incendiando o *Pensatório*: ele não se mostra satisfeito com o desfecho, não reconhecendo seu erro, como alguém que vê nos saberes aprendidos a causa do seu desfecho. Em decorrência disso, é que se observa a estratégia de se liquidar com o instrumento que antes era útil, mas passou a ser inútil por certo uso inadequado; isto é, o aprendizado do discurso não cumpriu a finalidade perniciosa de Estrepsíades, por isso é necessário queimar o *Pensatório*.

Além disso, Emily Wilson (2007) chama atenção para o fato de que a última cena das *Nuvens* é a primeira encenação que possuímos da morte de Sócrates, cujo caráter ficcional é interessante, na medida em que Aristófanes opta, de certo modo, por descrever como os pais poderiam reagir ao ensinamento socrático. Em vista disso, essa interpretação das *Nuvens* não necessariamente estratifica um confronto entre antiga e nova educação, como se o comediógrafo quisesse tomar partido de um modelo e recusar plenamente o outro. Pode-se, em geral, considerar que o Sócrates de Aristófanes tem uma complexidade que, de forma ampliada, é reinventada por Platão com uma finalidade filosófica.

Sendo assim, a partir dessas distinções de caracterização, torna-se menos corrosiva a crítica que Aristófanes faz a um suposto pensamento socrático, por meio dos personagens Sócrates e Querefonte. Paralelamente, pode-se entrever até uma caracterização do diálogo socrático, bastante próxima daquela feita depois pelos diálogos de Platão; como se observa, por exemplo, na expressão: “Então responda ao que eu perguntar” (ἀπόκριναί νυν ἅττ’ ἂν ἔρωμαι) (v. 345). Assim como em algumas características que Estrepsíades atribui aos sábios Sócrates e Querefonte, em v. 840-843:

Fid. Mas, afinal, que coisa útil se poderia aprender, no meio desses indivíduos?

Est. Ora, sim senhor! Toda a sabedoria que os homens têm. Você se conhecerá a si mesmo, aprenderás como é ignorante e grosseiro (...).

Nesse caso, é digno de nota que os elementos que compõe o personagem Sócrates não se restringem às *Nuvens*, já eles também se encontram na constituição do personagem da *Apologia* de Platão. Em primeiro lugar, certa relação entre ensinamento socrático e a formulação de um autoconhecimento; em seguida, uma aposta de que a consciência da ignorância é o pressuposto desse conhecimento de si mesmo. Temos a possibilidade, ainda, de observar que, mesmo diante de uma polarização entre o personagem de Aristófanes e o dos diálogos socráticos, a caracterização de Sócrates, como aquele que dedica seu modelo pedagógico ao conhecimento de si, é possível de ser extraída de ambos personagens; sobretudo quando vem acompanhada dos elementos cômicos que consolidam a figura de um Sócrates como alguém que é totalmente diferente da maioria: a feiura física, o andar descalço, a aludida pobreza; de certo modo, isso corrobora com a imagem do filósofo feita pelos diálogos. Por fim, observa-se que, a imagem do filósofo na *Apologia*, confronta-se diretamente com as *Nuvens*, porém um confronto que absorve certos elementos desse Sócrates sofista, que são redirecionados pelo filósofo. Ou seja, não seria simples excluí-

los, pois a remissão às *Nuvens*, em certa intertextualidade, é inegável. Portanto, é preciso estar a atento para determinadas semelhanças, que para o público ateniense talvez estivessem mais evidentes do que para nós, apesar de que nossa imagem de Sócrates seja predominantemente platônica. Para tanto, é suficiente considerarmos que se Aristófanes, como comediógrafo, teve a necessidade de recolher elementos característicos do público ateniense para que os fizessem rir de sua personagem apresentada em 423, Platão também precisaria recolher elementos que remetesse a um personagem familiar para conseguir produzir o efeito apologético do filósofo diante do público do século IV, mesmo que seu público fosse mais restrito do que o do comediógrafo. De fato, nem todos leitores de Platão poderiam reconhecer um “Sócrates histórico”, em detrimento de um Sócrates personagem das comédias, posto que, possivelmente, o personagem da comédia de Aristófanes fosse bem mais difundido do que o dos diálogos. Logo, admitimos que a *Apologia* de Platão precisou se confrontar mais com o personagem da comédia do que com um “Sócrates histórico”, pois a remissão intertextual com as *Nuvens* era a principal fonte das primeiras e mais pesadas acusações contra o filósofo.



**Referências bibliográficas:**

- ARISTÓFANES. *As Nuvens*. trad. Gilda Maria Reale Starzynski. São Paulo: Abril Cultural, 1977.
- CORNFORD, F. M. *The Origin of Attic Comedy*. Londres: Edward Arnold, 1914.
- GUTHRIE, W. K. C. *Socrates*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
- JAEGER, W. *Paidéia*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- KAHN, C. *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- NAILS, D. *The People of Plato: A Prosopography of Plato and Other Socratics*. Indianapolis: Hackett, 2002.
- NEUMANN, H. Socrates in Plato and Aristophanes: In Memory of Ludwig Edelstein (1902-1965). *The American Journal of Philology*, v. 90, n. 2, p. 201, 1969.
- NUSSBAUM, M. C. Aristophanes and Socrates on learning practical wisdom. In: HENDERSON, J. (Ed.). *Aristophanes: essays in interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- PLATÃO. *Apologia de Sócrates, Êutifron e Críton*. trad. André Malta. Porto Alegre: L&PM, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Banquete*. trad. José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora 34, 2016.
- \_\_\_\_\_. *Êutifron, Apologia de Sócrates e Críton*. trad. José Trindade Santos. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Górgias*. trad. Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Laches, Protagoras, Meno e Euthydemus*. trad. W. R. M. Lamb. Cambridge: Harvard University Press, 2006. (Loeb Classical Library).
- \_\_\_\_\_. *Leis e Epinomis*. trad. Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2010.
- POMPEU, A. M. C. *Aristófanis e Platão: a justiça na Pólis*. São Paulo: Biblioteca 24 horas, 2011.
- TAYLOR, A. E. *Varia Socratica*. Oxford: James Parker and Co., 1911.
- \_\_\_\_\_. *Socrates*. Boston: The Beacon Press, 1951.
- XENOFONTE. *Memoráveis*. trad. Ana Elias Pinheiro. São Paulo: Annablume, 2011.
- WAERDT, P. A. V. Socrates in the Clouds. In: WAERDT, P. A. V. (Ed.). *The Socratic Movement*. Ithaca: Cornell University Press, 1994.
- WILSON, E. *The Death of Socrates: hero, villain, chatterbox, saint*. Londres: Profile Books, 2007.



## Lucrécio e a medicina epicurista para as paixões amorosas de Catulo

José Carlos Silva de Almeida<sup>1</sup>

Seguindo o pensamento de Aristóteles, segundo o qual “o sábio conhece todas as coisas, na medida do possível, sem ter conhecimento de cada uma delas individualmente” (ARISTÓTELES, 2006, A 982 a, p. 46), costuma-se dizer que a filosofia é um saber “de todas as coisas”, um saber universal. Num certo sentido, nada estaria fora do campo de reflexão da filosofia, nem ela própria, o que nos permite afirmar que a questão “O que é a filosofia?” constitui-se no primeiro problema filosófico, a saber, o de sua natureza. Inicialmente gostaria de propor aqui uma possível resposta a essa indagação à luz do que nos oferece a filosofia antiga, a saber, um conceito de filosofia como “cuidado da alma”.

As origens da filosofia como “cuidado da alma” encontram-se em Sócrates, que indica como missão, que lhe fora confiada pelo deus, exortar constantemente a todos os homens da necessidade de cuidar da alma, muito mais do que do corpo e dos bens. Esse é o ponto central do primeiro grande discurso que ele profere diante do tribunal ateniense para se defender da acusação de corromper os jovens:

Meu caro amigo, és ateniense, natural de uma cidade que é a maior e a mais afamada pela sabedoria e pelo poder, e não te envergonhas de cuidares de riquezas e dos meios de as aumentares o mais que puderes, de só pensares em glória e honras, *sem a mínima preocupação com o que há em ti de racional, com a verdade e com a maneira de tornar a tua alma o melhor possível?* (...) Assim farei com todos os que encontrar, novos ou velhos, estrangeiros ou cidadãos, mas mais ainda convosco, cidadãos, que estais mais perto de mim pelo sangue. São ordens que recebi do deus, podeis estar certos: e creio que nunca nada foi mais útil à cidade do que o meu ministério a serviço do deus. (PLATÃO, 1997, 29 d – 30 a, p. 28, grifo nosso).

Platão, por sua vez, estava profundamente convencido de que os males do homem não podem ser curados apenas com a medicina do corpo, mas que a verdadeira “medicina do homem” requer, além da cura do corpo, aquela da alma. Ele conhecia bem a medicina do seu tempo e fala dela por intermédio de uma metáfora muito bem elaborada no diálogo *Cármides*. O jovem Cármides sofre com uma terrível dor de cabeça e Sócrates se apresenta a ele de posse de um remédio para curá-lo. Tratava-se de uma folha que deveria ser consumida acompanhada pelo pronunciamento de palavras mágicas, sem o qual o remédio seria ineficaz:

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Antonianum (Roma); Universidade Federal do Ceará (UFC); Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Respondi que era uma folha, mas que precisava ser usada com certa fórmula mágica e que quem a enunciasse na ocasião de tomar o remédio ficaria bom de todo, mas que sem as palavras mágicas a folha não produzia efeito. (PLATÃO, 2007, 155 e, p. 122).

A “folha” simboliza a medicina no sentido físico, ou seja, o fármaco. Mas e as “palavras mágicas”? O que elas significam? Em primeiro lugar, é preciso entender bem o nexos estrutural que liga cada parte do corpo com o seu todo. Este nexos estrutural é essencial, pois o modo de ser da parte depende diretamente do modo de ser do todo. Por conseguinte, a parte não pode ser tratada em si e por si, independentemente do todo. Se assim for, não se poderá tratar um órgão da cabeça sem tratar a cabeça, e não se poderá cuidar da cabeça sem cuidar do corpo. E então, que coisa deve fazer o bom médico? Deve procurar cuidar da parte, porém, sempre com o olhar voltado para o todo. Mas isso não basta.

Os médicos gregos tinham razão ao sustentar que não se pode cuidar de uma parte do corpo sem cuidar do corpo inteiro. Todavia, o corpo não é o homem em sua totalidade, mas é uma parte sua: o todo do homem é o seu corpo junto com a sua alma. E assim como não se pode tratar de uma parte do corpo sem tratar de todo o corpo, analogamente, não se pode cuidar do corpo sem cuidar também da alma. De fato, é propriamente da alma que advém ao homem os maiores males, assim como os maiores bens:

Zalmoxe, nosso rei, que é também uma divindade, acrescenta que assim como não é possível tentar a cura dos olhos sem a da cabeça, nem a da cabeça, sem a do corpo, do mesmo modo não é possível tratar do corpo sem cuidar da alma, sendo essa a causa de desafiarem muitas doenças o tratamento dos médicos helenos, por desconhecerem estes o conjunto que importa ser tratado, pois não pode ir bem a parte, quando vai mal o todo. *É da alma, declarou, que saem todos os males e todos os bens do corpo e do homem em geral*, influenciando ela sobre o corpo como a cabeça sobre os olhos. É aquela, por conseguinte, que, antes de tudo, precisamos tratar com muito carinho, se quisermos que a cabeça e todo o corpo fiquem em bom estado. *As almas, meu caro, continuou, são tratadas com certas fórmulas de magia.* (IDEM, 156 e – 157 a, p. 123-124, grifo nosso).

E eis a declaração explícita de Platão a respeito das “palavras mágicas” com as quais se tratam a alma: elas consistem em uma medicina espiritual, ou seja, na filosofia, a qual educa o homem para a temperança, ou seja, aquela virtude que ensina em que coisa consiste e como se pratica a “justa medida”: “essas fórmulas são os belos argumentos. Tais argumentos geram na alma a sofrosine ou temperança, e, uma vez presente a temperança, é muito fácil promover a saúde da cabeça e de todo o corpo.” (IBIDEM, 157 a, p. 124).

É portanto Platão o filósofo que no mundo clássico conduziu ao mais alto nível a concepção de “cuidado da alma”. Os antigos mesmos se deram conta disso. Nesse sentido Diógenes Laércio se pronuncia: “Se Foibos não tivesse dado vida a Platão na Hélade, como poderia ter curado com as letras as almas dos homens? Seu filho Asclépios é o médico do corpo, da mesma forma que o da alma imortal é Platão.” (DIÓGENES LAÉRCIO, 1977, III, 45, p. 95).

Vários filósofos do período helenístico e imperial foram também considerados médicos da alma. Epicuro, melhor de todos, exprime os conceitos básicos do pensamento da época helenística, sustentando que a filosofia deve ser uma “terapia da alma”:

É inútil o argumento daquele filósofo segundo o qual nenhuma paixão humana é tratada: como, de fato, a medicina não possui nenhuma utilidade se ela não expulsa as doenças do corpo, assim não possui nem mesmo a filosofia, se não expulsar a paixão da alma.<sup>2</sup>

O propósito do “cuidado da alma” realizado pela filosofia, por meio dos argumentos e das discussões, é o proporcionar a vida feliz<sup>3</sup>, propósito esse compartilhado por outras escolas do período helenístico como, por exemplo, foi o caso do estoicismo. De modo análogo, tais escolas, ainda que de maneira diferente, dizem que o homem deve aprender a renunciar a muitas coisas, e precisamente a todas aquelas as quais a maioria tende, e que, na verdade, se revelam fonte de preocupações e de dores, não de felicidade.

Se, de acordo com o testemunho de Porfírio acerca de Epicuro, a filosofia enquanto medicina da alma é útil para expulsar a paixão da alma,<sup>4</sup> proponho agora a abordar um caso, à luz do epicurismo, que envolve a literatura e a filosofia no período tardio da República romana. Nesse período assistimos, por um lado, a uma significativa presença da prosa jurídica na literatura. Isto se deve aos graves acontecimentos que marcaram a época, que vai da rebelião de Espártaco, sufocada em 71 a.C. por Crasso (115-53 a.C.) à conjuração de Catilina (109-62 a.C.) contra os senadores romanos, denunciada e eliminada por Cícero (106-43 a.C.) nos seus discursos conhecidos como *Catilinárias*, o que o consagrou como *Pai da Pátria*, culminando com o Primeiro Triunvirato, associação política formada por Pompeu (107-49 a.C.), Crasso e César (100-44 a.C.) contra o Senado, o que veio a transformar a República romana em Império. Em meio a um cenário sangrento, onde se observam corrupção, ditadura, peculato, ambições desmedidas e crimes infames, surgem, por outro lado, a poesia lírica de Catulo (82-52 a.C.) e o poema filosófico *De rerum natura* de Lucrécio (94-50 a.C.). Passo então a discorrer sobre um paciente (Catulo) e sua enfermidade da alma ( a paixão amorosa), bem como sobre o médico (Lucrécio) e seu fármaco (o epicurismo).

Caio Valério Catulo, filho de uma rica família de Verona, cidade da Gália Cisalpina, cedo foi para Roma, não no intuito de abraçar a carreira política (*cursus honorum*), mas para estudar, reunir-se com os amigos e dedicar-se à poesia. Tamanha foi a influência da *Urbs* sobre Catulo, que ele, provinciano, afirmará no *Carmen* 68, 34-35, por ocasião de uma estada em Verona, que “é em Roma que vivemos; ali é a minha casa, a minha morada, lá se passam os meus anos de vida.” (CATULO, 1996, p. 140).

Em Roma, Catulo participou de importantes transformações que ocorriam, naquele período, no cenário da poesia. Presente desde o início da literatura latina, a influência helenística, nomeadamente da escola alexandrina<sup>5</sup>, foi absorvida de um modo determinante

2 “È vano il ragionamento di quel filosofo, dal quale non viene curata nessuna passione umana: come, infatti, la medicina non ha nessuna utilità se non espelle le malattie dal corpo, così non l’ha nemmeno la filosofia, se non espelle la passione dall’anima.” (EPICURO, Fr.221 in Usener seguindo o testemunho de Porfírio, *Carta a Marcela*, 31, p. 383, tradução nossa).

3 “Epicuro diceva che la filosofia è un’attività che, com i ragionamenti e le discussioni, riesci a produrre la vita felice.” (EPICURO, Fr. 219 in Usener seguindo o testemunho de Sexto Empírico, *Contra os dogmáticos*, V, p. 383).

4 Cf. nota 1.

5 A inserção da influência helenística entre os poetas romanos do período de Catulo se fez por intermédio Partênio de Nicéia, poeta grego autor de *Erotikà Pathémata* (“Sofrimentos do Amor”), capturado como escravo e levado a Roma

para a tendência artística do círculo de poetas a que Catulo se filiou, a saber, os “poetas neotéricos”<sup>6</sup>.

Pouco se sabe acerca dos demais poetas neotéricos, uma vez que, fora a obra de Catulo, daqueles apenas fragmentos e testemunhos indiretos nos foram transmitidos. Essa escassez nos surpreende, visto que tal tendência estava tão presente no cenário romano da época, que o político, orador e também poeta, Marco Túlio Cícero se referiu aos adeptos da corrente estética a que Catulo pertencia como *poetae noui*, “poetas novos”.<sup>7</sup>

Na fala de Cícero, o termo foi empregado pejorativamente para designar aqueles poetas unidos por ideais estéticos comuns, como o abandono da epopeia de tipo homérico e eniano<sup>8</sup>, tão apreciada por Cícero. Tal postura dos “poetas novos” envolveria também a renúncia à celebração de ideais cívicos da República romana, entre eles o de *uir bonus* (do “homem de bem”). O termo *neóteroi* foi também cunhado por Cícero em uma passagem de uma carta a seu amigo Ático<sup>9</sup> em que fica claro o desprezo do orador tanto por esses poetas jovens, como por suas inovações estéticas<sup>10</sup>.

De fato, como se vê na poesia remanescente de Catulo, a tendência é, em linhas gerais, representada por composições que contrastam com a épica: são pouco extensas (*breuia carmina*) e exprimem uma perspectiva predominantemente subjetiva<sup>11</sup>. Mesmo os chamados epílios<sup>12</sup> (pequenos poemas épicos) enfatizavam tal perspectiva, por exemplo, ao abordar de modo enfático casos célebres de amor na mitologia. Em Roma essa nova tendência literária consolida a atividade poética de maneira mais autônoma, mais comprometida com o prazer estético, a partir da transformação de qualquer matéria. Tal tendência privilegia a chamada poesia de circunstância (*nugae*) de temática banal e cotidiana, contrastando com a poesia tradicional, marcada pela seriedade (*grauitas*) dos temas. E aqui encontraremos Catulo, acometido por uma paixão irracional.

---

em 73 a.C., onde serviu à família de Héliú Cina. Partênio difundiu a obra de Apolônio de Rodes (295-215 a.C.) e Calímaco de Cirene (300 a.C. - 240 a.C.). Calímaco foi autor do epílio *Hécale*, como também de outras obras como *Aetia*, em cujo prólogo expressa seu repúdio a poemas longos e cíclicos, característicos da poesia épica.

6 Quanto à questão do grupo dos poetas novos, há diversas suposições. Alguns estudiosos argumentam que essa tendência artística representava uma escola literária; contudo, outros estudiosos não a consideram como uma escola rígida, mas sim uma corrente artística livre.

7 CÍCERO, *Orator*, 161, p. 897: “[...] Per tanto non c’era nei versi quel difetto, che ora i nuovi poeti evitano con ogni cura [...]” (“Portanto não havia nos versos aquele defeito, que agora os novos poetas evitam com todo cuidado”, tradução nossa). Há, inclusive, uma outra referência nos *Diálogos em Túsculo*, III, 45, p. 183, na qual os poetas novos são chamados de “estes admiradores de Eufóron”. Trata-se aqui de Eufóron de Cálcis, poeta grego da escola de Alexandria (séc. III a.C.), que Cícero elegera como representante dos poetas romanos imitadores dessa escola, entre os quais se distingue Catulo.

8 Lívio Andronico (280-204 a.C.) traduzira *Odisséia*, Névio (269-201 a.C.) publicara *Guerra Púnica* e Ênio (239-169 a.C.) os *Anais*. Todos eles textos épicos que exaltavam as proezas de seus antepassados, zelosos de sua tradição patriótica.

9 CÍCERO, *Cartas a Ático*, VII, 2, 1, p. 587: “Sono arrivato a Brindisi il 24 novembre, facendo un buon viaggio per mare, al pari di te: tanto piacevolmente per noi «spirò dall’Epiro il soavissimo vento Onchemiste» - questo verso spondaico cedilo a caro prezzo, come se fosse tuo, ad uno o ad un altro che vorrai dei neoterioi!”

10 Catulo, respondendo ao insulto de Cícero, escreve o *Carmen* 49, agradecendo ao Arpinate o fato de lhe ter deixado o lugar livre para amar Lésbia, suposta amante do orador: “Ó tu mais loquaz dos filhos de Rômulo, de quantos são e de quantos foram, Cícero, e de quantos hão de ser no futuro; um muito obrigado te diz Catulo - o pior dentre todos os poetas - tanto pior de todos os poetas quanto tu o melhor dos defensores” (vv.,1-7, p. 100).

11 A perspectiva subjetiva, intimista, expressa nos poemas catulianos, já levou à leitura da obra de Catulo como biografia. Contudo, a subjetividade também é um elemento estrutural do poema, em que se deve dissociar da vida do poeta em carne e osso o “eu” expresso na poesia (isto é, a *persona* do eu-lírico).

12 Em geral, os epílios são composições que não ultrapassavam os quatrocentos versos, opondo-se, dessa forma, aos poemas épicos. Através do epílio *Hécale*, Calímaco teria influenciado os poetas novos como Valério Catão, Héliú de Cina, Lícínio Calvo e Cornifício.

De acordo com Catulo, no *Carmen* 37,12, o encontro com Lésbia é o acontecimento fundamental de toda a vida. Lésbia é a mulher “amada quanto ninguém mais será” (CATULO, 1996, p. 92), objeto de uma paixão exclusiva e totalizante. A própria escolha do criptônimo Lésbia, “mulher de Lesbo”, não é somente uma celebração da refinada beleza da amada, digna portanto de ser comparada às moças que em Lesbo frequentavam a associação dirigida por Safo (VII-VI a.C.), mas sobretudo a função de assimilar o sentimento de Catulo à paixão irresistível cantada pela poetisa grega no fragmento 17, que sofreu pessoalmente os repetidos assaltos de Eros experimentando sua força devastadora: “como o vento que se abate sobre os carvalhos na montanha [Eros me traspassa].” (SAFO DE LESBOS, 2003, p. 51). No *Carmen* 51, 6-12, Catulo faz suas as próprias palavras de Safo, imitando a famosa ode sobre os sintomas psicofísicos do amor, para declarar-se atingido também ele pela mesma força devastadora que conduz à desorientação de si: “pois uma vez que te vi, Lésbia, nada em mim sobrou de voz na boca, mas torpece-me a língua e leve os membros uma chama percorre e de seu som os ouvidos tintinam, gêmea noite cega-me os olhos. (1996, p. 102.).

Mas na Roma republicana, no sistema de valores estabelecido pelo *mos maiorum*, não há lugar para o amor. Ele é loucura: a sua força irracional e destrutiva é capaz de subverter a ordem social. Por isso a moral quirritária relega o amor em espaços marginais da vida do cidadão, tolerando as relações pré-matrimoniais ou extraconjugais somente se mantidas com parceiras socialmente rebaixadas (escravas e cortesãs), e restringindo a sexualidade na rígida forma jurídica do matrimônio, cujo objetivo declarado é a procriação dos filhos. Declarar-se vencido pela força irresistível de Eros, como Catulo no *Carmen* 51, implica a recusa do sistema ético tradicional e a afirmação do amor como valor único e exclusivo. Com Catulo, o amor reivindica um espaço próprio na vida do cidadão romano, afirma a prioridade dos direitos dos indivíduos sobre os deveres impostos pela *civitas*.

O próprio Catulo, sabedor da força desagregadora de Eros, da revolução ética que fazer-se seu porta voz inevitavelmente comporta, conclui a ode sáfica com um paradoxal contracanto moralístico: “O ócio, Catulo, te faz tanto mal. No ócio tu exultas, tu vibras demais. O ócio já reis e já ricas cidades antes perdeu.” (IBIDEM, p. 102). O *otium*, a falta de ocupações públicas, é a causa da paixão perturbadora da qual ele é acometido: é o *otium* que provoca a perda do autocontrole, o *otium* é que causou a ruína de reis e cidades a um tempo prósperas.

No entanto, diante das conversas malévolas dos “velhos mais severos”, prevalece a consideração de que a vida é uma só e por demais breve: no *Carmen* 5, 1-3, Catulo exorta Lésbia a desafiar as normas do *mos maiorum*, que os “velhos” precisamente representam, porque somente o amor dá sentido pleno à vida: “Vamos viver, minha Lésbia, e amar, e aos rumores, a todos, voz nem vez vamos dar.” (1996, p. 71). Um desejo incessante que explode no pedido eufórico de beijos nos versos 7 a 9: “Dá mil beijos, depois outros cem, dá muitos mil, depois outros sem fim, dá mais mil ainda e enfim mais cem.” (IBIDEM, p. 71).

E a Lésbia a quem ele pede quantos beijos lhe bastem, o poeta responde no *Carmen* 7 com imagens hiperbólicas: quantos são os grãos de areia no deserto da Cirenaica, quantas as estrelas no céu na noite serena, tantos, isto é, de não poder serem contados. Um desejo sem fim, uma paixão ardente que não se aplacará nem mesmo quando os dias de amor correspondido estiverem distantes, quando Catulo sofrerá com as traições de Lésbia e a crise aparecerá sem saída.



No discurso jurídico e moral latino, a relação entre Catulo e Lésbia é *stuprum*, adultério.<sup>13</sup> Todavia, Catulo a define, no *Carmen* 109, 3-6, como pacto de amor, um vínculo moral que empenha os dois amantes à fidelidade por toda a vida e que o poeta confia à proteção dos deuses: “Deuses grandes, fazei que prometa a verdade, que sincera e de coração o diga e que nos seja dado, a vida inteira sempre este pacto de amor sagrado viver.” (1996, p. 157). Paradoxalmente, o poeta atribui à própria relação adúlterina um caráter de estabilidade fundado sobre a *fides* e sobre a *pietas*, como no matrimônio romano. E procura enobrecer o próprio sentimento por Lésbia atingindo a outras esferas da atividade: a amizade, precisamente, ou o amor parental. Mas a promessa de fidelidade ao pacto entre os amantes é logo traída por Lésbia. Quando o poeta se dá conta, experimenta uma dissociação entre as componentes afetiva e sexual do amor diante da traição da amada. No *Carmen* 72, 5, Catulo confessa a Lésbia de desejá-la ainda mais ardentemente, mas de não experimentar mais por ela a estima e a benevolência que fundamentam os laços familiares: “então te quis, não como o povo quer amantes mas como um pai os filhos quer e os genros.” (IDEM, p. 145). Porém, a traição de Lésbia exacerbou o desejo, a paixão sensual: “Injúria tal leva quem ama a amar bem mais, porém bem querer, menos. (IBIDEM, p. 145).

Desfeita a ilusão do amor exclusivo e eterno com Lésbia, Catulo permanece prisioneiro daquela paixão, do desejo inextinguível pela mulher amada. Uma doença da alma que impede o controle de si e da própria vida.

A condição de Catulo, a sua conflitual e infeliz experiência do amor, é um exemplo claro da patologia descrita por Lucrécio ao final do quarto livro do *De rerum natura*. O poeta filósofo, também ele intelectual não integrado na sociedade romana da tarda República, tem a sua medicina a oferecer a quem é acometido pela “loucura de amor”. Para Lucrécio, o amor é uma ilusão, um erro lógico, o efeito da falta de controle da razão sobre os dados da percepção sensível. Prova clara disso é o conflito inato ao amor, desnudado com lúcido realismo na breve formulação de Catulo no *Carmen* 85, 1, “Odeio e amo” (1996, p. 150), assim como a compulsão dos beijos multiplicados ao paroxismo, e a laceração interior de quem sente crescer em si o desejo, justo quando se dá conta de que o sonho do amor exclusivo por Lésbia foi apenas uma bela ilusão.

Para curar o mal de amor, Lucrécio, no *De rerum natura*, coloca o apaixonado diante da realidade do próprio desejo insaciável. No abraço, os amantes provam uma ansiosa incerteza, exitam, não sabem de que coisa desfrutar primeiro, com os olhos e com a boca, do corpo da amada. Se apertam forte, até o ponto de se fazerem mal mutuamente, arrancam beijos apaixonados, mordem os lábios macios: a paixão se tingem de uma paradoxal violência:

No próprio momento da posse, o ardor dos amantes flutua ao sabor de incertos impulsos e não sabem ao certo se primeiro hão de gozar com os olhos ou com as mãos. Apertam estreitamente o que desejaram, provocam dores no corpo, muitas vezes ferem os lábios com os dentes e os magoam de beijos. (1988, IV, 1076-1081, p. 92).

Quando o sexo é “dificultado” pelo amor, diz Lucrécio no DRN IV, 1081, o prazer não pode ser “puro”, e o alívio que se experimenta no ato sexual é somente parcial, momentâneo, porque se trata de prazer contaminado (Cf. IDEM, IV, 1085) pelo obsessivo

13 *Stuprum* é a relação sexual ilícita, traduzível como “libertinagem criminal” ou “crime sexual”. *Stuprum* engloba diversos crimes sexuais, incluindo incesto, estupro (relações sexuais ilegais pela força) e adultério. Na Roma antiga, *stuprum* era um ato vergonhoso em geral, ou qualquer desgraça pública, incluindo mas não limitado a sexo ilícito. A proteção contra a má conduta sexual estava entre os direitos legais que distinguiam o cidadão do não-cidadão.



apego à pessoa amada. Somente o “puro prazer” é o sumo bem, a finalidade da filosofia epicurista, e isso, uma vez alcançado, não pode crescer mas apenas variar.

O desejo dos apaixonados, ao contrário, é destinado a permanecer insatisfeito para sempre, porque há a ilusão de que a paixão possa ser aplacada pelo próprio corpo que é origem e causa da paixão. Um erro lógico patente que a própria natureza refuta:

Há sempre uma esperança de que o corpo, que é origem do furor, possa ele próprio extinguir a chama. No entanto, a natureza é inteiramente contra isto; é o amor o único objeto que, quanto mais possuímos, tanto mais incendeia o nosso peito com terríveis desejos. (IDEM, IV, 1086-1090, p. 93).

Para convencer acerca disso, Lucrécio confronta o desejo sexual com a fome e a sede. O alimento e a água são absorvidos no interior do corpo onde reintegram os agregados atômicos que constituem o organismo humano, sujeito à contínua dispersão atômica: preenchidos os vazios, fome e sede são saciados. Ao contrário, o apaixonado não pode tomar nada da pessoa amada, a não ser os *simulacra*, as sutis películas atômicas que se destacam do corpo e determinam a sua visão segundo o relato de IV, 1094-1096: “Mas, realmente, duma face humana e duma linda cor nada vem ao corpo, para que ele goze, senão frágeis simulacros; esperança miserável que muitas vezes é levada no vento.” (1988, p. 93). O apaixonado é como um sedento que sonha em beber em meio às águas de um rio copioso, mas como Tântalo é destinado a permanecer insatisfeito. (Cf. IDEM, IV, 1097-1100). Da mesma maneira, conclui Lucrécio: “Vênus, no amor, ilude os amantes com a imagem: não podem saciar-se olhando o corpo que se lhes apresenta nem podem com as mãos arrancar seja o que for dos delicados membros, e incertos erram por todo o corpo.” (IBIDEM, IV, 1101-1104, p. 93).

Lucrécio abre os olhos a todos os apaixonados; demonstra, à luz do ensinamento de Epicuro que o amor é uma ilusão, que insatisfação e conflitualidade são um mal inevitável para quem ama. Mas o conhecimento é realmente suficiente para tornar o homem livre? A voz sem tempo de Catulo parece dizer que não.

**Referências bibliográficas:**

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2006.
- CATULO. *O Livro de Catulo*. Tradução comentada dos poemas de Catulo por João Ângelo Oliva Neto. São Paulo: USP, 1996.
- DIÔGENES LAËRTIOS. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1977.
- MARCO TÚLIO CÍCERO. *Diálogos em Túsulo*. Tradução do latim, introdução e notas de J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.
- MARCO TULLIO CICERONE. *Epistole ad Attico*. Volume primo. A cura di Carlo di Spigno. Torino: UTET, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Opere Retoriche: De oratore, Brutus e Orator*. Volume primo. A cura di Giuseppe Norcio. Torino: UTET, 1970.
- PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. Introdução, versão do grego e notas de Manuel de Oliveira Palquério. Brasília: UnB, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Cármides*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 2007.
- SAFO DE LESBOS. *Poemas e Fragmentos*. Tradução de Joaquim Brasil Fontes. São Paulo: Iluminuras, 2003.
- TITO LUCRÉCIO CARO. *Da natureza*. Tradução e notas de Agostinho da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1988 (Coleção Os Pensadores).
- USENER, Hermann. *Epicurea: Testi di Epicuro e testimonianze epicuree nella raccolta di Hermann Usener*. Traduzione e note di Ilaria Ramelli. Milano: Bompiani, 2002 (Il Pensiero Occidentale).

## “Parménides sem ‘o ser’”

José Trindade Santos

### 1. Leituras “predicativa” e “antepredicativa” da “Verdade”

O argumento de Parménides no *Da natureza* B2 propõe haver, em alternativa, dois caminhos em que se pode pensar (B2.2) - “que é”, “que não é” (B2.3, 5) -, contrários e excludentes, como é confirmado pelas cláusulas que os comentam: enquanto “é não pode não ser” (B2.3b), “não é tem de não ser” (B2.5b).

Esta rejeição é a seguir duplamente reforçada. Não só este é um caminho “de todo ignoto” (B2.6), como, conferindo dimensão cognitiva ao pensar, o fragmento remata “não ser possível conhecer “o que não é”, nem indicá-lo” (B2.7-8). As consequências desta conclusão são determinantes da interpretação do Poema. Apontam, como corolário da necessidade de abandonar “o caminho não-verdadeiro” (B8.15-18a), a concentração de toda a “pesquisa” (B2.2, B6.3, B7.2, B8.6) no caminho “que é” (B8.18b).

Desta injunção deriva a pergunta acerca de como “o que é” é captado pelo pensamento, para a qual, lendo “é” como cópula, se antevêm duas respostas. Pela primeira, “o que é” é lido existencialmente como conteúdo do pensamento. Pela outra, lendo “é” predicativamente, “o que é” é interpretado como o objeto produzido pelo exercício do pensamento (pois não é concebível haver pensamento “de nada”).

Estas interpretações, que dividem os comentadores do Poema, começam logo na leitura dos par *esti/ouk esti*, a cada um dos quais é atribuído um mesmo sujeito: “o que é”, no primeiro caso, “o pensar”, no segundo. No entanto, em qualquer das opções persiste a interrogação acerca do sentido do argumento. Como é concebível que exista necessariamente uma realidade - distinta daquela à qual se chega pelo uso dos sentidos - acessível apenas pelo pensar? Ou então, como será concebível haver um ‘pensamento’, por si só capaz de captar esse real inteligível?

Se, como cópula, “é” liga o “pensar/conhecer” (B2.2, 7) a *algo* que é (que “existe” - B2.3, B3 - que “é verdade” - B2.4; B1.29 - e pode ser conhecido: B6.1, B8.18), como se “pensar/conhecer” fosse uma espécie de faculdade, cujo objeto fosse “o que é/não é”, como não concluir que há necessariamente (B2.3b) um pensar identificado com a realidade (B3)?

Como então se articularia esse pensar/conhecer, necessariamente infalível - dada a extensão modal do argumento (B2.3b, 5b) -, com a experiência do mundo físico? Será que ele é o mesmo que “o que é” (B4)? Na tradição, como explicar a aceitação de Parménides por aqueles cujas teorias se dedicam à caracterização e explicação do cosmo?

## 2. Leitura antepredicativa: B2-B3

Tentando contornar estas perguntas, contra as leituras apontadas, proponho deixar *esti/ouk esti* sem sujeito. Não ligando “que é/que não é” a qualquer sujeito ou objeto elididos, encaro os caminhos como ‘nomes’: “é” - “o [nome] “que é”” -; “não é”: “o [nome] “que não é””, o “não-nome”. Não será preciso supor que há qualquer coisa de que são nomes; apenas que, se “é” é um ‘nome’, o seu contrário - “não é” - terá de ser um ‘não-nome’ (adiante, B8.17-18a confirmará esta leitura, ao justificar a rejeição da via “não verdadeira” por ser “impensável/incognoscível e anônima”: *anônymon*), deixando “que é” como a via “autêntica” (B8.18b).

### 2.1 A “mesmidade” de “pensar e ser”

Em conclusão, B3 não faria mais do que registrar a indiscernibilidade dos nomes conjuntos: ‘pensar’ e ‘ser’. Se “são o mesmo”, “pensar” é “ser” e “ser é pensar”, englobando pensamento, pensar e pensado na mesmidade de “pensar e ser” (B3) e “pensar e aquilo por causa de que há pensamento” (*to eon*: B8.34-36a). A tese não implica que alguém pensa, fundindo o pensar no pensamento do pensado. Enquanto pensamento, todo o pensar/conhecer é. Por isso, “pensar e “ser” são “verdade” (num contexto antepredicativo, como um pressuposto e não um predicado).

### 2.2 Pressupostos e predicados

Lendo como pressupostos os predicados de “que é”, a ambiguidade predicativa/existencial dos *estin* de B2 não se manifesta, porque não são lidos como cópulas. O caminho “que é” existe e é verdade porque não é concebível que não exista ou não seja verdade (B2.3-6, B8.18). De modo análogo, em B8, lidos como pressupostos da cognoscibilidade de “é”, os “sinais” apontam não ser concebível que “que é” não seja “um” (B8.6a), “ingênitico e indestrutível” (B8.3-21), “indivisível e contínuo” (B8.22-25), “imóvel/imutável” (B8.26-31), “não-incompleto” (B8.32-33), “completo” (B8.42-45) e “inviolável” (B8.48). Tal como ‘verdade’ e ‘existência’, a unidade de “que é” é pressuposta pelo argumento de B2, pois, se “que é” é o único caminho que conduz ao pensar, “o que é” só pode ser uma unidade.

Pelo contrário, ao supor que há *algo* “que é”, captado pelo pensar, a leitura predicativa de (B2.7-8a) justifica a incognoscibilidade de “o que não é”, alegando a inexistência ou irreferencialidade de “o que não é”. Essa estratégia não será requerida pela leitura antepredicativa, pois a incognoscibilidade da via negativa decorre, primeiro, de ser contrária e excludente de “que é”, depois, da imposição da verdade de “é” (B2.3-8), como corolário da “não-verdade” de “que não é” (B2.3-8a; B8.16b-18). Os sofistas exploram esta duplicidade ao identificarem “verdade” com “o que é [dito]”, daí decorrendo a alegação da impossibilidade da ‘falsidade’ e da ‘contradição’, identificadas com “o que não é”.

## 3. Síntese

Parménides cancela os sujeitos de *esti/ouk esti* para explorar a contradição formal entre as duas vias (B2), que lê como ‘nomes’: opondo o nome “que é” (B2.3) ao nome “que não é” (B2.5). A via - “que não é” e “o que não é” - é banida por ser contrária e excludente da outra: “que é e é autêntica” (B8.18). Daqui decorre o conjunto de pressupostos da pensabilidade de “o que é”, expostos em B8, impondo como regra do pensar a preservação das disjunções de B2 e B6 de qualquer contaminação pela alternativa “que não é” (B7.1).

O argumento não compete com o saber naturalista, “segundo a opinião” (B19.1), desenvolvido na terceira parte do Poema, aparentemente coerente com o modo como “o

pensar chega aos humanos” (B16). Antes sugere uma posição crítica, complementando a Verdade com a Opinião; porém, se abstendo de tratar questões tradicionalmente abordadas pelos cânones das cosmologias jônicas (gênese, contrários, etc.).

#### 4. Consequências desta interpretação

a) para a interpretação do *Da natureza*:

Cancelados os problemas postos pela ambiguidade de ‘*einai*’ e pela interdição de enunciados negativos, nesta leitura do argumento, “o ser” (“o que é”) perde o protagonismo que lhe é conferido pelas leituras predicativas da “Verdade”, ganhando hegemonia a onnipresente atenção concedida à problemática do “pensar/conhecer”;

A “grande dedução” (M. Wedin, 2014) que constitui a Verdade não é lida como uma teoria sobre “o ser”, ou “o que é”, mas, em sintonia com a concepção de um saber infalível, contra os jônicos, como a exposição crítica dos pressupostos dos quais depende a possibilidade de conceber “que é” como via para “pensar/conhecer” (B2.2).

Implicitamente, o passo denuncia a insuficiência epistêmica não do erro, mas de qualquer discurso que associe “é” a “não é” - nunca dirás que não-entes são” (B7.1, B8.8-9 ss.) -, tal como os exemplos dos nomes “instituídos pelos mortais” são ‘não-nomes’ (“gerar-se” e “destruir-se”, “ser e não ser”, “mudar de lugar” e “mudar a cor brilhante”: B8.38-41);

Afrouxada a tensão que opõe as seções do Poema que a tradição consensualmente designa como “Verdade” e “Opinião”, a *doxa* passa a ser vista como a expressão “errante dos mortais que nada sabem” (*brotoi ... plattontai*: B6.4-5);

Contraposto ao *noos*, ‘*phronein*’ designa o modo como, por ação da “mistura” (*krasis*) dos “vagantes órgãos sensíveis”, o pensamento chega aos homens (B16.1-4), acarretando a incapacidade de “decidir” (*krinein*, *krisis*), pela qual a “multidão indecisa” (B6.7) é contraposta à decisão pelo *logos*: B7.5);

Afastada a subordinação do Saber ao Ser, com o enfoque na Epistemologia ganham novo estatuto as descobertas do saber “sobre a natureza” (B9-B19), nos domínios da Cosmologia, Astronomia, Geografia, Biologia e Fisiologia, entre outros, que descrevem o mundo como o Eleata o entende (L. Rossetti, 2017).

b) para a interpretação de outros pensadores:

Esfumada a imagem do Parménides, “filósofo do ser”, essa distinção é transferida para uma longa tradição de pensadores, iniciada por Melisso (DK30B8: o *Teeteto* mostra os dois Eleáticos a defenderem que “o todo é um e imóvel”: 183e) e aprofundada por Platão e pelo platonismo; resgatando as críticas de Górgias (DK28B3, 3a) e Protágoras (*Teeteto* 152a-179c) a Parménides;

Percebe-se como o Eleata conquista a sua posição na História da Filosofia com a consagração que recebe nos diálogos “médios” de Platão, através de imitações (*República V* 476e-477a), da constante referência e do recurso a expressões a ele associadas: como ‘*to on e ta ontá*’, para se referir ao “ser” e ao real, e à dualidade ‘*noêton/horaton*’, para caracterizar a complementaridade “inteligível/visível”;

Ganha plausibilidade o Parménides apresentado por Aristóteles, na *Física A* e na *Metafísica A*, *simultaneamente* como cosmologista (na “Opinião”: *Phys.* A9, *Met.* A5, 986b23-987a2) e responsável pelas teses de que o ser é uno e imóvel (na “Verdade”: *Phys.* A2-3), absurdas, num contexto predicativo.

## Apêndice

A EXPRESSÃO ‘O SER’ (*to eon*):

- NÃO SE MOSTRA NA TRADIÇÃO, NEM PARECE QUE LHE SEJA CONFERIDO O SENTIDO de “entidade abstrata” - “o SER”, “o UM”, “o cosmo”, etc.” -; talvez acolha o de um sujeito singular: “qualquer coisa que é”: B4.2);

- (Entre a tautologia e a contradição: “[O que é] é/não é”: B2.3, 5) NÃO REFLETE A POSIÇÃO DOMINANTE QUE AS LEITURAS PREDICATIVAS DO ARGUMENTO LHE CONFEREM (se a encararmos como o sujeito das predicções de B8; em lugar nenhum é sustentado que “algo é”);

- NÃO SE APLICA À REALIDADE COMO OS SENTIDOS A CAPTAM (*pace* B4.2), NEM ALGUMA VEZ SE RELACIONA COM ELA (o argumento da Verdade nunca é aplicado à Opinião: são contrapostas em B7.1-5);

- NÃO É APONTADA COMO O SUJEITO DE “É/NÃO É” (constitui uma versão participial da estrutura proposicional nua: “\_ é \_”);

AO IGNORAR O (sentido do) SABER NATURALISTA DA OPINIÃO (B8.51-B19), PÕE EM CAUSA A UNIDADE (fragmentária) DO POEMA E O ALCANCE DA SUA MENSAGEM.

Se, sugerirmos “o que é” como sujeito de “é”, confrontamo-nos com os problemas:

da explicação da “mesmidade” (B3, B8.34) de ‘pensar’ e ‘ser’; pela qual é conferida realidade ao pensar e “pensamento” ao real;

dos “sinais” pelos quais “o que é” é ingênito e incorruptível (B8.5-21), indivisível e contínuo (B8.22-25), imóvel/imutável (B8.26-31) e completo” (B8.32-33, 34-49); em contraposição “às coisas”, “de acordo com a Opinião” (B19.1-3).



# A vergonha na psicologia moral da *República* de Platão<sup>1</sup>

Luiz Eduardo Freitas<sup>2</sup>

Este trabalho integra uma pesquisa que tem como objetivo geral analisar a visão platônica sobre a vergonha. As ocasiões em que a vergonha é explicitamente discutida nos diálogos são raras; as referências que se faz a ela, pelo menos em comparação às discussões definicionais sobre as virtudes, são consideravelmente opacas. No entanto, em diversas ocasiões ao longo dos diálogos, como no proeminente caso do enrubescimento de Trasímaco no primeiro livro da *República*, o apelo à vergonha dos interlocutores na cena do diálogo faz-se crucial para o desenrolar das discussões filosóficas.

Se levarmos a sério alguns consensos metodológicos instaurados nas últimas décadas nos estudos platônicos – a saber, que Sócrates nem sempre é o único porta-voz de Platão, e que os elementos dramáticos e dialógicos são significativos para a interpretação do *corpus* – precisamos explicar as evidências textuais que apontam para a vergonha como um elemento importante nos *Diálogos*.

Além disso, a vergonha exerce papel fundamental na psicologia desenvolvida por Platão na *República* – em especial no livro IV, quando Sócrates divide a alma em três partes e tenta justificar a existência de cada uma delas. Irei sugerir que uma atenção maior ao papel atribuído à vergonha na ocasião da prova da existência do *θυμοειδές* é capaz de conferir unidade e especificidade a essa parte da alma, cuja caracterização é controversa na literatura.

Para tanto, dividimos este trabalho em três partes: na primeira, analiso o papel da vergonha no argumento que prova a existência do *θυμοειδές* enquanto parte separada do *λογιστικόν* e do *ἐπιθυμητικόν*, no livro IV; na segunda, passarei brevemente por algumas passagens de outros momentos da *República* em que a caracterização do *θυμοειδές* parece diferir do livro IV, de modo a causar os problemas já reconhecidos na história dos comentários da *República*; por fim, pretendo propor uma hipótese sobre a unidade das características do *θυμοειδές* sob a luz da importância da vergonha.

## I. A vergonha de Leôncio e a prova da existência do *θυμοειδές*

A questão sobre a existência de diferentes partes da alma surge no livro IV da *República* a partir da analogia entre a justiça da alma e a justiça da cidade. Uma vez que, de acordo com Sócrates, já foi definido que a justiça se instaura na cidade a partir da divisão

1 Agradeço ao Prof. Roberto Bolzani e a Marcos Tadeu Miranda, que contribuíram com críticas e sugestões a este texto. Agradeço à FAPESP, que financia a pesquisa (processo nº 17/18451-0, Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo) da qual este trabalho é resultado.

2 Doutorando em Filosofia pela FFLCH-USP

desta em três partes, seria preciso investigar, portanto, se tal divisão se aplica também à alma (435b-c). O primeiro argumento usado por Sócrates para justificar a analogia – de que uma coisa é semelhante a outra se são nomeadas da mesma maneira, tal qual o são “homem justo” e “cidade justa” (435a) – sugere que ele já tem em mente a necessidade de estabelecer uma tripartição psicológica para conferir a semelhança necessária à tripartição política. Essa justificativa não muito bem fundamentada em uma simetria de número de partes já levou alguns comentadores a questionarem a legitimidade da tripartição da alma de Platão, que em alguma medida seria artificial (além de incompatível com a “bipartição” entre razão e apetites, ou mesmo a oposição mais simples, entre corpo e alma, encontradas em outros diálogos)<sup>3</sup>.

O segundo argumento oferecido por Sócrates, no entanto, é mais sofisticado: é necessário que em cada indivíduo estejam presentes certas “formas e qualidades” (*εἶδη τε καὶ ἦθη*) – a saber, irascibilidade (*θυμοειδές*), o gosto por aprender (*φιλομαθές*) e o gosto pelas riquezas (*φιλοχρήματον*) –, as características sobressalentes de três exemplos de cidades, pois elas se originam nos seus habitantes (435e)<sup>4</sup>.

De todo modo, na continuidade do argumento, Sócrates vai tentar provar a existência dessas partes da alma a partir de casos concretos. Fundamental para o funcionamento dos exemplos evocados é o que se convencionou chamar de princípio dos opostos (436b), segundo o qual

o mesmo sujeito não pode, ao mesmo tempo, realizar e sofrer efeitos contrários na mesma das suas partes (*κατὰ ταῦτόν*) e relativamente à mesma coisa (*πρὸς ταῦτόν*). Por consequência, se descobrimos que tal facto ocorre neste caso, ficaremos a saber que não havia um só elemento, mas mais.

O princípio dos opostos exige que, uma vez localizados exemplos de desejos contrários num mesmo indivíduo, cada um desses desejos seja atribuído a uma parte diferente da alma. O primeiro desses exemplos é o das pessoas que ao mesmo tempo têm sede e se recusam a beber. A existência de dois desejos concomitantes exige que cada um destes seja proveniente de uma parte diferente, uma que ordena (*κελεῦσον*) a beber, e outra que impede (*κωλύσον*). Essas partes seriam, respectivamente, o *λογιστικόν*, pela qual o sujeito “raciocina” (*λογίζεται*) e o *ἐπιθυμητικόν*, pela qual “ama, tem fome e sede e esvoaça em volta de outros desejos” (*τὸ δὲ ὃ ἔρᾳ τε καὶ πεινῆ καὶ διψῆ καὶ περὶ τὰς ἄλλας ἐπιθυμίας*; 439c-d).

Um procedimento semelhante provará a existência do *θυμοειδές*. Sua especificidade, no entanto, não é tão clara. A ambiguidade já é adiantada pela conversa que introduz a sua “prova”: Sócrates pergunta se o *θυμός*, “pelo qual nos irritamos” (*θυμούμεθα*), seria constitutivo de um terceiro elemento, ao que Glaucon responde que “talvez seja da do segundo, do *ἐπιθυμητικόν*” (439e).

A tentativa de provar a especificidade do *θυμοειδές* se dá através do célebre exemplo de Leôncio:

3 Por exemplo, Robinson (1970, p. 46): “... the ambiguous status of the ‘spirited element’ allows it to be fitted with some show of plausibility into a scheme of tripartition invented as an imposing analogue to the tripartite state. It serves a purpose in a context, and should not be pressed”. V. também Penner (1971, p. 111-113) e Hardie (1936, p. 141-143) (apud Hobbs, 2000, p. 4).

4 Nas citações da *República* em português, utilizo a tradução de Maria Helena da Rocha Pereira, com algumas modificações. O texto grego é da edição de John Burnet.

percebendo que havia cadáveres que jaziam junto do carrasco, teve um grande desejo de os ver (*ιδεῖν ἐπιθυμοῖ*), ao mesmo tempo que isso lhe era insuportável e se desviava; durante algum tempo lutou e velou o rosto (*μάχοιτό τε καὶ παρακαλύπτοιτο*); por fim, vencido (*κρατούμενος*) pelo desejo, abriu muito os olhos e correu em direção aos cadáveres, exclamando: <<Aqui tendes, génios do mal, saciai-vos deste belo espetáculo!>> (439e-440a)

O procedimento socrático aqui é claro: assim como fez para provar a diferença entre *ἐπιθυμητικόν* e *λογιστικόν*, coloca em jogo dois desejos distintos: uma *ἐπιθυμία* (desejo/apetite) de Leôncio de ver cadáveres<sup>5</sup> e um impedimento, ou um desejo na direção contrária, que gera uma resistência. O impedimento se daria através de um sentimento de vergonha, que, de acordo com o princípio dos contrários, precisaria ser originado em uma terceira parte da alma, o *θυμοειδές*. Aliado à razão, o *θυμοειδές* seria capaz de se contrapor à força de desejos vergonhosos.

Uma vez recusada a identificação entre o *θυμός* e o *ἐπιθυμητικόν*, dado que a parte intermediária não só é diferente da apetitiva, mas aliada da razão na alma (440e), é preciso determinar se ela poderia ser identificada ao *λογιστικόν*. A prova de que tampouco pode ser incluída na parte racional seria a sua presença em crianças, que, embora demorem para desenvolver a parte racional da alma – e algumas “nunca a desenvolvem” –, já nascem cheias de *θυμός*, que poderia ser também localizado em animais (441a-b).

A prova de Sócrates parece não ter sido muito bem-sucedida no processo de convencer comentadores. De pronto, não fica claro de que modo a vergonha, que se alia à razão para refrear apetites, se relaciona com a irascibilidade de crianças e animais. Ademais, muitos localizam incompatibilidades com as demais menções às características do *θυμοειδές* em outras passagens do diálogo. Analisaremos estas a seguir.

## II. A caracterização do *θυμός* em outras passagens do diálogo

Façamos um rápido elenco dos principais momentos em que Sócrates caracteriza o *θυμός* nos livros II, VIII e IX.

Como vimos, o que sustenta a necessidade da divisão da alma em três partes – e, consequentemente, desemboca na prova de existência do *θυμοειδές* a partir do exemplo da vergonha de Leôncio – é a divisão primeira da cidade em três classes, que começa a ser estabelecida no livro II. O *θυμοειδές* tem como correspondente na tripartição da cidade a classe dos guardiões, uma relação que se dá não só por seu papel intermediário análogo, mas também porque os guardiões precisam, para conseguir “ser valentes” (*ἀνδρεῖόν*), de modo a “lutar bem” (*μαχεῖται*) (375a), possuir *θυμός*.

Nesta primeira ocorrência do termo no diálogo, a íntima relação entre *θυμός* e *ἀνδρεία* parece conferir àquele um sentido mais violento e impulsivo. O *θυμός* seria “invencível e indomável” (*ἄμαχόν τε καὶ ἀνίκητον*, 375b), e “uma alma possuída por ele” – seja de homem, de cavalo ou de cão – não teria medo (*ἄφοβός*) nem seria conquistada (*ἀήττητος*). Este sentido, que se aproxima da clássica tradução de *θυμός* por irascível, deve também ser interpretado à luz da função dos guardiões da cidade, que em larga medida é

5 É possível que o desejo de Leôncio seja sexual, a partir da relação com um fragmento sugerida por Adam (1902), posição defendida por Price (1995, p. 52): “It is evident from a fragment of Theopompus, if emended, that Leontius, whom we may call the first sexual pervert in history, was notoriously susceptible to pale complexions, whether as a cause or as a consequence of necrophilic tendencies, and it is doubtless these tendencies that he is really confronting in Plato’s anecdote.”

bélica: a sua atribuição, afinal, é proteger a cidade dos inimigos externos através da arte da guerra (374e). Considerando a segunda justificativa para uma tripartição da alma – a saber, a necessidade de que “em cada um de nós [estejam] presentes as mesmas partes e caracteres que na cidade” (435e) – a classe que tem como propósito a guerra não só é correspondente ao *θυμός*, como é originada deste.

No livro VIII, temos as descrições do que seriam o estado e o homem timocráticos – na ordem determinada, novamente, pela analogia cidade-alma. O estado timocrático é descrito como uma forma de governo “a meio caminho entre a aristocracia e a oligarquia” (547c) – de modo que vai imitar (*μιμήσεται*, 547d) os outros dois governos em algum aspecto. Sua especificidade, no entanto, é atribuída à predominância da parte intermediária da alma (*θυμοειδοῦς κρατοῦντος*; 548c): o apreço pela vitória e pela honra (*φιλονικίαι καὶ φιλοτιμίαι*). Os homens presentes neste regime<sup>6</sup> são descritos em algum detalhe: “nascidos mais para a guerra do que para a paz, o apreço pelos dolos e expedientes que lhes são próprios, o passar sempre o tempo em combate” (547e-548a).

A questão seguinte, sobre como seria o homem timocrático correspondente, é introduzida com uma pitada inusitada de humor: Adimanto afirma que ele seria “algo semelhante a Gláucon que aqui está”, por sua *φιλονικία* (vontade de vencer) – uma característica que se aproxima às descritas nos livros II e VIII. No entanto, Sócrates vai recusar a qualificação de Glaucon como um exemplo de homem timocrático, oferecendo características adicionais como condição para a caracterização: a subserviência para com os chefes, e afeição por poder e honrarias (ele seria “*φίλαρχος δὲ καὶ φιλότιμος*”) (548d-e).

Por fim, no livro IX (581a), quando Sócrates afirma que pretende estabelecer os desejos naturais de cada parte da alma, o *θυμοειδής* está “sempre a tender, toda ela, para dominar (*κρατεῖν*; 581a9), vencer (*νικᾶν*), ter fama (*εὐδοκιμεῖν*)”.

Entre todas essas menções ao *θυμός* e ao *θυμοειδής* em diferentes contextos de discussão na *República*, ele é relacionado a desejos e a sentimentos bastante distintos: no que o gosto pela guerra e pela vitória teria a ver com a vergonha? O caso da vergonha de Leôncio, que o *θυμός* é a fonte de seu possível refreamento, parece ser pouco relacionável ao caráter “invencível e indomável” do *θυμός* no livro II. De igual modo, como reconhecer em crianças um “apreço pela honra”?

A aparente incompatibilidade entre essas diferentes caracterizações é resumida por Julia Annas (1981) da seguinte maneira:

Platão parece estar falando de dois tipos de coisas bem diferentes. Uma é uma tendência para a agressão e a violência. Assim, o espírito<sup>7</sup> está presente em crianças e em animais (441a-b, cf. 375a-b), e aqui Platão deve querer dizer assertividade em relação aos outros para conseguir o que quer. Entretanto, em 581a-b ele é a parte que se deleita com vitórias e honras, ou seja, não apenas na agressividade, mas em conquistar algo do qual é possível se orgulhar, que é sancionado pela percepção sobre o que é certo. E no próprio Livro 4 Platão tenta identificá-lo ao escrever o caso de Leôncio (439e-440a). [...] Às vezes o espírito parece ser bastante bruto, e às vezes parecido com a razão ao demandar a percepção do que é aceitável para uma pessoa como um todo. (p. 126, 127, tradução minha)

6 Subentende-se, pelo argumento, que seriam os homens de bronze descritos anteriormente.

7 Tradução de Annas para *θυμός*.

Então haveria dois aspectos do *θυμός*: um impulso primal, ligado à coragem, à violência e à agressividade, que é caracterizado principalmente nas imagens bélicas e animais dos livros II e VIII, mas que poderia ser encontrado nas crianças; e um aspecto social, ligado ao apreço pela honra mencionada no livro IX e ao que chamamos contemporaneamente de reputação, que poderia dar lugar à vergonha mencionada na prova da existência do *θυμοειδές* no livro IV.

Annas não está sozinha em seu desconforto em relação à aparente falta de especificidade do *θυμός*<sup>8</sup>. Muitos outros comentadores se posicionam em relação à difícil interpretação do *θυμός* na *República* sob a luz desses dois aspectos. Mas, sem algo que o caracterize como parte fundamentalmente distinta, ora o aproximam mais do *λογιστικόν*, ora do *ἐπιθυμητικόν*. Curiosamente, essa imprecisão, que pode ser evocada para uma crítica da psicologia desenvolvida na *República*, parece ser reconhecida até pelo próprio Platão em algumas passagens. Como vimos, a transitoriedade do estado timocrático faz com que ele mantenha características dos demais no livro IX. Ademais, no livro IV, embora Glaucon proponha que as características do *θυμοειδές* sejam incorporadas à parte apetitiva da alma, Sócrates termina a sua prova apontando para a possibilidade de que ele se una ao *λογιστικόν*. Em 548c, a timocracia é definida como uma “mistura completa, de bem e de mal” (*μεμειγμένην [...] ἐκ κακοῦ τε καὶ ἀγαθοῦ*).

Tampouco ajuda na definição de uma especificidade o fato de que o *θυμοειδές* parece sempre cumprir uma função de mediação entre as duas partes extremas da alma. Muito embora Sócrates termine o livro IV afirmando que o *θυμοειδές* se alia à razão para combater os apetites, a caracterização do estado timocrático no livro VIII parece retratar uma situação em que o *θυμοειδές* estaria subserviente aos apetites. A corrupção desse estado se daria por sua formação, de homens “avaros de suas riquezas, uma vez que lhes prestam culto e não estão na sua posse pública, e gastadores das alheias, para satisfação dos seus desejos, colhendo-lhes furtivamente o prazer” (548b). Os desejos descritos neste estado são mais relacionados aos desejos especificados, no livro IX, como correspondentes ao *ἐπιθυμητικόν*. Então, embora o *θυμοειδές* deva ser um aliado da razão, é também concebível tal ordenamento em que o *ἐπιθυμητικόν* governa e o *θυμοειδές* age como subserviente.

A possibilidade de que o *θυμοειδές* se aproxime mais de uma ou de outra parte da alma cria um segundo problema: como poderia o *θυμός* ser capaz de fazer essa escolha, se supostamente é o *λογιστικόν* a parte da alma responsável pelas operações racionais de juízo? Em outras palavras, como coloca Boeri (2010, p. 295, trad. minha), seria “preciso explicar de todo modo como a cólera se dá conta de que algo parece justo se carece por completo de todo tipo de ingrediente judicativo que lhe permita advertir o conteúdo de um certo parecer ou opinião”. Ou seja, o *θυμοειδές* precisaria ser dotado de um poder de juízo, de modo a, julgando a legitimidade dos demais desejos da alma, se aliar a uma ou outra parte. Entre as explicações adotadas por alguns comentadores, inclusive Boeri, está a atribuição de uma capacidade cognitiva ao *θυμοειδές*, em menor ou maior grau, o que parece tornar ainda mais difícil definir sua especificidade.

Para tentar investir na hipótese de que Platão tinha bons motivos para desenvolver uma tripartição da alma, tentaremos oferecer uma caracterização para a parte intermediária que dê conta de suas peculiaridades e lhe confira unidade.

---

8 V. n. 1.



### III. A especificidade do *θυμός* a partir da vergonha

Angela Hobbs (2000) tenta responder ao problema formulado por Julia Annas. O que explicaria “os dois tipos de coisas bem diferentes” que Platão contempla com o *θυμός* seria uma distinção entre o que Hobbs chama de *θυμός ideal* e *θυμός não ideal*. O *θυμός ideal* seria o descrito no livro IV, um auxiliar natural da razão que, como o próprio Sócrates ressalta, tem como condição uma educação adequada (441a). O *θυμός* representado em outras passagens, em particular quando caracteriza uma falta de controle, seria o de uma alma cuja ordenação não está de acordo com a hierarquia entre as partes definida por Platão.

De um lado estão os Auxiliares e Produtores que são *caracterizados* pelos impulsos thumoeidéticos ou apetitivos, mas que ainda são governados pela razão dos Governantes, e do outro lado estão aqueles que deixam os seus impulsos thumoeidéticos ou apetitivos tomar controle completo: eles estão completamente dominados por eles. (Hobbs, 2000, p. 26, trad. minha)

A interpretação de Hobbs não é inédita nesse aspecto<sup>9</sup>. Mas a distinção entre *θυμός ideal* e *θυμός não ideal* é interessante porque conjuga as descrições nos diferentes contextos de cada passagem da *República*: os guardiões descritos no livro II estão sob jugo dos governantes, e por isso o *θυμός* deles obedeceria à adequada ordenação da alma vislumbrada por Platão: o *λογιστικόν* manda, e o *θυμοειδές* e o *ἐπιθυμητικόν* obedecem. Já a caracterização do *θυμός* do homem e do estado timocráticos diriam respeito a casos “degenerados”, em que a ordenação entre partes não é respeitada, pois não há um comando adequado a ser ouvido.

Isso explicaria por que o estado timocrático seria uma mistura de “bem e mal”, e a ambiguidade no caso do homem timocrático. Para o Sócrates de Platão, o *λογιστικόν* precisa comandar as demais partes da alma, e somente assim seria possível viver uma vida justa e livre da corrupção dos prazeres (389e). Assim, dependendo da parte da alma mais cultivada, cada uma das partes inferiores alteraria o seu comportamento para satisfazer a que comanda. A manifestação do *θυμός* em uma criança ou em um animal – criaturas sem *λογιστικόν* – obedeceria a instintos apetitivos, e por isso não seria capaz de reconhecer a honra ou o apeço por valores que poderiam causar a vergonha.

No entanto, Hobbs admite que a distinção, apesar de conciliar as duas caracterizações de *θυμός* dentro de um programa vislumbrado por Platão, “não explica o que no *θυμός* permite que ele tome ambas as formas” (2000, p. 26). Em outras palavras, ainda não há uma resposta satisfatória a respeito da especificidade do *θυμός*, aquilo que ligaria o seu modo de manifestação *não ideal* – a sua forma “bruta”, nas palavras de Annas – com a manifestação ideal – que prezaria pela honra. O papel do *θυμός*, enquanto intermediário, permanece cinzento.

Seguindo a pista de Hobbs, eu gostaria de arriscar uma nova hipótese: a vergonha aparece na ocasião de justificativa da separação do *θυμοειδές* das demais partes da alma porque ela é capaz de fazer a ligação entre os dois aspectos do *θυμοειδές*, que são essencialmente sociais, e mostrar, assim, sua especificidade.

<sup>9</sup> Annas (1991, p. 27), mesmo levantando as supracitadas críticas, afirma: “Plato thinks that these are manifestations of the same kind of motivation because he is pointing to raw feelings which can be trained into something more complex. What is displayed by people who love honour is what results when the impulses of young children are trained in the right way.” No entanto, retoma sua posição: “It is hard for us to see a unity in what Plato is talking about [...]”



A vergonha, assim como a honra, está inegavelmente relacionada a um aspecto social. A vergonha advém do *θυμοειδής* justamente pelo apreço desta parte da alma pela honra, na medida em que é uma manifestação da localização, em outra parte da alma, de desejos que contrariam o objetivo de atingir a honra – ou, se quisermos, de desejos vergonhosos.

Os valores que são determinados para a busca dessa honra podem variar, mas, ao contrário do que defende Boeri, a escolha não é feita por um poder deliberativo racional semelhante ao do *λογιστικόν*. Trata-se – o que talvez elucide a possibilidade de que crianças e animais tenham um *θυμοειδής* – da influência social recebida, seja sob meio de adestramento, ou, como Platão deixa claro nos livros II e III da *República*, de educação.

A honra é um valor eminentemente social, na medida em que depende do reconhecimento público. Por isso, a determinação sobre o que é honroso ou desonroso não será resultado de um processo de avaliação racional da parte intermediária da alma tal qual o efetuado pelo *λογιστικόν* para adquirir conhecimento. O “conteúdo” do que é honroso é transmitido principalmente através da educação – que, é bom lembrar, na poesia grega se dá através da perpetuação de heróis e modelos reputados.

É precisamente por isso que a educação e a escolha de bons modelos têm um papel tão crucial na formação dos guardiões. Através de bons exemplos, os valores reconhecidos pelo *θυμός* (que não vão ser “julgados” por ele, mas recebidos) serão consonantes com os da razão, uma vez que não se trata do desenvolvimento, na educação delineada para os guardiões, de capacidade cognitiva, mas sim da substituição dos maus exemplos usuais da poesia por bons exemplos<sup>10</sup>.

É significativo que ao longo da descrição do que seria ou não a boa educação nos livros II e III, a partir do argumento sobre a necessidade de uma poesia adequada aos modelos inspiradores para os guardiões (389b-c), muitos dos casos a serem repudiados por Sócrates vão ser classificados como *αἰσχρά*<sup>11</sup>.

Após formular o que poderia e não poderia se dizer a respeito dos deuses, já delineando a educação adequada aos guardiões, Sócrates afirma, em 396c-d:

O homem que julgo moderado (*μέτριος ἀνὴρ*), quando, na sua narrativa (*διηγῆσαι*), chegar à ocasião de contar um dito ou feito de uma pessoa de bem, quererá exprimir-se como se fosse o próprio, e não se envergonhará dessa imitação (*οὐκ αἰσχυνεῖσθαι ἐπὶ τῇ τοιαύτῃ μιμήσει*), sobretudo ao reproduzir actos de firmeza e bom senso do homem de bem. [...] Quando, porém, se tratar de algum exemplo indigno dele, não quererá copiá-lo afanosamente quem lhe é inferior, [...] 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.

A *μίμησις* é fundamental para o tipo de educação que Sócrates está formulando nos livros II e III. Os guardiões, através da imitação, introjetam os valores que reconhecem

10 Nesse sentido, discordamos da posição de Boeri (2010, p. 206), ao afirmar: [*ο θυμός*] es capaz de recibir e interpretar los contenidos evaluativos correctos de lo racional. Pero para que eso sea posible lo colérico debe estar, como condición previa, educado y formado adecuadamente pues su naturaleza ‘anfibia’ y su carácter intermedio entre lo apetitivo y lo racional exige que se lo eduque y entrene.” Boeri não explica de que modo a educação através de imagens seria capaz de fazer aflorar essa capacidade cognitiva de interpretação.

11 V. também 395e8, 405a6, 405a11, 405b1, por exemplo.

nos modelos reputados e, ao contrário, repudiam, através de um sentimento de vergonha, os homens que não correspondem a um modelo honroso, por estarem quebrando com os demais paradigmas de valores estabelecidos por bons modelos.

O aspecto social do *θυμοειδής*, analogamente, está diretamente relacionado à sua capacidade de ser educado através da imitação, pois o apreço pela honra está ligado a essa aspiração de ser reconhecido socialmente. Em outras palavras, é preciso receber os modelos reputados que serão usados como paradigmas de ação. É então a partir do estabelecimento de modelos, e do atingimento da correspondência de suas próprias ações com esses modelos – da imitação – que o *θυμοειδής* se satisfaz, através da honra, ou se frustra, produzindo a vergonha<sup>12</sup>.

É significativo então que, para Platão, na alma bem ordenada, o *θυμοειδής* obedeça ao *λογιστικόν*, de modo que não é necessário que o próprio *θυμός* tenha uma capacidade cognitiva – analogamente, não é do ofício dos guardiões na cidade ideal escolher a educação que quiserem ou os modelos nos quais vão se basear, pois estes já são escolhidos previamente.

Quando Leôncio tenta resistir ao seu desejo de olhar cadáveres, ele o faz porque certamente tem um conjunto de valores que atua como paradigma de honra, que vai influenciar o desejo do *θυμός*. Somente sob o jugo de outros, que compartilham parte dos valores determinados como paradigma para a ação, se pode ter *vergonha* – ainda que esses valores estejam introjetados na forma de uma autocensura.

A vergonha, portanto, é essencial para elucidar o caráter especificamente social do *θυμός* e a manifestação de seu apreço pela honra. Por outro lado, também é possível relacionar a vergonha aos seus impulsos mais brutos, o que é feito pelo próprio Sócrates no caso de Leôncio: o *θυμοειδής* causa, através da vergonha, uma luta (*μάχητό*) consigo mesmo<sup>13</sup> – note-se o mesmo radical usado nas ocasiões em que o *θυμός* é tratado como condição necessária para a guerra no livro II.

Esta seria a potência ativa do *θυμός* de realizar os desejos fomentados por seu apreço à honra e aos bons modelos: *combater* tudo o que não corresponda a eles. Daí viria a sua associação com o *λογιστικόν* para refrear os excessos do *ἐπιθυμητικόν*, na medida em que, dada uma educação adequada, as ações dos modelos seriam contrárias aos prazeres corrompidos da alma apetitiva.

Assim, a mesma raiva que seria direcionada aos inimigos da cidade no contexto de guerra, a que serviria de motor para a coragem dos guardiões, aqui é direcionada aos apetites, os “inimigos da razão” na ordenação da alma desejada por Platão<sup>14</sup>. Assim como a honra, esse impulso por luta do *θυμοειδής* também é necessariamente social – ela exige uma relação com outro, ou ao menos com outra parte; neste caso, não alguém por quem se tem estima ou que sirva de modelo, mas contra quem se deve insurgir. A belicosidade do *θυμός* é condição para a excelência própria dos guardiões e para seu apreço pela reputação, o que faz sentido principalmente frente à concepção grega de honra, que em larga medida é provinda das atitudes em batalha. Também compatível é a definição de coragem, que é

12 Hobbs (2000, p. 11) reúne as evidências necessárias para crer que a educação descrita nos livros II e III seja direcionada ao *θυμός*, correspondente na alma aos guardiões na cidade.

13 Price (1995, p. 52): “First and foremost, [*θυμός*] is that within us with which we feel anger (4.439e3); this was already implicit in its particular ascription, within a long tradition [...]. To partition it off within the soul, Plato has to focus on cases in which anger is self-directed.”

14 O guardião precisa ser como um cão – “perspicaz a sentir o inimigo e rápido na perseguição [...]; além disso, forte, para combater” (375a)

resultante da educação dos guardiões: resistir com as crenças certas, sobre o que deve ser temido ou não, frente a tentações e coerções (442b-c).

Caso aplicássemos o caso dos guardiões à alma, como o próprio Platão sugere que façamos a partir da analogia adotada por Sócrates, a vergonha seria próxima a um estado de declaração de guerra da alma, em que as referências que são objetos de honra (determinadas pela educação/*λογιστικόν*) são invadidas ou desafiadas pelo inimigo (os estrangeiros que destruiriam a ordenação da cidade ou os apetites vergonhosos do *ἐπιθυμητικόν*).

**Referências bibliográficas:**

- ADAM, James. *The Republic of Plato*. New York: Cambridge University Press, 2009 [1902].
- ANNAS, Julia. *An Introduction to Plato's Republic*. New York: Oxford University Press, 1991 [1981].
- BOERI, Marcelo D. “¿Por qué el thumós es un ‘aliado’ de la razón en la batalla contra los apetitos irracionales?”. *Rivista di Cultura Classica e Medioevale*, n. 2, p. 289-306, jul./dez. 2010.
- DODDS, Eric Robertson. *Plato: Gorgias*. New York: Oxford University Press, 1959.
- HARDIE, William F. Ross. *A Study in Plato*. New York: Oxford University Press, 1936.
- HOBBS, Angela. *Plato and the Hero: Courage, Manliness and the Impersonal Good*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- PENNER, Terry. “Thought and Desire in Plato”. In: Vlastos, G. *Plato (2 volumes)*. NY, 1971, p. 96-118.
- PLATÃO. *A República*. Trad. introd. e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 9 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Platonis Opera*. Ed. John Burnet. New York: Oxford University Press, 1903.
- PRICE, Anthony W. *Mental Conflict*. London: Routledge, 1995.
- ROBINSON, Thomas M. *Plato's Psychology*. University of Toronto Press, 1970.

## O filósofo governante: Problema ou solução?

Luiz Maurício Bentim da Rocha Menezes<sup>1</sup>

### Introdução

Na *República* de Platão<sup>2</sup>, a concepção de Gláucon da justiça se faz por um artifício. O governo se constitui por um acordo que determina o legal e o justo. A partir dessa espécie de *contrato*, o governante pode controlar a justiça dos governados de modo que ele mesmo não precise desta participar. A fim de reforçar o discurso de Trasímaco, Gláucon irá propor a Sócrates um desafio em que este terá que provar que a justiça é melhor do que a injustiça. Ou seja, é tarefa de Sócrates demonstrar que a justiça sempre é superior à injustiça em qualquer situação contrafactual, trazendo sempre benefícios àquele que pratica a justiça. A dificuldade para se responder o desafio proposto por Gláucon, se encontra em um caso na *República* em que o cumprimento da justiça parece não trazer benefícios ao agente, mas uma pena. Esse é o caso do filósofo governante e sua coação (*anánke*) para governar. Para isso, deve-se entender o motivo pelo qual o filósofo é coagido a governar, não sendo, portanto, uma questão de escolha, mas de algo cuja recusa lhe é impossível devido à justiça. A solução de Sócrates para responder ao desafio da justiça parte das definições de justiça política, fazer cada cidadão a sua função, e a justiça psíquica, a harmonia entre as partes da alma. Esses seriam, portanto, os pressupostos filosóficos básicos para se entender a gênese do problema.

Feita essa pequena exposição, podemos verificar o problema da seguinte maneira: se há uma relação entre justiça e felicidade estabelecida no desafio proposto por Gláucon, então, ou (i) governar é uma injustiça e não aceitar o governo seria, de fato, um ato justo do filósofo. Dessa forma, existiria um caminho em que a máxima felicidade do filósofo estaria relacionada à sua escolha justa de não governar; ou (ii) governar é justo, mas existe um caso em que ser justo não corresponde a ser maximamente feliz. Isso abre um precedente para que o filósofo deseje o caminho que o levará para uma vida melhor e, assim, decida ser injusto em sua escolha, optando por não governar. Ambas as hipóteses trazem problemas, pois desconstruem os argumentos da justiça-felicidade e da união entre governo e filosofia.

### Status Quaestionis

Foster (1936) parece ter sido um dos primeiros a acender as discussões em torno da passagem 520 et seq. da *República*, que trata do governo do filósofo restringindo a sua própria felicidade em nome do bem comum da cidade. No entanto, o assunto toma

1 Instituto Federal do Triângulo Mineiro (IFTM)

2 Utilizamos aqui a tradução de Maria Helena da Rocha Pereira *A República* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001). Tomaremos esta tradução como base para nosso trabalho, indicando outras traduções, inclusive nossas, quando for o caso. Demais referências à 'República' serão abreviadas por *Rep.* indicando-se em seguida a numeração. Para o original grego, utilizamos o texto estabelecido por Slings (2003).

realmente fôlego com o argumento de Aronson (1972) de que Platão teria falhado em demonstrar o desafio de que o homem justo é mais feliz do que o homem injusto. De acordo com Aronson existe um visível contraste entre o que é necessário para a felicidade do filósofo e o que é justo para ele fazer pela sua cidade. Para ele, “um filósofo que é educado pela cidade para ver o Bem poderia ser mais feliz se ele fosse injusto, i.e., se ele fugisse da sua tarefa de governar e somente filosofasse” (Aronson, 1972, p. 396). Se isso for aceito, Platão poderia ser acusado de não conseguir responder aos argumentos de Trasímaco sobre a superioridade da injustiça sobre a justiça.

A passagem [519c-521b] é o *locus* de dois importantes princípios da filosofia política de Platão: primeiro, o fato de que o filósofo deve sacrificar parte de sua felicidade durante o seu período como governante e, segundo, o “paradoxo” de que somente alguém que não deseja governar fará um efetivo governante. (Aronson, 1972, p. 393)

Segundo o argumento de Trasímaco, o homem que se utiliza da completa injustiça seria aquele que teria o máximo de felicidade; este homem é o tirano e sua felicidade estaria no governo. Já Sócrates defende que este homem é o filósofo e que a máxima felicidade não estaria no governo, no entanto, este é obrigado a governar para a felicidade geral da cidade. Podemos verificar governantes diferentes em ambos os casos, isto é, (a) governante de Trasímaco – governa por vontade, governa para a própria vantagem, tira os *misthoí* para si, busca a *pleonexía*; (b) governante de Sócrates – governa por *anánke*, governa para o benefício alheio, tem como *misthós* não ser governando por alguém pior, refreia a *pleonexía*. Tanto (a) como (b) são atividades que só valem a pena pelos *misthoí* e nem mesmo o exemplo de ‘não ser governado por alguém pior’ (Cf. *Rep.*, 347c) salva Sócrates do problema de demonstrar que benefício o filósofo tira ao ser justo e voltar para governar a cidade, pois, segundo o Desafio de Gláucon, ele deveria provar que a justiça traz benefícios ao homem justo independente de qualquer *misthós*, o que também inclui o ‘não ser governado por alguém pior’. Segundo Payne, “Este ganho particular não é um benefício adicional no sentido estrito introduzido acima porque este ganho que é produzido para uma determinada atividade não é independente da excelência exibida na performance da atividade de governar” (Payne, 2011, p. 68, nota 13). Dessa forma, o *misthós* de ‘não ser governado por alguém pior’ não deveria ser entendido como os demais *misthoí* de um bem de terceiro tipo, pois ele é inerente à escolha do bom governante e não pode ser adicionado caso o bom governante não opte por governar ou retirado caso opte por governar. Apesar de concordarmos com a pertinência da observação de Payne, entendemos que o desafio de Gláucon para Sócrates exige a ausência de qualquer *misthós* na resposta antes da defesa da justiça por si mesma. O que estamos dizendo é que embora o *misthós* esteja presente em um bem de segundo tipo, a resposta não pode se reduzir ao *misthós*, pois a justiça deve ser provada *antes* de tudo como boa em si mesma. Dessa maneira, mesmo se tomarmos este tipo específico de *misthós* como inerentes da escolha do bom governante em governar, é claro que não é este o tipo de resposta que Gláucon espera de um elogio da justiça em si mesma.

Podemos notar que os termos *‘anánke’* e *‘anankaíon’* são bastante flexíveis e podem incluir diferentes significados<sup>3</sup>. Os sentidos de *anánke* aqui observados são aqueles

3 Cf. Aristóteles. *Metafísica*, 1015a20-b15; em que se apresenta os diferentes significados de *ἀναγκαῖον*, sendo estes (1) aquilo sem o quê o vivente não pode viver; (2) aquilo que obriga ou faz violência; (3) aquilo que não pode ser diferente do que é; (4) a demonstração. Na *República*, sete são as passagens em que os filósofos são compelidos para o governo: 500d5 (*ἀνάγκη*); 519e4 (*ἀνάγκη*); 520a8 (*προσαναγκάζοντες*); 520e2 (*ἀναγκαῖον*); 521b7 (*ἀναγκάσεις*); 539e4 (*ἀναγκαστέοι*); 540b4 (*ἀναγκαῖον*).



relacionados com o governo do filósofo. Os dois significados mais correntes para *anánke* nas passagens seriam ‘necessidade’ e ‘coação’. Por necessidade, entendemos aquilo que não poderia ser de outra maneira ou, em outras palavras, que *deve* ser de tal modo. Coação seria um tipo de necessidade que constrange alguém para agir de um determinado modo, tornando uma determinada atividade necessária para um determinado agente. Entendemos que nas passagens estudadas o termo que melhor se adequa é ‘coação’. Isso não significa que outras traduções não poderiam ser adotadas, mas percebemos que em todas as passagens estudadas os filósofos são compelidos, coagidos, constrangidos, forçados, i. e., são levados por coação a governarem. O que pretendemos identificar ao longo desse trabalho é que tipo de força é essa que se exerce sobre o filósofo e o obriga a governar e porque assim deve ser. As passagens acima parecem indicar de maneira clara, que apesar do filósofo poder ter uma vida melhor sem se ocupar do governo, ele deve por coação (*anánke*) assumir o governo da cidade justa, e isto não seria uma injustiça.

### O problema do filósofo governante

No início do Livro VII, Sócrates narrará a imagem da Caverna (*Rep.*, 514a et seq). O intuito de Sócrates é, através de uma alegoria, explicar como se dá o processo de educação do filósofo. A imagem conta que em uma caverna haveriam alguns prisioneiros acorrentados ao fundo e que só conseguiriam ver as sombras projetadas de objetos que seriam expostos por alguns homens através da luz de um fogo colocado atrás dos prisioneiros. Feita essa primeira imagem, Sócrates irá propor um longo caminho pelo qual um dos prisioneiros será libertado e forçado a subir. Essa subida será marcada pela *anánke* em todo o seu processo, podendo ser observado nas passagens 515c6 (*ἀναγκάζοιτο*), quando o prisioneiro é libertado e compelido a ver os objetos postos sobre a luz do fogo; 515d5 (*ἀναγκάζοι*) quando o libertado é compelido a dizer o que são os objetos observados; 515d9 (*ἀναγκάζοι*) quando é compelido a olhar a própria luz do fogo. Curiosamente, além da *anánke*, veremos o uso da violência [*βία*] (*Rep.*, 515e5) para conduzir o prisioneiro através de uma subida para fora da Caverna. Dessa maneira, a violência se une à coação<sup>4</sup> para retirar o libertado da Caverna, sem a qual, possivelmente, ele não seria capaz de sair. Vejamos o que diz Sócrates quando explica a maneira pela qual o prisioneiro é retirado da Caverna:

Εἰ δέ, ἦν δ' ἐγώ, ἐντεῦθεν ἔλκοι τις αὐτὸν βία διὰ τραχείας τῆς ἀναβάσεως καὶ ἀνάντους, καὶ μὴ ἀνεῖη πρὶν ἐξελκύσειεν εἰς τὸ τοῦ ἡλίου φῶς, ἄρα οὐχὶ ὀδυνᾶσθαι τε ἂν καὶ ἀγανακτεῖν ἐλκόμενον, καὶ ἐπειδὴ πρὸς τὸ φῶς ἔλθοι, αὐγῆς ἂν ἔχοντα τὰ ὄμματα μεστὰ ὄρᾶν οὐδ' ἂν ἐν δύνασθαι τῶν νῦν λεγομένων ἀληθῶν;

*E se o arrancassem dali à força e o fizessem subir o caminho rude e íngreme, e não o deixassem fugir antes de o arrastarem até a luz do sol, não seria natural que ele se doesse e agastasse, por ser assim arrastado, e, depois de chegar à luz, com os olhos deslumbrados, nem sequer pudesse ver nada daquilo que agora dizemos serem os verdadeiros objetos?* (*Rep.*, 515e5-516a3)

A imagem da Caverna também expõe a necessidade do retorno do filósofo para governar, que é feita através da coação de modo a poder responder o Desafio de Gláucon.

4 Segundo Barney, 2008, p. 5; a diferença entre *anánke* e *βία* é irrelevante para os propósitos de Platão, sendo que “a linguagem da compulsão parece ser a maneira de Platão se referir, e não a motivação dos guardiões, mas justamente ao fato que eles serão solicitados a buscar os estudos em questão na ordem para se tornarem guardiões – ao tipo de necessidade hipotética, como Aristóteles chama isso”. Discordamos desse ponto. A coação nos parece ser algo importante para o argumento, à qual os filósofos são submetidos de fato.

Mas, para isso, três serão os pontos a serem analisados:

(i) a relação entre justiça e felicidade proposta no desafio, de modo que a justiça seja sempre superior a injustiça em qualquer situação contrafactual.

(ii) a justiça deve ser defendida como natural por oposição ao artifício do contrato.

(iii) nenhuma *dóxa* ou *misthós* devem ser atribuídos à justiça como o único benefício a ser pago por ações justas.

Em resumo, a justiça que compele o filósofo a governar não deve ser entendida como um bem de terceiro tipo, aquele que é penoso, apesar dos seus *misthoí* agradáveis, mas como um bem de segundo tipo, aquele que é bom por si mesmo e por suas consequências. Isto é, que a justiça que coage o filósofo a governar é um bem de segundo tipo, assim como, a justiça que coage o filósofo a governar seja a justiça psíquica.

Entretanto, precisamos entender o ponto em questão quando se fala que o filósofo deve ser compelido ao governo. Para isso, devemos ter em mente que Sócrates está indo de encontro à defesa feita por Trasímaco da *pleonexía* do tirano como aquilo que lhe transmite todos os bens e, portanto, a felicidade. Esse desejo de ter mais do que todos e acima de todos será reforçado pelos *polloí*, no discurso de Gláucon, como o máximo bem. Portanto, é contra essa ganância de ter mais do que todos, contra os desejos tirânicos, que Sócrates irá se opor, e o filósofo governante é o exemplo de justiça na cidade, pois ele exerce adequadamente a arte do governo e age com justiça quando assim lhe é exigido. Comparemos duas passagens onde essa oposição à *pleonexía* fica clara como sendo o papel do governante.

No início do Livro IV, Sócrates receberá a objeção de Adimanto de que talvez ele não fizesse os guardiões homens felizes, pois eles não teriam as mesmas honras e benefícios que os demais governantes existentes (*Rep.*, 419a-420a). Sócrates responderá que não se deve ter em mira apenas a felicidade de uma única classe, mas a cidade inteira, pois na cidade que estavam a construir achariam a justiça, enquanto na cidade mal organizada, a injustiça [*ἐν τῇ τοιαύτῃ μάλιστα ἂν εὐρεῖν δικαιοσύνην καὶ αὖ ἐν τῇ κάκιστα οἰκουμένην ἄδικίαν*] (*Rep.*, 420b8-9).

A unidade da *pólis* depende que cada cidadão se mantenha somente na atividade que, por natureza, foram designados. Fazer mais de uma atividade ou exercer uma função para a qual não foram designados romperia com a unidade da cidade, tornando-a múltipla. A ânsia para exercer mais de uma atividade pode ser tomado como *pleonexía*, pois faz com que o homem deseje mais do que lhe cabe. Esse assunto será enfatizado no Livro V, quando Sócrates retoma o problema posto por Adimanto. Após apresentar as duas primeiras ondas, Sócrates fará um breve interlúdio entre a segunda e a terceira onda e voltará ao assunto da felicidade do guardião da seguinte maneira:

Μέμνησαι οὖν, ἦν δ' ἐγώ, ὅτι ἐν τοῖς πόσθεν οὐκ οἶδα ὅτου λόγος ἡμῖν ἐπέπληξεν ὅτι τοὺς φύλακας οὐκ εὐδαίμονας ποιοῦμεν, οἷς ἐξὸν πάντα ἔχειν τὰ τῶν πολιτῶν οὐδὲν ἔχοιεν; ἡμεῖς δέ που εἶπομεν ὅτι τοῦτο μὲν, εἴ που παραπίπτει, εἰς αὐτοῖς σκεψόμεθα, νῦν δὲ τοὺς μὲν φύλακας φύλακας ποιοῦμεν, τὴν δὲ πόλιν ὡς οἰοί τ' εἶμεν εὐδαιμονεστάτην, ἀλλ' οὐκ εἰς ἓν ἔθνος ἀποβλέποντες ἐν αὐτῇ τοῦτο εὐδαιμον πλάττομεν.

*Lembra-te – perguntei eu – de que anteriormente alguém, não sei quem, nos censurou por não tornarmos os guardiões felizes, porque, sendo-lhes lícito possuir os bens dos outros cidadãos, nada tinham? E nós lá dissemos que, se se oferecesse uma oportunidade, tornaríamos a observar a questão. Por agora*

*fazemos dos guardiões verdadeiros guardiões, e tornar a cidade o mais feliz que pudésemos, em vez de nos limitarmos a visar uma única das suas classes para moldarmos a sua felicidade. (Rep., 465e5-466a6)*

[...]

Ἀλλὰ μέντοι, ὃ γε καὶ ἐκεῖ ἔλεγον, δίκαιον καὶ ἐνθαῦτα εἰπεῖν, ὅτι εἰ οὕτως ὁ φύλαξ ἐπιχειρήσει εὐδαιμόνων γίγνεσθαι, ὥσπερ μηδὲ φύλαξ εἶναι, μηδ' ἀρκέσει αὐτῶ βίος οὕτω μέτριος καὶ βέβαιος καὶ ὡς ἡμεῖς φάμεν ἄριστος, ἀλλ' ἀνόητός τε καὶ μεираκιώδης δόξα ἐμπεσοῦσα εὐδαιμονίας πέρι ὁμήρσει αὐτὸν διὰ δύναμιν ἐπὶ τὸ ἅπαντα τὰ ἐν τῇ πόλει οἰκειοῦσθαι, γνῶσεται τὸν Ἡσιόδον ὅτι τῶ ὄντι ἦν σοφὸς λέγων πλεον εἶναί πως ἡμισυ παντός.

*E contudo, o que eu nessa hora afirmei, será justo repeti-lo aqui: que, se o guardião tentar ser feliz de uma maneira que não faça dele um guardião, e se não lhe bastar uma vida assim moderada e segura, mas que é, como dissemos, a melhor; se, sob o império de uma opinião insensata e acriançada acerca da felicidade, for impelido, porque tem esse poder, a assenborear-se de tudo quanto existe na cidade, perceberá como Hesíodo foi realmente sábio ao afirmar que “metade é mais do que o todo”. (Rep., 466b4-c2)*

Sócrates, através da fórmula hesiódica, diz que o guardião se mantém sensato e feliz quando não deseja ultrapassar o limite do que lhe cabe, ou seja, quando se mantém de acordo com a justiça política e faz aquilo que é sua função na cidade. É essa parte que lhe cabe que permite que ele faça a felicidade da cidade e seja ele mesmo feliz. Devemos atentar aqui para o ponto de que é dito que se for permitido ao guardião governante tomar para si “tudo quanto existe na cidade” [τὸ ἅπαντα τὰ ἐν τῇ πόλει οἰκειοῦσθαι] (Rep., 466b9), ele estará agindo injustamente na cidade e deverá perceber que “metade é mais do que o todo” [πλεον εἶναί πως ἡμισυ παντός] (Rep., 466c1-2). No Livro IV, a felicidade tinha que ser compatível com o exercício da função, já no Livro V, vemos que o exercício da função requer que o guardião guarde os bens e não possa se apropriar deles. A arte do governo, conforme foi demonstrado, é dar à cidade, como um todo, o que lhe é conveniente, de maneira que os benefícios advindos do bom governo possam ser adquiridos por todos na cidade e não somente por uma única classe. Oliveira, em seu trabalho, fará uma interessante observação sobre a passagem, dizendo que

O guardião, que guloso como Perses quiser tudo em vez de sua parte, aprenderá, como Gláucon e Adimanto, que sem limitar-se à sua parte não há todo, não há justiça, não há ação possível. Sócrates diz que Hesíodo é sábio e a sabedoria, como vimos, é a ciência que permite bem deliberar sobre a totalidade da cidade. (Oliveira, 2013, p. 133)

A sabedoria pertence à menor classe da cidade, i. e., a classe governante, e será graças a essa *parte*, isto é, graças a essa virtude, que “uma cidade fundada de acordo com a natureza pode ser toda ela sábia” [ὅλη σοφὴ ἂν εἴη κατὰ φύσιν οἰκισθεῖσα πόλις] (Rep., 428e8-9). Portanto, a classe governante representa uma parte essencial para o todo, sem o qual essa parte deixaria de existir. O fato de ser uma cidade fundada de acordo com a natureza faz com que as próprias virtudes nasçam de acordo com a natureza da cidade, o que não exclui a justiça. A cidade foi, primeiramente, criada sobre o fundamento das necessidades dos homens. Uma vez inflada com o superficial na segunda cidade, ela teve um longo percurso de purgação até se tornar a cidade definitiva, e o guardião tem um papel fundamental para isso. As virtudes que surgem na cidade surgem do próprio ordenamento político,

de maneira que a justiça política dá funções segundo as aptidões naturais dos indivíduos. Desse modo, a justiça deixa de fazer parte de um desenvolvimento artificial através de um contrato, como foi proposto por Gláucon, para integrar a cidade como algo natural. O filósofo, ao agir com justiça, sabe a medida de seus atos e o que deve fazer. Como isso temos respondido o ponto (ii) do Desafio de Gláucon.

A arte do governo é a arte pela qual se administra a cidade. Se tomarmos a classificação dos bens de Gláucon, podemos dizer que a arte do governo é um bem de terceiro tipo, já que o filósofo tem uma vida melhor do que a vida política, no entanto, a justiça não poderia ser entendida como um bem de terceiro tipo, pois a felicidade é um efeito direto da ação justa do filósofo. O desejo que leva o filósofo a contemplar a ideia de bem é um desejo da razão que governa a alma e permite a harmonia psíquica necessária à justiça na alma. Será pelo Bem que o filósofo perceberá que há uma vida melhor que a vida política e esta é a vida contemplativa. Entretanto, a vida filosófica não se resume à vida contemplativa e o filósofo tem uma formação mais ampla que somente a pura contemplação das formas. Sua formação completa envolve os testes (Cf. *Rep.*, 537b et seq), que também tem como requisito o conhecimento empírico (*Rep.*, 539e3-540a2). Isso nos leva a entender que para que o filósofo possa ter uma formação completa, ele deve, além do conhecimento das formas, ter conhecimento empírico da cidade. Somente depois de ser conhecedor das formas e da cidade, ele deverá voltar para governá-la. Quando se tornar um filósofo governante, ele poderá aplicar o seu conhecimento das formas na cidade, dando real sentido as virtudes da cidade. A forma do bem tem papel fundamental nisso, pois somente depois de conhecer o Bem é que o filósofo estará preparado para bem administrar a cidade, como indica Sócrates no final dos testes:

γενομένων δὲ πεντηκοντοῦτων τοὺς διασωθέντας καὶ ἀριστεύσαντας 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 ἐν μέρει ἐκάστους, τὸ μὲν πολὺ πρὸς φιλοσοφίᾳ διατρίβοντας, ὅταν δὲ τὸ μέρος ἦκη, πρὸς πολιτικοῖς ἐπιταλαιπωροῦντας καὶ ἄρχοντας ἐκάστους τῆς πόλεως ἔνεκα, οὐχ ὡς καλόν τι ἀλλ' ὡς ἀναγκαῖον πράττοντας.

*Quando tiverem cinquenta anos, os que sobreviverem e se tiverem evidenciado, em tudo e de toda maneira, no trabalho e na ciência, deverão ser já levados até ao limite, e compelidos a inclinar a luz radiosa da alma ao ser que dispersa luz a todas as coisas. Depois de terem visto o bem em si, usá-lo-ão como paradigma, para ordenar a cidade, os particulares e a si mesmos, cada um por sua vez, para o resto da vida, mas consagrando a maior parte dela à filosofia; porém, quando chegar a vez deles, aguentarão os embates da política, e assumirão cada um deles o exercício do governo no interesse da cidade, não porque é belo, mas como uma tarefa compulsória. (Rep., 540a4-b5)*

A passagem acima deixa claro que há um momento para governar e que o governo é parte da formação do filósofo. Ou seja, faz parte do próprio movimento da cidade o momento oportuno para o governo do filósofo. Depois de ter conhecimento do Bem, o filósofo deve tomar o próprio Bem como paradigma para ordenar a cidade. Apesar de consagrar a maior parte de sua vida à filosofia, ele não deve fugir da política e precisa exercer o governo no interesse da cidade, “não porque é belo, mas como uma tarefa compulsória” [οὐχ ὡς καλόν τι ἀλλ' ὡς ἀναγκαῖον πράττοντας] (*Rep.*, 540b4-5). Decorrente da passagem,

podemos interpretar que há um tempo correto e específico para o governo do filósofo e será nesse momento oportuno (*kairós*) (*Rep.*, 421a9) que o filósofo será útil para a cidade, governando-a e bem administrando-a. Para que o filósofo possa dar o melhor de si e dar o devido valor à administração da cidade, ele precisa conhecer o Bem e perceber que o governo não é a melhor vida e, por isso, o governo não pode ser considerado algo belo, mas feito por coação. Além disso, o filósofo deve tomar o Bem como paradigma para a boa ação na cidade, somente assim o seu governo pode trazer felicidade para toda a cidade. Isso faz do retorno do filósofo à cidade um ato de justiça, não somente a justiça política, mas também a justiça psíquica. Como isso temos respondido o ponto (iii) do Desafio de Gláucon.

Falta-nos responder o ponto (i), demonstrando, por fim, o motivo pelo qual o filósofo governante seria uma resposta ao Desafio de Gláucon e o porquê de a descida do filósofo para o governo significar o combate da filosofia contra a *pleonexía* e contra a instauração na cidade de um governante injusto, principalmente um tirano. Caso o filósofo recuse o governo em seu momento oportuno, ou seja, não obedeça ao seu *kairós* para governar, ele estaria recusando partilhar com a cidade o conhecimento do Bem, pois sendo o filósofo o único a conhecer o Bem, ao recusar o governo da cidade, ele também estaria recusando à cidade a participação no Bem e aos cidadãos a possibilidade de felicidade. Dessa maneira, caso o filósofo não governe, ele estaria cometendo não somente um ato injusto com a cidade, como também um ato injusto consigo mesmo, pois ao optar somente pela contemplação, ele estaria tomando o Bem e a felicidade só para si, o que poderia ser considerado um ato de *pleonexía*, em que se deseja ter mais do que a cidade. É preciso que se entenda que o que estamos dizendo não é que o ato de contemplar provoca *pleonexía*, mas que o fato do filósofo tomar para si o Bem sem compartilhar os seus benefícios com a cidade e os demais cidadãos é um ato de *pleonexía*, pois se tomaria a felicidade somente para si, impedindo que os demais pudessem também usufruir dela. Nesse caso, a parte, que é a classe dos filósofos, desejaria ter mais do que o todo, que é a cidade. Isso poderia ser tomado como um claro ato de injustiça que poderia colocar em xeque a harmonia psíquica e, no intuito de escapar de tais consequências, deve-se evitar tal ato.

Portanto, ao descer para o governo da cidade, o filósofo é movido pela compulsão erótica característica da justiça na alma, que o obriga a agir com justiça na cidade para manter o benefício adquirido pela harmonia psíquica, i.e., a felicidade, e também, entre outras honrarias e recompensas decorrentes (Cf. 612b-d), adquire o *misthós* de “não ser governando por alguém pior”. Isso caracterizaria a justiça como um bem de segundo tipo, aquele que é bom em si mesmo e por suas consequências. Com isso, temos respondido o ponto (i) do Desafio de Gláucon.

O que foi exposto e argumentado até aqui faz do filósofo governante um exemplo de justiça que organiza o governo e permite tanto a contenção da *pleonexía* como a conciliação entre justiça política e psíquica, possibilitando que a cidade como um todo e suas classes como partes possam ser todas boas, unidas e felizes.



**Referências bibliográficas:**

1. Edições e traduções da República

Pereira, M. H. R. *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 9.<sup>a</sup> ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

Slings, S. R. *Platonis Rempublicam, recognovit brevique adnotatione critica instrvxit*: S. R. Slings. Oxford: Oxford University Press, 2003.

Vegetti, M. *Platone. La Repubblica*. Traduzione e commento a cura di Mario Vegetti. Napoli: Bibliopolis, 1998-2007, 7v.

2. Edições e traduções de clássicos gregos

Aristóteles. *Metafísica*, v. 2. Edição de Giovanni Reale. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

3. Estudos

Aronson, S. H. The Happy Philosopher – A Counterexample to Plato’s Proof. *Journal of the History of Philosophy*, v. 10, p. 383-398, 1972.

Barney, R. Eros and Necessity in the Ascent from the Cave. *Ancient Philosophy*, v. 28, p. 1-16, 2008.

Ferrari, G. R. F. (ed.). *The Cambridge Companion to Plato’s Republic*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Fine, G. (Ed.). *Plato2. Ethics, Politics, Religion, and the Soul*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1999.

Foster, M. B. Some Implications of a Passage in Plato’s Republic. *Philosophy*, v. 11, n. 43, p. 301-308, 1936.

Oliveira, C. E. S. P. de. *Metade vale mais que tudo: A Sabedoria Hesiódica na República de Platão*. Minas Gerais: UFMG, 2013. 242 f. Tese (Doutorado em Filosofia).

Payne, A. The Division of Goods and Praising Justice for itself in Republic II. *Phronesis*, v. 56, p. 58-78, 2011.



# A impossibilidade da epistemologia sem um pressuposto ético-moral: Uma análise dos problemas epistemológicos em Platão

Lutecildo Fanticelli<sup>1</sup>

## 1 Introdução

Em filosofia existem variados problemas e, muitas vezes, eles são assaz intrigantes. Platão fora um exímio suscitador de estupefação. Muitas vezes ele fazia com que o leitor enxergasse problemas, onde normalmente nada era percebido. Há uma propensão natural de se pensar que a epistemologia e a lógica são duas ciências neutras e totalmente frígidas, no sentido em que estão isentas da emocionalidade humana. Mas no decorrer deste texto, perceber-se-á que essa não é uma impressão correta.

A maior parte dos problemas filosóficos suscitados por Platão era genuína. Mas é provável que ele não tivesse consciência do amalgamento, por meio do qual, alguns desses problemas eram suscitados.

Ética e moralidade humana, aqui tem a ver também com sentimentos. E sendo assim, também tem a ver com o remorso, com a piedade que a pessoa está sujeita a sentir, com o pudor e com a comicidade, entre outros. É nesse sentido que a moral ou a ética devem aqui ser compreendidas, como uma faceta da racionalidade atrelada ao mundo cotidiano. Ela está, portanto, contraposta à epistemologia e à lógica. Estas requerem, por natureza, alguma independência do mundo cotidiano-convencional. Nesse caso, a ética aqui entendida não tem o sentido kantiano, para quem os sentimentos (a experiência) em geral são maculadores da moral genuína (PASCAL, 2008, p. 121; 125). É óbvio que a ética filosófica é algo racional, contudo, a sua natureza é muito distinta da epistemologia.

Os problemas nos Diálogos, inicialmente são epistemológicos, mas a sua análise é feita por uma perspectiva ética. O fato de os dialogantes observarem o problema de uma forma, mas contrastarem por outro, acarreta estupefações e conseqüentemente os problemas filosóficos. É, na verdade, por meio dessa inversão de perspectiva que Sócrates, muitas vezes, introduzia o clima de estupefação. Ele criava uma espécie de colisão entre duas diferentes perspectivas, por meio da qual deslumbrava os seus ouvintes.

Serão abordados três diálogos: o *Teeteto*, o *Cármides* e o *Eutidemo*, mas com um pouco mais de destaque ao *Teeteto*. A escolha desses textos é devido ao fato de serem exatamente esses, os Diálogos estratégicos sobre o amalgamento entre epistemologia e ética.

---

<sup>1</sup> Licenciado em História pela FURB, mestre em Filosofia pela PUCRS e Doutor em Filosofia pela UNISINOS. É professor na área de Ética e Conhecimento na Universidade de Passo Fundo - RS

## 2 Estava Platão ciente da sua súbita mudança de perspectiva nas investigações?

A epistemologia ou teoria do conhecimento nos dias atuais é muitíssimo estudada, principalmente nos Estados Unidos. E é exatamente o *Teeteto* de Platão que a tradição normalmente considera como o primeiro importante manancial da epistemologia (DANCY, 1985, p. 54; SOARES, 2004, p. 8). A famigerada definição tripartite, mesmo sendo supostamente refutada por Edmund Gettier (apud COSTA, 2002, p. 83; 98-101), ainda é remetida a Platão (*Tht.* 201c-d). De acordo com Greco (2008, p. 15) a epistemologia é conduzida por duas importantes perguntas: “O que o conhecimento é?” E “Como o sujeito conhece?” e por consequência dessas duas, surge uma terceira: “Como o sujeito conhece aquilo que ele conhece?”.

Platão tinha uma tendência enorme à epistemologizar a ética. A mera questão da exequibilidade do ensino da ética<sup>2</sup> tende a deixar de ser uma abordagem ética para se tornar epistemologia (SEDLEY, 2004, p. 18). É difícil saber se ele sempre teve consciência das frequentes viradas de perspectivas que aconteciam nos Diálogos. É provável que em alguns casos do *Teeteto*, ele não tinha. É natural que qualquer pensador formule raciocínios errados ou até mesmo inválidos sem se aperceber. Mas esse juízo não pode ser feito de modo precipitado, pois, Platão, às vezes, parece querer deixar claro que ele faz com que Sócrates suscite problemas de modo arguto. Eis o que diz Cálicles em defesa de Górgias e de Polo:

Na generalidade dos casos, natureza e convenção opõem-se uma à outra, de modo que, se alguém, por vergonha, não ousa dizer o que pensa, acaba necessariamente por cair em contradição. Apercebendo-se desta subtileza, não és leal na discussão: se te falam do ponto de vista da convenção, interrogas segundo o da natureza, e se te falam do ponto de vista da natureza, interrogas segundo o da convenção (*Grg.* 482e-483a).

Nesse caso, o texto não está tratando precisamente de uma deslocação da perspectiva moral para a epistemológica, mas da perspectiva natural para a convencional. Com efeito, não parece justo afirmar que Platão é um lisonjeador do seu mestre. Na *República* Adimanto também lhe faz uma dura acusação com um teor semelhante (*R.* VI 487b-d).

## 3 A moralidade inconsciente na questão da opinião falsa na segunda parte do *Teeteto*

A segunda parte do *Teeteto* (187a-201c) é, na verdade, uma espécie de digressão, pois o objetivo central era investigar a opinião verdadeira, que àquela altura estava sendo considerada a definição do conhecimento. Contudo, Sócrates estava fascinado também com o problema da opinião falsa. Com efeito, não havia qualquer dúvida de que os homens opinam falso, mas o que pretendiam compreender era como ela acontece em nós. Os homens erram e pronto! Isso é um fato. Mas quando se pretende esquadrihar esse fenômeno, as coisas não ficam tão claras.

O primeiro dos princípios apresentados é o de que só é possível conhecer ou não conhecer. Qualquer tipo de meio-termo no processo epistêmico fica preterido. Sobre determinada coisa, nós ou sabemos ou não sabemos. Trata-se de um princípio de natureza eleata (SANTOS, 2005, p. 123-124), pois aponta somente para dois extremos (*Tht.* 188a). Mas um subprincípio surge como um desafio ainda maior, pois irá estabelecer que só

<sup>2</sup> A questão da possibilidade do ensino da ética é muito frequente nos Diálogos. O *Mênon* e o *Protágoras* são exemplos marcantes.

poderá haver opinião falsa se a pessoa que opina falso, saiba e ao mesmo tempo não saiba aquilo que sabe (*Tht.* 196b-c). Em síntese, os dialogantes ou aceitam a tese de que não há opinião falsa ou a recusam, mas na condição de que o opinante não sabe aquilo que sabe.

De início, parecerá impossível alguém cometer erros ou qualquer opinião falsa. Mas Sócrates, então sugere que a opinião falsa não deve ser vista como uma negação ontológica no sentido absoluto. A discussão é transferida do campo ontológico absoluto para o relativo e fica estabelecido que cometer um erro é nada mais que trocar uma coisa por outra (*Tht.* 188c-e). Com efeito, é preciso concordar com Platão que o Ser é passível de ser concebido como todo e também como partes. Enfim, chegam ao acordo de que errar é trocar um objeto por outro, ou seja, é uma *allodoxia* ou uma *heterodoxia*, isto é, a emissão de uma opinião feita de modo indevido (*Tht.* 190d-e). Mas ao esquadrihar novamente, irão negar esse tipo de troca. É que parecerá impossível que uma pessoa em plena lucidez ouse dizer a si mesma que um boi é um cavalo. Se ambos os animais estão no pensamento da pessoa, ela não irá fazer um juízo desse tipo. Os dialogantes certamente devem ter levado em conta que o pensamento é um campo, no qual o sujeito pode enxergar com muita clareza, logo, um erro puramente mental é impossível. Então recorrem à alegoria do Bloco de Cera (191c-196b), por meio da qual fica estabelecido que o erro ocorre quando há em questão a atuação do pensamento em sintonia com um objeto da sensação. Em síntese, só ocorre erro quando a sensação está também envolvida.

Contudo, o refutador imaginário irá mostrar que o erro pode sim acontecer exclusivamente no puro campo dianoético. Esse é o caso de alguém que erra uma conta matemática (*Tht.* 195e-196b). Nesse caso, a pessoa que erra, erra de alguma forma enigmática, pois ao errar não sabe aquilo que sabe.

Diante disso, alegarão que “ter” conhecimento não é o mesmo que “possuí-lo”. Alguém que o possui, necessariamente não o tem. Surge então, a alegoria do Aviário (*Tht.* 197c-200a), segundo a qual, a mente é como uma *tabula rasa* no momento em que a pessoa nasce. A mente é comparada a um aviário e o conhecimento, aos pássaros nela aprisionados. Quando precisa de algum em especial, vai ao aviário e o pega. Mas quando troca um pássaro por outro sem o pretender, comete um erro. E, assim, o problema parecia estar contornado, pois *possuir* não é o mesmo que *ter*.

Mas novamente o refutador, alega que quem troca um pássaro por outro, ainda é alguém que não sabe o que sabe, pois está errando com a ajuda do conhecimento. A última alternativa será a de que no aviário, além de pássaros do conhecimento, há também pássaros da ignorância (*Tht.* 199e-200a). Mas o recalcitrante refutador, por fim, insinua que agarrar um pássaro da ignorância é o mesmo que trocar uma coisa que não conhece por outra que conhece. Com efeito, a complementação da alegoria com pássaros de ignorância era pouco suficiente.

Em síntese, inicialmente não admitem a possibilidade de alguém errar, depois admitem, recorrendo a *allodoxia*, porém mais adiante voltam atrás e não mais admitem, depois voltam a admitir recorrendo à alegoria do Bloco de Cera. A seguir, embora continuem admitindo, permanecem estarecidos como no início, no sentido em que compreendem que os homens erram, mas sem entender como isso ocorre. Mais adiante, continuam admitindo e compreendendo como ocorre, pois introduzem a alegoria do Aviário. E finalmente, voltam a ficar completamente atônitos da mesma forma como estavam no início. De certo modo, pode-se dizer que voltam a não admitir a existência de erros.

É preciso uma atenção cuidadosa para perceber que quando não admitem, o ponto de vista da observação não é o mesmo de quando admitem. Quando não admitem, o foco é feito estritamente a partir da esfera epistêmica. Era como se os sujeitos investigadores do problema, estivessem dentro da mente do sujeito ajuizador. Era como se estivessem no âmago do intelecto do sujeito, e lá Sócrates então alegasse ser impossível uma pessoa plenamente lúcida dizer que um boi é um cavalo. Contudo, é claro que eles, os dialogantes, enquanto investigadores estão influenciados por uma série de cuidados ético-morais.

O sujeito que opera o fenômeno epistêmico, de fato, erra, ou seja, ele diz para si mesmo que um boi é um cavalo. Fá-lo sem se dar conta de que está fazendo algo errado. Aliás, ninguém erra sabendo que está errando! Isso é um fato puramente epistemológico. Quando se comete um erro, o sujeito que erra, em seu estado epistêmico, atua sem qualquer resquício de moralidade. Enquanto não for alertado pelas circunstâncias, ele permanece tranquilo e restrito ao espaço epistêmico. Mas uma vez percebido o erro, a sua faceta moral também passa a operar: sente-se envergonhado, constrangido e, talvez, até com medo. É importante ter em mente que os sentimentos tipicamente humanos, devem ser aqui considerados como sentimentos que fazem parte da esfera moral humana.

Em princípio, nesse contexto isolado do Diálogo, a opinião falsa não tem como ser admitida. Afinal, trata-se de uma investigação epistemológica e não poderia acontecer de outra forma. A oscilação entre o aceitar e o não aceitar é bem sucinta. Na verdade, a tese é a de que não há como alguém errar<sup>3</sup>. É que se não conseguem compreender como isso ocorre, é quase o mesmo que não poder admiti-la, ou seja, admitir que alguém erra. A transferência do problema para a relatividade ontológica, a elaboração do Bloco de Cera e do Aviário, são meras maneiras paliativas de tentar contornar o problema. Tudo era apenas um modo de dizer que há opinião falsa. Afinal, todos sabem que os homens erram. Se o senso comum o sabe, os filósofos deveriam saber ainda mais.

Na verdade, o sujeito epistêmico em questão é sempre um sujeito imaginário, imprescindível à investigação. Na verdade, o que os dialogantes do *Teeteto* fazem é mais precisamente uma meta-epistemologia. Sócrates e os seus interlocutores, nesse caso, fazem parte de um grupo de sujeitos situados na esfera moral. Vale ressaltar que a moralidade é parte do contexto convencional-cotidiano.

Se o sujeito estritamente epistêmico pudesse ser analisado fria e imparcialmente pelos investigadores, nenhum problema iria ser encontrado. Se esse fosse o caso, Sócrates seguramente não iria deixar nenhum dos jovens em estado de estupor. É que se o sujeito racional humano, por acaso, conseguisse se desprender da sua capacidade ético-emocional, ele não se aperceberia da existência dos problemas. Ao menos não iria poder enxergá-los da mesma forma como o fazem os sujeitos normais.

Se fosse o caso, a inexistência da opinião falsa poderia ser considerada uma solução, ao invés de absurdo. Se ninguém opina falso, então nenhum sofista poderia supor, por exemplo, que Teeteto é um cão. Aliás, sob um decreto desses só seria possível supor que Sócrates é Sócrates, que Teeteto é Teeteto e que um boi é um boi. Dessa forma, ao invés de supor que todo tipo de absurdo fosse possível, na verdade, seria possível nenhum. O decreto epistemológico de que não há opinião falsa agiria não de modo anárquico e solapador, mas sim de modo regulamentador. Nesse caso, se um juiz condena um inocente, ele não comete um erro. É que condenar um culpado ou um inocente passaria a ser uma atitude

3 É importante frisar que no *Teeteto* a abordagem sobre a opinião falsa é bem distinta da do *Sofista* e da do *Eutidemo*.

indiferente. Assim sendo, por detrás de um pretenso argumento de que não pode haver opinião falsa, jaz escondida a surpreendente tese de que é impossível tornar o verdadeiro em falso.

#### 4 A relação entre a prudência e a epistemologia: o discurso do *Cármides*

O *Cármides* fala em um extraordinário sonho de Sócrates, uma sociedade perfeita, criada à base da *sofrosine*, isto é, à base da prudência<sup>4</sup>. Embora sucinto e feito de raciocínios concisos, o *Cármides* é um Diálogo precioso. Aborda algumas questões epistemológicas que só seriam retomadas com profundidade em Diálogos posteriores (OLIVEIRA, 1988, p. 88).

O tema central é a prudência e, por isso mesmo, esperar-se-ia que o Diálogo viesse a tratar de ética, mas não é bem isso que acontece. Ao fazer uma investigação, Sócrates exige uma definição rigorosa do próprio tema, pois como sempre, *é preciso* compreender bem o que se pretende investigar. *É devido* a essa iniciativa que a questão, então se desenrolará, ora pela moral, ora pela epistemologia.

A definição apresentada e mais discutida no Diálogo é claramente de caráter epistêmico. É aquela que considera a prudência como o conhecimento de si mesmo (*Chrm.* 165b). É uma definição baseada na célebre inscrição de Delfos: “Conhece-te a ti mesmo” (*Chrm.* 164a). Ela será, então, analisada como um conhecimento que é conhecimento de si mesmo, conhecimento de outras ciências e também o conhecimento da ignorância (*Chrm.* 166e)<sup>5</sup>. Na verdade, essa definição era, de certo modo, meramente provisória. É que já se apercebiam que sendo a prudência, de utilidade prática, alguma coisa na investigação não parecia estar certo. É óbvio que investigavam a prudência, mas já tinham boas noções sobre o que ela é. Aliás, eles já tinham plena convicção de que ela é algo útil. Diz Sócrates:

É por isso que não posso afirmar se é possível que exista uma ciência da ciência. E se realmente existisse, não admitiria que a prudência tivesse essa natureza, antes de examinar se, sendo tal, algo de útil nos daria ou não. Com efeito, pressinto que a prudência tem alguma utilidade e é um bem (*Chrm.* 169a-b).

No entanto, as argumentações que se seguirão, mesmo sendo guiadas pela razão, acabarão por mostrar que a prudência é algo inútil. Mas felizmente no *Cármides* assiste-se também a uma conciliação entre o rigor lógico-epistêmico e o bom senso geral. Na conclusão do Diálogo, Sócrates admitirá ser um mal argumentador, motivo pelo qual foram levados a concluir que a prudência é sem utilidade (*Chrm.* 175a-e). O Diálogo chega a essa conclusão, mas obviamente sem o assentimento dos próprios dialogantes. Enfim, o resultado lógico-epistêmico da investigação não é aceito. Não é aceito, embora estivesse certo. Afinal, foram para lá conduzidos pela pura racionalidade.

De qualquer modo, era necessário investigar e, por isso mesmo fizeram de conta que a prudência era a tal ciência (*Chrm.* 168a; 169d). Mas além de conhecimento de si próprio, Crítias alega que ela é também conhecimento de todos os outros conhecimentos e o conhecimento da ignorância. É que, de fato, parece óbvio que um conhecimento que é conhecimento do conhecimento implica também em ser o conhecimento da ignorância. É que conhecer a ignorância significa nada mais que o resultado do conhecimento do conhecimento.

4 O termo *sofrosine* é comumente traduzido por temperança. Na tradução espanhola de Patricio de A. Corra, o termo é traduzido por “Sabiduría”. O termo “Prudência” ocorre na tradução de Francisco Oliveira.

5 Na verdade, a essa altura do Diálogo, o autoconhecimento já se tratava da quinta definição.



No plano moral e convencional, o autoconhecimento no *Cármides* é um tipo de conhecimento que confere ao homem prudente uma capacidade de conhecer o que ele realmente conhece e também o que ele não conhece (*Chrm.* 169e). Trata-se de um contexto que foca a plena consciência da pessoa prudente em relação às coisas em que ela não é conhecedora. E, por isso, deve delegá-las aos que são conhecedores. Ela conhece a si própria, é capaz de discernir em si mesma aquilo que conhece e o que não conhece e ainda discernir nas outras pessoas, o que elas conhecem e o que não conhecem<sup>6</sup>.

O que ele não conhece, na verdade, conhece no sentido de estar ciente dessa ignorância. Logo, estando ciente daquilo que ignora e esquivando-se de agir nesse campo, acaba por não cometer erros. É coerente e suficientemente humilde para admitir que só é sábio naquilo que lhe compete. Quanto aos outros, é suficientemente perspicaz também para precaver-se daqueles que supõem pensar que conhecem quando, na verdade, não conhecem. Se os outros conhecem, o verdadeiro homem prudente acata-os e confia-lhes o que for devido. Assim, só é sábio aquele que é sábio nessas condições. Nesse caso, é óbvio que uma sociedade perfeita teria de ser composta apenas de homens prudentes e, além disso, teria de ser administrada por um homem ainda mais prudente que todos os outros, a fim de inspecionar a prudência geral. Eis a sociedade perfeita erguida com base na prudência:

É que nós, os que tivéssemos a prudência, e todos quantos por nós, fossem guiados, passaríamos a vida sem errar. Não tentaríamos fazer nós mesmos, o que não conhecêssemos, mas procurando quem o conhecesse, lho confiaríamos [...]. Deste modo, administrada pela prudência, a casa seria bem governada, e bem administrada a cidade ou qualquer outra coisa em que a prudência imperasse. Suprimido o erro e guiados pela razão, os que assim agissem, forçosamente procederiam bem e com beleza em todos os assuntos, e, procedendo bem seriam felizes (*Chrm.* 171d-172a).

Nesse caso, por meio da prudência, além dos erros no campo moral, também seriam suprimidos os erros de natureza técnica. Assim sendo, se a prudência é conhecimento, trata-se de um caso de conhecimento de conhecimento (*Chrm.* 170a).

Com efeito, dizer que a prudência é imprestável ou inútil é o mesmo que dizer que o bem não faz falta aos homens. Aliás, se fosse o caso, poder-se-ia até mesmo dizer também que o amor é desnecessário. Quando essas afirmações são encaradas a partir de um ponto de vista convencional, soam como assustadoras. É que a aniquilação da ética é nada mais que a aniquilação da dignidade humana e a aniquilação desta é a aniquilação da própria razão do viver humano.

Por outro lado, num plano estritamente lógico-epistêmico, a afirmação que parte de qualquer raciocínio válido, permanece válida. Afora a ética, o verdadeiro ou o falso não tem vez, pois é a validade lógica que prevalece. Os estoicos foram geniais ao valorizar a razão, alegando que por meio dela é possível suprimir ou amenizar as angústias (REALE, 1998, p. 357-360). Contudo, o estoicismo pode, também levar a consequências desumanizadoras, pelo fato de desprezar a importância da faceta emocional humana. Aliás, a racionalização total de todas as questões, pode levar ao aniquilamento até mesmo da própria filosofia. E, em parte, é desse tipo de perigo que Platão muito quis advertir os seus leitores.

6 Obviamente trata-se de uma descrição indireta da personalidade do próprio Sócrates.



Uma das dificuldades mais interessantes encontradas no *Cármides*, ocorre pelo fato de haverem definido que a prudência é uma ciência de si mesma e de outras ciências. Se esse é o caso, então Sócrates constrói uma objeção. Suponha-se uma visão que seja visão só de si própria e também de outras visões. De nenhuma outra coisa mais! Ela certamente seria uma visão que só veria a si e as outras visões, nada mais. Nenhuma cor seria enxergada por ela. Se houvesse um ouvido também nessas condições, ele só ouviria a si mesmo e os outros ouvidos. Nada mais! Isso quer dizer que uma visão ou um ouvido desse tipo é algo sem utilidade (*Chrm.*167c-d). Enfim, é exatamente isso que ocorre com a prudência, pois ela fora definida como um tipo especial de conhecimento que só conhece a si e os outros tipos de conhecimentos.

A tão fascinante sociedade perfeita descrita acima passa a ser desmotivada, pois se apercebeu que ela não poderia ser erguida sob os princípios de uma coisa que não vale nada. Entretanto, é óbvio que a prudência é algo valoroso. O bem estar geral tem uma grande chance de ser concretizado em uma sociedade, na qual todas as pessoas são prudentes. Por outro lado, o raciocínio lógico-epistêmico, na sua esfera própria, também estava correto. Só parecerá estranho quando o foco dos investigadores saltar indevidamente para o campo da moral.

### 5 Epistemologia e comédia: uma leitura do *Eutidemo*

O *Eutidemo* distingue-se dos outros Diálogos pelo fato de parecer-se claramente uma verdadeira ironia e muito provavelmente uma chacota. Mas os problemas nele são também suscitados de maneira semelhante aos do *Cármides* e aos do *Teeteto*. Nogueira (1999, p. 22), aliás, diz que o *Cármides*, na sua forma, é o Diálogo que mais se aproxima do *Eutidemo*.

Alguns sofistas, tomando como base a tese eleata, passaram a afirmar que a opinião falsa não pode ser emitida. A máxima de Parmênides era a de que o ser é e o não ser não é (*Sph.* 237a). Nesse caso, se o não ser não existe e a falsidade é o mesmo que o não ser, então tudo é ser. Aquele que opina, opina sobre alguma coisa, pois sobre o nada ninguém opina. No plano do discurso, o errar é dizer coisas que não são. Entretanto, ninguém é capaz de dizer o que não é (*Euthd.* 286a).

Os problemas no *Eutidemo* ocorrem, no entanto, em torno de alguns raciocínios zombeteiros suscitados intencionalmente. E como em outros Diálogos, são suscitados pela racionalidade epistêmica, mas simultaneamente enxergados e comentados por um ponto de vista moral. Os muitos casos cômicos do *Eutidemo* não são necessariamente problemas filosóficos, mas podem e devem ser explicados da mesma forma que os dos outros Diálogos. Toda a sua extravagância pode ser tolerada (*Euthd.* 278c-d) porque, de alguma forma, as conclusões nele atingidas, seguiram um fio condutor.

Dionisodoro acusa alguns ouvintes de assassinato, pois haviam concordado que Clínias deveria se tornar um sábio. Mas para tornar-se sábio é preciso deixar de ser ignorante. Se queriam que ele deixasse de ser o que era então queriam vê-lo morto (*Euthd.* 283d-e). Ctesipo ficara indignado, mas poderia serenamente alegar que Clínias podia ser executado sim. Mas um Clínias abstrato, um Clínias que passa a fazer parte do raciocínio em questão, ou então, o Clínias de carne e osso poderia ser morto, mas em sentido figurado. Poder-se-ia consentir que realmente era necessário fazê-lo morrer enquanto pessoa ignorante, mas ressurgir como um genuíno sábio. E, aliás, Sócrates usa um argumento parecido, pois

diz que não somente Clínia deveria ser morto, desde que ressurgisse melhorado, mas todos ali, incluindo ele. Aceitaria até mesmo ser cozido e seu amigo Ctesipo aceitaria ser esfolado, mas desde que em seguida reaparecessem virtuosos (*Euthd.* 285a-b). São vários argumentos espantosos, apresentados no Diálogo, sendo que os mais picantes, envolvendo coisas vergonhosas são omitidos (*Euthd.* 294d). Alguns levam o interlocutor a admitir ser alguém onisciente desde todo o sempre (*Euthd.* 294e-296c-d). Noutro, Ctesipo ao ser perguntado, diz ter um cão, que por sua vez, é pai de vários cachorrinhos. Se o cão é pai e pertence à Ctesipo, então consequentemente é pai de Ctesipo. Se tudo não fosse admitido, Ctesipo ou qualquer outro interlocutor estariam cometendo um tipo de erro diferente (*Euthd.* 298d-e).

No *Eutidemo* é, na verdade, ainda mais fácil perceber como os problemas lógico-epistêmicos podem estar atrelados à esfera da moral. As gargalhadas dos ouvintes dos dois irmãos sofistas deixam claro que a questão também leva em conta a moralidade. Afinal, é impossível a uma inferência lógica ou epistemológica, por si própria, tornar-se motivo de gargalhadas. Se alguém ri, fá-lo emocionalmente.

## 6 Considerações finais

Com efeito, tudo aquilo que parece normal, ao ser esquadrinhado, apresenta novidades inimagináveis. Os problemas do *Cármides*, do *Eutidemo* e do *Teeteto* são mais propriamente problemas epistemológicos, porém imiscuídos com a ética. O sujeito investigador em epistemologia ou mesmo em qualquer outra ciência totalmente experimental, além da racionalidade, também emprega a sua moralidade. Parece razoável afirmar que alguns problemas em epistemologia podem ser explicados também por meio desta abordagem. Ou seja, através de uma abrupta mudança de perspectiva por parte do investigador. Defender essa hipótese, não é querer dizer que os problemas apresentados na filosofia platônica eram pseudoproblemas. Ao contrário, a grande maioria era genuína e genial.

**Referências bibliográficas:**

- COSTA, C. *Uma introdução contemporânea à filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- DANCY, Jonathan. *Epistemologia contemporânea*. Lisboa: Edições 70, 1985.
- GRECO, John. Introdução: o que é epistemologia. GRECO, John; SOSA, Ernest (Orgs.). *Compêndio de epistemologia*. São Paulo: Loyola, 2008. p. 15-61.
- NOGUEIRA, Adriana M. de M. F. In: *Eutidemo*. Trad. de Adriana M. de M. F. Nogueira. Lisboa: INCM, 1999.
- PASCAL, Georges. *Compreender Kant*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.
- PLATÃO. *Banquete, Fédon, Sofista, Político*. PESSANHA, J. A. M. (Org.). São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores).
- \_\_\_\_\_. *Cármides*. Trad. de F. Oliveira. 2. ed. Coimbra: INIC, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Eutidemo*. Trad. de Adriana M. de M. F. Nogueira. Lisboa: INCM, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Górgias*. Trad. de Manuel de O. Pulquério. 4. ed. Lisboa: Edições 70, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Teeteto*. Tradução de Adriana M. Nogueira e Marcelo Boeri. Lisboa: FCG, 2005.
- REALE, G. *História da filosofia antiga: os sistemas da era helenística*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1998. v. 3.
- SANTOS, José G. Trindade. In: PLATÃO. *Teeteto*. Tradução de Adriana M. Nogueira e Marcelo Boeri. Lisboa: FCG, 2005.
- SEDLEY, David. *The midwife of platonism: text and subtext in Plato's Theaetetus*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- SOARES, Maria Luísa Couto. *O que é o conhecimento: introdução à epistemologia*. Porto: Campo das Letras, 2004.

## A dedução dos Gêneros Supremos no *Sofista*(250a-260a): Identidade, diferença e contradição na construção da ontologia platônica

Marcio Soares<sup>1</sup>

*“Filosofia é a ciência dos primeiros princípios, dos princípios que são universalmente válidos e que regem tanto o ser como o pensar.”*

*(C. R. V. Cirne Lima. Dialética para Principiantes)*

### I

O diálogo *O Sofista* tem por tema inicial (217a) caracterizar e diferenciar mutuamente três gêneros (γέννη) de falantes públicos, e suas respectivas práticas discursivas, que atuavam na Hélade dos séculos V e IV a.C., quais sejam: o sofista, o político e o filósofo. Essa tarefa, proposta por Sócrates e levada a cabo por um Estrangeiro de Eleia com auxílio das respostas do jovem estudante de geometria Teeteto, parece apontar, de forma metafórica e por analogia, o ponto central do diálogo para efeito de construção da ontologia platônica, a saber, a descrição da estrutura fundamental da realidade através da dedução dos *Gêneros Supremos* (μέγιστα τῶν γενῶν – 254d), tal como a encontramos em uma passagem adiantada desse mesmo diálogo (250a-260a). Inicialmente, o Estrangeiro empreende uma série de tentativas de definir o sofista (232a-235a), valendo-se de um método de *divisão* (διαίρεσις) de espécies e gêneros – o que, aliás, já parece apontar para a questão de necessariamente haver uma estrutura fundamental da realidade ordenada em uma trama de espécies e gêneros de entes.

Entre as seis definições de sofista alcançadas (231c-e), uma delas, a quinta, que inicialmente considera o sofista “[...] um atleta da agonística acerca dos discursos, reservado à arte da erística (ἐριστικὴν τέχνην)” (231d-e)<sup>2</sup>, possibilita a descrição do mesmo na condição de ser um *controversista* (ἀντιλογικόν) profissional (232b), o que levará à afirmação de que o sofista é um *imitador* (μιμηθής) (235a) e um *produtor de imagens* (εἰδωλοποιόν) (239d) de saber e de sabedoria. A essa acusação, afirma o Estrangeiro de Eleia, o sofista virtualmente se defenderia alegando que imagens não existem, já que, por serem algo que *são e não são*, suporiam a existência de *não-seres*. Há um duplo problema aqui: (a) sob o ponto de vista ontológico, a admissão da possibilidade de existência do não-ser; (b) sob o ponto de vista

1 Professor Adjunto IV da Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS), *Campus Erechim* / RS

2 Tradução de Henrique Murachco, Juvino Maia Jr. e José Trindade Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011. Todas as citações diretas do *Sofista* são extraídas dessa tradução. O texto grego consultado foi editado por António Tovar: PLATÓN. *EL Sofista*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1970.

lógico, a contradição explícita na afirmação de que algo é e não é. Em ambos os enfoques, ontológico e lógico, respectivamente, seria muito absurda a situação da própria imagem, afirmaria o sofista – do que ele deduziria, com pretensões de prova, de ser ela impossível tanto ontológica quanto logicamente. Além disso, aquelas assertivas (a e b) contradizem justamente a filosofia eleático-parmenídica e empurram o Estrangeiro – que, não nos esqueçamos, é oriundo da escola filosófica de Eleia – a enfrentar seu próprio *pai intelectual*, o grande Parmênides de Eleia.

Desse modo, tentativas infrutíferas de apontar o não-ser na realidade (237b-239c) levam os dialogantes à revisão de teorias anteriores sobre *o que é o real* – o Ser (246a-250a); tais teorias são: unitaristas e pluralistas, mobilistas e imobilistas, materialistas e *amigos das Formas* (τῶν εἰδῶν φίλους) (248a). Então, do embate dentre todas essas tentativas teóricas de explicar a realidade emerge a dedução dos *Gêneros Supremos* (μέγιστα τῶν γενῶν). E esse precisamente é o ponto que nos interessa focar na leitura dessa passagem do diálogo *Sofista*: queremos compreender se e como tal dedução é fundante da ontologia platônica. Para tanto, investigamos as seguintes questões: (1) de que modo o exame revisionista de todas aquelas tendências teóricas citadas acima condiciona os dialogantes a deduzirem os cinco gêneros estabelecidos no diálogo, isto é, *Movimento* (κίνησις), *Repouso* (στάσις), *Ser* (ὄν), *Mesmo* (ταυτόν) e *Outro* (θάτερον, ἕτερον)? (2) Como identidade, diferença e contradição operam na dedução desses Gêneros? (3) Que impactos tais resultados do *Sofista* representam para a hipótese platônica das Ideias, no sentido de ser essa última uma ontologia? Procuraremos apontar respostas para essas questões através da reconstrução cuidadosa e da análise minuciosa do próprio texto platônico em foco.

## II

Na ordem de exposição do diálogo, após o exame de antigas teorias sobre o *Ser* (no sentido da totalidade de tudo o que é real – τὸ ὄν<sup>3</sup>; *Sofista*, 246a-250a), Teeteto e o Estrangeiro concordam que é necessário admitir tanto o repouso quanto o movimento na realidade (249c-d), na condição de existentes, já que, juntos, descrevem os estados possíveis de todos os entes. Mas, além de existirem nos entes, que ou movimentam-se ou repousam, movimento e repouso também podem ser apreendidos, pela inteligência, isoladamente. Portanto, *Repouso* (στάσις) e *Movimento* (κίνησις), mais do que simples estados dos entes, são Formas (εἶδη) de realidade, ou Ideias (ιδέαι), em sentido platônico<sup>4</sup>, e elas, em conjunto, são exaustivas relativamente à totalidade de tudo que existe; ou seja, tudo que é real, isto é, todos e quaisquer entes ou coisas, *participam* de tais Formas, na medida em que ou estão em movimento ou estão em repouso. Além disso, uma vez que, juntas, são exaustivas na realidade, Repouso e Movimento constituem-se em Formas absolutamente contrárias entre si, sendo uma a negação da outra, nos seguintes termos: o Movimento é não-Repouso; o Repouso é não-Movimento.

3 É conhecida a dificuldade de tradução de τὸ ὄν na filosofia grega em geral. Suas variantes mais comuns talvez sejam: ser, ente, existente, real (entidade e realidade, em versões femininas). Neste texto, tenho utilizado *ente*, *existente*, *real*, *entidade* e *realidade* como sinônimos referentes a τὸ ὄν, em sentido ontológico geral. Para a tradução da Forma ou Gênero platônico τὸ ὄν, tal como aparece no *Sofista*, opto pelo uso de Ser, alinhando-me à tradução usual encontrada na maior parte das traduções em línguas modernas do diálogo (ver, por exemplo, as traduções citadas nas Referências Bibliográficas desse texto).

4 Sobre o que são as Ideias (ιδέαι) ou Formas (εἶδη), isto é, em que sentido elas são *reais* (ontologicamente consistentes), na filosofia de Platão, remeto para meu texto: SOARES, Marcio. Nas origens da dialética: as disputas interpretativas entre *idealismo* e *realismo* na teoria platônica das Ideias. In: ROHDEN, Luis (Org.). *Hermenêutica e Dialética*: entre Gadamer e Platão. São Paulo: Loyola, 2014. p. 35-63.

Mas, ao admitirmos que Repouso é (real), de um lado, e Movimento também é (real), de outro lado, na condição de Formas da realidade, estamos admitindo que, embora absolutamente contrários, eles compartilham de algo em comum, a saber, o fato de ambos *serem* (reais). Agora, ou o Ser se confunde com um dos dois contrários, isto é, ou com o Movimento ou com o Repouso, identificando-se plenamente com ele (e já não seriam dois, mas apenas um), o que implicaria, ao final, na anulação da contrariedade entre Movimento e Repouso, já que ambos são reais, por participarem do Ser<sup>5</sup>, ou o *Ser* (τὸ ὄν) emerge na condição de uma terceira Forma, ao lado das duas anteriores, e com a qual aquelas duas apenas mantêm relações de *participação* (μέθεξις, κοινωνία). Assim, a única alternativa racionalmente viável, a fim de preservar-se a diferença entre as Formas contrárias Movimento e Repouso, é admitir o Ser como uma terceira Forma, da qual participa tudo o que é real.

Evidentemente, Ser é uma Forma universalíssima, já que todos os existentes, sem exceção, dela *participam*; esses mesmos existentes, contudo, dividem-se, nos termos da participação, entre Movimento e Repouso, na medida em que ou se movem ou repousam. Em conclusão, no desenrolar do diálogo (254d-255a), vemos o Estrangeiro enunciar e estabelecer de uma vez por todas: Ser (τὸ ὄν), Movimento (κίνησις) e Repouso (στάσις) são Formas de realidade distintas, e são denominadas de *Gêneros supremos* (μέγιστα τῶν γενῶν, 254d), isto é, Formas universais das quais, em seu conjunto, todos os existentes *participam*.

Mas é exatamente a afirmação daquelas três Formas – Ser, Movimento e Repouso – que leva o Estrangeiro a avançar mais um passo no exame dos Gêneros que compõe a estrutura da realidade. Ou seja, ele se dá conta, nesse momento, de que afirmar a *identidade* de cada um deles implica, necessária e correlativamente, também afirmar a *diferença* de cada um dos mesmos em relação a todos os outros. Nesse sentido, cada um dos Gêneros é o *mesmo* (ταυτόν) que si mesmo, mas *outro* (θάτερον) em relação aos demais. A identidade de um algo existente, inclusive de uma Forma ou Gênero, não se define apenas em relação a si mesmo, mas também em relação aos outros; havendo mais de um, isto é, havendo multiplicidade, impõe-se a *diferença* como condição de possibilidade, lógica e ontológica, da própria *identidade* – e é exatamente por isso que, na estrutura fundamental da realidade, identidade e diferença emergem como *correlativos* (já que um está necessariamente correlacionado ao outro), e não na condição de opostos absolutamente contrários, como é o caso de Movimento e Repouso.

Imediatamente, o Estrangeiro põe-se a examinar se o *Mesmo* (ταυτόν) e o *Outro* (θάτερον, ἕτερον) constituem-se, ou não, em Formas distintas em relação às três anteriores, isto é, Ser, Movimento e Repouso. Basicamente, a razão que, antes, impediu a identificação entre Ser e Movimento, de um lado, e entre Ser e Repouso, de outro, garantindo, no final, que se tratavam de três Gêneros distintos entre si, agora garante que o Mesmo e o Outro não se identifiquem nem com o Movimento, nem com o Repouso, nem com o Ser – constitui-se caso específico apenas a razão da distinção entre Ser e Outro, como veremos abaixo.

5 Nesse caso, a plena identificação entre ou Movimento e Ser ou Repouso e Ser implicaria, em qualquer uma dessas possibilidades, que já não se tratariam de duas (Movimento e Ser ou Repouso e Ser), mas uma só Forma. O raciocínio se constrói como segue: (1) Movimento é (real) – participa do Ser; (2) Repouso é (real) – participa do Ser; (3) Se, Movimento = Ser; (4) Repouso é (real) – participa do Ser; (5) Repouso participa do Movimento (= Ser); (6) Então, Repouso = Movimento. Como se pode observar, a consequência da plena identificação entre Movimento e Ser, por exemplo, implica, ao final, por conta da lógica platônica da *participação*, na anulação da contrariedade entre Movimento e Repouso, que acabam também por se identificar (na medida em que participam um do outro). O mesmo ocorreria no caso em que Repouso se identificasse plenamente com o Ser.



O raciocínio se estabelece assim: se Movimento se identifica (no sentido de confundir-se, de ser um só, e não dois) ou com o Mesmo ou com o Outro, e o Repouso necessariamente participa do Mesmo e do Outro, então Movimento e Repouso, ao final, se confundirão; o contrário também ocorre, isto é, no caso de identificação entre Repouso ou com o Mesmo ou com o Outro (*Sofista*, 255a-b).

Além disso, se o Mesmo se confunde com o Ser, e tanto Repouso quanto Movimento participam do Ser, já que *são* (reais), então novamente, ao final, Repouso e Movimento confundir-se-ão entre si mesmos, anulando um ao outro (*Sofista*, 255b-c)<sup>6</sup>. Mais do que isso, embora a seguinte consequência não esteja claramente exposta no diálogo, da plena identificação entre Mesmo e Ser resultará, ao final, uma completa confusão (mistura) entre Movimento, Repouso, Ser e Mesmo. Em função disso, devido à lógica platônica da participação, apenas a introdução do Outro (dada sua característica da *diferença*) pode regular e impedir esta confusão entre Formas que participam, em diferentes relações, umas das outras.

Por fim, Ser e Outro também não podem confundir-se; a razão da distinção entre ambos, nesse caso, é a seguinte: Ser é um tipo de Forma presente nos entes que são “em si e por si” (αὐτό καθ’ αὐτό), enquanto Outro é uma Forma manifesta apenas nas relações “para com outros” (πρὸς ἄλλα). Ou seja, só existem *entes* no mundo que são em si e por si mesmos, por participarem do Ser; é nas relações de diferença e distinção entre esses entes que aparece *alteridade*, já que todos eles participam do Outro. Portanto, não há alteridade *entificada*, por assim dizer, na condição de um ente em si e por si, no mundo, pois não a encontramos como uma *coisa*, ou como um *objeto*, mas apenas na forma das relações de diferença entre entes que são em si mesmos e por si mesmos. Dito de outro modo, de forma esquemática: uma coisa “X”, por ser “X”, possui *identidade*; trata-se de um ente “X”. Contudo, essa mesma coisa, por ser “X”, não possui em si mesma *alteridade*; essa “característica” (que, a rigor, não é uma “característica” da própria coisa) só emerge na distinção entre “X” e qualquer outra coisa, “Y” por exemplo. Ora, se Outro e Ser se confundissem, a consequência seria a entificação da alteridade: ela deixaria de existir apenas como relações de diferença de uns entes “para com outros” (πρὸς ἄλλα) e passaria a ser mais um ente “em si e por si” (αὐτό καθ’ αὐτό). Mas, uma vez que é simplesmente impossível a entificação da alteridade – caso em que poderíamos topar com a alteridade em si e por si no mundo, como se fosse mais um ente (coisa ou objeto) entre os demais entes –, Ser e Outro constituem duas Formas de realidade completamente distintas (*Sofista*, 255c-e).

Aqui, contudo, a ontologia platônica, tal como exposta no *Sofista*, é sutil e exigente. É fato que não encontramos no mundo a pura *existência* (Ser), senão nas coisas existentes; também não encontramos puros e em si mesmos o *movimento* e o *repouso*, senão nas coisas que ou se movem ou estão em repouso. Do mesmo modo só encontramos a *identidade* nas coisas que a possuem. Exatamente aqui reside a sutileza do argumento platônico: uma coisa “X”, em si mesma, *existe*, possui *identidade* e ou está em *movimento* ou está em *repouso*. Entretanto, essa coisa “X” só manifestar-se-á *diferente* em relação a outras coisas que se

6 Se houver a plena identificação entre Mesmo e Ser, e tanto Repouso quanto Movimento participam do Ser, já que ambos esses últimos são (reais), ao final, uma vez dado que Mesmo e Ser serão um só, Movimento e Repouso também se confundirão. O raciocínio se constrói como segue: (1) Mesmo é (real) – participa do Ser; (2) Repouso é (real) – participa do Ser; (3) Movimento é (real) – participa do Ser; (4) Se, Mesmo = Ser; (5) Repouso é (real) – participa do Ser; (6) Movimento é (real) – participa do Ser; (7) Repouso participa do Mesmo (= Ser); (8) Movimento participa do Mesmo (= Ser); (9) Repouso = Mesmo; (10) Movimento = Mesmo; (11) Então, Repouso = Movimento. Ao final, Repouso e Movimento se identificam (confundem-se) por conta de ambos serem (participarem do Ser) e, ao serem, automaticamente serem o mesmo um e outro (Movimento = Repouso).

distinguem dela, que formalmente são “não-X”, por exemplo, “Y”, “Z”, “P”, “Q” etc. Nesse sentido, à luz da distinção platônica entre algo “em si” (αὐτό καθ’ αὐτό) e algo “em relação aos outros” (πρὸς ἄλλα), uma coisa real (X) é a entificação da *existência*, da *identidade* e ou do *movimento* ou do *repouso* (ou desses dois últimos, desde que em diferentes aspectos ou tempos), mas não pode ser a entificação da *alteridade*; essa só emerge nas relações entre coisas reais idênticas em si mesmas, mas diferentes umas das outras. Ou seja, *alteridade* (diferença) é uma característica *externa* às coisas (ou, de todos os entes), que só emerge nas relações de umas para com as outras. Contudo, isso não impede que afirmemos que a alteridade (ou diferença) exista, seja real, como *princípio* que organiza a própria realidade – em linguagem platônica, como uma Forma (εἶδος) de ser (da realidade).

Nesse sentido, e esse é um aspecto da sutileza do argumento platônico, a lógica da teoria das Ideias ou Formas exige a admissão da realidade de toda e qualquer *característica* existente no mundo. Desse modo, se existem coisas que, em si mesmas, possuem identidade e estão ou em movimento ou em repouso, e que em relação a outras coisas são diferentes, então as Ideias (ou Formas) de *Entidade (Ser)*, *Identidade (Mesmo)*, *Movimento*, *Repouso* e *Alteridade (Outro)* são reais, isto é, possuem consistência ontológica. Contudo, as Ideias não são coisas, não são entes no mesmo sentido das coisas sensíveis e perceptíveis, portanto não são entificadas (ou reificadas) em nenhuma espécie de *dimensão paralela*, por assim dizer, à realidade física que acessamos através de nossa percepção sensível. Mas, as *Ideias são reais, existem*, ainda que distintamente das coisas, do contrário não possuiriam consistência ontológica, traço inegável da filosofia platônica. Exatamente por isso, as Ideias são Formas das coisas (e não as próprias coisas, nem a elas se assemelham); nessa condição, e apenas nessa condição, elas (as Ideias ou Formas) *existem*, são *reais*, mas não são entes como as coisas sensíveis o são. E isso é a distinção platônica entre o *sensível* e o *inteligível*, entre o que é apreendido pela *percepção* (αἴσθησις) e o que é apreendido pela *inteligência* (νοῦς), entre os *entes* reais e os *princípios* da realidade (i.e., as próprias Formas ou Ideias).

Em outros termos, as Ideias existem como *princípios ontológicos* do mundo, de toda a realidade, e só são apreensíveis pela nossa inteligência (νοῦς), em seu uso lógico-discursivo; é também a nossa inteligência, com auxílio dos sentidos (αἴσθησις), através dos quais obtém dados de percepção sensível, que identifica vestígios das Ideias nas coisas sensíveis que percebemos, já que as Ideias, na condição de princípios ontológicos, operam como *causas* das coisas – conforme a hipótese platônica das Ideias ou Formas é descrita no diálogo *Fédon*. Assim, é pela inteligência que podemos apreender as Ideias, reconhecer seus traços nas coisas sensíveis e identificá-las pela linguagem, através do processo de nomeação. Desse modo, a filosofia platônica costura, na teoria das Ideias, uma *ontologia* (teoria da realidade), uma *epistemologia* (teoria do conhecimento) e uma *lógica* (teoria das relações entre linguagem e realidade).<sup>7</sup>

### III

Voltemo-nos agora, a título de conclusão, para o resultado dessa *dialética* dos *Gêneros Supremos* (μέγιστα τῶν γενῶν) no *Sofista* – como é conhecida tal construção teórica, com base em uma passagem do próprio diálogo: 253a-e. Eis o *resumo da ópera*: a partir do exame feito, cinco são os Gêneros, a saber, Movimento (κίνησις), Repouso (στάσις), Ser

<sup>7</sup> Para uma exposição detalhada de como a hipótese teórica platônica das Ideias é uma dialética, no sentido que aqui aponte, remeto para meu texto: SOARES, Marcio. Nas origens da dialética: as disputas interpretativas entre *idealismo* e *realismo* na teoria platônica das Ideias. In: ROHDEN, Luis (Org.). *Hermenêutica e Dialética*: entre Gadamer e Platão. São Paulo: Loyola, 2014. P. 35-63.

(ὄν), Mesmo (ταὐτόν) e Outro (ἕτερον). Cada um deles é (existe enquanto tal), é *idêntico* (mesmo) a si mesmo e *diferente* (outro) em relação aos outros. Tomemos um exemplo, seguindo o próprio diálogo entre Teeteto e o Estrangeiro (*Sofista*, 255e-256a):

- (a) Movimento é diferente de Repouso;
- (b) Movimento não é Repouso;
- (c) Movimento é – existe;
- (d) Movimento é diferente do Mesmo;
- (e) Movimento não é o Mesmo;
- (f) Movimento é o mesmo que si mesmo – possui identidade – por participar do Mesmo;

Disso, conclui o Estrangeiro:

E devemos concordar que, na verdade, o movimento é o mesmo e o não mesmo e não nos amofinarmos. Pois, quando dizemos ele ser o mesmo e o não mesmo, não dizemos que é de modo semelhante, mas, quando dizemos que é o mesmo por causa da participação do mesmo, dizemos assim em relação a ele mesmo, e, quando dizemos que não é o mesmo, é por causa da comunhão com o outro, por causa do qual se forma separado do mesmo, vindo a ser não aquele, mas outro, de modo a ser de novo dito corretamente não mesmo. (256a-b)

O que está em pauta aqui, na passagem citada acima, é a questão da *contradição* no discurso filosófico que enuncia as relações recíprocas entre os Gêneros. Na verdade, o Estrangeiro está empenhado em demonstrar que a afirmação “o movimento é o mesmo e não o mesmo” (τὴν κίνησιν δὴ ταὐτόν τ’ εἶναι καὶ μὴ ταὐτόν – 256a) não implica contradição. Nesse caso, o raciocínio que garante a não-contradição é o seguinte: o Movimento é o mesmo que si mesmo, já que participa do Mesmo; contudo, por participar do Outro, o Movimento não é o próprio Mesmo (i.e., o Gênero do Mesmo), mas dele difere-se. Assim, o Movimento é o mesmo apenas em relação a si mesmo, mas não é o mesmo – no sentido de confundir-se ou identificar-se plenamente – que o próprio Gênero do Mesmo. Em síntese, o Movimento é o mesmo e não o Mesmo a um só tempo, mas sob diferentes aspectos. Portanto, em tal enunciado, está garantida, formalmente, a *não-contradição*.<sup>8</sup>

Esse raciocínio se repete na relação do Movimento com o Outro, conforme segue o exame do Estrangeiro no decorrer do diálogo (*Sofista*, 256b-c): nesse caso, o Movimento é outro e não é o Outro. Explicitemos o argumento: o Movimento, dada sua participação na Forma de Outro, é outro em relação ao próprio Outro, e em relação a tudo que ele mesmo (Movimento) não é (no caso, Repouso, Mesmo e Ser), mas não é outro em relação a si mesmo. Está em pauta, aqui, além da questão lógica da contradição, a distinção ontológica antes estabelecida no diálogo (*Sofista*, 255c), a saber: ser “em si e para si” (αὐτό καθ’ αὐτό), de um lado, e ser em relação “aos outros” (πρὸς ἄλλα), de outro lado; tal distinção só é possível graças à introdução do princípio de *diferença* na realidade (através da Forma do Outro), contrabalançado ao próprio princípio de *identidade* (através da Forma do Mesmo), como condição ontológica de possibilidade de todo e qualquer existente.

<sup>8</sup> A passagem citada do *Sofista* (256a-b) contém, nesse sentido, uma pré-formulação do *princípio de não-contradição* tal como ele será formulado definitivamente por Aristóteles no Livro Gama (IV) da *Metafísica* (1005b).

Desse modo, embora a Forma de Movimento seja tomada como exemplo, o que se estabelece para ela, nas relações de *mesmidade* (identidade) e *alteridade* (diferença), é válido universalmente para todo e qualquer ente existente no mundo: a *identidade* de um ente se define pelo que ele é “em si e para si” (αὐτό καθ’ αὐτό), mas, além disso, também pelas suas relações de *diferença* “para com os outros” (πρὸς ἄλλα). Dito de outro modo, um algo qualquer (ente) existe na medida em que é idêntico a si mesmo e diferente de tudo que ele mesmo não é, ou seja, dos outros entes. A *mesmidade* (identidade) é uma característica dos entes “em si e para si” (αὐτό καθ’ αὐτό); a *alteridade* (diferença) é uma característica dos entes uns em relação “aos outros” (πρὸς ἄλλα).

Portanto, a proibição lógica da *contradição* é diretamente proporcional e dependente da descoberta *ontológica* das relações entre *entidade* (*Ser*), *identidade* (*Mesmo*) e *diferença* (*Outro*): disso decorre, por um lado, que não podemos nem devemos cometer contradições formais lógicas no discurso que visa apreender e descrever com sentido a ordem da realidade; por outro lado, não se trata apenas de proposições lógicas que afirmam que X não é Y, descrevendo-os com sentido, mas da diferença real, ontológica, que existe entre X e Y. Nesse sentido, a inegável confluência de princípios lógicos e ontológicos na economia teórica da dialética dos *Gêneros Supremos* (μέγιστα τῶν γενῶν) do *Sofista* aponta para um dos vários sentidos platônicos de *dialética* presentes nos diálogos do Mestre da Academia, talvez aquele que melhor descreva minimamente sua própria compreensão de filosofia, segundo o qual *os mesmos princípios teóricos regem o ser e o pensar*, ο ὄν e ο λόγος.

**Referências bibliográficas:**

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. V. G. Yebra. 2. ed. Madrid: Gredos, 1990.
- BOSSI, B. ¿Por qué Platón no refuta a Parménides en el *Sofista*? In: LISI, F.; MIGLIORI, M.; MONSERRAT-MOLAS, J. (Eds.). *Formal Structures in Plato's Dialogues. Theaetetus, Sophist and Statesman*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2011. P. 180-189.
- CIRNE-LIMA, C. R. V. *Dialética para principiantes*. 2. ed. Porto Alegre: Edipucrs, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Sobre a contradição*. 2. ed. Porto Alegre: Edipucrs, 1996.
- PLATÃO. *Diálogos: O Banquete, Fédon, Sofista e Político*. Trad. de J. C. de Souza, J. Paleikat e J. C. Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Os Pensadores).
- \_\_\_\_\_. *O Sofista*. Trad. de H. Murachco, J. Maia Jr. e J. T. Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.
- \_\_\_\_\_. *El Sofista*. Trad. A. Tovar. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1970.
- \_\_\_\_\_. *Oeuvres complètes*. Div. trads. Paris: Belles Lettres, 1950.
- SANTOS, J. T. Introdução. In: PLATÃO. *O Sofista*. Trad. H. Murachco, J. Maia Jr. e J. T. Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011. P. 09-163.
- SOARES, M. Nas origens da dialética: as disputas interpretativas entre *idealismo* e *realismo* na teoria platônica das Ideias. In: ROHDEN, L. (Org.). *Hermenêutica e Dialética: entre Gadamer e Platão*. São Paulo: Loyola, 2014. P. 35-63.
- SOUZA, E. C. *Discurso e ontologia em Platão: um estudo sobre o Sofista*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2009.

## A Relação entre Memória [μνήμη] e Anamnese [Ἀνάμνησις] na Epistemologia de Platão

Maurício Alves Bezerra Júnior<sup>1</sup>

Sendo considerado a ossatura do pensamento ocidental, Platão é um dos filósofos mais estudados e interpretados da história. É compreendido como principal porta-voz da doutrina socrática, criando um estilo particular de articulação de conhecimento filosófico – em forma de diálogos escritos – e, por sua vez, influenciando outros importantes pensadores de sua contemporaneidade. A filosofia platônica, principalmente devido a preservação de seus escritos, que a tradição afirma ter nos chegado praticamente de forma completa, foi por mais de um milênio a mais estimulante e “influyente” (REALE, 2007). Justamente por ser um pensador que teve os seus escritos estudados e revistos à exaustão durante mais de um milênio, poderíamos nos perguntar: é possível uma nova interpretação do pensamento platônico? Para responder tal questão, devemos, contudo, considerar que existem várias visões sobre Platão, e com critérios diferenciados, embora haja um critério imperativo na tradição interpretativa (REALE, 2007). Várias escolas e várias linhas de raciocínio frutificaram ao se debruçarem nos textos do mestre ateniense. Algumas questões ainda são motivos de debate entre os pesquisadores, principalmente pela dificuldade que se dá em estabelecer ou negar uma sistematização de seu pensamento. O tema da memória (*mnémes*) [μνήμη] é um desses temas que ainda suscita muita discussão entre os estudiosos de Platão. Vários comentadores divergem sobre seu lugar na filosofia de Platão. Principalmente, pelo fato do filósofo utilizar esse elemento em algumas obras de modo focal e, em obras posteriores abandonar.

Apesar de ser um dos filósofos mais estudados na história da erudição acadêmica, Platão ainda encanta seus leitores com ideias que podem nos dar rumos a novas interpretações, principalmente pelo fato de seu texto ser aberto, vivo, que dialoga com as inúmeras problemáticas que surgem no decorrer do convívio humano. O estudo da memória e seus desdobramentos, tem lugar patente na cultura grega e na sempre tenazmente de Platão, todavia devido justamente a esta tenacidade, os estudiosos de hoje ainda encontram dificuldades em engendrar uma unidade do pensamento do filósofo grego em relação à memória. Acreditamos, neste texto, defender a tese de que a memória e a anamnese, por serem mecanismos cognitivos que estão impressos na alma e que antecedem a existência física humana, tem um lugar central na epistemologia e, por conseguinte, a metafísica de Platão, permitindo que se atinja o estado de saber, a despeito de posições contrárias<sup>2</sup>.

1 Doutorando - UFRN

2 Alguns comentadores afirmam que nos diálogos socráticos não há nada que sustente a tese da teoria da rememoração



Enquanto insumo constitutivo da cultura grega Antiga, a memória sempre esteve à baila do cotidiano das pessoas, de forma fértil. Em seu panteão, a memória era personificada por Mnemosyne (Μνημοσύνη), Titânide, filha de Urano e Gaia, responsável por engendrar o florescimento das musas, frutos de uma união com Zeus. As origens das reflexões sobre a memória e de seu papel no que se refere ao conhecimento já estavam presentes nas tradições mítico-órficas<sup>3</sup>.

Em sua obra *A Arte da Memória*, Frances Amelia Yates apresenta Simônides de Ceos (556-468 a.C), poeta e sofista famoso em seu tempo, como sendo aquele que fez a questão da memória avançar, para além de suas origens órficas, “ensinando ou publicando regras que, apesar de derivarem de uma tradição oral mais antiga, apresentavam o tema de forma nova” (YATES. 2007. P.49). O autor observa, ainda, que a nova perspectiva introduzida por Simônides pode ter derivado de necessidades de uma sociedade mais complexa. Diferente das necessidades aduzidas em tempos de memória oral, a introdução de novas regras e codificações por Simônides, em uma época que refletia a transição para emergentes formas culturais, nos leva a classificar o pré-socrático de Ceos como o inventor de uma mnemônica, que mais parece uma técnica, muito ligada a noção de imagem. Como observa o próprio Yates, “memória para coisas, memória para palavras (ou nomes)! Aqui estão os termos técnicos para os dois tipos de memória artificial já em uso em 400 a.C. Ambas as memórias usam imagens: a primeira para representar coisas; a outra, palavras.” (2007. p. 50).

Percebendo a incipiente característica utilitária da memória, os sofistas logo vão colocá-la em sua metodologia, desenvolvendo uma preocupação artificial, que será rejeitada em seu todo por Platão, visto que, como é de sapiência ubíqua, o mestre ateniense se posta peremptoriamente como o mais ferrenho algoz das atribuições sofísticas. Yates (2007. p. 51) denota um fragmento diretamente do *Dialexeis* (400 a.C), um tratado sofístico anônimo, que contém um pungente e entusiasmado elogio à memória, desde suas palavras iniciais: “Uma bela e grande invenção é a memória, sempre útil para o aprendizado e a vida”. É possível que o conteúdo do *Dialexeis* reflita o ensinamento de Hípias de Elis, de quem se diz - nos diálogos da sétima tetralogia platônica (Hípias Maior, 285d-286a; Hípias Menor, 368d) que adornam seu nome e o satirizam - que era dotado de uma “ciência da memória” e estufava o peito ao dizer que tinha o poder de recitar cinquenta nomes, genealogias de heróis, descrever fundações de cidades inteiras e outras coisas mais, após ter ouvidos sobre eles apenas uma vez (YATES. 2007. p. 51).

Como se mostrou perceptível, assim como na cultura geral e na sofística, as elucubrações sobre a memória também tiveram um lugar no sempre profícuo *corpus platônico*<sup>4</sup>. Todavia, se faz assaz estabelecer a anátema absoluta de Platão relativamente às concepções órfico-religiosas, e principalmente, sofísticas, uma vez que, podermos concluir que ele se utiliza desta doutrina para fazer um aproveitamento filosófico<sup>5</sup> (FERRO;

---

na epistemologia de Platão. Entretanto, percebemos que também não há nada que negue, como sustentam outros. Munidos disso, propomos reconhecer os elementos afirmativos da teoria no corpus platônico, tomando como porto de partida e chegada as três obras centrais aqui mencionadas.

- 3 Mário Ferro e Manuel Tavares (199,p.35) apontam que já nesta tradição existia a ideia de que a reencarnação provocava o esquecimento absoluto, pois o corpo e toda sua dimensão sensível seriam obstáculos ao conhecimento verdadeiro. Sendo assim, a verdade seria um processo de desocultação do que está impresso na alma.
- 4 Vale lembrar que Platão utiliza a memória e seus desdobramentos de forma diversa nos diálogos. São vários os diálogos em que esse tema é abordado, mesmo que de forma indireta, vide a República, Teeteto, Filebo, Timeu, Fédon, Fedro e Mênon.
- 5 José Trindade dos Santos (2008. p. 57) afirma que a influência filosófica de Platão acerca da natureza do conhecimento se remete, sobretudo, à Parmênides, que é superado pelo mestre ateniense.

TAVARES. 1999. P. 36). Saindo de viés puramente técnico e pragmático, Platão defende que há um conhecimento além das impressões sensoriais, que está latente em nossa memória [μνήμη], como molde das realidades que a alma conheceu antes de descer ao mundo sensível. Utilizando a metáfora da impressão do selo, Sócrates – personagem central do pensamento platônico – propõe que há um bloco de cera em nossas almas – de diferentes qualidades, de acordo com os indivíduos – e que isso seria o dom fornecido por Mnemosyne (Μνημοσύνη). Assim, quando vemos, pensamos ou ouvimos algo, submetemos essa cera às percepções e aos pensamentos, e o imprimimos nela, como podemos observar, no famoso passo do *Teeteto*,

Sócrates - Suponhamos, agora, só para argumentar, que na alma há um cunho de cera; numa pessoa, maior; noutra, menor; nalguns casos, de cera limpa; noutros, com impurezas, ou mais dura ou mais úmida, conforme o tipo, senão mesmo de boa consistência, como é preciso que seja.

Teeteto - Está admitido.

Sócrates - Diremos, pois, que se trata de uma dádiva de Mnemosine, mãe das Musas, e que sempre que queremos lembrar-nos de algo visto ou ouvido, ou mesmo pensado, calcamos a cera mole sobre nossas sensações ou pensamentos e nela os gravamos em relevo, como se dá com os sinetes dos anéis. Do que fica impresso, temos lembrança e conhecimento e enquanto persiste a imagem; o que se apaga ou não pôde ser impresso, esquecemos e ignoramos. (191c-d).

Debruçar-se sobre o elemento da memória em Platão, insta-nos peremptoriamente a reconhecer a anamnese (ἀνάμνησις) como um elemento assaz necessário<sup>6</sup>. No *Mênon*, uma das obras mais profícuas em relação ao tema, Platão deixa patente que “[...] o procurar e o aprender são no seu total, uma rememoração. [...]” (81d). No conhecido diálogo, o sempre presente personagem Sócrates se utiliza de seu método maiêutico para conduzir um escravo sem qualquer instrução, ao saber que na verdade já se encontrava impresso em sua alma. Esse processo de rememoração seria a anamnese. Observando os passos 85c-d, vemos Sócrates delineando a seguinte conclusão com Mênon, acerca da aprendizagem do escravo

“[...] SO. E agora, justamente, como num sonho, essas opiniões acabam de erguer-se nele. E se alguém lhe puser essas mesmas questões frequentemente e de diversas maneiras, bem sabes que ele acabará por ter ciência sobre estas coisas não menos exatamente que ninguém.

MEN. Parece.

SO. E ele terá ciência, sem que ninguém lhe tenha ensinado, mas sim, interrogado, recuperando ele mesmo, de si mesmo, a ciência, não é?

MEN. Sim.

SO. Mas, recuperar alguém a ciência, ele mesmo em si mesmo, não é rememorar?

MEN. Perfeitamente. [...]”<sup>7</sup>

6 Aqui é necessário apontar que para alguns comentadores, Platão não deixa fácil estabelecer a distinção entre memória e anamnese, como observa o professor José Trindade dos Santos (2009, p. 41, nota 16). Já Delmar Cardoso afirma ser a memória e a anamnese indistintas (2006, p. 140). No *Fedro*, por exemplo, Platão utiliza a memória em estreita aproximação com a anamnese (246a3. 249b). Apoiados nos próprios textos de Platão e de alguns comentadores, compreendemos ser a anamnese um desdobramento da memória, sendo esta o lugar do movimento daquela.

7 A tradução aqui utilizada, utiliza o termo ciência como equivalente à *ἐπιστήμη*.

A rememoração constitui, com isto, o processo que conduz ao estado de saber. As verdades já estariam em nossa alma<sup>8</sup>, que por ser anterior ao nosso corpo, seria eterna e havia contemplado as Formas, perfeitas e imutáveis; e sendo sede da memória<sup>9</sup>, estaria nela a capacidade que permitiria a anamnese 85b-86b (SANTOS, 2009, p. 41). No *Mênon*, então, se vê fixada a tese de que o conhecimento se dá a priori (SANTOS, 2012, p. 87). Entretanto, como bem aponta Kanh (2011, p. 122) e Scott (1995, p. 40) o *Mênon* não é uma obra em que se dá para ter uma ideia satisfatória desta tese, mas sim, deve ser considerado um “esboço”<sup>10</sup>. Assim, se torna problemático estabelecer, através de excertos dessa única referência, qual a delimitação da memória e da anamnese na epistemologia de Platão. E ainda, por esta tese desaparecer de outras obras emblemáticas, ou ser apresentada de forma muito implícita, fez alguns comentadores determinarem a rejeição da teoria por parte de Platão<sup>11</sup>. Kanh (2011, p. 130) observa com surpresa o abandono do tema da rememoração em outras obras do mestre ateniense. Notadamente na República, que poderia ser tomado como sugestão para a mudança da teoria de rememoração para a da visão noética. Entretanto, o próprio Kanh, e com ele concordamos, defende que essa mudança fora mais no campo estilístico, proposto na facção do texto da República, do que um abandono deveras conceitual. Com tudo isto, uma questão problemática ainda se faz premente: se a memória e a anamnese foram deixadas de lado em obras de referência, qual é seu real papel na epistemologia e na metafísica de Platão? Os comentadores encontram diferentes respostas para esse problema. Santos (2008, p. 54-55) reforça que o debate sobre este problema não está encerrado. Até porque o silêncio de outros diálogos no que tange à anamnese se dá por razões diversas. Por tudo isto, se faz preocupação fundamental, reconhecer elementos retirados do próprio *corpus platônico*, bem como com estreito diálogo com comentadores, que sustentem a tese de que a memória e a anamnese podem ser estabelecidas como ossatura de uma teoria epistemológica e de um modelo cognitivo consistente, apoiado em pungentes pressupostos metafísicos.

Esses pressupostos podem ser observados ao passo que reconhecemos que nessa epistemologia da rememoração, se faz necessária a assunção das seguintes bases: se há rememoração, há conhecimento *a priori*. Este conhecimento estaria na alma, que antecede o corpo; se há conhecimento adquirido pela alma, no mundo extrafísico, esse conhecimento não é o de objetos sensíveis, mas sim das Formas que os antecedem<sup>12</sup>, sendo por isso, perfeitos e imutáveis, atingíveis apenas pelo viés inteligível, pelo qual a rememoração funciona como mecanismo de aproximação cognitiva. Com isto, podemos determinar que a epistemologia da rememoração de Platão está intimamente ligada à sua metafísica<sup>13</sup>.

Entendemos que devemos nos debruçar sobre os textos de Platão que a memória e a anamnese tenha papel central, a saber, e segundo Kanh (2011, p. 120), o *Fedro*, o *Mênon* e o *Fédon*, a despeito de outros temas filosóficos examinados nessas mesmas obras.

8 Santos observa, a partir do mito de Teuth no Fedro, que para Platão a alma é a sede do saber (2009, p. 41).

9 Importante salientar o comentário de Cornford, no que se refere à memória refletida por Platão: “a memória que contém este conhecimento não é a memória pessoal ou individual (...). A memória implícita na doutrina da *anamnese* é uma memória impessoal. (...) A única diferença entres os indivíduos residirá no maior ou menos grau de recuperação do conhecimento latente (...)” (1981, p. 91).

10 Como bem argue Francesco Fronterotta, no *Mênon*, vemos apenas uma introdução ao tema da reminiscência, sendo necessária outras menções do *corpus platônico* (2018, p. 199).

11 Como por exemplo David Bostock (1994, p. 10-27).

12 No *Fedro*, Platão deixa evidente que após contemplar as Formas, a alma encarna no corpo humano (249b).

13 Se faz mister observar que Nicholas P. White em seu artigo *A epistemologia metafísica de Platão*, afirma que não é possível separar de forma simplista a epistemologia da metafísica nas obras de Platão. (2013, p. 327).

O *Fedro* é considerada uma verdadeira obra-prima no gênero do diálogo socrático. O texto versa por inúmeros temas, que deixam inúmeras possibilidades de interpretação. Maria Cecília Gomes dos Reis, em sua apresentação em língua portuguesa da obra *Fedro*, aponta que a definição de seu tema já era problemática na antiguidade (2016, p. 16). Entretanto, reconhecemos numa leitura acurada de excertos desta obra, elementos fundamentais que servirão como sustentáculo deste trabalho. Vejamos, por exemplo, o passo 249c:

“[...] e isso é a reminiscência daquilo que um dia nossa alma viu andando com um deus e olhando de cima as coisas que por ora dizemos que são, levantando a cabeça para o que realmente é. Por isso, com justiça de fato, somente o pensamento do filósofo tem asas; pois segundo sua capacidade está sempre próximo pela memória àquilo a cuja proximidade o deus deve sua divindade. E o homem que se serve corretamente de tais reminiscências, realizando sempre mistérios perfeitos, somente ele se torna de fato perfeito.”<sup>14</sup>.

E ainda o passo 250a:

“[...] Pois, de acordo com o que foi dito, toda a alma de homem por sua natureza contemplou os seres, ou não teria vindo para tal vivente; ter deles uma reminiscência a partir destes daqui não é fácil para todas, nem para quantas naquele tempo viram brevemente os de lá, tampouco para as que caídas aqui tiveram o infortúnio de, por obra de certas companhias, voltarem-se para o injusto esquecendo-se do que viram então de sagrado. Poucas restam de fato que conservam memória suficiente[...]”.

Olhando sequiosamente os excertos acima, podemos considerar abertamente a relação da memória com o que Platão determina como sendo o estado de saber. Haja vista que é a lembrança daquilo que nossa alma contemplou outrora, que oferece ao homem tal estado; sendo que, se o homem não se utilizar da memória, enceta-se no injusto, no falso, podemos dizer. Para se utilizar da memória, se faz necessária a anamnese, que além de outras interpretações, a colocamos como movimento daquela. Destarte, a memória e a anamnese, a despeito dos variados temas, tem papel relevante, que nos permitem interpretar o *Fedro* de modo compatível ao *Fédon* e *Mênon*<sup>15</sup>.

No *Fédon*, analisando excertos que sirvam de referência a nosso escopo, associando aos demais acima, mas reconhecendo que aqui, Platão associa a memória à imortalidade da alma, sendo este último o tema central da obra. Um excerto relevante para nossa proposta é, por exemplo, o passo 75e<sup>16</sup>:

“Entretanto, penso que se adquirimos esse conhecimento antes do nascimento e o perdemos por ocasião do nascimento, para posteriormente,

14 Notemos que no passo deixa claro que a reminiscência favorece o filósofo. Santos denota que o que distingue o filósofo dos demais é a anamnese (2008, p. 44). Alguns comentadores como Scott (1995, p.69-71) afirmam que Platão atribui apenas aos filósofos a capacidade de rememorar. Já para outros como Santos, Cardoso (2006, p. 142) e Mário Ferro e Manuel Tavares (1999, p. 37) a visão de Platão acerca da anamnese é otimista e democrática, permitindo a qualquer conseguir fazer seu processo.

15 No *Fedro* também podemos reconhecer a utilização do mito por parte de Platão para engendrar uma reflexão sobre relação entre a memória e a escrita. No mito de Theuth (274c-275d), em que se discute o efeito da escrita relativamente à memória. Os dois personagens da diatribe têm posições diferentes sobre o assunto. Aqui também nos permite compreender como Platão se utiliza do mito para estabelecer o lugar da memória em sua epistemologia. Segundo Cardoso (2006, p. 142) os grandes temas da filosofia, Platão se utiliza do mito.

16 Além do excerto apontado, temos ainda, 73c-74c, 75a, 76b-c. Dentre outros.

graças a nossos sentidos, recuperar o conhecimento de que tínhamos posse anteriormente, não seria aquilo que chamamos de aprendizado a recuperação de nosso próprio conhecimento? E não estaríamos corretos em chamar esse processo de reminiscência?”

Ainda no *Fédon*, reconhecemos a anamnese como reflexão para se chegar a natureza da alma, como podemos observar no passo 72e-73a:

“[...] e ademais, retorquiu Cebes, se for verdadeiro, Sócrates, como prezas dizer amiúde, que nosso aprendizado não passa de reminiscência, teríamos com isso um argumento complementar de que necessariamente aprendemos numa época passada o que agora lembramos. Ora, isso somente seria possível se nossa alma existisse em algum lugar antes de nascer assumindo essa forma humana. E também por força desse argumento, parece que a alma é imortal”.<sup>17</sup> . .

Pois, se a alma tem o conhecimento antes do nascimento do corpo, Sócrates é levado a estabelecer a similitude entre esta e as ideias: invisível e incorpórea. Assim, por esta razão, a alma não pertenceria ao âmbito sensível do corpo, onde apenas passa um período efêmero, correspondente a vida mortal, no qual deve procurar sempre a relação original com as ideias inteligíveis, distanciando-se do corpo, através da anamnese [Ἀνάμνησιν] e da memória [μνήμησ]. Importante notar que Cardoso observa que no *Fedro* e no *Fedon*, a anamnese aparece ao lado das doutrinas das Formas (2016. p. 142). O que não ocorre no *Mênon*. Ou seja, podemos procurar estabelecer uma conexão nestas obras que determine a associação da epistemologia da rememoração de Platão com sua metafísica, das Formas.

Por fim, sabemos que a leitura de excertos destas três obras podem nos levar a interpretações tortuosas, sobre a possibilidade de se reconhecer nestas obras doutrinas diferentes sobre o mesmo problema da rememoração. Mas já partimos da ideia de que, a utilização destes excertos, de forma concêntrica, nos remete a três apresentações parciais de uma mesma teoria, que delineamos como central na epistemologia e metafísica de Platão.

---

17 Aqui temos, como aponta Fronterotta (2018. p. 200), a introdução do argumento da anamnese como prova da imortalidade da alma por Platão. Pois, se “aprender é recordar”, é preciso admitir que a alma imortal existia antes do corpo mortal.



**Referências bibliográficas:**

- CARDOSO, Delmar. *A alma como centro do filosofar de Platão: uma leitura concêntrica do Fedro à luz da interpretação de Franco Trabattoni*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- CASERTANO, Giovanni. *Paradigmas da verdade em Platão*. Tradução de Maria da Graça Gomes de Pina. São Paulo: Edições Loyola, 2010.
- CORNFORD, F. M. *Principium Sapentiae*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1981.
- FERRO, Mário; TAVARES, Manuel. *Análise das obras Górgias e Fédon de Platão*. Lisboa: Editorial Presença, 1995.
- FRONTEROTTA, Francesco. *Epistemologia*. In: Platão, Coimbra Companions. Coord. Gabriele Cornelli e Rodolfo Lopes [et. al.] . São Paulo: PAULUS, 2018. p. 189-209.
- KANH, Charles. *Platão e a reminiscência*. In: Platão. Hugh H. Benson [et. al.]. Trad. Marco Antônio de Ávila Zingano. Porto Alegre: Artmed, 2011. p. 120-132.
- MATTÉI, Jean-François. *Platão*. Tradução Maria Leonor Loureiro. São Paulo: Editora UNESP. 2010.
- PLATÃO. *Mênon*. Tradução de Maura Iglésias. São Paulo: Loyola, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Fedro*. Tradução e Apresentação de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2016.
- \_\_\_\_\_. *Diálogos II (Górgias, Eutidemo, Hípias maior e Hípias menor)*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2016.
- \_\_\_\_\_. *Diálogos III (Fedro, Eutífron, Apologia de Sócrates, Críton, Fédon)*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Teeteto*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3. Ed. Pará: Editora Universitária UFPA. 2001.
- REALE. G. *Para uma nova interpretação de Platão*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2005.
- SANTOS, José Trindade. *Para ler Platão: A ontoepistemologia dos diálogos socráticos*. Tomo I. São Paulo: Edições Loyola, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Para ler Platão: O problema do saber nos diálogos sobre a teoria das formas*. Tomo II. São Paulo: Edições Loyola, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Para ler Platão: Alma, cidade, cosmo*. Tomo III. São Paulo: Edições Loyola, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Platão: a construção do conhecimento*. São Paulo: Paulus, 2012.
- SCOTT, D. *Recollection and experience: Plato's Theory of Learning and its Successors*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- TRABATTONI, F. *Oralidade e escrita em Platão*. Trad. Roberto Bolzani Filho e Fernando Eduardo de Barros Rey Puente. São Paulo: Discurso Editorial; Ilhéus: Editus, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Parola e ragione*. Milão, 2000.
- VLASTOS. Gregory. *Anamnesis in the Meno*. In: Studies in greek philosophy, vol. 02. P. 147-165. Princeton: Princeton University Press.
- WHITE, Nicholas. P. *Epistemologia metafísica de Platão*. In: Platão. Tradução de Saulo Krieger. (Coleção Companions & Companions). São Paulo: Ideias e Letras, 2013. p. 327-366.
- YATES, Frances Amelia. *A Arte da Memória*. Trad. Flávia Bancher. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.



## ***Energieia* como mediação entre intelecto e ideias na *Enéada* V.3[49] de Plotino<sup>1</sup>**

Robert Brenner Barreto da Silva<sup>2</sup>

### **Introdução**

Esse trabalho objetiva argumentar que a relação entre Intelecto e Inteligíveis no tratado V.3[49] das *Enéadas* de Plotino desemboca na delimitação de um problema, qual seja: a de que Intelecto e Inteligíveis são idênticos e, simultaneamente, distinguem-se como sujeito e objeto de conhecimento<sup>3</sup>. A percepção dessa problemática pode ser ilustrada pelo dilema cético elaborado por Sexto Empírico (cf. *Adversus Mathematicos*, VII 311-312), através do qual ele visa contestar a legitimidade do autoconhecimento. Dentro desse contexto, isto é, após ter explicitado em que consiste o problema, propor-se-á como hipótese que a *energeia* pode servir como mediação para o constructo teórico que relaciona Intelecto e Inteligíveis.

Para compreender a argumentação do tratado e conseqüentemente o porquê de Plotino relacionar Intelecto e Inteligíveis da maneira peculiar como ele faz, é fundamental ter como pressuposto que subjacente aos seus argumentos estão as objeções céticas de Sexto Empírico. Pelo menos quatro grandes comentadores de Plotino corroboram com essa tese de que o que está em jogo é oferecer respostas às objeções céticas e preservar um projeto filosófico cuja epistemologia não se reduza a uma pergunta *ad infinitum* a respeito da fonte de conhecimento. Emilsson de maneira enfática sustenta o objetivo de seu artigo: “afirmar que a forte identidade mantida por Plotino entre o Intelecto e seus objetos, as Ideias, pode ser explicada em termos de como Plotino vê a força dos argumentos céticos” (EMILSSON, 1995, p.32, tradução nossa)<sup>4</sup>. Na seqüência, ele especifica em quais termos esse diálogo filosófico se dá:

A alegação de que o completo autoconhecimento ou autoconsciência é de fato possível para o Intelecto e que não há conhecimento de uma parte por outra parte parece ser uma reação a certos argumentos céticos, tais como os que encontramos em Sexto Empírico contra a possibilidade do Intelecto apreender a si mesmo (Idem, p.32, tradução nossa<sup>5</sup>).

---

1 O presente texto é uma adaptação de seções da dissertação de mestrado cujos resultados foram apresentados no GT do Neoplatonismo da ANPOF/2018.

2 Mestrando em Filosofia da Universidade Federal do Ceará. Bolsista CAPES sob orientação do Prof. Dr. José Carlos Silva de Almeida.

3 É necessário esclarecer que por sujeito e objeto não se pretende equivaler o projeto de Plotino ao do edifício epistemológico moderno, mas tão somente assinalar que é necessário, para Plotino, haver o fator cognitivo responsável por conhecer e o fator cognitivo responsável por ser conhecido cf. *Enéada* VI. 7 [38].40.5-69. Além disso, há a motivação bibliográfica, pois os intérpretes consultados utilizam tais termos em inglês. Vide: MENN, 2001; EMILSSON, 1995; CRYSTAL, 1998; OOSHOUT, 1991.

4 “the strong identity Plotinus maintains between the intellect and its objects, the Ideas, can be explained in terms of his seeing the force of certain sceptical arguments”.

5 “The claim that complete self-knowledge or self-consciousness is indeed possible for intellect and that it is not a

Para corroborar com nossa perspectiva metodológica de estudar a relação entre Intellecto e Inteligíveis como um problema de origem cética, é digno de nota também a exposição de Crystal a esse respeito:

Muito da epistemologia de Plotino foi influenciada por Sexto Empírico. Uma das formas pelas quais podemos discernir essa influência é através do modo como o Intellecto, segunda hipóstase de Plotino, apreende a si mesmo. De acordo com Plotino, o Intellecto, se ele pensa a si mesmo adequadamente, deve fazê-lo enquanto todo ou como parte. A natureza dessa consideração, ao menos em parte, é informada pelo dilema que Sexto Empírico articulou. Sexto mantém que o Intellecto, se ele conhece a si mesmo, deve fazê-lo como todo ou como parte (Adv VII 310-311). Ambas as posições, de acordo com Sexto, são insustentáveis. No caso de que o Intellecto apreenda a si mesmo em termos de uma parte que capta outra parte, cai-se em um regresso ao infinito porque a parte do sujeito se tornará idêntica à do objeto quando apreender a si mesma. Como resultado, outro sujeito epistêmico será necessário e assim *ad infinitum* (CRYSTAL, 1998, p.264-265<sup>6</sup>).

Reuter também afirma que o empreendimento do *Nous* de Plotino precisa responder às objeções céticas, a fim de que possa se mostrar consistente filosoficamente. Não são triviais ou meramente retóricos os argumentos de Sexto Empírico. Eles revelam no mínimo uma limitação na formulação metafísica dessa espécie de autoconhecimento pretendida por Plotino. Conforme se depreende:

Nós devemos, então, ver que a resposta de Plotino ao argumento de Sexto Empírico o deixa com dois problemas. Primeiramente, ele deve explicar, dada essa identidade entre pensador e objeto de pensamento, que é obtida no nível do *Nous*, como é que o *Nous* pensa. Então, por segundo, como esse tipo de pensamento é autopensamento. [...] Esse texto oferece duas pistas sobre como entender o porquê do autopensamento ser pensamento no sentido estrito: (i) Autopensamento é consciência do todo – no caso, o todo é ele mesmo; (ii) esse tipo de pensamento não persegue nada fora de si mesmo (REUTER, p.156-157, tradução nossa<sup>7</sup>).

Embora a apreciação de Sexto Empírico seja predominantemente gramatical e silogística, - o que se infere a partir de sua análise lógica da possibilidade de genuíno autoconhecimento-, sem a orientação metafísica que Plotino confere a essa questão, o método de avaliar os problemas e a preocupação subjacente à relação de autoconhecimento proposta por Plotino é tipicamente cética. Tal conclusão é a mais natural diante da leitura

---

knowledge of part by part seems to be a reaction to certain sceptical arguments such as we find in Sextus Empiricus against the possibility of intellect's apprehension of itself".

6 "Much of Plotinus' epistemology was influenced by Sextus Empiricus. One of the ways in which this influence can be discerned is through the manner in which the intellect, Plotinus' second hypostasis, apprehends itself. According to Plotinus, the intellect, if it is to think itself properly, must do so *qua whole* not *qua part*. The nature of this account is, at least in part, informed by a dilemma that Sextus Empiricus articulated. For Sextus maintained that he intellect, if it were to know itself, it must do so either *qua whole* or *qua part*. Both positions, according to Sextus, were untenable. In the case of the intellect apprehending itself in terms one part grasping another part, one falls into an infinite regress because the subject-part will become identical with its object when it apprehends it. As a result, another epistemic subject will be needed and so on *ad infinitum*."

7 "We shall then see that Plotinus response to Sextus' argument leaves him with two problems. Firstly, he must explain, given this identity between thinker and object of thought that obtains on the level of nous, how it is that nous is thinking. Then, secondly, he must explain how this type of thinking is self-thought. [...] This text offers two hints as to why self-thought is thought in the strict sense: (i) strict self-thought is a consciousness of the whole - in this case the whole [self]; (ii) this type of thinking seeks nothing outside of the self".

do capítulo cinco do tratado V.3, o qual apresenta desde sua forma de escrita o diálogo com a tradição cética. A passagem será discutida posteriormente, por enquanto leia-se a exposição de Ooshout<sup>8</sup>:

Mas a linguagem da passagem acima também reflete idéias desenvolvidas por um antigo contemporâneo de Plotino, o cético Sexto Empírico (aprox. 200 d.C.). Sexto lidou com o problema do autoconhecimento de uma maneira completamente diferente. Em *Contra os Lógicos* (livro I<sup>1</sup>, caps.282-313), ele alega que o que ele chama de filósofos dogmatistas não podem nos dar uma clara visão do que é um ser humano, sustenta Sexto, simplesmente porque o ser humano não pode se conhecer. Sexto, então, continua a provar que um ser humano não pode ter qualquer apreensão de si mesmo. É impossível, argumenta ele, que um homem como um todo se perceba como um todo, pois nesse caso ele seria como um todo percebido, o que impede qualquer agente que perceba (OOSHOUT, 1995, p.76, tradução nossa).

### As objeções céticas de Sexto Empírico

O contexto das objeções de Sexto à validade do autoconhecimento é o da crítica que ele faz aos filósofos denominados como dogmáticos, para quem há uma natureza humana. O cético contesta essa concepção por dizer ser impossível ao homem conhecer a si mesmo. Ora, se o homem é compreendido enquanto totalidade, ele não poderá ser ao mesmo tempo aquele que compreende e o que é compreendido. Por outro lado, se ele apreende a si mesmo por meio de uma parte, não estaria conhecendo a si mesmo, mas apenas uma de suas faculdades. Dessas premissas se seguem a inviabilidade do postulado de uma natureza humana. O objetivo de Sexto Empírico é impugnar o autoconhecimento defendido pelos dogmáticos. Tal crítica pode ser apreendida a partir da obra *Adversus Mathematicos*, VII 311-312<sup>9</sup>:

Vamos considerar estabelecido que o ser humano não pode apreender nem os sentidos através do corpo ou, ao contrário, o corpo através dos sentidos, nem eles mesmos nem um ou outro. Tem que ser apresentado que o pensamento não é sequer familiar consigo mesmo, como os filósofos dogmáticos sustentam. Pois se o Intelecto apreende a si mesmo, será apreendido como um todo ou como parte, mas usando uma parte de si para isso. E não poderá apreender a si mesmo como um todo. Pois se ele apreende a si mesmo como um todo, ele será como todo apreensão e apreendedor; mas se ele é, como um todo, o apreendedor, não será mais qualquer coisa como um ser apreendido. **Mas isso é o cúmulo da irracionalidade** pois há o apreendedor, mas não há a coisa a ser apreendida (*Contra os Lógicos*, I, 311-312, tradução nossa).

8 “But the language of the above passage also reflects ideas developed by an Elder contemporary of Plotinus, the sceptic thinker Sextus Empiricus (approx.200 A.D). Sextus dealt with the problem of self-knowledge in a completely different way. In against the logicians (book I<sup>1</sup>, chs.282-313), he claims that what he calls dogmatists philosophers cannot give us clear insight into what a human being is, Sextus maintains, simply because human being cannot know themselves. Sextus then goes on to prove that a human being cannot have any apprehension of himself. Its is impossible, he argues, that a man as whole perceives himself as a whole, for in that case he would wholly perceived, which precludes any perceiving agent”.

9 BETT, 2005. “[...] let us consider it established that the human being cannot grasp either the senses through the body nor, conversely, the body through the senses, <...> neither themselves nor one another. it has to be shown that thought is not even familiar with itself, as the dogmatic philosophers maintain. For if the intellect apprehends itself, either it will apprehend itself as a whole, or not as a whole, but by using some part of itself for this. And it could not apprehend itself as a whole. For if it apprehends itself as a whole, it will as a whole be apprehension and apprehender; but if it is, as a whole, the apprehender, there will no longer be anything as the thing being apprehended. But it is the height of irrationality for there to be the apprehender, but for there not to be the thing that the apprehension is of”.

A forte expressão “irracionalidade” atribuída a esses filósofos expõe o fulcro de suas objeções: a inconsistência interna das premissas que orientam a formulação de um autoconhecimento pleno. Restaria, no máximo, outra espécie de conhecimento referente a si, como de uma parte conhecendo a outra, mas jamais o que compreende poderá ser ao mesmo tempo aquele que é apreendido. De acordo com o que ele conclui:

Nem mesmo o intelecto pode usar alguma parte para isso. Pois como é que a parte em si mesma apreende a si? Se como um todo, não haverá nada como uma coisa que está sendo perseguida; mas se por alguma parte, como é que esse alguém se conhece? E assim *ad infinitum* (Contra os Lógicos, I, 312, tradução nossa)<sup>10</sup>.

A relação parte a parte implica em um regresso ao infinito, pois quando a parte que apreende encontrar-se a si mesma enquanto objeto apreendido, não haverá mais duas partes, porém uma só produzindo uma contradição, isto é: como ser definido como o que conhece quando ao mesmo tempo se é aquilo que é conhecido. Admitindo que este conhecimento seja assim definido em seu todo, tal concepção falha por tornar vazio o ato intelectual, pois, se como todo o Intelecto é **o que conhece, não pode como** todo ser apreensão. Se o sujeito epistêmico é sujeito enquanto todo, o objeto a ser apreendido por este sujeito **não significa nada para ele, já que nada há para ser conhecido sem que** se dissolva a relação entre sujeito e objeto enquanto funções cognitivas não simultâneas.

### **O estatuto teórico do *Nous* no tratado V.3 de Plotino: a problemática da identidade do Intelecto com as Ideias discutida à luz das objeções céticas.**

A questão fundamental do tratado *Sobre a hipótese cognitiva e o que está além* é o estatuto teórico do Intelecto. Como método filosófico, Plotino no tratado V.3 opta por conceituar o Intelecto dialeticamente, ou seja, relacionando-o criticamente aos demais tipos de conhecimento. Ele prosseguirá a uma análise sobre a sensibilidade, a imaginação, a memória, a razão discursiva e a alma. O Uno aparece como o princípio não principiado, a condição de possibilidade para toda a arquitetura metafísica. No bojo da tentativa de definir o Intelecto, Plotino elenca o autoconhecimento como indispensável para salvaguardar a ontoepistemologia. A identidade entre o Intelecto e as Ideias e a distinção entre eles se constituirá como um problema de natureza cética.

Se fizermos um breve apanhado a respeito dos pilares constitutivos de nossos conhecimentos, chegaremos à constatação de que eles são limitados e vacilantes. A começar pelo aparato sensório, haja vista que os dados sensíveis são relativos a quem sente. O exercício da razão, por sua vez, também procede de modo semelhante, já que seu julgamento, ainda que regrado por normas lógicas, baseia-se em dados exteriores, como os que são fornecidos pelas sensações. O que há de comum é que ambas as modalidades cognitivas partem de representações ou imagens (εἰδόμενα) e não das coisas como elas são em si mesmas. Para efeito de síntese, basta dizer que, em linhas gerais, Plotino utilizará dois parâmetros teóricos para avaliar esses diferentes tipos de conhecimento: a relação de exterioridade ou de interioridade com que esses modos de conhecimentos se entrelaçam. Com exceção do Intelecto, todos os tipos precedentes se submetem a processos, a passagens de uma parte a outra, recebendo dados de modo exterior. Portanto, essas fontes não podem

10 “Yet neither can the intellect use some part for this. For how does the part itself apprehend itself? If as a whole, there will be nothing as the thing being sought; but if by some part, how will *that* one come to know itself? And so *ad infinitum*”.

ser confiáveis porque são relativas. Para demonstrar essas relações, façamos a leitura das *Enéadas*<sup>11</sup>:

[...] a faculdade da razão na alma faz seu julgamento, **derivado** das imagens mentais apresentadas a ela, que vêm da sensibilidade, combinando-as e dividindo-as; e, quanto às coisas que vêm a ela do Intelecto, ela observa o que se pode chamar de impressões, e tem, com respeito a elas, a mesma capacidade; e ela continua adquirindo compreensão ao reconhecer novas e recém chegadas impressões, unindo-as àquelas que estavam havia muito nela: esse processo é o que deveríamos chamar as reminiscências da alma (V.3[49] 2, 5-15)<sup>12</sup>.

Para fugir da dúvida *ad infinitum*, Plotino busca na hipóstase *Nous* proteger o edifício ontoepistemológico. Uma vez que não é possível ter conhecimento seguro através da faculdade racional da alma, em virtude da exterioridade cognitiva que lhe é intrínseca, resta investigar se faria sentido atribuir tal conhecimento ao Intelecto. O *Nous* é, por definição, a esfera na qual ser e pensar são o mesmo. O que significa que não há nada que escape ao seu pensamento. Nesse sentido, se o Intelecto tem conhecimento de tudo, seria absurdo afirmar que ele não tem conhecimento sobre si mesmo. É com base nesse pressuposto que Plotino institui o autoconhecimento:

Tem-se, então, que supor que algo simples pensa a si mesmo, e investigar tanto quanto possível, como faz isso, ou então abandonar a opinião de que algo realmente pense a si mesmo. Porém, abandonar essa opinião não é possível sem que muitos absurdos se sigam, pois mesmo que não atribuamos auto-intelecção à alma porque isto seria absurdo, ainda assim seria absolutamente absurdo não atribuí-lo à natureza do Intelecto, e supor que ele tenha conhecimento de tudo o mais, mas não esteja num estado de conhecimento e compreensão de si mesmo? (V.3[49] 1, 10-19).

Esse é o chamado paradigma da internalidade, o qual preconiza que as Ideias sejam internas ao Intelecto para que o conhecimento seja possível. Através desse paradigma, Plotino defende a ontoepistemologia das objeções céticas. A essa concepção, Plotino agrega ainda importantes conceitos de Aristóteles<sup>13</sup>, como os de pensamento divino ou de pensamento puro, os quais consistem em pensar o próprio pensamento. O estatuto teórico do Intelecto, assim, requer que ele seja puro pensamento e, como não há nada fora dele, que o pensamento que ele exerce se volte sobre si mesmo, tecendo as linhas do autoconhecimento:

11 A citação segue a ordem clássica, a qual descreve por meio da sucessão dos algarismos romanos e indo-arábicos, respectivamente o grupo de *Enéadas* (I a VI), a posição sistemática do tratado (1 a 9), a ordem cronológica (1 a 54), capítulo e intervalo entre linhas conforme edição grega. Cf. ROSSETI, 2006, p.177.

12 Para facilitar o manuseio do tratado, optou-se pela tradução que é apêndice da dissertação de Cf. GOLLNICK, 2005. Para ler todo o *corpus*, pode-se consultar a edição espanhola: IGAL 1992.

13 “Ora, o pensamento que é pensamento por si, tem como objeto o que por si é mais excelente, e o pensamento que é assim maximamente tem como objeto o que é excelente em máximo grau. A inteligência pensa a si mesma, captando-se como inteligível: de fato, ela é inteligível ao intuir e ao pensar a si mesma, de modo a coincidirem inteligência e inteligível. A inteligência é, com efeito, o que é capaz de captar o inteligível e a substância, e em é ato quando os possui. Portanto, muito mais do que aquela capacidade, o que de divino há na inteligência é essa posse; e a atividade contemplativa é o que há de mais prazeroso e mais excelente” *Metafísica* .7, 1072b18-23. “(...) E ele próprio é inteligível tal como os objetos inteligíveis, pois no tocante ao que é sem matéria, o que pensa é o mesmo que o pensado. E, de fato, a ciência teórica e o assim cognoscível são o mesmo.” *De Anima*, 430a3-6.



Todos juntos são um, Intellecto, intelecção e inteligível. Se, portanto, a intelecção do intellecto é o inteligível, e o inteligível é ele mesmo, ele mesmo inteligirá a si mesmo: ele inteligirá com a intelecção que é ele mesmo e inteligirá o inteligível, que é ele mesmo. Segundo os dois pontos de vista, então, ele se inteligirá a si mesmo: porque ele é a intelecção e porque ele é o inteligível, o qual ele entende em sua intelecção, a qual ele é (V.3 [49] 5, 40-45). [...] O argumento, então, demonstrou que autopensamento no sentido primário e próprio é algo que existe. Pensar (noeîn) é diferente quando está na alma, mas é mais propriamente pensar no Intellecto (noûs). Pois a alma pensa a si mesma como derivada de outro, mas o Intellecto pensa a si mesmo como aquilo que é e tal qual é, a partir de sua própria natureza, ao voltar-se sobre si mesmo. [...] Pois, Intellecto e intelecção são apenas um e ele se pensa como um todo com o todo de si [...] (V.3 [49] 6, 1-10).

Plotino recorre à metáfora da visão para explicar em quais termos ocorre a relação entre Intellecto e Inteligíveis, isto é, como esses fatores são idênticos e também distintos no contexto da ontoepistemologia. O ver e o que é visto devem ser idênticos para que haja a visão propriamente dita. Nas palavras do autor:

[...] nossa investigação não trata de um assunto casual – que este Intellecto necessita ver a si mesmo, ou antes, possuir o ver-se, primeiro porque ele é múltiplo e, em seguida, porque ele pertence a outro e está, necessariamente, sujeito a ver, isto é, sujeito a ver esse outro, e seu ver é sua essência. Pois a existência de algo mais é uma condição necessária do ver, e se não houver algo mais, o ver é inútil. **Tem de haver, então, mais de um para que o ver exista, e o ver tem de co-incidir sobre o visto**, e o que é visto por si mesmo tem de ser uma multiplicidade num todo. Pois, o que é absolutamente uno não tem nada para que dirigir sua atividade e, uma vez que é “só e isolado”, permanecerá absolutamente imóvel (V.3[49] 10, 10-20, grifo nosso).

Do amálgama entre Intellecto e Ideias promovido pelo autoconhecimento e da pressuposição necessária de que eles se distinguem como sujeito e objeto de conhecimento, devêm a legitimidade do dilema de Sexto Empírico. Através da passagem a seguir, ficará claro como Plotino tem em vista as objeções céticas ao procurar dar conta dos problemas oriundos de seu constructo ontoepistemológico:

Mas ele vê uma parte de si mesmo com outra parte de si? Deste modo um seria o observador e o outro o observado e isto não seria autoconhecimento. Por que não? E se ele fosse todo inteiro de uma natureza, composto de partes exatamente similares, de sorte que o observador não diferisse de nenhum modo do observado? Ao ver, assim, essa parte de si que é idêntica a ele, ele veria a si mesmo: pois o observador não diferiria de nenhum modo em relação ao observado. Antes de tudo, a divisão dele em partes é absurda: pois como se dividiria? Não aleatoriamente, é certo; e quem é aquele que divide? Aquele que se situa como contemplador ou como contemplado? Pois o que contempla não está no contemplado. Conhecendo-se deste modo, ele conhecerá a si mesmo como contemplado, não como contemplador, e, portanto, não conhecerá a si mesmo completamente ou como um todo: o que ele viu é o que é contemplado, mas não aquele que contempla: e assim terá visto um outro, não a si mesmo (V.3 [49] 5, 1-15).



Na seção introdutória foi afirmado que até o vocabulário de Plotino indica o diálogo com a tradição cética. Após ter sido lido o trecho de *Adversus Mathematicos*, VII 311-312, é patente a alusão feita no capítulo cinco ao dilema que confronta o ato epistemológico como limitado a ocorrer mediante a consecução de etapas não simultâneas: de um lado, há o que conhece e, de outro, o que é conhecido. Quando se conhece não se é conhecido e vice-versa. No seio desse autoconhecimento postulado por Plotino, há três premissas: o Intelecto é aquele que conhece e os Inteligíveis são o conteúdo de seu pensamento; o Intelecto e os Inteligíveis são idênticos; todo conhecimento pressupõe a introdução de uma relação entre sujeito e objeto, isto é, entre o que conhece e o que é conhecido. Assim, internamente a tentativa de resguardar a ontoepistemologia, emerge a problemática cética.

Plotino admite parcialmente as objeções no tocante à relação parte a parte, mas discorda na dimensão todo-a-todo. Isto é, se o conhecimento do Intelecto for conhecer uma parte de si com outra, de fato não há autoconhecimento. Não obstante, é imprescindível a manutenção do autoconhecimento na relação todo-a-todo, o que leva Plotino a discordar da posição cética. Para o filósofo, o Intelecto se conhece como um todo com o todo de si: “Pois ao ver os entes, vê a si mesmo, e ao ver está em ato, e este ato é ele mesmo. Pois, Intelecto e intelecção são apenas um e ele se pensa como um todo com o todo de si, não pensa uma parte de si com outra”. (V.3 [49] 6, 5-10). Contudo, ainda que se argumente que ele se conhece como um todo com o todo de si, ainda parece ser problemático conciliar a identidade e a diferença no âmbito das funções que envolvem o autoconhecimento.

A hipótese desse trabalho é de que a chave interpretativa para compreender a resposta de Plotino às objeções é a articulação promovida pelo conceito de *energeia*, pois ele é claramente colocado por Plotino como a explicação para a multiplicidade do Intelecto. O capítulo doze oferece uma passagem que é emblemática do papel sutil, porém extremamente importante que a *energeia* desempenha na tessitura do constructo que relaciona Intelecto e Inteligível:

Ele não será multiplicidade no sentido de uma composição, **seus atos é que são a multiplicidade**. Porém, se seus atos não são essências e ele passa da potência ao ato, antes da atualização, ele não será múltiplo na essência e será inacabado. Mas se sua essência é ato e seu ato é a multiplicidade, tanta será sua essência quanta sua multiplicidade. Concedemos isso ao Intelecto, ao qual também atribuímos autointelecção [...] (V.3[49]12,1-10, grifo nosso).

Ao definir o Intelecto como múltiplo, a primeira conclusão a que se pode chegar é de que a relação ontoepistêmica estabelecida com os Inteligíveis encerra em uma incongruência teórica. Ora, desde o início do tratado é pressuposto que o Intelecto é um com os Inteligíveis e com a própria intelecção, que é a sua atividade por excelência. Mas nesse trecho do capítulo doze, Plotino esmiúça em que sentido é possível atribuir multiplicidade ao Intelecto. Ele não é composto de duas substâncias, mas é múltiplo em virtude de seus atos. O conceito de *energeia*, traduzido como atividade, reflete uma mesma essência e múltiplos atos atribuídos ao Intelecto.

Além do fator multiplicidade, a *energeia* explica a própria atividade de pensar do Intelecto, a qual, a princípio, poderia sugerir a ideia de que o *Nous* precisaria pensar alguma coisa, ainda que interna a si. Contudo, a *energeia* distingue-se do movimento caracterizado pela *Kinesis*, ela permite pensar uma ordem eterna através da qual o pensar pensa o próprio

pensamento. Ou seja, diferentemente da razão discursiva, que pressupõe a transição de um estado epistêmico carente de conhecimento para outro no qual o conhecimento é adquirido, o pensamento do Intelecto é autointelecção sem que seja constrangido a buscar nada fora de si mesmo. O impacto que a apropriação deste conceito tem para Plotino é numericamente verificável<sup>14</sup>: ele se repete mais em Plotino (768 vezes) do que em Aristóteles (537 vezes).

### **Considerações Finais: A *Energeia* como mediação entre Intelecto e Ideias.**

Através da análise de passagens pertinentes ao presente objeto de estudo, referentes ao tratado V.3[49], foi possível depreender o problema da identidade do Intelecto com os Inteligíveis e como essa elaboração plotiniana está relacionada com as objeções céticas de Sexto Empírico. A leitura imanente do tratado sobre a hipóstase cognitiva propiciou o entendimento de que a essência do Intelecto se define pela pluralidade de seus atos cuja substância, contudo, permanece una e idêntica. Assim, a saída do problema da identidade pode ser interpretada hipoteticamente a partir de uma distinção que opere não de maneira substancial, mas de maneira atual. A alternativa alcançada pela opção metodológica de sublinhar o papel da *energeia* na metafísica plotiniana parece ser o meio mais plausível de articular as premissas de que todo conhecimento deve ser sobre algo, de que o *Nous* é a esfera última do ser e de que ele tem total conhecimento dos inteligíveis. Logo, se Intelecto e Inteligíveis fossem entes diferentes, Sexto Empírico estaria certo quanto à afirmação de que o autoconhecimento se realiza de maneira ilegítima, de uma parte para outra. Contudo, se Intelecto e Inteligíveis são dois fatores cognitivos do *Nous*, parece ser possível, ao menos exegeticamente, isto é, enquanto caminho compreensivo interno ao pensamento de Plotino, entender como essa identidade e essa diferenciação é possível no tratado V.3.

---

14 HANCOCK, 1984, p.1. Aristotle uses *energeia* 537 times (according to Blair, “The Meaning of ‘*Energeia*’ and ‘*Entelecheia*’ in Aristotle,” p. 103) compared with Plotinus’ 768 times [...].”

**Referências bibliográficas:**

- ARISTÓTELES. *Metafísica* vols. I, II, III. Ensaio introdutório, tradução do texto grego, sumário e comentários de Giovanni Reale. Trad. Marcelo Perine. São Paulo. Edições Loyola. 2002.
- \_\_\_\_\_. *De anima*. Trad. Marília Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.
- CRYSTAL, Ian. *Plotinus and the Structure of Self-Intellection*. In: *Phronesis* 43: 264-86 (1998).
- EMILSON, E.K. *Plotinus on the Objects of Thought*. *Archiv für Geschichte der Philosophie* 77 (1995)
- GOLLNICK, Silvania. *Ontologia e conhecimento no Tratado V.3(49) de Plotino*. 128 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2005.
- HANCOCK, Curtis L. *Energeia in the Enneads of Plotinus: A Reaction to Plato and Aristotle*. Dissertations. Loyola University Chicago, 1984.
- MENN, Stephen. *Plotinus on the Identity of Knowledge with its Object*. *Apeiron*. Volume 34, Issue 3, Pages 233–246. (2001).
- OOSTHOUT, Henri. *Modes of Knowledge and the Transcendental: An Introduction to Plotinus Ennead 5.3 with a Commentary and Translation*. Amsterdam: B.R. Gruner, 1991.
- PLOTINO. *Enéadas*. Introducciones, traducciones y notas de Jesus Igal. Vols. I-III. Madrid: Gredos, 1992.
- SEXTUS EMPIRICUS. *Against the Logicians*. Translated by Richard Bett. New York: Cambridge University Press, 2005.
- ROSSETTI, Livio. *Introdução à Filosofia Antiga: Premissas filológicas e outras “ferramentas de trabalho”*. São Paulo: Paulus, 2006. 440p.

## Da divergência entre Cleantes e Crisipo acerca do *télos* humano proposto por Zenão

Rogério Lopes dos Santos<sup>1</sup>

### 1. Sobre o viver de acordo com a natureza universal de Cleantes

De acordo com o doxógrafo grego Diógenes Laércio (aprox. III d.C.), Zenão de Cítio (333 a.C. – 263 a.C.) defendia que o *fim* (o *télos*) humano consistia em “viver de acordo com a natureza, ou seja, viver segundo a excelência [ἀρετή]” (D.L. VII. 87). Entretanto, Cleantes (330 a. C. – 230 a.C.) e Crisipo (279 a.C. – 206 a.C.), os discípulos que sucederam Zenão na direção da *escola*, divergiam quanto ao sentido atribuído pelo seu mestre ao conceito de ‘natureza’:

Por natureza, conforme à qual devemos viver, Crisipo entende tanto a natureza universal como a natureza humana particular, enquanto Cleantes entende por natureza que devemos seguir somente a universal, e não a individual (D.L. VII. 89).

Frente a essa divergência entre Cleantes e Crisipo, a presente análise surge com o intuito de expor quais são os argumentos que fundamentam ambas as interpretações, bem como as dificuldades (os problemas teóricos) inerentes a cada uma delas. Nesse sentido, optamos por começar a nossa investigação pela interpretação proposta por Cleantes – a qual, segundo Diógenes Laércio, era supostamente a mesma interpretação de Posidônio (135 a.C. – 51 a.C.) em concordância com o próprio Zenão (D.L. VII. 87).

Para a nossa infelicidade, do pensamento genuíno de Cleantes não há sequer uma obra entre os textos estoicos remanescentes. Tudo o que restou das suas contribuições filosóficas está restrito a fragmentos ou alusões feitas por filósofos simpáticos (ou não) a ele. Dentre esses filósofos está Cícero, que no Livro III da *De Finibus Bonorum et Malorum* explica da seguinte forma o pressuposto segundo o qual o *fim* humano consistiria no viver de acordo com a natureza universal. De acordo com Cícero, esse pressuposto exige que consideremos o ser humano em dois momentos. No primeiro momento, o ser humano encontra-se em um estado no qual todas as suas ações estão voltadas para a satisfação dos seus “impulsos primários [*principium naturalis*]”<sup>2</sup>. Esses *impulsos primários* dizem

1 Aluno do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (em nível de Doutorado) pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM).

2 É pertinente salientar aqui o fato de que o *principium naturalis* mencionado por Cícero recebe traduções do tipo: *inclinaciones naturales*, em edição espanhola (1987), e *principes naturarels d'action*, em edição francesa (1948).

respeito a tudo o que se relaciona com a conservação da vida (Cic. *Fin.* III. 5. 16),<sup>3</sup> pois, segundo Cícero, a tese estoica era a de que “o primeiro dever (assim traduzo o conceito grego *kathékon*) é manter-se no estado natural. Logo, reter as coisas conforme a natureza e rechaçar as contrárias” (Cic. *Fin.* III. 6. 20):

E demonstram [os estoicos] que é assim porque as crianças, antes de experimentarem o prazer ou a dor, desejam o saudável e rejeitam o contrário, o que não ocorreria caso não amassem a sua própria constituição física e não temessem o seu aniquilamento (Cic. *Fin.* III. 5. 16).<sup>4</sup>

Em um momento posterior a esse em que os seres humanos vivem exclusivamente com vistas à satisfação dos seus *impulsos primários*, mais precisamente quando eles começam “a fazer uso do seu entendimento [*intellegentia*]” (Cic. *Fin.* III. 6. 21), a primazia da ação humana passa a ser uma ideia de *bem* ‘mais refinada’, no sentido de ser um *bem* desvinculado de qualquer satisfação física. De acordo com Cícero, o ideal de sábio proposto por essa vertente do Estoicismo é construído a partir desse segundo momento da natureza humana. Isso significa que o *fim* humano (e o seu ideal de sábio) consiste em um ‘abandono’ da vida segundo os apetites e em prol do aprimoramento do *entendimento*, da *razão*.

Embora o pressuposto de Cleantes apresente certa coerência quando admitidos esses dois tipos de *deveres*, ou seja: (i) um, referente ao estado no qual o ser humano encontra-se inclinado tão somente à satisfação dos seus *impulsos primários*; (ii) o outro, referente ao estado no qual o ser humano faz uso do seu *entendimento*; é inegável que ele também é problemático, visto que estabelece como condição para a edificação da *razão* a supressão dos *impulsos primários*. No Livro IV da *De Finibus Bonorum et Malorum*, Cícero também chama a atenção para esse ponto problemático do pressuposto em questão:

Eles [os estoicos] dizem que o impulso natural que eles chamam de *ὄρμην*, que o dever, e a virtude ela mesma, pertencem àquela classe de coisas que são conformes a natureza. Mas, quando querem chegar ao supremo bem, saltam por cima de tudo e nos deixam duas tarefas no lugar de uma, a saber, adquirir certas coisas e desejar outras, ao invés de incluir ambos os fins em um só (Cic. *Fin.* IV. 14. 39).

3 A saúde e a ausência de dor são exemplos fornecidos por Cícero de forma recorrente. Cf.: (Cic. *Fin.* IV. 11. 27).

4 Segundo Diógenes Laércio, Zenão foi o primeiro a usar o termo *dever*, e o explicava como sendo “um ato coerente com as disposições da natureza” atribuível a todo ser vivo (D.L. VII. 107-108). Por se tratar de um conceito tão abrangente, a tradução do *kathékon* por *dever* encontra entre os especialistas algumas ressalvas justificáveis. Francisco J. C. Daroca e Mariano N. Contreras (2006), por exemplo, afirmam que, na verdade, a melhor tradução do *kathékon* seria por “ação apropriada”, pois o sentido moral que a tradução por *dever* implica seria apenas uma das dimensões do *kathékon* estoico (DAROCA & CONTRERAS, 2006, I, p. 291, nota 275). Robert Drew Hicks (1925), o tradutor da obra de Diógenes Laércio para a língua inglesa, também demonstrou certo descontentamento com a tradição que optou por tomar o *kathékon* estoico por *dever*. Para Hicks, o problema de se tomar o *kathékon* por *dever* estaria no fato de o *kathékon* se referir a um comportamento tão próprio do humano quanto dos animais e das plantas (D.L. VII. 107, nota a). Dada a dificuldade de se pensar a ideia de *dever* como aplicável aos animais e às plantas, Hicks sugere o abandono desse tipo de tradução. Entretanto, vale mencionar, diferente do que encontramos em Daroca e Contreras, Hicks não sugere outra opção. A análise acerca de qual seria a ‘melhor’ tradução do *kathékon* não faz parte do presente estudo, embora seja inegável o valor positivo desse tipo de investigação. Optamos aqui por seguir a tradição, assumindo, dessa forma, o termo *dever* como o referente do *kathékon* estoico, e com ele todas as dificuldades teóricas envolvidas. No entanto, se assim procedemos, não o fazemos sem ter mente o sentido genuíno desse conceito, qual seja, o de atividade ‘própria’ da natureza de qualquer ser vivo (LONG, 2006, p. 313). Dito isso, voltemos ao relato de Cícero acerca da forma como supostamente o Estoicismo (sob a perspectiva filosófica de Cleantes) concebia a natureza humana.

Cícero está convencido de que não há como ser *virtuoso* (sábio) se os “primeiros desejos da natureza”, ou seja, se os *impulsos primários* forem assumidos como inferiores à *razão*, à *virtude* (Cic. *Fin.* IV. 15. 40).

A essa proposta que defende como condição para a vida sábia a sobreposição do *dever* relativo à edificação da *razão* ao *dever* relativo aos *impulsos primários*, Cícero faz a seguinte crítica: trata-se de uma tentativa frustrada de ‘inovar’ preceitos ‘antigos’. De acordo com Cícero, “os antigos” (referindo-se à Academia e ao Liceu, sobretudo a Xenócrates e Aristóteles) concebiam o ser humano como corpo e alma, e afirmavam que em cada uma dessas duas partes era possível constatar *bens* (Cic. *Fin.* IV. 7. 16). Essa concepção os levou a proceder de tal modo que, ao versarem sobre o *fin* humano, não puderam excluir da ideia de vida *virtuosa* a parte humana relativa ao corpo. Nesse sentido, Cícero coloca a questão (Cic. *Fin.* IV. 11. 26): por que os estoicos, partindo do mesmo pressuposto dos filósofos “antigos” (ou seja, da ideia de que o ser humano é corpo e alma e que em ambas essas partes é possível encontrar *bens*), estipularam como critério para a vida sábia o “abandono” da parte relativa ao corpo? Essa questão é, de fato, muito pertinente, porém, infelizmente não existe uma resposta genuinamente estoica para ela. O que existe é uma interpretação do ‘viver de acordo com a natureza’ a partir da qual esse tipo de questão não se faz necessária. Trata-se da interpretação proposta por Crisipo, a qual consiste na ideia de que a vida sábia é o resultado da conciliação da *razão* com os *impulsos primários*.

## 2. Sobre o viver de acordo com a natureza universal e a natureza particular proposto por Crisipo

A conciliação entre a vida sábia e a satisfação dos *impulsos primários* no pensamento de Crisipo encontra-se sugerida na própria doxografia de Diógenes Laércio. Sem especificar a autoria desse pressuposto – *razão* pela qual o relacionamos apenas com Crisipo –, Diógenes Laércio afirma que, para os estoicos, da mesma forma que haveriam *impulsos* contrários ao *dever* do sábio, haveriam também *impulsos* conformes a ele, e que o critério que determina a conformidade ou não de um *impulso* com a ideia de *dever* encontra-se na sua compatibilidade com a *razão*: “São conformes ao dever as ações ditadas pela razão [...] não são conformes ao dever as ações não aceitas pela razão” (D.L. VII. 108). Aqui, chamamos a atenção não só para a existência de uma mentalidade estoica que admite certa conciliação entre os *impulsos* e a vida sábia, mas também para o critério a partir do qual um *impulso* seria concebido como sendo conforme ao *dever*. A ideia de ser “ditada” ou “aceita pela razão” é aplicada no sentido de que toda ação (nesse caso, toda ação cujo fundamento são os *impulsos*) deve estar alinhada ao ideal de *virtude* ou *sabedoria* que conduz à *eudaimonía*. Porém, não se trata de um ‘alinhamento’ ao estilo proposto por Cleantes, dado que aqui admite-se a possibilidade de *impulsos* compatíveis com a ideia de vida sábia.

Sobre a ‘compatibilidade’ entre a satisfação dos *impulsos* e a vida sábia proposta por Crisipo, Cláudio Galeno (aprox. 130 d.C. – 216 d.C.) nos apresenta o seguinte testemunho. Consta em *Sobre as Doutrinas de Hipócrates e Platão* que Crisipo defendia a ideia segundo a qual haveria uma “proporção (*symmetría*) própria e natural dos impulsos” (DAROCA & CONTRERAS, 2006, I, fr. 181. 14; Gal. *PHP.* IV, 2 8-27), e que essa “proporção” seria “conforme a razão” (DAROCA & CONTRERAS, 2006, I, fr. 181. 18; Gal. *PHP.* IV, 2 8-27). O primeiro aspecto a ser evidenciado nesse testemunho é: ele reforça a nossa tese de que a pretendida compatibilidade entre os *impulsos* e a ideia de *dever* referida por Diógenes



Laércio diz respeito ao pensamento de Crisipo. Isso porque, é justamente essa *proporção própria, natural e conforme a razão* dos *impulsos* que garantiria a sua compatibilidade com a ideia de *dever* do sábio. O segundo aspecto a ser ressaltado é que Crisipo não especifica se essa “proporção” se aplica a todos os tipos de *impulsos*. À luz do que afirma Diógenes Laércio, ou seja, que a conformidade dos *impulsos* com o *dever* depende do fato de eles serem ou não ‘ditados’ pela *razão* (D.L. VII. 108), afirmamos que a pretendida “proporção” proposta por Crisipo se aplicaria a todos os *impulsos*. Nesse sentido, sugerimos que, para Crisipo, não são os *impulsos* eles mesmos que se constituem em um problema para a vida sábia, mas sim a forma como a esses *impulsos* o ser humano se dispõe.

A sugestão aqui proposta encontra a sua justificativa ainda na obra de Cláudio Galeno, mais especificamente na passagem em que ele versa sobre a definição de *paixão* (do *páthos*) proposta por Crisipo. Segundo Cláudio Galeno, Crisipo definia a *paixão* de duas formas: (i) como um movimento irracionalmente desviado da natureza; (ii) como um excesso nos *impulsos* (DAROCA & CONTRERAS, 2006, I, fr. 181. 10-11; Gal. *PHP*. IV, 2 8-27). Sobre essas duas definições, cabem aqui as seguintes considerações. Na primeira definição, Crisipo emprega o termo ‘irracional’ por entender a *paixão* como “desobediente à razão”, no sentido de que ela se caracteriza como um ‘movimento’ por meio do qual nos deixamos levar “sem razão ou juízo” (DAROCA & CONTRERAS, 2006, I, fr. 181. 12; Gal. *PHP*. IV, 2 8-27). É importante frisar que, embora concebida sob esses termos, a *paixão* não é assumida por Crisipo como contrária à natureza, mas tão somente como um ‘desvio’. Todavia, enquanto ‘desvio’, a *paixão* não é admitida em conformidade com o ideal de sábio. E isso é curioso, tendo em vista que o *páthos*, em termos etimológicos, não diz respeito a uma “paixão” necessariamente “má” (PEREIRA, 1990, p. 421) (MALHADAS; DEZOTTI; NEVES, 2009, p. 2). Isso indica que, para a mentalidade grega, o emprego desse conceito carecia sempre de algum elemento (critério ou condição) por meio do qual ele poderia ser assumido como bom ou não. De qualquer forma, Crisipo o emprega apenas no sentido negativo.

Quanto à segunda definição, é preciso esclarecer de que modo seria possível pensarmos os *impulsos* “em excesso”. Sobre esse ponto, a ‘irracionalidade’ atribuída à *paixão* na primeira definição nos é cara. Isso porque, só é possível conceber os *impulsos* sob os termos de um “excesso” quando consideramos todo o raciocínio de Crisipo: há um ‘desvio’ na natureza humana que, ‘desobedecendo’ a *razão*, resulta na transgressão da *proporção própria e natural dos impulsos*. Não se trata, portanto, de admitir que os *impulsos* eles mesmos nos conduzem aos excessos, mas sim, que os excessos – ou as transgressões relativas à *proporção própria e natural dos impulsos* – se dão em dependência da forma como nos dispomos a esses *impulsos*. A causa desse ‘desvio’ é explicada por Cícero e por Plutarco (respectivamente) da seguinte forma:

No que se refere às perturbações do espírito que fazem miserável e amarga a vida dos tolos [...] essas perturbações, digo, não são suscitadas por nenhuma força natural [...] todas essas coisas provêm dos erros de opinião e dos raciocínios apressados (Cic. *Fin.* III. 10. 35).

E pensam [os estoicos] que [...] a paixão é uma razão perversa e intemperante, proveniente de um juízo vil e errôneo que adquire certa veemência e vigor (DAROCA & CONTRERAS, 2006, I, fr. 175; Plut. *Mor.* 3. 441C-D).

Em ambas as passagens (de Cícero e de Plutarco) temos a ideia de que a fonte do ‘desvio’ da conduta, ou seja, o que leva o humano a cometer excessos, é uma espécie de “juízo vil e errôneo”. O emprego dos termos “vil” e “errôneo” para se referir a esse “juízo” se deve ao fato de ele corresponder a uma sobreposição das *paixões* à *razão*, culminando, dessa forma, em uma vida desequilibrada, não *virtuosa*.

Diógenes Laércio nos apresenta algo semelhante a Plutarco quando afirma que dos erros, os quais promovem as perturbações, resultam as *paixões* responsáveis pela instabilidade da alma (D.L. VII. 110). No entanto, logo na sequência, Diógenes Laércio faz uma afirmação problemática do ponto de vista filosófico: “A própria paixão, segundo Zenão, é um movimento da alma, irracional e *contrário à natureza*, ou um impulso excessivo” (D.L. VII. 110, grifo nosso). Se os fragmentos relativos ao pensamento de Crisipo nos permitem defender que as *paixões* não seriam contrárias à natureza humana, como proceder frente a essa afirmação de Diógenes Laércio?<sup>5</sup> Em primeiro lugar, é preciso considerar o motivo pelo qual Zenão concebe as *paixões* como contrárias à natureza humana. Como afirma Diógenes Laércio, as *paixões* são provenientes de um equívoco cujo resultado é a instabilidade ou perturbação da alma. Concebida sob esses termos, a *paixão* não deixa de ser assumida como algo ‘natural’, ao menos não no sentido de ‘fazer parte da vida humana’. Entretanto, enquanto um empecilho para edificação da *razão* e, conseqüentemente, para a conquista da vida sábia, as *paixões* de fato emergem como “contrárias à natureza humana”. Se, por um lado, é possível apontar para uma relação de divergência entre Crisipo e Zenão nesse aspecto, por outro é possível constatar certa convergência entre eles. Nos referimos aqui àquilo que seria a causa, o motivo pelo qual os *impulsos* seriam problemáticos para a vida sábia.

A argumentação de Crisipo relativa à definição de *paixão* resulta, portanto, na evidência de que, se há um ‘desvio’ ou ‘excessos’ é porque o humano se coloca na condição de transgressão, e não porque os *impulsos* eles mesmos conduzem para essa condição. Ao afirmar que o ‘ser sábio’ exige que todas as ações estejam em conformidade com a natureza universal e a natureza humana particular, Crisipo propõe um equilíbrio entre as impulsões humanas e a edificação da *razão*. Na verdade, mais do que esse equilíbrio, o pressuposto de Crisipo também chama a atenção para a ideia de que tais impulsões são sempre *particulares*, ou seja, impossíveis de serem colocadas sob um padrão (ou métrica) universal.

Diferente de Crisipo, o raciocínio empregado por Cleantes na formulação do seu ideal de sábio exige que os *impulsos* sejam admitidos como suprimíveis. Não se trata, evidentemente, de ignorar a lógica interna do raciocínio de Cleantes, pois o estabelecimento de dois tipos de *deveres* realmente elimina a possibilidade de uma contradição no seu ideal de sábio. A ideia de que o ‘ser sábio’ é parte constitutiva da natureza humana é primordial para o Estoicismo, e Cleantes não rompe com ela (ANNAS, 1993, p. 449-550). Contudo, a forma como ele pensa a natureza humana é problemática. À luz do que testemunhou Cícero, temos uma ‘hierarquia’ dos *deveres*, no sentido de que o *fim* humano repousa apenas sobre um desses *deveres* e, para conquistá-lo é preciso suprimir o outro:

E aqui devemos eliminar o erro dos que pensam que há dois bens sumos. Imaginemos um homem que deseja atirar uma lança ou uma flecha na direção que seja: o atirá-la será o fim da ação, como o é para nós o sumo bem; mas os meios que emprega para atirá-la não serão o próprio bem [...] (Cic. *Fin.* III. 6. 22).

5 A ideia de que, para Zenão, a *paixão* seria “contrária à natureza humana” também pode ser encontrada na *Discussões Tuscianas*. Cf.: (Cic. *Tusc.* IV. VI. 11).

De Cleantes, bem como do próprio Cícero, carecemos de uma explicação relativa à forma como se daria a transição da vida voltada aos *impulsos* para a vida voltada à edificação da *razão*. A única ‘explicação’ dada por Cícero nesse sentido é aquela segundo a qual, tão logo os homens começam “a fazer uso do seu entendimento [*intellegentia*]” (Cic. *Fin.* III. 6. 21), a primazia deixa de ser a satisfação dos impulsos primários e passa a ser o aprimoramento da *razão*. Desse modo, acerca do significado da expressão ‘fazer uso do entendimento’ resta espaço apenas às conjecturas. Afirmamos que nesse ponto da exposição, Cícero tinha em mente a própria doutrina estoica, no sentido de que o ‘começar a fazer uso do entendimento’ dizia respeito ao momento em que alguém inicia o seu processo de aprendizagem acerca das bases do Estoicismo e, dessa forma, obtendo um progresso intelectual, se torna um sábio e um bom cidadão.<sup>6</sup>

A ausência de textos genuínos, tanto de Cleantes quanto de Crisipo, nos impede de formular maiores considerações acerca dessa divergência entre eles. Tal situação agrava-se ainda mais quando consideramos que nem mesmo de Zenão temos maiores informações. A única pista nesse sentido é a afirmação vaga de Diógenes Laércio segundo a qual, para Zenão, o *fim* seria “viver de acordo com a natureza, ou seja, segundo a excelência [*ἀρετή*]” (D.L. VII. 87). Em face da divergência entre Cleantes e Crisipo, não há como precisar o sentido dado por Zenão ao conceito “natureza”: (a) se era a natureza universal; (b) a natureza humana particular; (c) ou a natureza universal e a natureza humana particular. O que a presente análise evidenciou é que, embora existam boas razões para se adotar, tanto a interpretação proposta por Cleantes, quanto a interpretação proposta por Crisipo, os elementos que fundamentariam a postura de Cleantes são mais problemáticos para a Ética estoica do que aqueles que decorrem do pensamento de Crisipo, uma vez que dos seus pressupostos resulta a necessidade de uma supressão de parte dos *deveres* humanos.

<sup>6</sup> É Daroca quem sugere a relação entre a Ética estoica e uma espécie de *paideia*. Cf.: (DAROCA & CONTRERAS, 2006, I, p. 85-86).

**Referências bibliográficas:**

- ANNAS, Julia. *The Morality of Happiness*. New York: Oxford University Press, 1993.
- CÍCERO. *Oeuvres Complètes de Cicéron*. Traduction par M. Nisard. Paris: J. J. Dubochet, Le Chevalier et Comp., Éditeurs, 1948.
- \_\_\_\_\_. *De Finibus Bonorum et Malorum*. Introducción, Traducción Y Notas de Víctor-José Herrero Llorente. Madrid: Gredos, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Do Sumo bem e do Sumo Mal*. Tradução. Carlos Ancêde Nougé. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- \_\_\_\_\_. *De Finibus Bonorum et Malorum*. Translation by Harris Rackham, M.A. London: William Heinemann, 1914.
- \_\_\_\_\_. *Discussões Tusculanas*. Tradução Bruno Fregni Bassetto. Uberlândia: EDUFU, 2014. Parte superior do formulário
- DAROCA, Francisco Javier Campos; CONTRERAS, Mariano Nava. *Crisipo de Solos: Testimonios Y Fragmentos I-II*. Introducción, Selección de Textos, Traducción Y Notas de Francisco Javier Campos Daroca Y Mariano Nava Contreras. Madrid: Gredos, 2006.
- DIÓGENES LAÉRCIO. *Vies et Doctrines des Philosophes de l'Antiquité, Tome Premier*. Traduction par Charles Maric Zevort. Paris: Charpentier, 1847.
- \_\_\_\_\_. *Lives of Eminent Philosophers, Volume II: Books 6-10*. Transl. by Robert Drew Hicks. Loeb Classical Library 185. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1925.
- \_\_\_\_\_. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Vitae Philosophorum*. Edidit. Miroslav Marcovich. Vol. 1. Germany: Berolini; Walter de Gruyter, 2008.
- LONG, Anthony Arthur. *From Epicurus to Epictetus. Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*. New York: Oxford University Press, 2006.
- MALHADAS, Daisi; DEZOTTI, Maria Celeste Consolin; NEVES, Maria Helena de Moura. *Dicionário grego-português (DGP): vol. 4*. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2009.
- PEREIRA, Isidro. *Dicionário grego-português e português-grego*. 7ª edição. Portugal: Livraria Apostolado da Imprensa, 1990.

## A mediania em Aristóteles

Rosane Rocha Viola Siquieroli<sup>1</sup>

Este artigo se propõe a discutir um aspecto da filosofia aristotélica, especificamente a doutrina da média. Os escritos éticos de Aristóteles reúnem os ensinamentos para a formação do homem bom, tendo em vista a aquisição da virtude moral e o cultivo do intelecto para o desenvolvimento da *phronesis*. A doutrina da média faz menção direta ao que Aristóteles chama de ‘razão correta’ ou *orthos logos* existindo aí certa obscuridade que demanda uma investigação minuciosa e sobretudo cuidadosa.

Este artigo ocupa-se fundamentalmente com a obra *Ethica Nicomachea*, de capital importância para a compreensão do tema proposto que envolve uma tentativa de explicitar o que vem a ser a mediania e o *orthos logos* aristotélico.

O escopo do trabalho consiste em elucidar os papéis desempenhados pela virtude do caráter (*ἠθικὴ ἀρετή*) e pela *phronesis* na determinação dos ‘meios’ (*τὰ πρὸς τὰ τέλη*) e dos ‘fins’ (*τέλος* e *σκοπός*) das ações morais. Tal investigação se justifica na medida em que Aristóteles nem sempre apresenta de maneira clara e conclusiva o âmbito de atuação de cada uma dessas virtudes, abrindo espaço para interpretações que ampliam significativamente ou reduzem drasticamente os papéis da virtude do caráter e da *phronesis*. Diante disso, surgem problemas de natureza exegética que, à medida que são analisados, revelam ao leitor as respostas filosóficas que Aristóteles apresenta aos problemas de filosofia moral que ele se coloca.

No livro II da *Ethica Nicomachea* Aristóteles diz que a virtude quanto ao gênero é uma disposição de caráter (*hexis*); enquanto espécie a virtude é uma mediania porque põe a sua mira no meio-termo. O alvo, que se encontra no ponto intermediário entre o excesso e a falta, é identificado pela virtude; o alvo é exatamente este meio-termo relativo ‘à nós’, sendo o fim da ação virtuosa. A doutrina da média tem por meta elucidar que a virtude é o bom tipo de disposição, determinando a diferença específica entre as disposições (*hexeis*) – a disposição virtuosa e a disposição viciosa. Portanto, a virtude é uma boa disposição de caráter ao evitar os excessos e as faltas, ou seja, excesso e falta são falhas no modo de ser correto. Tanto na *Ethica Nicomachea* como na *Eudemia*, Aristóteles utiliza as mesmas palavras para explicar como ele pretende provar que a virtude é a boa ou correta disposição de caráter, o que significa que as virtudes são estados “em relação aos quais estamos bem dispostos com referência às paixões” (1105 b 21-28). É patente que os leitores de Aristóteles tentam encontrar nos textos que as virtudes são estados disposicionais (*hexeis*) diretamente relacionados com as ações, mas como a passagem citada acima nos mostra, o parâmetro

---

1 Universidade Federal de Uberlândia (UFU)



que se deve tomar de base para encontrar o meio-termo não envolve ações e sim as paixões. Aristóteles fala de algumas paixões ‘naturais’ que tendem às virtudes naturais; diz que cada virtude se encontra naturalmente e também de outro modo, incluindo o pensamento (EE 1234 a 26-30). Outro ponto relevante é que Aristóteles afirma na EN 1127 a 14-17 que a descrição dos estados virtuosos e também dos viciosos permite um exame mais acurado sobre o caráter; é pelas escolhas feitas que podemos distinguir o verdadeiro caráter do homem.

Aristóteles é enfático ao afirmar na *Ethica Nicomachea* II 2 que como a investigação sobre a virtude não visa o conhecimento teórico, é importante frisar de antemão que o tratamento dado aos assuntos relacionados a conduta se fará em linhas gerais e não de maneira precisa; ele diz que investiga a virtude não em busca de uma definição exata do que ela vem a ser, mas para “nos tornarmos bons” (1103 b 28). Para o filósofo, as questões de conduta se assemelham aos assuntos de saúde e não podem por isso seguir rígidos parâmetros; ele considera impossível que uma regra única abarque casos particulares distintos e que as pessoas nas situações reais são os verdadeiros autores que devem considerar o que é mais apropriado à ocasião.

Sarah Broadie levanta uma questão interessante: “O que, então, falta quando a ação justa não é feita de justiça?” (BROADIE, 1991, p.84) Aristóteles explica que a ação de um homem justo não é considerada justa apenas porque expressa uma virtude de justiça. Ou seja, um ato é tido como justo apenas e tão somente após preencher todos os requisitos de uma ação virtuosa, não vale simplesmente a mera aparência de justiça. O ponto central para a ética aristotélica é que uma ação correta nem sempre decorre de uma virtude. É possível que alguém realize uma ação corajosa ou justa, mas não porque é uma pessoa virtuosa, ao invés disso, executa o ato ‘aparentemente’ virtuoso por acidente ou instigação de outrem. Uma ação com a mera aparência de virtuosa não possui para Aristóteles o mesmo valor de uma ação genuinamente virtuosa; a primeira não é tão boa quanto a segunda na visão do filósofo. O homem virtuoso faz o bem simplesmente porque é bom e vivendo desta maneira, ele também serve à sua própria felicidade. Ao contrário do agente virtuoso, o vicioso vive à mercê de conflitos internos. O homem virtuoso persegue um único fim dominante que é o fim bom, correto. O agente moral possui a habilitação que o permite dosar de maneira equitativa seus sentimentos e emoções.

A mediania, em sentimentos e ações, é característica daquele que possui uma boa disposição ética, o que envolve antes de mais nada ter o tipo certo de motivação. Um exemplo serve para ilustrar o argumento: João dá dinheiro a José para alcançar a fama de ser generoso, já Maria faz o mesmo para que José se alimente e não passe fome. João e Maria, neste caso, agem com generosidade mas o que importa é o que levou cada um deles a agir, ou seja a motivação individual.

Mas Aristóteles também classifica a boa disposição como uma disposição ética ou uma *‘hexis probairetike’* (EN 1106 b 36, 1139 a 22-3); considerando o domínio entre os limites do excesso e da falta; onde a virtude é um meio-termo. Aristóteles alerta para a dificuldade em se encontrar o meio-termo e se utiliza de uma analogia com a matemática: “Por exemplo, encontrar o meio de um círculo não é para qualquer um, mas só para aquele que sabe fazê-lo” (1109 a 25). Assim como encontrar o meio de um círculo exige o conhecimento apropriado, definir a mediania no âmbito das ações práticas também requer habilidade do agente. A *‘hexis probairetike’* é uma disposição de caráter de virtude-



adquirida no âmbito de uma boa escolha, na hora de deliberar bem; encontrando o meio-termo relativo à nós assim como ordena a razão. No caso particular, ao dosar corretamente, nem muito e nem pouco, sendo portanto aquela ação ponderada, equilibrada. Portanto, o excesso e o muito pouco são prejudiciais (1104 a 10-20).

O objetivo primordial da filosofia ética aristotélica é prático, mas a doutrina da mediania não é apresentada como um conselho moral; ela é parte da definição de excelência de caráter ( *ethike arete* ). Tanto a imoderação que se apresenta como uma busca demasiada de prazer quanto a insensibilidade que se dá com a total falta de busca do prazer são formas de vício no que se refere à sensibilidade humana. No intermediário encontramos “a *areté* voltada para o prazer sensível que tende ao meio-termo, que procura a medida correta no prazer, a moderação (*sophrosyne*)” (WOLF, 2010, p. 73). Uma grande quantidade de emoções e sentimentos como, por exemplo, o medo, o apetite, a raiva, a fome e a sede, a confiança, o prazer e a dor podem ser experimentados tanto em excesso quanto de maneira deficiente. Sentir desta maneira, em ambos os casos não é bom, mas quando tudo se passa no âmbito do intermediário é que existe virtude. Sentir emoções relativas ao medo, a raiva, a confiança e assim por diante, no momento certo, pelos objetos corretos, pelas pessoas certas, pelo motivo adequado é o que a doutrina da média aponta como o melhor.

No caso das ações acontece a mesma coisa, também existem excessos, faltas e o meio-termo. O agir com excesso, assim como também de maneira deficiente, configura fracasso, portanto uma ação defeituosa; por outro lado, o agir sopesando-se as circunstâncias e seus detalhes é considerado uma forma de sucesso (BROADIE, 1991, p. 97).

Ao longo da *Ethica Nicomachea* tenta-se sem sucesso, identificar um padrão objetivo de comportamento apropriado, algo que possa fornecer uma resposta definitiva para todas as situações, mas Aristóteles não nos oferece o segredo de um guia prático de boas maneiras, ao que parece não é este o seu objetivo principal.

Úrsula Wolf explica como deve ser compreendida a mediania na ética de Aristóteles e diz que uma coisa é certa, o filósofo não pretende um aconselhamento sobre meias medidas nas ações e nas posturas de caráter. O discurso aristotélico sobre o meio-termo não serve de critério para o que é correto na prática; em diversas perspectivas, serve, ao contrário, para explicar a compleição constitutiva da *areté ética* e a ação por ela provocada. “Assim, o próprio Aristóteles acentua que a *areté* deve ser definida como uma *hexis* mediana segundo a espécie, mas em relação ao seu valor nada tem de meias medidas, encontrando-se antes no topo” (WOLF, 2010, p. 73).

Christof Rapp considera que Aristóteles ao conceituar a mediania parece fazer alusão à uma espécie de sensibilidade que em contato com o caso concreto permitiria ao agente descobrir e executar a ação correta. Ele destaca que o filósofo descreve de modo bastante claro a aquisição da virtude como um processo de formação e cristalização do caráter e ainda apresenta a virtude como espécie de respostas emocionais a variadas situações (RAPP, 2010, p. 405).

A doutrina da média não tem o propósito de servir como uma diretriz para o agente determinar o correto curso de uma ação, isso porque o meio-termo nem sempre se apresenta equidistante dos extremos. Às vezes a mediania ocorre em dado caso particular mais próxima de um dos pólos que de outro; um bom exemplo é a coragem, a impetuosidade está mais próxima da virtude do que a covardia. E nem mesmo a saída encontrada por

Aristóteles do ‘meio-termo relativo à nós’ resolve a dificuldade; o que só pode ser ajustado e solucionado como medida correta na averiguação de todas as circunstâncias específicas do caso concreto.

A melhor contribuição da teoria moral é a formulação de enunciados que funcionam na maior parte das vezes e não em geral (1094 b 20-25). Possuir virtude significa estar com raiva no momento certo, pelo motivo certo e assim por diante; não significa estar moderadamente raivoso o tempo todo. Em algumas ocasiões, apropriado pode ser ficar com muita raiva; mas em outras, pode não ser apropriado ficar com raiva. O que está errado com os extremos é que eles não parecem ser o resultado de um julgamento ou avaliação da situação particular. Portanto, nos extremos o sentimento de raiva não é o adequado e sim é desproporcional.

A busca é pelo equilíbrio, uma tentativa de dizer como atingir uma razoabilidade no agir. Para Aristóteles, o ser humano bom, com suas disposições em equilíbrio, sente e age da maneira certa, na hora certa, e assim por diante, logo a partir daí a coisa correta a ser feita somente poderá variar de acordo com as circunstâncias do caso particular. Mas este ser humano bom com a disposição de caráter adequada será capaz de avaliar as circunstâncias com sapiência.

Todo ser humano, que é naturalmente possuidor de certa disposição de caráter, se envolve em sentimentos e emoções, pouco ou excessivamente – isto é, com mais intensidade do que deveria ou com menos intensidade. Além disso, onde existe uma gama de intensidade é possível expressar os sentimentos e emoções com demasiada força ou com fraqueza. Por exemplo, o agente ao ser agredido verbalmente pode demonstrar sua raiva com mais veemência ou pode ficar intimidado e não se defender, o que para Aristóteles é um comportamento próprio de escravo (1126 a 9).

Um estado ou disposição de caráter (*hexis*) que erra frente as circunstâncias particulares para o excesso ou para a falta expõe vícios de caráter, enquanto a disposição que evita o excesso e a falta revela uma virtude de caráter. Em algumas circunstâncias, pode ser que mesmo uma quantidade moderada de medo seja inadequada e às vezes se faz necessária uma resposta vigorosa. Neste caso, a mediania é o que é apropriado considerando todos os detalhes do caso particular. O meio-termo verificado na excelência ética é aquele ‘relativo à nós’ e isso não implica dizer que existam padrões éticos diferentes a cada situação e sim que a sensibilidade do agente é o que importa para a ação virtuosa.

Um exemplo que ilustra isso bem é o seguinte: “[...] uma hora pode ser muito longa para assar o pão, enquanto dez minutos é muito pouco tempo. O tempo certo é determinado pelo objetivo do empreendimento do padeiro: a produção de um pedaço de pão. O tempo certo de cozimento é o que for necessário, nas circunstâncias, para produzir esse resultado (MEYER, 2008, p. 68)

O meio-termo para a excelência ética diz respeito a uma ampla gama de sentimentos e ações e seu ponto de referência, diz Aristóteles, é “nós”. Ao afirmar que o significado ético se consuma no “relativo a nós”, Aristóteles indica que o meio-termo é relativo ao nosso projeto, como seres humanos, de viver bem. Esta referência nos indica que o filósofo pretende que a média seja avaliada com base nos casos particulares. Urmson (1973, p.223-30) defende o que, seguindo Curzer (1996, p.129-38), podemos chamar de interpretação “quantitativa” da doutrina da média. Aristóteles diz que o alvo

do agente virtuoso é agir e sentir “nas ocasiões certas, com relação às pessoas certas, pelas razões certas, da maneira certa ou da maneira que é a melhor e a média” (1106 b 21-22). A interpretação quantitativa da doutrina da média afirma que nosso alvo é agir e não sentir nem de maneira excessiva e nem muito pouco nas ocasiões, nem em relação a muitas e nem poucas coisas, nem demais nem muito pouco com relação às pessoas, nem por muitos nem por poucos motivos. Urmson considera a doutrina da média interpretada como quantitativa, em grande parte verdadeira e digna da genialidade de Aristóteles.

Na *Ethica Eudemia* a doutrina da média aparece em 1220b21-23, quando Aristóteles faz referência a um “todo contínuo e divisível”; anteriormente entretanto a ênfase não recai no excesso e na deficiência e sim naquilo que é melhor.

“Portanto, admitamos como premissa, em primeiro lugar, que a melhor disposição é o efeito dos melhores meios e que as melhores ações de cada resultado são fruto de sua virtude; por exemplo, os melhores esforços físicos e a melhor dieta produzem uma boa constituição física e, a partir da boa constituição física, surgem os melhores esforços. Também admitimos que toda disposição nasce e desaparece pela ação dos mesmos meios aplicados de uma determinada maneira” ( EE 1120<sup>a</sup>22-25).

A virtude é preservada ou destruída pelo excesso e falta; Aristóteles utiliza na EN uma analogia sobre a força e a saúde para explicar melhor como isso se dá no homem. Ele diz que se exercitar demais ou de menos destrói a força, comer ou beber em excesso prejudica a saúde, por outro lado beber ou comer quantidades razoáveis preserva a saúde do corpo (1104<sup>a</sup>12-26). E diz que a temperança e a coragem são destruídas pelo excesso e pela falta, mas são preservadas pelo que é ‘intermediário’.

Na filosofia ética aristotélica a doutrina da média e o *orthos logos* estão intrinsecamente relacionados. Para Aristóteles, a virtude se desenvolve no homem em duas etapas distintas e interdependentes, porque uma não obtém sucesso sem a contrapartida da outra. O filósofo percebeu que na alma humana as convicções são formadas muito antes que alguém seja capaz de especificar o que, e se alguma coisa, está errada. O *orthos logos* ou a razão correta é a prova cabal disso. A relação do *orthos logos* com a virtude moral e a *phronesis* pode num primeiro momento levantar muitas dúvidas e gerar incertezas, mas não é bem assim. Na *Ethica Nicomachea* II 2 Aristóteles menciona literalmente pela primeira vez que devemos executar nossas ações de acordo com o *orthos logos*.

Τὸ μὲν οὖν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον πράττειν κοινὸν καὶ ὑποκείμεθω—  
ῥηθήσεται δ’ ὕστερον περὶ αὐτοῦ, καὶ τί ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος, καὶ πῶς  
ἔχει πρὸς τὰς ἄλλας ἀρετάς. (1103b32-34)

“Now, that we must act in accordance with correct reason is a common principle and must be assumed — it will be discussed later, i.e. both what correct reason is, and how it is related to the other virtues.” (ROSS, 2009)

Em 1138 b 19-36 a argumentação de Aristóteles refere-se a mediania e ele diz que é a razão que determina o meio-termo; existe um alvo para o qual o homem que tem razão parece olhar, forçando ou relaxando sua atividade para encontrar um ponto intermediário, entre o excesso e a falta, isto é uma característica do homem que segue o que a razão correta indica. Aristóteles então considera ser necessário determinar qual é a razão correta e onde está este alvo identificado por ela.

Em 1144 b 20-26 Aristóteles diz que a virtude é aquele estado em concordância com o *orthos logos* - que a razão correta é aquilo que está de acordo com a sabedoria prática (*phronesis*). A *phronesis* é uma virtude intelectual e o *orthos logos* relaciona-se diretamente com ela, mas não a partir dela; é possível vislumbrar entre eles uma correlação, pois a sabedoria prática coroa de êxito a virtude moral que se manifesta na ação obediente à razão correta. Aristóteles vai além, afirma que Sócrates considerava as virtudes como exemplos da razão, enquanto conhecimento científico; ele ao contrário de Sócrates, entende que a virtude envolve razão, ou seja, o estado virtuoso é aquele que possui a razão correta.

Aristóteles entende a virtude como um estado em concordância com o *orthos logos* ( *kata ton orthon logon* ) e admite que a virtude também inclui um elemento não intelectual, ou seja, que não depende de raciocínio, como na hipótese da ‘apreciação do agir do *phronimos*’. O *orthos logos* não pode se resumir à uma lista específica de regras e também não surge como um procedimento padrão de escolha, mas ele dirige e comanda (1114 b30, 1119 b17). Todas as virtudes morais envolvem sentir e agir ‘como a razão correta prescreve’ e ‘como se deve’ (1121 a 1-4). A *phronesis* depende ela mesma das virtudes morais.

Em 1106 b 26-28 Aristóteles diz que a virtude é uma espécie de mediania porque põe a sua mira no meio-termo; aconselha que o homem deve evitar os prazeres, porque só desta maneira estará protegido dos erros; o prazer e a dor que o homem sente determinam suas inclinações. Aristóteles diz que: “Devemos nos arrastar para o extremo contrário, pois assim entraremos no estado intermediário” (1109 b 4-6). Ele nos mostra que existe uma relação estreita entre o *orthos logos* e a *phronesis* e que ambos são fatores-chave para a ação virtuosa; como o *orthos logos* identifica a mediania ou o meio-termo que é o que garante a virtuosidade da ação.

Na *Ethica Nicomachea* VI 2 1139 a 20-30, Aristóteles traça um paralelo entre os dois tipos de virtudes envolvidas na ação virtuosa; ele afirma que a afirmação e a negação estão para o pensamento assim como o buscar e o fugir estão para o desejo. Para o agir virtuoso o desejo deve ser correto e se a escolha for boa, esta deve buscar o que aquele afirma. Desta forma, é completada com sucesso o processo realizado pela parte da alma racional calculativa (*logistikón*). No que diz respeito ao cálculo deliberativo, este somente pode ser feito com relação aos particulares, entretanto a virtude moral é uma *hexis* ou seja uma disposição estabelecida; assim sendo o estado de caráter mantém um primeiro contato não-racional com proposições universais. E isso se dá de que forma? Pela percepção, pois é a faculdade de percepção que é responsável pela compreensão dos universais; a capacidade de discriminar entre coisas pretas e brancas está lá desde o começo, e preto e branco são universais. Com relação a este ponto especificamente, podemos então considerar que a capacidade de percepção em si é inata, ou seja inerente ao ser humano em geral; já não ocorre a mesma coisa com a percepção moral que precisa ser desenvolvida e treinada pela habituação. Esta sendo adquirida ou aprendida numa fase posterior da vida.

Possuir uma boa disposição é característica de um mestre em qualquer arte, aquele que evita o excesso e a falta, buscando e preferindo o meio-termo – o meio-termo não em relação ao próprio objeto, mas em relação a nós. Não é por outro motivo que se afirma com frequência que nada se pode acrescentar ou tirar às boas obras de arte. O meio-termo (*mesotés*) é o caminho correto para a excelência. Caminhar neste sentido, de acordo com o *orthos logos*, de um lado representa o reconhecimento de que a felicidade não se confunde com o prazer e muito menos com o sofrimento.

No caso da excelência deliberativa, esta é uma forma de excelência intelectual que só pode ser manifestada por aquele que reconhece um fim bom de modo a obter dele um bem efetivo. E é justamente isso que uma boa disposição moral permite que o agente faça, sendo aquela condição que torna possível ao raciocínio trabalhar a serviço do bom objetivo final. A sabedoria prática utiliza-se da combinação de dois tipos de qualidades.

Do lado do caráter há excelência moral e do lado intelectual, a astúcia (*deinotes*), que quando aliada à excelência moral adquire o título mais honorífico de “*nous*”, aqui geralmente traduzido por “inteligência. Aristóteles divide as contribuições da excelência moral e da inteligência entre o fim e os meios dizendo que a primeira faz o fim ou o alvo (*skopos*) certos, enquanto a segunda faz com correção os meios (1144 a 7-9; 1227 b 19/ BROADIE, 1991, p. 242)

A *phronesis* é uma virtude intelectual que permite entender a verdade sobre a ação humana e desta maneira agir virtuosamente e o agir virtuoso se segue de uma disposição de caráter virtuosa. Logo, a *phronesis* sendo uma virtude intelectual, ela precisa da colaboração de algo mais para a realização da ação correta.

A pessoa prudente é caracterizada pela excelência deliberativa (*euboulia*), uma capacidade descrita como um “tipo de correção” (*orthotes tis*) no pensamento (1142 b 8-9, 16). O aspecto mais revelador dessa correção é que restringe a deliberação a atividades que permitem chegar a um bem (1142 b 16-22). Isso é diferente da deliberação bem-sucedida de uma pessoa ruim que, desse modo, alcança algo maligno. O último caso evidencia apenas esperteza (*deinotes*), algo que é pressuposto, mas não idêntico, à prudência (1144 a 27-29). A diferença crucial é que a prudência envolve alguma visão do bem como aparece para uma pessoa virtuosa (1144 a 29-37). Enquanto a esperteza é demonstrada na escolha correta dos meios com vistas a qualquer fim, a “correção” da pessoa prudente manifesta-se na deliberação e na especificação daquelas atividades apropriadas para alcançar o bem da própria virtude moral. Assim, a prudência é essencialmente dependente da virtude ética, sem a qual ela entra em colapso na qualidade moralmente neutra da inteligência (TESSITORE, 1996, p. 45).

O bom estado da atividade prática em conjunto com a intelectual é a concordância da verdade com o desejo correto. É por este motivo, afirma Aristóteles ( 1139 a 30-35 ) que a escolha (*prohairesis*) não existe sem a razão ou intelecto e nem sem a disposição moral (*hexis*). A *phronesis* é a excelência da razão ou intelecto envolvida com a excelência ética ou virtude moral; ambas atuando em conjunto para a consecução do bem. Nesta simbiose em que duas excelências convergem para o resultado correto ou ação correta é a ‘razão correta’ (*orthos logos*) que identifica o meio-termo (1107 a 1-2). O objetivo da *phronesis* é ‘realizar bem o fim’ (1140 b 7) ou ‘viver bem’ (1140 a 28).

**Referências bibliográficas:**

- BROADIE, Sarah. *Ethics with Aristotle*. New York: Oxford University Press, 1991
- CURZER, H. J. *A Defense of Aristotle's Doctrine that Virtue is a Mean*. Ancient Philosophy, 1996
- INWOOD, B.; WOOLF, R. *Aristotle. Eudemian Ethics*. New York: Cambridge University Press, 2013
- MEYER, Susan Sauvé. *Ancient ethics: a critical introduction*. New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2008
- RAPP, Christof. *Para que serve a doutrina aristotélica do meio termo? Sobre a ética nicomaquéia de Aristóteles: textos selecionados*. Coordenação de Marco Zingano – São Paulo: Odysseus Editora, 2010
- ROSS; BROWN. *Aristotle. The Nicomachean Ethics/Aristotle*; translated by David Ross; revised with an introduction and notes by Lesley Brown. NY: Oxford University Press, 2009
- TESSITORE, A. *Reading Aristotle's Ethics Virtue, Rhetoric, and Political Philosophy*. New York: State University Of New York Press, 1996
- URMSON, J. O. *Aristotle's Doctrine of the Mean*. American Philosophical Quarterly, 1973
- WOLF, Úrsula. *A Ética a Nicômaco de Aristóteles*. 2ª edição - Tradução de Enio Paulo Giachini . São Paulo: Loyola, 2013



# Causalidade e Psykhé

Rubens G. Nunes Sobrinho<sup>1</sup>

## Introdução

O escopo deste artigo consiste em apresentar uma conexão entre a cosmologia e a psicologia platônica no contexto do *Górgias*. Para tanto (i) apresentarei alguns antecedentes pré-platônicos, denotados em passos polêmicos, e os correlacionarei com as referências cosmológicas do diálogo. Em seguida, (ii) aplicarei os pressupostos obtidos a partir do contexto filosófico numa aplicação interpretativa do mito escatológico final.

## Homologia entre Cosmo e Psykhé

No embate dialógico com Cálicles, talvez o seu interlocutor mais hostil, Sócrates contrapõe dois modos de viver incompatíveis: a vida filosófica e a vida de saciação dos prazeres. Segundo Cálicles, o homem mais feliz é aquele que pode dar livre vazão aos prazeres, pois atribuir felicidade a homens que de nada necessitam é tão absurdo quanto afirmar que pedras e cadáveres são felizes (492e).

Diante do expediente retórico do apelo ao ridículo, Sócrates cita o verso de Eurípedes: “Quem sabe se viver não é morrer e morrer não é viver?” (492e). O verso faz menção a uma antiga tradição de mistérios, segundo a qual, viver é uma espécie de morte. A partir dessa referência, Platão reconfigura a concepção de “morte” tributária dos mistérios e faz dela um problema filosófico: *acreditamos que a morte é algo* (ἡγούμεθα τι τὸν θάνατον εἶναι; *Fédon* 64c2)?

Estar morto, por definição, implica postular a separação da alma e do corpo (*Górgias*, 424b). O corpo separado da alma passa a ficar em si e por si mesmo e a alma separada do corpo passa a ficar em si e por si mesma. Se a morte se consuma na separação, a vida, então, implica um tipo de união que, por sua vez, instaura um modo de relação psicossomática. As possibilidades indeterminadas e múltiplas dessa relação implicam repercussões inexoráveis na natureza da alma, cuja constituição pode ser mais ou menos regrada, ou inteiramente desregrada. Platão estabelece a natureza da alma má desregrada como oposta à da alma boa e regrada. A discussão sobre regramento psíquico enseja o estabelecimento de uma homologia estrutural entre a natureza da alma e a natureza cosmológica a partir de um acervo de sabedoria mencionado por Sócrates.

No *Górgias*, Sócrates afirma ter ouvido que um homem sábio, que a alma dos não iniciados e desprovidos de entendimento (ἀνοήτους) é semelhante a uma peneira que nada pode reter nada por causa de sua falta de crença e de esquecimento (ἀπιστίαν τε καὶ λήθην). Sócrates recorre a um estoque de imagens configurada por uma antiga tradição.

---

1 Mestre e Doutor em Filosofia pela UFMG. Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia

*“Quem sabe se viver não é morrer e morrer não é viver?” E nós, na realidade, igualmente estamos mortos. Pois eu já ouvi de um dos sábios que nós agora estamos mortos, que nosso corpo (σῶμα) é nossa tumba (σῆμα); e que a parte de nossa alma em que estão os apetites é suscetível de ser persuadida (ὄιον ἀναπειθεσθαι) e transmutada (μεταπίπτειν) para cima e para baixo. E algum refinado homem, talvez Siciliano ou Itálico, teria narrado este mito, trocadilhando o nome, e por ser persuadível (πιθανόν) e impressionável, chamou-a ‘barril’ (πίθον) e chamou os irrefletidos ‘não iniciados’ (τοὺς δὲ ἀνοήτους ἀμυήτους), e disse que destes homens irrefletidos (τῶν δ’ ἀνοήτων) a parte da alma em que estão os apetites, irrefreada, e incontida, comparou com um ‘jarro’ furado, por ser insaciável. Ao contrário de ti, ὁ Κάλικες, este homem indica que de todos os que estão no Hades, falando assim do invisível, (ἀιδῆς), os mais miseráveis seriam os não iniciados, que repetidamente carregam água para o jarro furado com uma peneira. Esta peneira, segundo o homem me disse, é a alma; e ele comparou a alma dos irrefletidos (τῶν ἀνοήτων) com uma peneira porque ela estava furada e por nada ser capaz de reter, por causa de sua falta de fé e esquecimento.*

Para “tornar claro como devemos viver” (492e5) e contrastar a temperança com os apetites irrestritos, Sócrates interrompe o curso habitual de ἔλεγχος e entrelaça imagens míticas que introduzem crenças e concepções moldadas em um pano de fundo tradicional.

Na reconfiguração platônica desse pano de fundo, a irrupção do apetite assimila-se à doença, entendida como um desarranjo corporal. Os não iniciados têm uma alma doente e corrupta. O excesso de prazeres é a disrupção da alma e essa ἀκοσμία necessariamente implica que a alma está em condição pobre, má, ininteligente, desregrada, injusta e ímpia (*Gorgias* 505b). Por isso, é preciso refrear os apetites e estimular as ações levam a alma a tornar-se melhor.

A mesma correlação entre falta de entendimento, loucura e a licenciosidade dos prazeres aparece em referência aos iniciados no *Fédon*:

Então, se está nessa condição, invisível como é, a alma vai se reunir ao que se lhe assemelha, ao que é imortal, divino e sábio; lá onde, ao chegar, começa para ela uma era de felicidade, liberta de erros e loucuras (ἀνοία), de medos e amores selvagens e dos demais males próprios ao gênero humano, para gozar de facto o restante do tempo, como se diz dos que foram iniciados (κατὰ τῶν μεμνημένων), na companhia dos deuses (*Fédon*, 81a).

O contexto de *Gorgias* sugere que a alma é uma instância complexa e tem uma parte que é o lugar dos apetites (ἐπιθυμῖαι), cujo rompimento se compara ao vazamento de um barril furado. No Hades, os miseráveis são os não-iniciados, eternamente condenados a encher barris perfurados com peneiras. A alma dos irrefletidos (ἀνοήτων) seria como uma peneira que, por causa da incredulidade e do esquecimento, não retém nada (493b-d). A oposição entre os não-inteligentes, não-iniciados (ἀμυήτους ἀνοήτους, *Gorgias*, 493a07) e os iniciados (μύσται) aponta para uma polarização radical entre seres impensados que sucumbem aos apetites e aqueles que buscam a proporção harmônica da alma.

A referência ao Hades sugere que os mitos escatológicos discorrem sobre o invisível (*Fédon* 81c, *Crátilo* 404b), sobre a natureza da alma, seu futuro destino e seu papel na

economia cosmológica. Particularmente, a passagem do *Górgias* postula o fato de que a alma é complexa e que os apetites são atributos psicogênicos e não corporais. A doutrina da existência da alma como uma instância que reúne diferentes poderes e a equação soma / sema (σῶμα / σῆμα) são postulados atribuídos a um homem sábio anônimo e cuja transmissão, por sua vez, se deve a um homem engenhoso (κομψός ἀνὴρ), siciliano ou itálico. Independentemente das controvérsias acerca da identidade deste homem engenhoso, a doutrina σῶμα/σῆμα, explicitamente relacionada ao orfismo em *Crátilo* 400c, pode igualmente se referir ao ambiente pitagórico do V século, como se pode depreender a partir do F14 de Filolau (HUFFMAN, 1993, p. 402), cuja autenticidade faria com que a transmigração estivesse presente no *Górgias* de Platão:

Antigos teólogos e videntes também dão testemunho de relatos de certas penas de que a alma está subjugada ao corpo e sepultada nele como numa tumba.

Clement, *Stromata*, 3.17 (2.203.11, Stählin).

A referência platônica à doutrina σῶμα / σῆμα no *Crátilo* representa, ao mesmo tempo, uma crítica ao estoque de crenças que adotaram várias teorias da metempsicose. Por outro lado, a referência aponta para o desenvolvimento de uma psicologia própria e uma filosofia da alma por Platão. Na reconfiguração platônica, o corpo significa e manifesta a alma. Ele funciona como um meio necessário para a inteligibilidade do significado dos signos que a alma expressa. O corpo como signo seria o sintoma da alma e da fala e, como tal, o corpo que fala seria a epifania da alma (DIXSAUT, 2013, p. 11-21).

As imagens correlacionam modos de vida mutuamente exclusivos com a ordem e o desregramento. De um lado, há o tipo de vida representado por um homem que possui barris que estão cheios de conteúdos valiosos. Por isso, ele não se preocupa e se tranquiliza; de outro, há o gênero de vida representado por um homem cujos barris estão furados e que, portanto, é forçado a ter a atividade penosa de preenchê-los incessantemente.

A constituição psicogênica é o que define um tipo de homem e determina o seu modo de vida. A alma temperante tem a inteligência da ordem e das regras. A inteligência inscreve ordem naquilo que é desordenado. A alma *epitimética* é aquela que é inexoravelmente voltada para a repleção do vazio, para o movimento sempre renovado de uma saciação que é continuamente consumada na efemeridade do tempo. Este é um desejo que nenhum recipiente pode conter (*República* 579e) e implica o esquecimento de todos os fins. Estar preso no apetite é uma condição dolorosa (*Górgias* 496d) que nunca se interrompe com a posse do alvo desejado e que sempre reclama a ausência de limites.

A questão dos apetites, a falta de restrição e o vínculo com as virtudes já faziam parte do acervo filosófico do século VI. O equilíbrio de opostos implica a noção subsequente de medida (μέτρον) como uma avaliação adequada para evitar o excesso de ganância e a falta de restrição e encontrar o que é justo.

Um indivíduo nessas condições não será nem amigo dos homens nem de Deus, como não conseguirá viver em comunhão; e onde não há comunhão (κοινωνία) não pode haver amizade (φιλία). Afirmam os sábios (οἱ σοφοί), Cálicles, que o céu e a terra, os deuses e os homens são mantidos em harmonia pela amizade, a ordem, a temperança e a justiça (κοινωνίαν συνέχειν καὶ φιλίαν καὶ κοσμιότητα καὶ σωφροσύνην καὶ δικαιοσύνην), e esta é a razão, meu amigo, que o todo deste mundo

é denominado cosmo (κόσμον), ou ordem, não desordem (ἀκοσμίαν) nem desregramento (ἀκολασίαν). Quer parecer-me, porém, que não dás importância a esse particular, apesar de toda a tua sabedoria, esquecido de que a igualdade geométrica (ἡ ἰσότης ἢ γεωμετρικὴ) tem grande poder, tanto entre os deuses como entre os homens; tu, porém, és de opinião que cada um deve ambicionar ter mais do que os outros, porque negligencias (ἀμελεῖς) da geometria. *Gorgias*, 507e2-508b2.

A igualdade geométrica - onipotente (μέγα δύναται) tanto entre os deuses quanto entre os homens - é a lei universal que governa todas as esferas do *kosmos*. A igualdade geométrica governa ao mesmo tempo o plano ético-político e a natureza. O gênero da vida filosófica se orienta pelo postulado de que há um princípio unificador que circunda todo o cosmo, humano e divino, segundo uma ordem matemática. Embora muitos comentaristas relacionem a passagem a Empédocles, Iamblichus, consigna o conceito de amizade cósmica a Pitágoras, que teria postulado uma conexão e comunhão entre todos os seres vivos como *philia*.

A questão do esquecimento de que a geometria comanda tanto os homens como os deuses remete à etimologia do Crátilo, onde o nome de Apolo está frequentemente associado à purificação catártica do corpo e da alma. Platão abrange neste mesmo passo as tradições catárticas, maníacas e médicas e as liga à tradição musical de Apolo.

As noções de purificação (κάθαρσις), de reminiscência (ἀνάμνησις) e a concepção matemática do Cosmo relacionam-se com o processo de purificação de libertas a alma dos laços que a prendem ao corpo (Id. 211). Biógrafos neoplatônicos, como Porfírio (1987, p. 39), associam a noção do parentesco do Cosmo com a doutrina da transmigração e as reúne sob a rubrica do nome de Pitágoras.

À maioria das pessoas com as quais se relacionava lhes recordava a vida passada que suas almas haviam experimentado de antanho, antes de vincular-se ao corpo que tinham. E com provas irrefutáveis de declarava a si mesmo a reencarnação de Euforbo, o filho de Pântoo...

A doutrina da transmigração correlaciona indissolúvelmente a lembrança, pela crença na migração da alma, com a noção de parentesco de toda a vida num Cosmo organicamente unificado em todas as suas partes. A doutrina da transmigração e o parentesco cósmico implicam-se mutuamente.

Se o parentesco de todo o Cosmo é explicitamente mencionado no *Górgias*, então a doutrina da transmigração implicitamente deve estar presente também, porque o pano de fundo desses princípios é o mesmo e devia ser familiar ao grego do quarto século. Tais idéias reforçam uma conexão entre o homem engenhoso (κομψὸς ἀνὴρ), mencionado no *Gorgias*, com Alcméon de Crótona. A afinidade da alma com a animação da natureza, defendida por Alcméon, torna-se “a base de uma estreita relação entre a vida macrocósmica e microcósmica”.

Alcméon teria inferido a alma como a causa do movimento eterno a partir do fato de que “o princípio último deve ser a presença da vida”. Alcméon acredita que há uma analogia entre os movimentos celestes e o movimento da alma humana, que procura reproduzir o movimento das estrelas no corpo. “Todas as coisas divinas também se movem continuamente e para sempre, a lua, o sol e as estrelas e o céu como um todo” (PÉRRILLIÉ, 2005, p. 24 ss).

“Os homens morrem porque não podem unir o princípio ao fim”. Como é imortal, a alma cria a união do começo ao fim, o que implicitamente sugere o ciclo de nascimentos e mortes, que é o pano de fundo comum a órficos e pitagóricos. A alma humana imita a alma celestial, a regularidade das estrelas e os movimentos das estrelas em vários aspectos: (1) como a causa de auto-movimento, (2) em movimento circular, (3) o equilíbrio da igualdade, (4) a frequência de ciclos. Assim como a alma preserva o equilíbrio celestial, os movimentos regulares da alma humana mantêm o equilíbrio físico.

A analogia entre a regularidade celestial e a saúde sugere que o corpo humano saudável é percebido como um microcosmo sintonizado. A mesma harmonia musical que impõe regras no cosmos produz saúde no corpo. A *crásis* simétrica de Alcmeón é a concepção que permite a analogia entre a harmonia cósmica e a harmonia do corpo de um lado e a analogia entre a regularidade celeste e a justiça política do outro. “O Cosmo é um todo onde cada elemento é interdependente e no qual todas as coisas devem encontrar seu lugar na harmonia universal”. A visão orgânica da comensurabilidade das partes em um todo é inseparável da beleza musical, na qual a simetria e as consonâncias compõem a harmonia do intervalo.

A cosmologia dos pitagóricos mostra que a alusão adotada por Platão no *Górgias*, em sua crítica à pleonexia de Calicles, serve de paradigma para o *modus operandi* dos mitos filosóficos. A partir de uma tradição complexa, Platão reconfigura concepções filosóficas, uma acervo comum de crenças e valores ético-políticos, recompondo-os em um discurso imagético e harmônico com a dialética argumentativa. A moderação no apetite é justificada tomando como base essa tradição. Segundo Iamblichus, a moderação e o equilíbrio de desejos constituem uma das principais tendências de moralidade para os pitagóricos.

A pleonexia e a negligência das regras geométricas que unificam o Cosmo são a fonte de todas as injustiças. O exame de Platão sobre a origem dos apetites e a relação destes com a inteligência estabelece a alma como um princípio de ação e causa de justiça ou de injustiça. Ao postular um vínculo entre o domínio da práxis e o domínio da natureza mediante regras geométricas, Platão estabelece a primazia da alma como causa e a inteligência como condição de *kosmía*.

### Uma interpretação do mito do *Górgias*

Uma vez estabelecida a analogia entre a ordenação cósmica e a ordenação psíquica, Sócrates infere o destino post-mortem da alma corrompida por injustiças: “se a alma chega às portas do hades repleta de injustiças, ela se encontrará na pior das condições e sofrerá os males mais dolorosos” (522e, 3-4)<sup>2</sup>. Mas além de conhecer as relações geométricas e as analogias entre os *kósmoi* de todas as seres, não basta ao filósofo saber: é preciso crer que as inferências inverificáveis acerca do estado alma e das consequências decorrentes de suas ações sejam verdadeiras. Por isso, Sócrates toma aquilo que Calicles julga ser um *mito* como um belo *lógos* verdadeiro<sup>3</sup>.

As imagens míticas estão em consonância com os argumentos dialéticos anteriores. Elas consolidam os princípios postulados a partir de elementos familiares ao imaginário grego, ao mesmo tempo em que permitem a inferência de consequências inverificáveis, mas razoáveis, como conclusão destes argumentos. Como diz Morgan (2004, p. 191): “Sócrates representa a

2 πολλῶν γὰρ ἀδικημάτων γέμοντα τὴν ψυχὴν εἰς Ἄιδου ἀφικέσθαι πάντων ἔσχατον κακῶν ἐστίν.

3 Ἄκουε δὴ, φασί, μάλα καλοῦ λόγου, ὃν σὺ μὲν ἡγήσῃ μῦθον, ὡς ἐγὼ οἶμαι, ἐγὼ δὲ λόγον.



sua construção do mito como uma função de inferência lógica (λογίζομαι, 524b1)”.

O mito escatológico do *Górgias* remete a um tempo primevo de Cronos no qual a lei da justa retribuição foi estabelecida. Sócrates apresenta como conclusão do mito a definição de morte como separação entre corpo e alma. Tal conclusão será retomada como axioma fundamental que dá início à argumentação do *Fédon*. Uma vez admitida a inferência definicional da morte como separação, Sócrates infere, pelo raciocínio (λογίζομαι), que tanto o corpo como a alma guardam a natureza própria imediatamente após a separação. Ora, a natureza própria é a resultante acumulada das ações em vida. Tanto o corpo, como a alma, trazem os sinais distintivos do gênero de vida pregresso, de desregramento ou de regramento.

O futuro destino e a natureza própria da alma depende da natureza das ações praticadas em vida. Há uma conexão causal cósmica, que injunge até mesmo deuses, que institui a analogia entre a causalidade e a conexão entre ação e consequência. A correspondência entre o estado da alma e a justiça prática tem o mesmo estatuto inviolável da causalidade. A felicidade ou a infelicidade derivam dos princípios de ação sediados no âmbito da alma.

A natureza caótica do Tártaro, prisão de potências cósmicas de violência e desordem, é uma imagem do estado caótico da própria alma cuja natureza foi pervertida pelos apetites violentos. Assim como há uma analogia entre a alma do tirano e as provisões da cidade governante, há uma analogia verdadeira entre a desordem cósmica e o estado psíquico dos homens injustos.

Não obstante, a imagem mítica, narrada por Sócrates, se expõe a inadequação de julgar valores inerentes à vida humana por meio de referenciais humanos. Durante o governo de Cronos, em que havia a hegemonia da Inteligência (νοῦς), os Juízes vivos adotavam como referência para seus critérios os valores do próprio plano da vida e, por essa razão, seus decretos foram feitos no instante mesmo das ações sujeitas a julgamento. A auto-referência dos juízos, em que os vivos eram a medida para os vivos, frequentemente induzia a erros e enganos que redundavam em um destino incompatível com a natureza das almas.

Uma situação de impedimento catastrófico é anunciada: a ameaça à validade universal da lei de Kronos. Astuto Zeus, diagnostica a causa do mal: os julgamentos são distorcidos pela aparência de roupas que escondem a verdadeira condição das almas e restringe a investigação de sua natureza pela discriminação dos olhos.

A roupagem oculta os reais valores que norteam as ações e os sinais visíveis de riqueza escamoteiam as injustiças. Tal como nos artifícios forenses, as testemunhas oculares de valores considerados *bens* - o prazer, a riqueza e as honras - acabam por sancioná-los e impedirem o conhecimento da verdade. Para que os juízos possam abandonar os sinais visíveis das hierarquias humanas e discernir segundo o *melhor*, é necessário que o referencial para julgar o gênero de vida se reporte a algo outro que não seja ela mesma. Todas as habilidades retóricas e persuasivas, todos os sinais exteriores de valores baseados na opinião comum são expedientes usados para desviar a inteligência dos juízes para uma imagem ilusória de justiça. Os próprios juízes, enquanto vivos e corporais, não possuem outro acesso aos raciocínios a não ser a mediação da falibilidade da discursividade e da linguagem. Antes do diagnóstico para remediar a situação, Zeus prescreve o expediente astucioso que remediará o mal:



Então Zeus lhes falou: Vou remediar tal inconveniente. As sentenças, realmente, têm sido mal dadas, porque as pessoas são julgadas com vestes, uma vez que ainda estão vivas. Desse modo, continuou, muitos homens de alma ruim são adornados de belos corpos, posição e riqueza, aparecendo por ocasião do julgamento infinitas testemunhas que afirmam terem eles vivido com justiça. Nessas circunstâncias os juízes ficam perturbados, tanto mais que eles também julgam vestidos, servindo-lhes de véu para a alma os olhos, os ouvidos e todo o corpo. Tudo isso atua como empecilho, tanto as suas próprias vestimentas como as dos que vão ser julgados. Em primeiro lugar, disse ele, será preciso tirar dos homens o conhecimento da morte, pois presentemente eles têm notícia dela com antecedência; nesse sentido, já foram dadas instruções a Prometeu. Em segundo lugar, passarão a ser julgados desprovidos de tudo, a saber, só depois de mortos. O juiz, também terá de estar morto e nu, para examinar apenas com sua alma as demais almas, logo após a morte de cada um, que estará desassistido de toda a parentela e depois de haver deixado na terra todos aqueles adornos, para que o julgamento possa ser justo. Percebi esses inconvenientes antes de vós, e como juízes nomeei três de meus filhos, sendo dois da Ásia: Minos e Radamanto, e um da Europa: Éaco. Depois de morrerem, julgarão no Prado que se acha na altura da encruzilhada dos dois caminhos: o que vai dar na Ilha dos Bemaventurados e o que vai para o Tártaro. Radamanto julgará os que vierem da Ásia; Éaco, os da Europa. A Minos darei o privilégio de pronunciar-se por último, nos casos de indecisão dos outros dois, para que seja o mais justo possível o julgamento que decide da viagem dos homens. (*Górgias* 523c-524a).

O artifício, engenhado por Zeus, é o contrário simétrico do expediente instrumental do mito de Prometeu, narrado no *Protágoras* de Platão. A previsão, fornecida pela inteligência prometéica, representada pelo fogo roubado, deveria ser retirada dos homens pelo filantropo Prometeu. A capacidade técnica garante não apenas o fornecimento e a compensação para as necessidades humanas, mas evita as causas da violência e da injustiça endógenas. Se a vida da humanidade só pode ser assegurada pela inteligência astuciosa e engenhosa, a existência de uma comunidade política só pode ser garantida por meio da participação no par *Aidós-Díke*. Sem essa participação, o decreto da lei de Zeus ordena a inapelável exclusão do gênero humano (*Protágoras*, 320c-322d).

A retirada da capacidade de previsão do momento da morte implica uma divisão no plano cronológico no qual a consecução causal é estabelecida entre a ação e consequência. A separação entre o tempo cronológico da vida e o tempo após a morte equivale à dissociação entre o visível e o invisível inevidente, entre a ação causal visível e a consequência invisível.

A divisão entre tempo de vida e tempo post mortem impede a eficácia dos sinais exteriores à Justiça, operados por técnicas ilusórias, incluindo a retórica que visa a persuasão. Todas as habilidades da persuasão tornam-se inúteis; todos os valores baseados em bens corporais tornam-se impotentes após esta divisão temporal e após a transposição da fronteira do Hades, que reflete a ruptura entre o tempo da vida e o tempo da morte. A referência a paradigmas que estão para além da experiência somática requer a inferência de que a morte é a separação entre corpo e alma e implica a sua consumação implica necessariamente a cisão entre tempo da vida corporal e tempo da alma separada do corpo. É necessário crer que a alma possa ser separada e isolada da experiência somática para que seja possível vislumbrar os paradigmas da vida de maior valor.

A verdadeira natureza psíquica se mostra em função de suas causas remotas e nada pode violar a lei causal de Cronos. A nudez remove os signos exteriores do engano e inverte a conexão entre ocultação e vergonha, entre exposição e julgamento. A vergonha é o afeto que revela a inadequação da natureza psíquica com seu destino final; a vergonha configura um complexo de afetos e valores que deixa de ser prospectivo e inibitório e se torna retrospectivo e reflexivo sobre os males que poderiam ser evitados sem o domínio tirânico dos apetites.

Na Planície invisível do Hades, na qual hierarquias de vida são equalizadas pelo mesmo *méttron*, fórmulas de reconhecimento órficas, senhas rituais e prescrições da confraria pitagórica são substituídas pelo escrutínio imediato do “olhar da alma” que vê outra alma. O discurso sagrado não expressa a verdadeira natureza do réu e, tampouco, o sentido enigmático da retórica lisonjeira. Apenas um olhar indagador, destituído da vergonha de qualquer obstáculo, pode captar a verdade sobre os seres e determinar a finalidade consonantal de cada alma.

Os verdadeiros Bacantes (βάκχοι) não são mais aqueles que afirmam ser puros (*Fédon*, 69c, 8), mas são aquelas almas que, sendo puras, resplandecem - em sua própria natureza psíquica - as ordenações da justiça praticadas em vida. A fealdade do debochado Tersites (*Górgias*, 526e), as feridas do apetitivo, os conflitos e tristezas do tirano e o excesso dos não-iniciados configuram um novo significado para a vergonha, em que o feio e o vergonhoso necessariamente implicam um ao outro.

No movimento da reconfiguração platônica, operado por imagens míticas, o autêntico significado oculto (ὕπνοια) consiste em captar as grandes verdades que se escondem subjacentes aos sinais visíveis manifestos. O filósofo é aquele que investiga as regras cósmicas e a proporção geométrica, e as aplica às ações através dos princípios de ação e de inteligibilidade da alma.

A alma justa é a alma bem ordenada, consoante com a harmonia cósmica (*Górgias*, 507a). Segundo Dixsaut (2001, p. 171-173), a única verdade que o filósofo poderia acreditar é o que o discurso racional significa para ele e não uma vida catártica. Esse discurso indica que há um modo de viver melhor porque dá tempo à busca da verdade. No entanto, as imagens do mito final apontam para o fato de que a ideologia catártica do *lógos* filosófico tem a eficácia de desnudar o interlocutor de suas ilusões e embaraçá-lo, pela contradição entre crenças professadas e o gênero efetivamente praticado da vida.

No entanto, o discurso dialético é inoperante diante da hostilidade, violência e ignorância demonstradas por Cálicles. A dialética não garante a salvação diante de juízes desonestos e não evita o ridículo e a violência. Mas o verdadeiro filósofo é como um piloto, cujo papel é, simultaneamente, conduzir com segurança a tripulação, os valores e a si mesmo para um bom porto. Sua função é proteger dos males, as almas de seus concidadãos. Para tanto, é necessária a retórica da alma, que vai além do significado discursivo, para culminar na inteligência de uma visão direta de uma alma para outra.

Quando uma alma observa a outra, sem qualquer mediação sensível, entende como o tempo, dedicado a um certo gênero de vida considerado digno de ser vivido, afetou-o e tais marcas foram impressas em seu próprio status (*Górgias* 524d). Se os *lógoi* são o refúgio e a imersão na verdade dos seres (*Fédon*, 99e), somente o estabelecimento prático da justiça política determina o status próprio da alma. Para exercer o conhecimento, também é necessário acreditar, mas como o exegeta de Derveni afirma, mesmo que seja visto, é impossível acreditar ou aprender sem levar em conta as coisas terríveis (δεινά) do Hades.

Não há como exercitar o conhecimento sem vivê-lo, pois mesmo as melhores naturezas estão sujeitas ao pior gênero de apetites. Tais são os apetites que se manifestam nos sonhos e denotam a obscuridade daquele que tem disposições doentias para empreender a união à sua própria mãe, a um homem qualquer, deus ou animal e macular com qualquer crime por causa da demência e ausência de vergonha. (*República*, 571d).

Assim como o estado próprio de um ser, artefato ou alma, que não resulta do acaso, mas da maneira pela qual cada um é governado, também o estatuto próprio da alma só pode ser governado pela consonância com a proporção geométrica, inseparável da ação virtuosa que muda as disposições da Pólis (*Górgias*, 506e).

Ao fim de todos os discursos, é necessário prestar a maior atenção não apenas em evitar sofrer a injustiça, mas também em não cometê-la. É necessário não se dedicar a ser aparentemente bom, mas a sê-lo verdadeiramente, tanto em privado como em público (*Górgias*, 527b). Nenhum mal pode sobreviver ao homem bom se ele pratica virtude, nenhum ultraje pode envergonhá-lo, nenhum sofrimento pode corrompê-lo - a não ser a possibilidade de ele próprio praticar o mal. Todo registro discursivo, seja retórico ou dialético, deve servir à perenidade do justo em si mesmo. (*Górgias*, 527c).

**Referências bibliográficas:**

- BETEGH, Gábor. *The Derveni Papyrus*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- BURKERT, Walter. *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Harvard: Harvard University Press, 1972.
- DIXSAUT, Monique. *Le Naturel Philosophe*, Paris: VRIN, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Platon*, Paris: VRIN, 2003.
- HUFFMAN, *A History of Pythagoreanism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- \_\_\_\_\_. *Philolaus of Croton*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- IAMBlichus. *Life of Pythagoras*, Translated by Gilliam Clark. Liverpool: Liverpool University Press, 1998.
- LUTCHE, James. *Pythagoras and the Doctrine of Transmigration*, London: Continuum, 2009.
- MORGAN, Kathryn. *Myth and Philosophy: From the Presocratics to Plato*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- PÉRILLIÉ, Jean-Luc, *Symmetria et Rationalité Harmonique*, Paris: L'Harmattan, 2005.
- PLATO. *Complete Works*, Edited by John M. Cooper, Indianapolis: Hackett Publishing, 1997.
- PLATON. *Gorgias*, Trad. Introd. et Notes par Monique Canto, Paris: G.F. Flammarion, 2007.
- PLATON, *Oeuvres Complètes*, Ed. Luc Brisson, Paris: G.F. Flammarion, 2011.
- PORFIRIO, *Vida de Pitágoras, Argonáuticas Órficas, Himnos Órficos*, Trad. Miguel P. Lorente, Madrid: Editorial Gredos, 1987.

## A retórica enquanto *deinotēs*: A leitura de *Retórica* 1355b17-21 desde *Ética Nicomaquéia* 1144a23-31<sup>1</sup>

Saulo Bandeira de Oliveira Marques<sup>2</sup>

A pretensão dessa breve nota é propor uma leitura interpretativa de *Retórica* 1355b17-21 desde a *Ética Nicomaquéia* 1144a23-31, concebendo a retórica como uma prática derivada da *deinotēs*. Essa proposta interpretativa contrapõe-se à alegação de que a retórica seria uma atividade de jaez moral, no todo ou em parte, vinculada à *phrónēsis*. Para tanto, inicialmente, apresenta-se a leitura dessa perspectiva “fronética” da retórica para, em seguida, através da técnica inventiva por antimodelo, argumentar por uma retórica de caráter ambivalente.

Pois bem.

Em *Retórica* 1355b17-21, Aristóteles traça duas distinções: na primeira, diferencia o rétor “por conhecimento” do rétor “por intenção”; na segunda, o sofista do dialético, como se pode ler:

What makes a man a ‘sophist’ is not his faculty, but his moral purpose. In rhetoric, however, the term ‘rhetorician’ may describe either the speaker’s knowledge of the art, or his moral purpose. In dialectic it is different: a man is a ‘sophist’ because he has a certain kind of moral purpose, a ‘dialectician’ in respect, not of his moral purpose, but of his faculty (*Rh.* 1355b17-21)<sup>3</sup>.

A controvérsia entre as interpretações desse trecho está em atribuir ou não um caráter moral à distinção entre os tipos de rétores. Embora reconheçam que não há um termo para diferenciar uma categoria de rétor da outra, as perspectivas de viés moralista interpretam essa passagem identificando o rétor “por conhecimento” com o dialético e o rétor “por intenção” com o sofista baseando sua leitura na “relação antistrófica” entre a retórica e a dialética (*Rh.*, 1354a1), pois, assim defendem, não se pode dizer que ambas as categorias de rétores praticam uma e a mesma retórica. Nesse sentido, considerando não ser a capacidade o que faz uma ação ser “má”, mas, sim, o desígnio de quem a pratica (*Top.*, 126a30-126b3)<sup>4</sup>, os moralistas

1 Essa é uma versão revista e adaptada da comunicação que apresentei no GT Aristóteles. Sou grato por todas as considerações feitas pelos presentes naquela sessão, em especial as do Dr. Lucas Angioni e as do Dr. Narbal de Marsillac. Quaisquer incorreções, é óbvio, são de minha exclusiva responsabilidade.

2 Aluno do Mestrado em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba

3 A referência aos textos de Aristóteles será feita através das abreviaturas do *Lexicon* de Liddell e Scott seguidos da numeração de Bekker. A tradução de referência adotada é a de W. D. Ross.

4 “See also if he has put anything that is blameworthy or objectionable into the class ‘capacity’ or ‘capable’, e.g. by defining a ‘sophist’ or a ‘slanderer’, or a ‘thief’ as ‘one who is capable of secretly thieving other people’s property’. For none of the aforesaid characters is so called because he is ‘capable’ in one of these respects: for even God and the good man are capable of doing bad things, but that is not their character: for it is always in respect of their choice that bad men are so called. Moreover, a capacity is always a desirable thing: for even the capacities for doing bad things are desirable, and therefore it is we say that even God and the good man possess them; for they are capable (we say)

entendem pela possibilidade de sustentar essa equiparação. Desse modo, como o dialético, o verdadeiro rétor não age com o intento de enganar, como o faz o sofista. Logo, a “boa” retórica, a retórica propriamente dita, estabelece discursos justos; a “má” retórica, isto é, a sofística, é uma “falsa retórica” cujo objetivo é distorcer e manipular a compreensão da realidade.

Ainda que interprete esse trecho semelhantemente às demais vertentes de viés moral, a leitura da perspectiva que identifica a retórica como uma prática subordinada à *phrónēsis* vai um tanto além. Partindo da caracterização da retórica como *technē*, essa corrente fronética lê *Retórica* 1355b17-21 desde alguns trechos da *Ética Nicomaquéia*, a fim de relacionar o rétor com o *phrónimos*. Essa paridade entre um e outro é engendrada considerando o fato de que, na arte, a causa geradora do produto está no artista e não na coisa que se plasma, conforme afirmado por Aristóteles:

“All art is concerned with coming into being, i.e. with contriving and considering how something may come into being which is capable of either being or not being, and whose origin is in the maker and not in the thing made [...]” (*EN.*, 1140a10-14).

Daí, a perspectiva fronética observa que só é possível falar em arte se o raciocínio for “verdadeiro”, pois o raciocínio falso, embora possa gerar algo, é apenas atecnia, afinal,

“Art, then, as has been said, is a state concerned with making, involving a true course of reasoning, and lack of art on the contrary is a state concerned with making, involving a false course of reasoning; both are concerned with the variable” (*EN.*, 1140a20-23).

Assim, lendo *Retórica* 1355b17-21 desde esses dois trechos da *Ética Nicomaquéia*, a perspectiva fronética desconsidera a “retórica sofística” como retórica por ser uma *falha* da reta razão (“*false course of reasoning*”), ou seja, trata-se de mera atecnia, não de arte – ainda que produza um discurso persuasivo. Nesse sentido, apenas a “retórica por conhecimento” é retórica porque é arte, isto é, está fundada na reta razão (“*true course of reasoning*”). E nesse ponto se encontra a ponte entre a *verdadeira* retórica e a *phrónēsis*.

Uma vez identificando a retórica “por intenção” com a sofística, não é condizente com a retórica, enquanto arte, falsear a realidade (*Rh.*, 1355a6-18)<sup>5</sup>, dando ares de plausibilidade e verossimilhança àquilo que não é nem plausível nem verossímil. Assim, é preciso que o rétor tenha uma visão de conjunto sobre os aspectos concretos da vida, a fim de deliberar bem a respeito das questões que lhe forem postas, uma qualidade que apenas um homem prudente tem (*EN.*, 1140a25-30;<sup>6</sup> 1141b9-14<sup>7</sup>). Nesse sentido, a prática da *verdadeira*

of doing evil. So then ‘capacity’ can never be the genus of anything blameworthy. Else, the result will be that what is blameworthy is sometimes desirable: for there will be a certain form of capacity that is blameworthy”.

5 “The orator’s demonstration is an enthymeme, and this is, in general, the most effective of the modes of persuasion. The enthymeme is a sort of syllogism, and the consideration of syllogisms of all kinds, without distinction, is the business of dialectic, either of dialectic as a whole or of one of its branches. It follows plainly, therefore, that he who is best able to see how and from what elements a syllogism is produced will also be best skilled in the enthymeme, when he has further learnt what its subject-matter is and in what respects it differs from the syllogism of strict logic. The true and the approximately true are apprehended by the same faculty; it may also be noted that men have a sufficient natural instinct for what is true, and usually do arrive at the truth. Hence the man who makes a good guess at truth is likely to make a good guess at probabilities”.

6 “Now it is thought to be the mark of a man of practical wisdom to be able to deliberate well about what is good and expedient for himself, not in some particular respect, e. g. about what sorts of thing conduce to health or to strength, but about what sorts of thing conduce to the good life in general. This is shown by the fact that we credit men with practical wisdom in some particular respect when they have calculated well with a view to some good end which is one of those that are not the object of any art”.

7 “[...] for we say this is above all the work of the man of practical wisdom, to deliberate well, but no one deliberates



retórica depende da ou está subordinada à *phrónēsis*, pois, para a retórica desempenhar seu ofício de “encontrar os meios mais pertinentes para persuadir” (*Rh.*, 1355b25-26), é necessário que o rétor tenha um raciocínio verdadeiro e prático sobre agir no âmbito das questões humanas (*EN.*, 1140b20-21)<sup>8</sup>.

Sob tal circunstância, se à *verdadeira* retórica só é cabível persuadir a favor da justiça e da verdade, então a *phrónēsis* atuaria como corretora<sup>9</sup> do raciocínio retórico, evitando que se “perverta o julgamento” (*Rh.*, 1354a24-26) ou se “persuada sobre o falso” (*Rh.*, 1355a29-35) ao indicar quais os melhores meios de persuasão, tanto no sentido moral quanto no sentido prático, para cada caso concreto, impedindo a distorção ou a manipulação da opinião alheia.

Em resumo, para a perspectiva fronética, a retórica, enquanto *arte*, exige um raciocínio *verdadeiro* a respeito das questões humanas para descobrir os meios mais pertinentes para a persuasão que, dirigida pela *phrónēsis*, assume um caráter moral, voltando-se para a defesa da justiça e da verdade (*Rh.*, 1355a20-35).

A leitura feita por essa perspectiva não é, de modo algum, isenta de críticas<sup>10</sup>. Aliás, há um número significativo de objeções à sua interpretação (HILL, 1981, *passim*). Contudo, não se pretende aqui discuti-las todas. Para o propósito dessa nota, parece suficiente partir dos mesmos pontos apresentados por essa corrente, opondo-lhes a leitura das vertentes de viés não-moralistas de *Retórica* 1355b17-21, mas sob o enfoque dos trechos da *Ética Nicomaquéia* 1140a10-14 e, em especial, 1144a23-31.

Como se poderia supor, para as perspectivas não-moralistas, não há em *Retórica* 1355b17-21 qualquer distinção de natureza entre as “retóricas”, mas, sim, dos modos como o rétor pode utilizá-la. Em verdade, assim defendem, aquela diferença nada mais é que a mera exposição do caráter técnico da retórica, explicitando-a como uma prática ambivalente quanto à moral. Afinal, se toda arte está relacionada ao vir a ser de algo, quer de uma maneira, quer de outra, desde a ação do artista (*EN.*, 1140a10-14), não se pode negar à retórica a elaboração de discursos persuasivos em um sentido ou em outro, inclusive no âmbito moral. E esse é um problema e tanto para vertentes moralistas.

Para Aristóteles, não basta que a ação tenha uma “aparência” de moralidade: é preciso que tenha sido feita sob determinados requisitos (*EN.*, 1105a28-33)<sup>11</sup>, exigências dispensáveis para a *technē* (*EN.*, 1105a17-1105b18). Mesmo alegando que em certas passagens da *Retórica* Aristóteles exorta por uma prática de viés moral (*Rh.*, 1354a24-26;<sup>12</sup> 1355a23-24;<sup>13</sup> 1355a29-35<sup>14</sup>), não se pode olvidar que o Estagirita não descarta uma

---

about things invariable, nor about things which have not an end, and that a good that can be brought about by action. The man who is without qualification good at deliberating is the man who is capable of aiming in accordance with calculation at the best for man of things attainable by action”.

8 “Practical wisdom, then, must be a reasoned and true state of capacity to act with regard to human goods”.

9 Angioni (2009b, p. 192-204), a partir da interpretação de *Ética a Nicômaco* 1144a7-9 e 1145a5-6, demonstra que a *phrónēsis* atua na correção dos meios, isto é, daquilo que promove a realização dos fins.

10 Além das questões filológicas e filosóficas inerentes à interpretação do sentido de *orthos logos*, como menciona Angioni (2009a), não se pode olvidar que Aristóteles considera evidente a distinção entre arte e *phrónēsis*, ainda que o critério de distinção entre a “ação com um fim em si” da “ação para um fim” apresente algumas nuances, como o apresentou Ackrill (1978).

11 “[...] but if the acts that are in accordance with the virtues have themselves a certain character it does not follow that they are done justly or temperately. The agent also must be in a certain condition when he does them; in the first place he must have knowledge, secondly he must choose the acts, and choose them for their own sakes, and thirdly his action must proceed from a firm and unchangeable character”.

12 “It is not right to pervert the judge by moving him to anger or envy or pity”.

13 “[...] so that if the decisions of judges are not what they ought to be, the defeat must be due to the speakers themselves, and they must be blamed accordingly”.

14 “[...] we must be able to employ persuasion, just as strict reasoning can be employed, on opposite sides of a question,

aplicação “incorreta” da retórica, quer dizer, um uso de viés “injusto” (*Rh.*, 1355b2-7)<sup>15</sup>, motivo pelo qual, talvez, ele aconselhe que seja praticada sob uma base moral...

Aristóteles era um realista e, mesmo que preferisse uma retórica despida de mentiras e falsidades, não poderia fechar os olhos para a prática cotidiana das assembleias e tribunais, espaços onde nem sempre os oradores com boas intenções se sobressaiam frente àqueles de poucos escrúpulos – postura que critica no início da *Retórica*. Portanto, dominar a técnica era (é) mais importante que a natureza das intenções. E isso implica, então, em considerar que a *phrónesis* não poderia ser a “reta razão” da retórica.

A arte é um procedimento sistemático racional regido por determinadas regras para a produção de algo, “um modo de fazer” conjugado com “um modo de saber”. O objetivo da arte, enquanto forma de racionalidade, reside na compreensão de como algo pode ser ou não ser de dada maneira ou, se sendo, ser de um modo ou de outro, mas, sempre, distinguindo o produto da ação que o produziu (*EN.*, 1140a10-14). E esse conhecer do porquê e da causa é, consoante aponta Berti (1998, p. 157-164), o raciocínio verdadeiro da *technē* (*EN.*, 1140a10). Eis porque quem “erra” voluntariamente é melhor artista do que quem “erra” por ignorância, pois aquele sabe fazer, mas não o fez, enquanto esse desconhece seu ofício, daí o porquê de se falar em excelência da arte.

Não obstante o artista, nesse caso o rétor, guiar-se pelo raciocínio *verdadeiro*, não se pode olvidar que a arte está situada no âmbito da contingência. Portanto, por mais detalhada, minuciosa e exaustiva que seja sua reflexão, o resultado pode não ocorrer da forma prevista ou até mesmo nem ocorrer, afinal, nesse campo, talvez a única certeza seja a incerteza. No máximo, a partir da frequência e da regularidade dos eventos do Mundo, podem-se fazer uma previsão mais ou menos confiável, sem garantia de êxito, mesmo seguindo estritamente todos os preceitos da *technē*. O sucesso do agir, então, mais que em seguir fielmente as regras, está em deliberar adequadamente, considerando as circunstâncias.

A adequabilidade da deliberação reside em escolher, dentre as alternativas possíveis, aquela mais apta para alcançar o que se almeja. Esse modo de raciocinar é uma habilidade (*deinotês*) desejável (*Top.*, 126a30-126b3), de modo algum exclusiva das pessoas honestas, afinal, como bem lembra o Estagirita, as pessoas más também alcançam seus propósitos (*EN.*, 1144a20-1144b1). Nesse sentido, alguém habilidoso (*deinós*) distingue-se do *phrónimos* pela intenção do objetivo que persegue: enquanto o *deinós* não tem, necessariamente, um intento probo, o *phrónimos* visa um fim intrinsecamente moral. Portanto, para Aristóteles, “não é possível ser virtuoso sem *phrónesis* nem ser *phrónimos* sem virtude”<sup>16</sup> (*EN.*, 1144a36-1144b1; AUBENQUE, 2008, p. 100-103).

Sob esse aspecto, dada a sua instrumentalidade, os oradores têm utilizado da retórica para, em não raras vezes, persuadir seus ouvintes a agirem de um modo ou de outro, mesmo que sem qualquer vestígio de moralidade, mas nem sempre. Portanto, a retórica não é uma atividade *intrinsecamente* moral, mas de caráter ambivalente. Sob esse aspecto, o raciocínio retórico delibera sobre os eventos do Mundo considerando antes o sucesso, isto é, a *eficácia*

---

not in order that we may in practice employ it in both ways (for we must not make people believe what is wrong), but in order that we may see clearly what the facts are [...]”.

15 “And if it be objected that one who uses such power of speech unjustly might do great harm, that is a charge which may be made in common against all good things except virtue, and above all against the things that are most useful, as strength, health, wealth, generalship. A man can confer the greatest of benefits by a right use of these, and inflict the greatest of injuries by using them wrongly”.

16 “It is clear, then, from what has been said, that it is not possible to be good in the strict sense without practical wisdom, nor practically wise without moral virtue.” (*EN.*, 1144b31-32).

da persuasão que sua justeza moral. Nesse sentido, se não há necessariamente virtude (*aretê*), não há, então, *phrónēsis* para orientar a escolha correta dos melhores meios para realizar o fim escolhido. Entretanto, não se pode negar, há uma habilidade que capacita o rétor atingir seu propósito. Sobre essa habilidade, diz Aristóteles:

“We must devote our attention to these matters and give a clearer statement about them. There is a faculty which is called cleverness; and this is such as to be able to do the things that tend towards the mark we have set before ourselves, and to hit it. Now if the mark be noble, the cleverness is laudable, but if the mark be bad, the cleverness is mere smartness; hence we call even men of practical wisdom clever or smart. Practical wisdom is not the faculty, but it does not exist without this faculty. And this eye of the soul acquires its formed state not without the aid of virtue, as has been said and is plain [...]” (*EN.*, 1144a23-31).

A partir dessas considerações, parece fazer mais sentido ler, quer dizer, interpretar *Retórica* 1355b17-21 como uma *distinção* entre retórica e dialética. Na abertura da *Retórica*, Aristóteles resgata a metáfora platônica da antístrofe. Toda antístrofe encerra uma correlação, mas, também, uma oposição. Se, em vários trechos da *Retórica* (*Rh.*, 1355a33-36, 1355b7-9, 1356a25-27, 1356a35-1356b2, etc.), o Estagirita apresenta as correlações entre a retórica e a dialética, aqui ele expõe a oposição: a dialética é necessariamente “boa”; a retórica, não.

Conceber o raciocínio retórico como uma derivação da *deinotēs*, por um lado, resgata a retórica da pecha de um exercício de trapaçarias ou de uma mera tática de adorno estilístico de conteúdo vazio sem, contudo, recorrer ao moralismo. Por outro, retoma-a como uma forma de perceber o Mundo e agir sobre ele através da persuasão.

**Referências bibliográficas:**

- ARISTÓTELES. *Aristoteles graece*. Edição da Academia Real da Prússia a partir da revisão de Immanuel Bekker. Ed. fac-sim. Berlim: Georgium Reimerum, 1831. 5 v.
- \_\_\_\_\_. *Retórica*. Introdução, tradução e notas de Quintín Racionero. Madrid: Gredos, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Retórica*. Prefácio e introdução de Manuel Alexandre Júnior. Tradução e notas de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. 2ª ed. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 2005.
- \_\_\_\_\_. *The Works of Aristotle*. Edição e tradução sob supervisão de W. D. Ross. Ed. fac-sim. Oxford: Clarendon Press, 1908-1952. 12 v.
- ACKRILL, John L. Aristotle on action. *Mind*, v. 87, n. 348, p. 595-601, 1978.
- ANGIONI, Lucas. Em que sentido a virtude é mais exata que a técnica? Notas sobre *Ethica Nicomachea* 1106b14-16. *Dissertatio*, v. 29, p. 43-58, 2009a.
- \_\_\_\_\_. As relações entre “fins” e “meios” e a relevância moral da *Phronesis* na ética de Aristóteles. *Revista Filosófica de Coimbra*, v. 18, n. 35, p. 185-204, 2009b.
- AUBENQUE, Pierre. *A prudência em Aristóteles*. Tradução de Marisa Lopes. 2ª ed. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2008.
- BERTI, Enrico. *As razões de Aristóteles*. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1998.
- HILL, Forbes. The amorality of Aristotle's *Rhetoric*. *Greek, Roman and Byzantine Studies*, v. 22, n. 2, p. 134-147, 1981.
- JOHNSTONE, Christopher L. An aristotelian trilogy: Ethics, Rhetoric, Politics and the search for moral truth. *Philosophy & Rhetoric*, v. 13, n. 1, p. 1-24, 1980.
- LIDDELL, Henry; SCOTT, Robert. *A Greek-English lexicon* (with a revised supplement). Revisão de Henry Stuart James e Roderick McKenzie. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- RYAN, Eugene. Aristotle's Rhetoric and Ethics and the *ethos* of society. *Greek, Roman and Byzantine Studies*, v. 13, n. 3, p. 291-308, 1972.
- SELF, Lois S. Rhetoric and *phronesis*: the aristotelian ideal. *Philosophy & Rhetoric*, v. 12, n. 2, p. 130-145, 1979.

## O caráter proléptico dos cinco primeiros encômios do banquete platônico

Vicente Thiago Freire Brazil<sup>1</sup>

O *Banquete* é uma obra cuja influência transcende os limites da Filosofia, sendo amplamente analisada em outros campos do saber como nas Artes, na Literatura e até na Teologia. Em comparação aos demais diálogos, sua relevância é superada apenas pela *República* e pelo *Fedro* (COOKSEY, 2010, p. 2). Ademais, as discussões aí levantadas são destacáveis nos campos da ética, epistemologia e ontologia.

O mesmo Cooksey (2010, p. 10) defenderá que o *Elogio de Helena* é um dos textos sofisticos que Platão tem em mente quando elabora todo o complexo emaranhado de discursos e elogios que constituem no *Banquete*.

Tal tese vem, de modo explícito, ao encontro dos objetivos desta investigação, sendo que a mesma pode ser corroborada por outros elementos em comum nos dois textos em análise, como por exemplo:

a) a opção de construção dos dois textos em forma de encômio (ἐγκώμιον), isto é, como um discurso – ou, no caso do *Banquete*, um conjunto de discursos – que tem como principal função enaltecer as características ou ações louváveis de certas pessoas, cidades ou uma arte em específico;

b) a esforço de apresentar um louvor a quem parece impossível de fazê-lo. No caso de Górgias à Helena, em virtude da contumaz acusação que pesa sobre a anti-heroína; e em Platão ao *Eros*, que sendo a causa motriz de qualquer tipo de louvor, acaba – ele mesmo – sendo esquecido de ser reverenciado;

c) nada nos dois textos é evidente. O *Elogio*, pretende louvar à Helena, mas parece voltar-se muito mais ao *lógos* ou ao *Eros*. No *Banquete*, de modo análogo, narra-se uma reunião para gabar *Eros*, mas o autolouvor demonstra-se como um componente marcante das falas de cada um dos encomiastas.

Entretanto, a proximidade entre o *Banquete* e outros diálogos platônicos que se dedicam de modo específico a distintos temas discutidos por esse filósofo é algo pouco explorado, todavia, capaz de contribuir de maneira fecunda na compreensão de algumas especificidades no *Banquete*<sup>2</sup>.

Para objetivamente analisar um caso desse tipo de afinidade que transcende o simples tema geral estudado em um diálogo e que se relaciona de maneira direta ao objeto

1 Universidade Estadual do Ceará – UECE

2 Pinheiro (2011, p.29-30) apresenta elementos desta correlação entre *Banquete* e outros diálogos como a *República*, *Fedro*, *Lisis*, *Fédon*, *Ménon* e *Parmênides*.

desta pesquisa, pode-se citar a conexão entre o *Banquete* e o *Protágoras* (COOKSEY, 2010, p. 4; CORRIGAN, 2004, p. 33; NUSSBAUM, 2009, p. 245; SCHÜLER, 2001, p. 18) com destaque para as seguintes questões:

a) todos os personagens que compõem a cena dramática do *Banquete* estão presentes nesse diálogo, à exceção de Aristófanes (CORRADI, 2016, p. 172). Deve-se, entretanto, levar em consideração a participação, ainda que indireta, de outro poeta no *Protágoras*, Simônides, cujos versos – extraídos do Fragmento 542 da doxologia do Poeta de Céos – são objetos de uma longa discussão entre Protágoras e Sócrates. Além disso – como se defenderá ulteriormente neste trabalho – é possível entrever uma “máscara” protagórica que o *Aristófanes* do *Banquete* utiliza na construção de seu encômio a *Eros*;

b) a discussão sobre os elementos imprescindíveis para o desenvolvimento de um projeto de *paidéia* – que no *Protágoras* são apresentados imersos nas discussões sobre a possibilidade ou não do ensino da virtude; no *Banquete*, emergem em meio de cada elogio a *Eros*, constituirão como reflexões sobre formas de efetivação de uma vida bela, boa e virtuosa;

c) o destaque que teses centrais relativas ao movimento sofístico ocorre em ambos os diálogos, no *Protágoras* por meio das discussões entre Sócrates e o sofista de Abdera, sobretudo quanto à tese do homem-medida, já no *Banquete* – apesar de não haver entre os personagens do diálogo presentes ao célebre jantar, um sofista propriamente dito, tem-se pelo menos quatro convivas reconhecidos pela própria estrutura dramático-filosófica dos textos platônicos como discípulos de sofistas, são assim, os representantes por excelência daqueles: Fedro, Pausânias, Erixímaco e Agatão.

Para autores como Rosen (1999) e Corrigan (2004, p. 33-37), o *Protágoras* é na verdade um prelúdio para o *Banquete*, pois enquanto naquele se discute a possibilidade/validade de um processo de ensino da virtude proposto pelos grandes sofistas, neste se apresentam os efeitos práticos de tal concepção *paidética* na argumentação dos discípulos desses pensadores.

Desse modo, o *Banquete* seria o espaço de manifestação da crítica platônica ao modelo educacional proposto pelos sofistas, bem como da apresentação de uma proposta alternativa que toma a prática erótica como opção possível – ou, em uma interpretação radical, única – para o acesso à virtude e à boa/bela vida.

Partindo dessa conclusão, o presente trabalho propõe-se a promover uma leitura investigativa e interpretativa do *Banquete* a partir de alguns pressupostos hermenêuticos específicos. Dentre eles o principal é este, ou seja, a compreensão do *Banquete* como um diálogo agônico por natureza<sup>3</sup> (REALE, 2001, p. XVI; SOARES, 2013, p. 2) no qual os adversários enfrentados por Sócrates, e mais propriamente por Platão, são os sofistas e suas teses filosófico-educacionais.

Por isso, o vínculo entre *paidéia* e relação erótica no pensamento platônico será um fio condutor indispensável para a compreensão do *Banquete* de acordo com a perspectiva que se adotará nesta pesquisa. Conforme Vegetti:

3 Costa (2014, p.32) demonstrará que esse caráter agônico do texto platônico tem suas raízes no teatro grego do qual o filósofo é inegavelmente herdeiro, cujo caráter inapropriado para fundamentar um programa *paidético* Platão denunciará repetidas vezes em seus diálogos, mas ao mesmo tempo, apropriar-se-á da natureza dinâmica, dramática e imagética do teatro.



Contudo, Platão exploraria ainda assim uma possibilidade distinta e mais radical de recondicionamento das energias pulsionais. A mais poderosa e perigosa destas, a erótica, gerada pela sexualidade corpórea e capaz de destruir os equilíbrios do eu, podia não obstante, segundo o *Banquete* e o *Fedro*, ser “canalizada” (está metáfora hidráulica se encontra na *República*, VI, 485d) ou, em linguagem moderna, *sublimada* com o objetivo de pô-la a serviço da razão. Portanto, a educação – que não obstante se configurava como uma relação de tipo erótico entre mestre “amante” e discípulo “amado” – podia dirigir o desejo surgido a princípio da beleza dos corpos para amor pela “beleza em si”, por conseguinte, para a esfera ideal, estética e ética, da verdade e do bem. (VEGETTI, 2012, p. 158).

Já sobre o caráter agônico do diálogo, Pinheiro afirma com especial clareza:

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 os 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. Herdeira da técnica sofisticada de disputa discursiva, a filosofia dialética provém exatamente da forma de contrapor um argumento ao outro, presente nos torneios retóricos, nas assembleias e tribunais democráticos. [...] Com efeito, três rivalidades entrecruzam-se na obra: a vitória de Agatão numa competição de poetas trágicos é comemorada com uma competição de discursos sobre o amor, e encontra seu ápice numa competição erótica entre Sócrates, Alcibíades e Agatão. (PINHEIRO, 2011, p. 31).

Desse modo, de maneira sistemática, far-se-á a aproximação explícita daquilo que Platão implicitamente constituiu nesse texto sobre essa relação com os sofistas. É isto, sempre que possível, fundamentado a partir de referências bibliográficas extraídas de pesquisas promovidas por especialistas e também por meio de comentários próprios deste trabalho, sustentados em trechos da obra em estudo ou de outras conexas.

A leitura que se fará dessa obra tem como segundo pressuposto estrutural uma compreensão integrada de todos os discursos enunciados. Dessa forma, cada proferimento ganha relevância e destaque – tanto por aquilo que é individualmente enquanto discurso retórico-argumentativo a favor de *Eros*, como também pelo que contribui para a articulação do computo geral das teses platônicas desenvolvidas na obra.

Por isso, a tradicional interpretação de que há discursos filosóficos e não-filosóficos no *Banquete* deve ser abandonada. Isto porque, segundo a perspectiva de nossa pesquisa, Platão faz uso de todos os encômios para desenvolver sua tese erótico-educacional. Esta, tendo no discurso de Sócrates um de seus momentos destacáveis, possui, todavia, reverberações no elogio que cada conviva desenvolve inclusive no de Alcibíades. Lembremos que o garboso Alcibíades assumidamente não faz um elogio a *Eros*, e sim, a Sócrates (MARQUES, 2012, p. 224).

Sobre essa leitura descentralizada dos discursos do *Banquete*, afirma Dardón:

Se dermos credibilidade à teoria deleuziana da estrutura rizomática do texto, não nos restaria dúvida que o mais paradigmático exemplo de obra rizomática na literatura clássica é o *Banquete* de Platão. A descrição de seu plano como o de um jogo de caixas chinesas, mamushkas ou agalmata, é desde o início estéril. Basicamente porque não há um *centro* no diálogo, há grandes passagens, mas não uma única. Cada grande traço é destacado por outro traço especulativo que o inverte, o reutiliza ou o profana. Defendemos que a estrutura é mais assemelhável ao funcionamento do *calidoscópio*: uma variedade limitada de cristais que se recompõe; cada um de seus oradores que toma posições no jogo, apresenta as próprias e realiza uma recombinação, um novo giro dos fragmentos para mostrar uma nova perspectiva do fenômeno dicotômico do amor e da beleza. (DARDÓN, 2012, p. 897).

Desse modo, a compreensão pormenorizada de cada discurso se faz imprescindível (SOARES, 2009, p. 59-61). Pois o que é nos meandros e detalhes de cada encômio proferido que o projeto platônico vai ganhando forma e força. Assim as falas dos simposiastas ganham maior destaque e coerência argumentativa quando comparadas e conectadas entre si.

É interessante notar que grande parte dos esforços de um considerável número de especialistas os quais, desde a Antiguidade, produzem comentários e análises sobre os discursos contidos no *Banquete* – é compreender o pano de fundo do diálogo como uma competição de seis contra um – todos contra Sócrates!

Tal hipótese, entretanto, é sabotada pelo próprio Platão, como se demonstrará a seguir em cada um dos elogios. Dessa forma, talvez seja mais recomendável ler o diálogo na perspectiva de um jogo agônico de todos contra todos, no qual ninguém sai imune a críticas; tampouco é desprezível demais para não colaborar na construção central da temática elaborada pelo discípulo de Sócrates<sup>4</sup>.

O autor do *Banquete* inúmeras vezes faz com que os personagens assumam fragmentos ou teses inteiras dos discursos uns dos outros. Por ser um texto cujas teses e axiomas filosóficos apresentam-se num emaranhado dramático-discursivo, temos inúmeras antecipações, exemplificações e contestações indiretas no curso da apresentação de cada elogio a *Eros* (MADRAZO, 2013, p. 161-162).

Tal artifício platônico parece ter como finalidade precaver o leitor da ilusão de um discurso por excelência (ou da superioridade de um diante dos demais); e levá-lo a ter um olhar detido sobre cada um dos sete; ou ainda dos inúmeros discursos – como se defenderá neste trabalho – sobre o amor.

Essa maneira platônica de elaboração das teses centrais do diálogo é definida por Soares como *Escrita Proléptica*, segundo o autor:

No *Banquete* Platão põe em prática como em nenhum outro diálogo um tipo de escrita proléptica (*prolépsis*: antecipação, previsão), no sentido de que cada encômio contém antecipações fragmentárias de tópicos que, através de um sutil jogo de retificações e complementações, serão retomados nos discursos posteriores. Esta escrita proléptica liga-se com uma leitura perspectivista, já que cada posição discursiva não se constitui só, senão em contraponto com a assumida por outros oradores. (SOARES, 2009, p. 65).

4 Na estrutura literária platônica, se demonstrará por meio de Aristodemo – o qual apesar de presente, não tem seu discurso registrado –, que os discursos desqualificados devem ser simplesmente emudecidos, esquecidos, literalmente calados.

Partindo dessa compreensão, o reconhecimento da escrita proléptica posta-se como terceiro princípio hermenêutico para leitura do *Banquete*. O mesmo Soares, depois de apresentar um conjunto de exemplos de discursos prolépticos dentro dos elogios proferidos à honra de *Eros*, demonstra também que uma consequência inevitável produzida por esse tipo de leitura do *Banquete* é:

A luz destes exemplos que servem a título de ilustração da escrita proléptica que Platão põe em prática no *Banquete* pode-se ver melhor em que sentido – e contra a interpretação tradicional do diálogo – a perspectiva assumida por Sócrates não supõe uma novidade conceitual em termos radicais, posto que seu discurso é impensável, desligado do jogo de contrapontos que entabula com as outras posições discursivas. (SOARES, 2009, p. 69).

Diante desses pressupostos, o resultado que se pretende demonstrar nesta pesquisa é que, se lido dessa maneira, o *Banquete* enriquece-se conceitualmente, pois não é necessário esperar chegar ao discurso de Sócrates para se deparar com uma suposta teoria platônica acerca do *Eros*<sup>5</sup>; ao contrário, durante todo o percurso da cena simposiástica, as hipóteses filosóficas de Platão são continuamente apresentadas aos seus leitores.

Outra pretensão desta pesquisa, além das já anteriormente apresentadas, é promover uma investigação no intuito de demonstrar que, ao invés de o *Banquete* ser compreendido apenas como um conjunto de encômios apresentados em louvor a *Eros*, o diálogo é também um agrupamento de autoelogios. Ou seja, cada conviva – especialmente nos seis primeiros encômios<sup>6</sup> –, centrado em sua própria experiência erótica, elogia a divindade e simultaneamente a si mesmo como *erastes* ou *eromenos* idealizado<sup>7</sup>.

Nessa perspectiva, quando cada um dos simposiastas fala do *Eros* estaria, na verdade, a louvar a si mesmo. Assim adequam as características e natureza da divindade as suas próprias estratégias e objetivos pessoais na constituição dos jogos amorosos (CORRIGAN, 2004, p. 62). Os encômios seriam, sob essa perspectiva, um registro de autorreferenciação erótica constituído por cada conviva (COOKSEY, 2010, p. 9).

Como Pinheiro defende:

Como *Proteu*, *Eros* tem habilidade de assumir várias formas, encarnar múltiplas perspectivas. O elenco das diversas características de *Eros* torna o discurso de Sócrates-Diotima o núcleo de refração do diálogo, que reflete dialeticamente os elementos centrais dos personagens precedentes: *Eros* combina a carência de Apolodoro, a subserviência de Aristodemo, o egoísmo de Fedro, a sagacidade de Pausânias, a terapêutica de Erixímaco, a poesia sofisticada de Agatão, mesmo a comicidade de Aristófanes. (PINHEIRO, 2011, p. 60).

5 Essa parece ser a postura de Robin (1938, LXX) em sua clássica *Notice*, na qual o especialista afirma categoricamente: “Com efeito o que fazem todos os oradores precedentes? Eles tentam, a todo custo, apresentar o louvor ao Amor, tanto seus atributos como feitos, sem se preocupar em saber o que realmente ele é; ocupam-se unicamente em fazer acreditar, o quanto puderem, os ignorantes. Um simulacro de elogio, é então o que se tem proposto? Se deseja-se um elogio sincero no qual a regra é dizer a verdade, Sócrates está pronto para pronunciá-lo.”

6 Enfatiza-se os seis primeiros, pois Alcibiades direcionará seu louvor abertamente a Sócrates. Desse modo, seu encômio é um louvor a concretude do *Eros*, com todas as suas contradições e sofrimentos, prazeres e realizações.

7 Para Regali (2016, p. 204), esta aproximação entre *Eros* e personagens que proferem discursos é na verdade uma *mimesis* de si. Tal procedimento teria como finalidade emular não apenas as características pessoais de cada um dos presentes na cena simposiástica que louva a *Eros*, como também mimetizar e denunciar os limites e as peculiaridades de cada uma das ocupações que aqueles exercem para o acesso da verdade – Medicina, Poesia, Sofística, etc.

Não que os oradores tenham a pretensão de assumir o papel da própria divindade – impiedade como essa, nenhum grego estava disposto a admitir ou acreditar –, mas através de uma autorreferenciação discursiva cada conviva apresentaria sua experiência erótica como paradigmática.

Este caráter mimético que se revela no interior de toda a narrativa platônica não é desprovido de uma justificativa relevante. A *mimesis*, enquanto atividade artística na Grécia Clássica estava intimamente atrelada aos conceitos de feminilidade e de feminização. É por meio desse caráter imitativo da realidade que as artes, de um modo geral, fazem a plateia chorar, descontrolar-se e experimentar todo tipo de excesso emocional tipicamente associado à figura da mulher.

Na *República*, por exemplo, Platão afirma haver harmonias musicais as quais devem ser vedadas à classe dos guardiões. Aquelas que representam sentimentos de lamento e angústia devem ser vedadas a homens e mulheres. Todavia, há dois outros grupos de harmonias que devem ser proibidas ao grupo em questão, segundo Sócrates:

[...]

– Mas, na verdade, nada convém menos aos guardiões do que a embriaguez, a moleza e a preguiça.

– Como não?

– Quais são, pois, dentre as harmonias, as moles e as dos banquetes?

– Há uma variedade da iônia e da lídia, a que chamam efeminadas.

– E essas, poderás utilizá-las na formação de guerreiros, meu amigo?

– De modo algum, respondeu. [...] (PLATÃO, *República*, Livro III, 398e-399a).

As harmonias que devem ser proibidas aos guardiões são as utilizadas em banquetes, pois essas efeminam os indivíduos. Como se percebe, o ambiente montado por Platão como pano de fundo na celebração simposiástica é extremamente feminino. Assim, pode-se defender que a presença do feminino no *Banquete* transcende à ausência física de uma mulher entre as personagens; com efeito, manifesta-se em múltiplos detalhes e particularidades da construção dramático-filosófica platônica.

Sobre esse caráter feminizante da *mimesis*, o qual foi objeto de fortes críticas de Platão em sua obra, afirma Dardón:

Em toda a crítica platônica a *mimesis* está este mesmo princípio: a *mimesis* efemina, perverte, se opõe à virilidade e à virtude. Se destaca no Íon o pranto e o gemido do público, denuncia-se na *República* o chorar e a covardia (atributos classicamente femininos) impostos pela experiência poética ao espectador; e no *Fedón* (que Massimo Cacciari considera como a *tragédia platônica paradigmática*) se exorta aos amigos que rodeiam a Sócrates em sua morte que não chorem como sua esposa e filhos, os quais foram retirados do recinto. (DARDÓN, 2012, p. 901).

É razoável então, por meio da aceitação dessa característica ligada à *mimesis* no mundo antigo, defender uma certa feminização de todos os oradores do *Banquete* platônico. Nesse empreendimento discursivo, múltiplas facetas da produção artística manifestar-se-ão em cada encômio: a poesia em seus principais gêneros (epopeia, comédia e até tragédia),

a música, que para muitos autores, era um elemento indissociável da poesia na Grécia, vários elementos típicos de uma cena teatral, etc.

*Eros* teria assim uma imagem polimorfa que se adequaria ao conjunto de características, conforme a apropriação necessária a ser feita pelo autor que discursa na cena simposiástica. Se considerarmos tal premissa válida – sendo essa a quarta estratégia hermenêutica aqui adotada –, o entendimento de que o discurso dicotômico-socrático não possui qualquer tipo de superioridade filosófica ou conceitual torna-se muito mais evidente.

Ainda sobre uma defesa da qualidade atribuída pelo próprio Platão aos demais discursos do *Banquete*, pode-se fazer uso da afirmação de Velásquez que, apesar de se referir especificamente à fala de Erixímaco neste momento de sua obra, tem um valor abrangente aos encômios dos outros convidados:

Chama a atenção o pouco entusiasmo de muitos críticos na hora de avaliar o discurso de Erixímaco. Considera-o “pedante”, ou “superficial”, e se supõe que Platão intentou ridicularizar mediante o orador certas teorias médicas, e ironizar atividades sofisticadas às custas do personagem. Há em seu discurso, se chega a dizer, uma “tendência a generalizações precipitadas”, sendo seu procedimento de desenvolvimento dos temas, de um caráter “mecânico”. Esse não parece ser, entretanto, o papel que Platão intenta conferir a Erixímaco em sua obra em que cada personagem joga sua própria parte com dignidade, certo grau de cândida segurança em si mesmo e em seu saber, e uma clara consciência de ser parte de um convite festivo e amistoso. Para felicidade de seus leitores, o *Banquete* é outra coisa que um mero debate universitário. (VELÁSQUEZ, 2002, p. 65).

Platão realiza uma série de cotejamentos entre os conteúdos dos discursos anteriormente proferidos e o encômio de Sócrates, a partir do próprio discurso desse. A tese de que tal assimilação é sempre um aperfeiçoamento, dessa maneira, tornando de uma só vez falaciosos todos os argumentos anteriores e filosoficamente fundamentados a partir da reabilitação dos mesmos no discurso de Sócrates, é precipitada.

Demonstrar-se-á por recorrentes exemplos, e de forma persistente, que o fictício discurso de Diotima reproduzido por Sócrates é o resultado direto do intercruzamento das principais teses já proferidas; constitui-se assim um intrincado conceito de *Eros* no pensamento platônico que não é possível ser comportado em uma só definição, de uma só personagem, nem mesmo sendo ela o admirável Sócrates.

Da mesma maneira que acontece com outros conceitos, como justiça, coragem, piedade, beleza, que serão apresentados em múltiplos contextos dentro do espectro filosófico-dialógico de Platão, a definição daquilo que o *Eros* é demonstra-se labiríntica demais para ser reduzida apenas a um conceito preciso e exaustivo. São necessários muitos tipos de análises para tentar esclarecer cada performance erótica apresentada e, por fim, indagar-se sobre um possível conceito para a relação erótica.

Sócrates é mais um amante que, em determinado instante do diálogo, parece estar absolutamente certo. Depois, contudo, é submetido ao crisol da dúvida – assim como todos os demais simposiastas que discursaram; inclusive, tal como Alcibiades que, em virtude de seu estado de consciência e de sua relação com Sócrates, já tem suas palavras em suspenso de início. Desse modo, ao final do diálogo, será passível de demonstração



por que mesmo a fala do único filósofo presente ao banquete possui suas limitações e contradições.

Sobre essa questão Nussbaum defende:

Talvez seja melhor ler tudo o que foi escrito [no diálogo] e descobrir como o significado que nos transmite brota da organização de todos os seus elementos. Penso que uma interpretação profunda do *Banquete* deve considerá-lo, não como uma obra que esquece o saber pré-filosófico sobre o *eros*, senão uma obra que trata precisamente deste saber, e também de por que deve ser purgado e transcendido. (NUSSBAUM, 2009, p. 232).

Dessa maneira, a busca pela definição do que é o amor somente pode ser realizada por meio da análise de determinados procedimentos eróticos. Tais procedimentos estão intimamente espelhados nas qualidades individuais de cada conviva presente no cenário do jantar comemorativo que, em última instância, parece ser uma manifestação sintética e, sempre parcial, do todo do universo erótico platônico<sup>8</sup>.

Diante dessa depotencialização do discurso socrático e seu nivelamento à categoria de mais um dentre os valiosíssimos encômios proferidos no *Banquete*, é impossível desconsiderarmos os passos (214c-d) como outro imprescindível princípio hermenêutico para compreender esse diálogo platônico.

Segundo as palavras de Alcibiades, reportando-se a Erixímaco, é necessária muita atenção ao ouvir as declarações do filósofo de Atenas. É assim que o jovem comandante caracteriza as palavras de seu amado: “E, por falar nisso, varão felicíssimo, acreditas mesmo no que Sócrates expôs? *Então, fica sabendo que o certo é justamente o contrário de tudo o que ele disse*”<sup>9</sup>.

Para o *erastes* de Sócrates, esse escamoteia sistematicamente sua opinião. Não se deve ingenuamente apropriar-se daquilo que o filósofo diz, sem antes não tentar identificar as ironias e críticas intrínsecas ao discurso. Desse modo, em Sócrates, especialmente aqui no *Banquete*, nada é trivial ou prosaico.

Reforçando essa tese, Lacan (1992, p. 80), em seu clássico Seminário sobre a transferência, afirma-nos: “No *Banquete*, ao contrário, não existe um só ponto do discurso que não se deva tomar com uma suspeita de comicidade, inclusive o tão breve discurso de Sócrates em seu próprio nome”.

É importantíssimo lembrar, levando em conta esse axioma interpretativo, que todas as informações às quais se terá acesso sobre os acontecimentos da noite celebrativa na casa de Agatão – os quais serão transmitidos por Aristodemo a Apolodoro, que os rememorará ao curioso interlocutor anônimo – foram “confirmados” por Sócrates (173b).

Mas, e se tudo o que Sócrates diz pode ser considerado ao contrário – como afirma Alcibiades em seu elogio a Sócrates –, ou pelo menos debaixo da suspeita da ironia, como acreditar no que se lê? Sem dúvida alguma, a preocupação com uma atestada credibilidade das falas e dos acontecimentos parece ser uma questão trivial diante das marcantes cenas dialógicas e filosóficas que se constituem nesse texto platônico.

Essa tese do mascaramento daquilo que é importante, na perspectiva adotada nesta pesquisa, deve ser amplificada, da personagem Sócrates para o autor Platão. Assim, críticas

8 Vide Velásquez (2002, p.65).

9 Grifo nosso.



e elogios podem ser vistos de modo inverso; do mesmo modo, adversários e aliados trocam de papéis constantemente no curso dos elogios a *Eros*.

De fato, é o poder encantatório dos discursos dos encomiastas – presentes e ausentes à cena comemorativa –, de Sócrates, e especialmente de Platão, que alimenta a concupiscência especulativa do presente trabalho. Saber em que nível o jogo de máscaras acaba no *Banquete* não é nem de longe objetivo deste projeto investigativo; a fruição do deleite estético-filosófico oriunda da análise do texto platônico parece muito mais agradável e justificante tanto da escrita, como da leitura desta tese.

**Referências bibliográficas:**

- COOKSEY, Thomas L. *Plato's symposium: a reader's guide*. London; New York: Continuum, 2010.
- CORRADI, Michele. Aristofane e l'ombra di Protagora: origini dell'umanità e orthoepeia nel mito degli uomini-palla. In: TULLI, Mauro; ERLER, Michael. *Plato in Symposium: selected papers from the tenth symposium platonicum*. [S.l]: Academia Verlag, 2016. p. 172-177.
- CORRIGAN, Kevin; GLAZOV-CORRIGAN, Elena. *Plato's dialectic at play: argument, structure, and myth in Plato's symposium*. Pennsylvania: State University Press, 2004.
- DARDÓN, J. M. Agatón: la belleza de Narciso. COLOQUIO INTERNACIONAL AFWN COMPETENCIA Y COOPERACIÓN DE LA ANTIGUA GRECIA A LA ACTUALIDAD, 6, 2012, La Plata. *Anais...* La Plata: FAHCE-UNLP, 2012. p. 895-905.
- DARDÓN, Lucía López de. Retórica en el Banquete de Platón: El discurso de Pausanias y la utilidad del éros persuasivo (En línea). In: COLOQUIO INTERNACIONAL, 6, 2012, La Plata. *Anais...* La Plata: Universidad Nacional de La Plata, 2012. p. 928-941.
- LACAN, Jacques. *O seminário livro 8: a transferência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.
- MADRAZO, Álvaro. El enigma del hipo: llenados, vaciados y estatuas en el Banquete de Platón. In: *Nóstoi: estudos a la memoria de Elena F. Huber*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Eudeba, 2013. p. 161-178.
- MARQUES, M. P. O Caráter antilógico da busca erótica no Banquete. In: CORNELLI, Gabrieli (Org.). *Plato's styles and characters*. São Paulo: Annablume Clássica; Brasília: Archaí UNESCO Chair, 2012. p.223-240.
- NUSSBAUM, Martha. *A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- PLATÃO. *Fedro*. Tradução de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimaraes Editores, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Oeuvres Completes*. Paris: Belles Lettres, 1948b.
- \_\_\_\_\_. *Protágoras – Górgias – Fedão*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 2002.
- \_\_\_\_\_. *República*. Tradução de M. H. R. Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993b.
- REGALI, Mario. La mimesis di sé nel discorso di Agatone: l'agone fra poesia e filosofia nel Simposio. In: TULLI, Mauro; ERLER, Michael. *Plato in Symposium: selected papers from the tenth symposium platonicum*. [S.l]: Academia Verlag, 2016. p. 204-208.
- ROSEN, Stanley. *Plato's Symposium*. Indiana: St. Agustin Press: 1999.
- SCHÜLER, Donald. *Eros: dialética e retórica*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.
- SOARES, Lucas. Antecedentes del rol mediador del Éros en los discursos de Erixímaco y Aristófanes. In: JORNADAS DE INVESTIGACIÓN EM FILOSOFIA, 9, 2013, La Plata. *Anais...* La Plata: Departamento de Filosofía FaHCE-UNLP, 2013. p. 1-7.
- \_\_\_\_\_. El Banquete de Platón como un agón de géneros discursivos. In: HAMAMÉ, Graciela N.; SCHAMUN, María Cecilia. COLOQUIO INTERNACIONAL: COMPETENCIA Y COOPERACIÓN AFWN DE LA ANTIGUA GRECIA A LA ACTUALIDAD. 6, 2012, La Plata. *Anais...* La Plata: Universidad Nacional de La Plata Centro de Estudios Helénicos, 2012. p. 730-738.
- \_\_\_\_\_. *La erótica platónica en perspectiva: notas para una lectura del Banquete (Estudio preliminar)*, en Platón, Banquete. Tradução de Claudia Mársico. Buenos Aires: Miluno,

2009. p. 13-128.

VEGETTI, Mario. *Quince lecciones sobre Platón*. Madrid: Gredos, 2012.

VELÁSQUEZ, Óscar. *Platón: El Banquete o siete discursos sobre el amor*. Santiago: Editorial Universitaria, 2002.