

BOLETIM DO CPA

REVISTA DE ESTUDOS FILOSÓFICOS E HISTÓRICOS DA ANTIGÜIDADE

Ano VII nº 13/14 Janeiro/Dezembro de 2002

**CPA (CENTRO DE ESTUDOS E DOCUMENTAÇÃO SOBRE O PENSAMENTO ANTIGO
CLÁSSICO, HELENÍSTICO E SUA POSTERIDADE HISTÓRICA) - IFCH - UNICAMP**

BOLETIM DO CPA

REVISTA DE ESTUDOS FILOSÓFICOS E HISTÓRICOS DA ANTIGÜIDADE

PUBLICAÇÃO DO CENTRO DE ESTUDOS E DOCUMENTAÇÃO
SOBRE O PENSAMENTO ANTIGO CLÁSSICO, HELENÍSTICO E SUA
POSTERIDADE HISTÓRICA - IFCH - UNICAMP

ISSN: 1677-8693

Diretor do IFCH: Rubem Murilo Leão Rêgo

Diretor Associado do IFCH: Rita de Cássia Lahoz Morelli

Presidente de honra do CPA: José Cavalcante de Souza

Diretor do CPA: Pedro Paulo A. Funari

Diretor-Adjunto do CPA: Hector Benoit

Secretaria do CPA: Maria Augusta de Oliveira Pimentel

Secretaria de Eventos: Mônica Selvaticci

Comissão Editorial: André Leonardo Chevitarese – Antônio Silveira Mendonça – Carlos Arthur R. do Nascimento – Francisco Benjamim de Souza Netto – Hector Benoit – Jaa Torrano – Jacynto Lins Brandão – João Quartim de Moraes – José Cavalcante de Souza – Lygia Araújo Watanabe – Maria Carolina Alves dos Santos – Norberto L. Guarinello – Pedro Paulo Abreu Funari

Comissão de Redação: Hector Benoit (editor) – Carolina Leopardi Bastos (Filosofia) – Glaydson José da Silva (História)

Editoração: Carolina Leopardi Bastos – Marilza A. Silva

Projeto Gráfico: Marilza A. Silva

Impressão: Gráfica do IFCH - Sebastião Rovaris – Marcos J. Pereira – Marcilio Cesar Carvalho - José Carlos Diana.

Publicações: Marilza A. Silva – Magalí Mendes – Vera Lígia Toledo.

SUMÁRIO

Apresentação	5
<i>Bento Silva Santos</i>	
Os argumentos de Boécio contra os Universais no “Segundo Comentário à <i>Isagogê</i> de Porfírio”	9
<i>Cláudio Willian Veloso</i>	
A verdadeira cidade de Platão	25
<i>Davidson Sepini Gonçalves</i>	
Epicuro: a edificação da cidade interior no Jardim	45
<i>Eliane Christina de Souza</i>	
Multiplicidade e contradição	63
<i>Emília Maria Mendonça de Moraes</i>	
Defesa da eugenia e <i>Forma</i> do Bem n’A <i>República</i> de Platão.....	83
<i>Fernando Muniz</i>	
Dialética socrática: entre a Ironia e a <i>Parrhesia</i>	97
<i>Fernando Rey Puente</i>	
As dissonâncias da alma segundo Aristóteles.....	109

Gabriele Cornelli

As fronteiras filosóficas do pitagorismo: conflito e contradição da historiografia filosófica sobre o pitagorismo 125

Gerson Pereira Filho

Quem é o pior inimigo: conflito interno ou conflito externo nas *Leis*..... 143

Hector Benoit

Notas sobre a violência conceitual do *lógos* de Timeo 157

Luciana Romeni

Παιδεία e Λόγος nas *Leis* de Platão..... 177

Maria Carolina Alves dos Santos

Da ἀντιλογία à κοινωνία: sobre a função do Outro no *Sofista* de Platão 191

Marluze Ferreira de Andrade e Silva

Platão e a questão ética em *Lisis*..... 205

Miguel Spinelli

Se o conflito é a regra qual relação de necessidade Heráclito construiu entre regra e conflito? 217

Valcicléia Pereira da Costa

A concepção de ἀγαθός no *Filebo*: sabedoria, prazer ou μικτός 237

APRESENTAÇÃO

Hector Benoit

O *Boletim do CPA* existe desde 1996. Trata-se de publicação semestral do *Centro do Pensamento Antigo* da UNICAMP e apesar do seu nome “boletim”, na verdade, como muitas publicações internacionais de estudos clássicos¹, consiste nisto que comumente se designa como “revista”. Observamos que no seu relativamente longo período de existência, sempre a seleção dos artigos publicados foi realizada por comissão editorial formada por estudiosos de diversas instituições (USP, UNICAMP, UNESP, UFMG e UFRJ). Lembramos também que já nos dez primeiros volumes publicados até o ano 2000, a qualidade e a penetração acadêmica da nossa revista podem ser atestadas claramente pelos colaboradores que nos honraram com os seus textos: estudiosos de 17 diferentes instituições superiores nacionais e 12 estrangeiras, sendo estas últimas de oito diferentes países². Nesse sentido, reafirmando que a nossa publicação não consiste

¹ Por exemplo: *The Ancient History Bulletin*, *Bolletino dei classici*, *Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London*, *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, *Bulletin de Médecine Ancienne*, etc.

² ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES EN SCIENCES SOCIALES (FRANÇA), INDIANA UNIVERSITY (EUA), PUCCAMPINAS, PUCMG, PUCPR, PUCRJ, PUCRS, PUCSP, UNESP, UNICAMP, UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID (ESPAÑA), UNIVERSIDAD DE BARCELONA (ESPAÑA), UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES (ARGENTINA), UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA (ARGENTINA), UNIVERSIDAD NACIONAL DEL

apenas em um “boletim” (no sentido leigo da palavra), e desde que já foi providenciado o seu registro e indexação, a partir deste número, o *Boletim do CPA* passará a adotar como subtítulo a seguinte designação: *revista de estudos filosóficos e históricos da Antigüidade*. Pensamos que este pequeno acréscimo no nome da nossa publicação serve para melhor especificar e esclarecer o seu teor e conteúdo.

Neste novo número do *Boletim do CPA* publicamos algumas das comunicações filosóficas apresentadas por ocasião do *VI Colóquio do CPA* realizado do dia 29 de outubro a primeiro de novembro de 2001 na UNICAMP. Mais uma vez, as contribuições teóricas aqui publicadas são advindas de diversas universidades brasileiras. Agradecemos a todos os colegas.

Aproveitamos também para comunicar que durante o *X Encontro Nacional de Filosofia - ANPOF*, realizada em São Paulo, de 30 de setembro a 03 de outubro de 2002, foi eleita uma nova diretoria da *Sociedade Brasileira de Platonistas (SBP)*³⁴. Um site da SBP está em construção e passará a ter

SUR (ARGENTINA), UNIVERSIDADE ESTADUAL DE LONDRINA, UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ, UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ, UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS, UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA (RS), UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ, UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL, UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE, UNIVERSIDADE HEBRAICA DE JERUSALÉM (ISRAEL), UNIVERSITÄT KASSEL (ALEMANHA), UNIVERSITY OF ESSEX (REINO UNIDO), UNIVERSITY OF SOUTHAMPTON (REINO UNIDO), UNIVERSITY OF TORONTO (CANADÁ), USP.

³ Diretoria:

Presidente: Alcides Hector Benoit (UNICAMP) hbenoit@uol.br

Vice-Presidente: Gabriele Cornelli (UNIMEP/UNIMESP) gabrielec@uol.com.br

Secretário-Geral: Jaa Torrano (USP) jtorrano@usp.br

Tesoureiro: Gérson Pereira Filho (PUC-MG) gerson@pocos-net.com.br

Relações internacionais: Fernando Muniz (UFF) filosofiaetc@ieg.com.br

Representantes Regionais:

Amazonas: Valcicléia Pereira da Costa cleia@unicamp.br

Paraíba: Solange Maria Norjosa Gonzaga snorjosa@unicamp.br

Rio Grande do Norte: Edrisi Fernandes edrisi@email.com

Espírito Santo: Jorge Augusto da Silva Santos jorgeaugusto@olimpo.com.br

Apresentação

sede permanente na PUCRJ a cargo da Professora Maura Iglésias e Professor Fernando Muniz (UFF). A SBP será registrada oficialmente e, para isto, tornou-se necessário escolher uma sede fixa para a entidade. Nesse sentido, foi decidido que a sede permanente da SBP passará a ser o CPA na UNICAMP. Durante o mês de outubro de 2003, por ocasião do *VII Colóquio do CPA*, realizaremos evento que terá como um dos seus eixos Platão e o Platonismo, constituindo-se em atividade conjunta do CPA e da *Sociedade Brasileira de Platonistas*.

Paraná: José Lourenço Pereira da Silva iosef@uol.com.br
Rio Grande do Sul: Miguel Spinelli migspinelli@yahoo.com.br
Rio de Janeiro: Maura Iglésias maura@rdc.puc-rio.br

OS ARGUMENTOS DE BOÉCIO (CA. 480-524) CONTRA OS UNIVERSAIS NO “SEGUNDO COMENTÁRIO À ISAGOGÊ DE PORFÍRIO”

*Bento Silva Santos**

Resumo

O objetivo deste artigo tem em vista examinar a Querela dos Universais no “Segundo Comentário à *Isagogê* de Porfírio”. Retomando as distinções de Porfírio sobre o termo “communis” consignadas em sua obra *Comentário às Categorias de Aristóteles segundo perguntas e respostas*, Boécio as aplica ao problema dos Universais negando a existência dos gêneros e das espécies. Segundo Boécio, a pluralidade das coisas às quais um universal, supostamente, julga ser comum é “contagiosa” e “infecta” o próprio universal, tornando-o também múltiplo. Conseqüentemente, diz Boécio, “unum quiddam genus esse non poterit”. Os argumentos de Boécio contra

* Professor Adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), e-mail: jorgeaugusto@olimpo.com.br.

os Universais colocam em cena o movimento complexo da exegese do conjunto do *corpus* aristotélico que veicula um platonismo residual. Aqui emerge o conflito que nasceu com procedimento interpretativo de Boécio: à margem do projeto teórico de Porfírio em sua *Isagogē* e contra a sua vontade expressa, mas a partir de seu texto, a preocupação medieval a propósito do *status* ontológico dos Universais surge das observações de Boécio, cujo projeto histórico era a reapropriação do platonismo e do aristotelismo em um quadro unitário do saber.

A Querela dos Universais é uma das célebres questões da historiografia medieval, e percorrer o itinerário dessa disputa, que vai desde o século III d.C. com Porfírio de Tiro até Guilherme de Ockham no século XIV, implica lidar com múltiplos aspectos que não podem ser circunscritos ao conflito entre realistas, conceptualistas e nominalistas. Ora, a historiografia medieval fez com que o *problema dos Universais* se tornasse um problema filosófico eterno que atravessaria a história para além “das rupturas epistemológicas¹, das revoluções científicas e de outras mudanças da ἐπιστήμη”². Se, portanto, torna-se problemática esta restrição, surge naturalmente a questão: de onde provém o “problema” que os Medievais designaram como “Querela dos Universais?” Terá sido o texto fundador da *Isagogē* de Porfírio no século III d.C. que fez eclodir teses fortes chamadas “nominalismo” e “realismo”? Supondo, porém, que o “problema dos Universais” seja um *corpus* estranho à *Isagogē*, o movimento complexo da exegese do conjunto do *corpus* aristotélico, que veicula um platonismo residual, terá sido então o

¹ Este é o caso de C. HUBER, *Crítica del sapere*. Roma, PUG, 1998: “É certamente um problema insito na própria existência humana (...) Por essa razão, é um problema eterno, que talvez não será resolvido e que se coloca sempre de novo” (341 et passim).

² A. DE LIBERA, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age*. Paris, Seuil, 1996, 13.

responsável pelo emaranhado de conceitos, de objetos teóricos e de problemas dos quais o pensamento medieval extraiu, como uma de suas figuras possíveis, o problema dos Universais? É possível “ilustrá-lo” intuitivamente, como pensa Paul V. Spade?³ Enfim, o problema se reduz às entidades historiográficas designadas sob as formas de “realismo” e “nominalismo” ou remete a diversos domínios ou disciplinas mais fundamentais que concernem às relações entre ser, linguagem e pensamento, tais como teoria da percepção, ontologia dos *qualia*, teoria da cognição, semântica e filosofia da linguagem? Se a estrutura problemática imposta aos Universais é a que a escolástica neoplatônica tardia (séculos V e VI) impôs, primeiramente, como chave de leitura, às *Categorias* de Aristóteles, em vez de associar *tout court* a origem do problema à *Isagogē* de Porfírio, não seria então necessário examinar o âmbito dos *corpus* filosóficos (platonismo e aristotelismo) e os procedimentos das tradições interpretativas que estão na origem da Querela dos Universais?⁴

O objetivo deste estudo consiste em examinar a Querela dos Universais em seu “Segundo Comentário sobre a ‘*Isagogē*’ de Porfírio”. Em seus dois comentários as respostas dadas norteiam-se pela preocupação da verdade e pelo respeito dos antigos⁵. No segundo comentário, Boécio revisa, primeiramente, os argumentos pró e contra existência das entidades

³ Esta é a tese de P. V. SPADE, *Introduction*, em J. WYCLIF, *On Universals (Tractatus de universalibus)* (tr. A. KENNY). Oxford, Clarendon Press, 1985, XV-XVIII. Na realidade, a “ilustração” do autor reflete uma problemática já constituída e suposta filosoficamente no sentido do nominalismo. Existe tão somente um só problema: o nominalismo de GUILHERME DE OCKHAM, que não é uma filosofia da semelhança, nem sua teoria dos Universais é uma antecipação do empirismo clássico. A propósito do nominalismo de Ockham, cf. T. ANDRÉS, *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje*. Madrid, Gredos, 1969; C. MICHON, *Nominalisme. La théorie de la signification d'Occam*. Paris, J. Vrin, 1994.

⁴ Acerca dessas questões, remeto à minha recente tradução: PORFÍRIO DE TIRO (ca. 233-305) *Isagogē. Introdução, tradução e comentário*. São Paulo, Attar Editorial, 2002.

⁵ Cf. L. M. DE RIJK, *Boèce logicien et philosophe: ses positions sémantiques et as métaphysique de l'être*, in OBERTELLO, L. (ed.) *Atti. Congresso internazionale di studi boeziani* (Pavia, 5-8 ottobre 1980). Roma, Herder, 1981, 141-156.

universais e, em seguida, oferece uma teoria que ele atribui a Alexandre de Afrodísia, uma espécie de teoria chamada de “realismo moderado”, segundo a qual não existem entidades universais na ontologia do mundo; mas existiria uma base objetiva, não arbitrária, para a formação de nossos conceitos universais e gerais sobre o mundo. A solução de Boécio pode ser resumida no seguinte slogan: os gêneros e as espécies só “existem nos indivíduos, mas são pensados como universais”. Assim, por exemplo, Sócrates e Platão, cada um deles tem sua própria humanidade e sua própria animalidade, de sorte que existem *duas* humanidades e *duas* animalidades. Elas são, obviamente, “múltiplas e não uma só coisa numericamente”. Entretanto, através de um processo de *abstração*, ou o que Boécio algumas vezes denominou de “divisão”, a mente apreende numericamente essas distintas humanidades como uma só coisa universal, e assim também em relação às animalidades ao nível do gênero.

1. A distinção porfiriana aplicada ao problema dos universais

Uma vez enunciado o problema (*genera et species aut sunt atque subsistunt aut intellectu et sola cogitatione formantur – os gêneros e as espécies ou existem e subsistem por si mesmos, ou são formados pelo intelecto e só pelo pensamento*) e negada a existência dos gêneros e das espécies (*sed genera et species esse non possunt – mas os gêneros e as espécies não podem existir*), Boécio se esforça por definir a noção de um universal, contrastando assim com as formulações genéricas acerca da natureza dos universais presentes nos filósofos que o tinham antecedido. Vejamos, antes de tudo, o texto original dividido em cinco parágrafos:

§ 1 quodsi unum quiddam numero genus est, commune multorum esse non poterit, una enim res si communis est, aut / *Ora, se um gênero é um só numericamente não pode ser comum a muitas. De fato, uma coisa, se é comum, é ora:*

§ 2 partibus communis est et non iam tota communis, sed partes eius propriae singulorum, aut / *comum pelas suas partes e então o todo não é comum, mas as suas partes pertencem às [coisas] singulares. Ou então:*

§ 3 in usus habentium etiam per tempora transit, ut sit commune ut seruus communis uel equus, aut / *passam ao uso de quem as possui por um certo tempo, de modo que são comum, como um servo ou um cavalo. Ou:*

§ 4 uno tempore omnibus commune fit, non tamen ut eorum quibus commune est, substantiam constituat, et est theatrum uel spectaculum aliquod, quod spectantibus omnibus commune est. / *é comum ao mesmo tempo a todos, mesmo que não venha a constituir a substância das coisas com as quais se encontra em comum. Por exemplo, um teatro ou um espetáculo que são comuns a todos os espectadores.*

§ 5 genus uero secundum nullum horum modum commune esse speciebus potest; nam ita commune esse debet, ut et totum sit in singulis et uno tempore et eorum quorum commune est, constituere ualeat et formare substantiam. / *Mas o gênero não pode ser comum às suas mesmas espécies em nenhum desses modos. De fato, deve ser comum de modo a existir inteiramente nas coisas singulares e ao mesmo tempo e, além disso, deve ser capaz de constituir e formar a substância das coisas às quais é comum.*

Examinando mais detalhadamente o texto de Boécio, verificamos que existem quatro significados do termo “comum”, significados já evidenciados por Porfírio de Tiro em seu *Comentário às Categorias de Aristóteles segun-*

do perguntas e respostas⁶. Desde já podemos estabelecer aqui duas observações importantes: 1^a) Mesmo que não tenha sido a única noção de universal em circulação na Idade Média, a de Boécio certamente exerceu considerável influxo; 2^a) Ainda que se sirva fundamentalmente de Porfírio em relação às considerações sobre a noção de “communis”, o mérito de Boécio consiste precisamente em tê-las aplicado diretamente ao problema dos Universais. Ora, a segunda fonte do problema dos Universais repousará justamente na noção de universal de comunidade⁷. G. de Ockham, por exemplo, tratando do aspecto metafísico do problema – *como uma coisa pode ser comum a várias coisas, sem que se caia nas absurdidades do platonismo?* – invalidará totalmente o universal de comunidade, conservando, porém, o universal de predicação em sua interpretação lógica. Segundo os nominalistas, portanto, não existem universais ou naturezas comuns no sentido dos realistas. Além disso, julgam também que significação e predicação estão unidas não só em relação aos nomes próprios, mas também no que tange às palavras categoremáticas⁸.

⁶ Εἰς τὰς Ἀριστοτέλους Κατηγορίας κατὰ πρῶτον καὶ ἀπόκρισιν (ed. A. BUSSE, *Porphirii In Aristotelis Categorias commentarium* [“Commentaria in Aristotelem Graeca”, IV pars 1]. Berlin, G. Reimer, 1895 [1957, reimpressão], 53-142). A forma de pergunta e de resposta corresponde àquela mais antiga das *quaestiones et solutiones*, da qual encontramos uma variante em Damascio, com a forma das *dubitationes et solutiones*.

⁷ A primeira fonte consiste na problemática lógica, que remonta à definição aristotélica do Universal, retomada por Porfírio e posteriormente por Abelardo: “*alguma coisa apta a ser predicada de muitas*” (*De interpretatione* 7 17a 39-40); cf. também PORFÍRIO, *Isagoge* 17-21; ABELARDO, *Lógica Ingredientibus* 18-20: “*Aristóteles define o universal como ‘aquilo que pode ser naturalmente apto para ser predicado de muitos seres’.*”

⁸ Cf. GUILHERME DE OCKHAM, *Summa logicae* I, 33 (ed. PH. BOEHNER, G. GÁL & S. BROWN, *Opera Philosophica* 1. Bonaventure [NY], The Franciscan Institute, 1974). Para os filósofos e os lógicos medievais, os termos eram divididos em palavras *categoremáticas* – aquelas que podem servir por si mesmas como termos no sentido mais estrito – e palavras *syncategoremáticas*, ou seja, aquelas que (como conjunções e preposições) entram nas proposições só justapostas às palavras categoremáticas. Cf. PRISCIANO, *Institutiones grammaticae* (ed. M. HERTZ, *Grammatici Latini* 2-3. Leipzig, Teubner, 1855-1859, II, IV, 15.

Segundo o texto acima, o termo “communis” admite, portanto, quatro sentidos diversos:

1) Uma coisa é dita comum enquanto se torna tal pelas suas partes que podem pertencer a muitas, mas não como um todo. Assim, por exemplo, uma torta é comum na medida em que cada um possui dela uma fatia ou uma parte, mas o todo ou a torta inteira não é comum; se alguém possuísse toda a torta, esta não poderia ser “comum”;

2) Uma coisa é dita comum quando pertence a muitas pessoas em tempos diversos, como um servo ou um cavalo ou uma herança que outrora pertenciam a outros, mas agora são *meus*; neste caso cada um dos possuidores possui “por inteiro” o objeto, mas em tempos diferentes; de outro lado, o objeto pode ser dito comum porque cada um dos possuidores tem o mesmo objeto;

3) Uma coisa é dita comum quando pertence a muitos ao mesmo tempo, sem que constitua a substância desses muitos aos quais pertence, como, por exemplo, um espetáculo de teatro é comum porque é visto por muitos ao mesmo tempo, mesmo permanecendo distinto da natureza específica de cada um dos espectadores; de outro lado, cada espectador vê todo o espetáculo, mas apenas uma parte, mas permanece um indivíduo independente, mesmo que naquele momento participe com outras pessoas do mesmo espetáculo;

4) Enfim, uma coisa pode ser dita comum a muitos como um todo e ao mesmo tempo nos indivíduos singulares em um sentido metafísico particular, ou seja, ao constituí-los e formá-los como substâncias.

A fonte desta descrição provém certamente da obra *Comentário às Categorias de Aristóteles segundo perguntas e respostas* de Porfírio. Nas

linhas iniciais das *Categorias*, Aristóteles afirma que “equivocos” ou “homônimos” são termos que têm um nome em comum, mas não a definição daquele nome. No texto de Porfírio, indaga-se acerca do significado do termo “comum” (κοινόν) naquela afirmação de Aristóteles. Mas, primeiramente, pergunta-se: “Dize-me de quantas maneiras ‘comum’ é dito (na definição de Aristóteles)?” Em seguida, Porfírio apresenta uma espécie de catálogo dos vários sentidos do termo “communis”, e o texto como tal procura estabelecer qual desses sentidos é utilizado por Aristóteles nas linhas iniciais das *Categorias*. Porfírio e Aristóteles têm certamente como objeto de seus discursos um nome em comum e não alguma espécie de entidade universal em comum. É precisamente Boécio que aplicou pela primeira vez a distinção de Porfírio ao problema dos Universais.

Ora, Porfírio fornece quatro sentidos mediante os quais as coisas podem ser ditas “comuns”. As distinções são sempre introduzidas com a fórmula λέγεται (“é dito”)⁹. Em primeiro lugar, diz Porfírio: “Eu mantenho (λέγω)¹⁰ que de diversos modos (πολλαχῶς) é comum, pois é dito “comum” o que é dividido em partes, como um pedaço (de pão), e o vinho se é uma das (coisas que) são divididas¹¹. Coisas são coisas ‘comuns’ (neste sentido)

⁹ Minha tradução provém da edição de A. BUSSE, *Porphirii In Aristotelis Categorias commentarium*, 62 linhas 17-33.

¹⁰ A tradução é literalmente “digo”, mas, segundo os matizes dos temas verbais em grego, o presente do indicativo realça uma ação durativa, a saber: “Eu digo e continuo dizendo”. Daí a tradução proposta: “Eu mantenho”.

¹¹ O grego traz o particípio ativo διαρούτων, embora a forma passiva seja aqui a mais adequada. “Se é uma das (coisas que) são divididas”: o objetivo do texto consiste provavelmente em estabelecer um contraste com o vinho, e talvez com o pedaço de pão, da frase precedente, que são divididos neste sentido, com os exemplos do segundo sentido, que não podem ser divididos parte por parte sem destruí-los. Ora, cortar em pedaços uma fatia de pão ou dividir uma taça de vinho entre todos os convivas é precisamente boa hospitalidade; cortar um cavalo ou um escravo significa estragar completamente sua utilidade.

sendo divididas em partes segundo cada um dos participantes”¹². É exatamente o que afirmou Boécio na primeira distinção dada ao termo “communis”: *partibus communis est et non iam tota communis, sed partes eius propriae singulorum* (§ 2).

Em segundo lugar, afirma: “É chamado ‘comum’ o que não é dividido em partes mas recebido por muitos (ὑπὸ πολλῶν παραλαμβάνομενον) para (seu) uso, como um cavalo ou um escravo (que é) comum a muitos irmãos”. Na segunda distinção, Boécio fornece exatamente os mesmos exemplos, um cavalo e um escravo: *in usus habentium etiam per tempora transit, ut sit commune ut servus communis vel equus* (§ 3). O segundo sentido de Porfírio parece não ter qualquer relação com a posse de alguma coisa em tempos diversos, mas talvez com a noção jurídica de “propriedade comum”. Acontece, porém, que o verbo “recebido” provém do participio grego παραλαμβάνομενον, termo utilizado freqüentemente em contextos de herança¹³ – de sorte que, qualquer que tenha sido para o próprio Porfírio o seu significado, a noção de sucessão temporal poderia ter sido sugerida a Boécio.

O terceiro sentido de Porfírio dado ao termo “comum” é omitido por Boécio. Segundo o terceiro significado, “é chamado ‘comum’ o que está em posse de alguém antecipadamente e, após ter sido usado, retorna ao (domínio) comum”. No segundo sentido de Porfírio, o que é “comum” passou de um indivíduo a outro, como no exemplo da herança, onde o sentido preponderante parece ser o de “posse ou propriedade comum”, que deve ser

¹² A passagem traz uma cláusula sem sentido no contexto em questão: τῶν ὄντων (“dos seres”). Seguimos a conjectura de A. BUSSE na página 62.21: a proposta de καθ’ ἕκαστον τῶν μετεχόντων no lugar de τῶν ὄντων.

¹³ O termo παραλαμβάνομενον significa no texto “recebido de outro”, sendo utilizado em casos de herança (entre outros usos). É recebendo, antes de tudo, de outro indivíduo do que de um público abundante ou comum que distingue os sentidos (2) e (3).

distinguido de seu uso ou posse atual. Os exemplos dados são os banheiros (públicos) e o teatro ou a assembléia. A idéia subjacente parece ser a seguinte: mesmo que ninguém esteja atualmente utilizando os banheiros públicos em um dado momento, eles são ainda “comuns”, ou seja, eles são ainda públicos. O teatro público igualmente pertence a qualquer um, mesmo que ninguém esteja atualmente presente nele. De outro lado, se nenhuma pessoa atualmente possui um escravo em um dado momento, nesse caso ele não é simplesmente um escravo, e certamente nem um escravo “em comum”.

Acontece, porém, que os dizeres de Porfírio não parecem convincentes. Não é difícil, por exemplo, supor um escravo, antes, possuído por toda uma família do que por algum indivíduo na família. Seja como for, a distinção de Porfírio tem em vista provavelmente seu segundo e terceiro sentidos de ser “comum”: no segundo o que é recebido é recebido, antes, de outro indivíduo do que do “domínio comum”, ao passo que o terceiro sentido admite como tal esta última possibilidade. Talvez seja por essas razões que Boécio tenha reduzido os quatro sentidos de Porfírio a três, ignorando assim o terceiro sentido, uma vez que a distinção estabelecida não é totalmente certa.

No quarto sentido, Porfírio declara: “é dito ‘comum’ qualquer (coisa) que, como um todo, associe-se indivisivelmente com o uso de muitos simultaneamente. Neste sentido, através da voz do arauto, o uso (do teatro) é comum àqueles nele (presentes), embora a voz não seja dividida de modo algum entre cada um daqueles que estão presentes”.

Esta breve exposição deixa entrever que a célebre passagem de Boécio não é totalmente original, mas a aplicação de tais distinções à questão dos Universais certamente é assaz significativa.

2. O argumento *contra* os universais

Uma vez feitas tais considerações, passemos aos argumentos *contra* os Universais e como Boécio articula a afirmação de que o universal não pode ser dito comum em nenhum dos três primeiros significados do termo “communis”.

No *Segundo Comentário à Isagogê* de Porfírio, Boécio inicia o argumento com a conclusão que deverá ser provada: “*Mas os gêneros e as espécies não podem existir*”. Por quê? Porque “*tudo aquilo que é comum a várias coisas ao mesmo tempo (uno tempore) não pode ser uma só coisa (unum esse non poterit)*”. Ele reforça tais dizeres afirmando que isto sucede especialmente “*quando uma mesma coisa está **como um todo** em muitas coisas **ao mesmo tempo***” (*cum una eademque res in multis uno tempore tota sit*). Portanto, segundo Boécio, a pluralidade das coisas às quais um universal, supostamente, julga ser comum é “contagiosa” e “infecta” o próprio universal, tornando-o também múltiplo. Conseqüentemente, afirma Boécio, “*o gênero não pode ser uma só (coisa)*”: um universal “*absolutamente nada é; pois tudo o que existe, existe justamente porque é um (só)*”.

O raciocínio de Boécio se fundamenta na adesão de dois princípios, a saber: 1º) o princípio da convertibilidade entre “ser” e “uno”, razão pela qual *aquilo que é deve ser uno* e pode ser muitas somente como uma série ou conjunto de indivíduos, cada um dos quais é uno; 2º) o princípio da “dominação” da pluralidade, razão pela qual se uma coisa é dita ser comum a muitas, não pode ser senão ela mesma “muitas coisas”.

O primeiro princípio não é explicado e nem tampouco discutido em nenhum lugar por Boécio, mas é simplesmente adotado como evidente. Sob o aspecto fundamentalmente neoplatônico a unidade é colocada sempre

acima do ser, mas a convertibilidade exige a equivalência completa entre unidade e existência. Na própria obra de Aristóteles, Boécio pôde certamente encontrar outras afirmações sobre a convertibilidade entre uno e substância: "... Tudo aquilo que está contido na definição deve constituir uma unidade: de fato, a definição é uma noção que tem caráter de unidade e que se refere à substância; portanto, esta deve ser enunciação de alguma coisa de uno; a substância, de fato, significa alguma coisa de uno e de determinado¹⁴". O texto de Aristóteles impõe a interpretação segundo a qual só se pode conceber alguma substância como unidade, mas isto não exclui que haja outras formas de existência que não têm necessidade de constituir uma unidade. Seja como for, esta doutrina se tornou célebre no desdobramento da doutrina medieval dos cinco transcendentais e a sua conversão recíproca.

O segundo princípio apresenta igualmente marcas do neoplatonismo, uma vez que, em analogia com a recepção do verdadeiro e a dominação do falso na lógica, sustenta-se que a pluralidade (isto é, neoplatonicamente, a equivalente do falso ou do menos verdadeiro) é dominante.

À luz desses princípios, Boécio afirma que o Universal (os gêneros e as espécies) não pode existir, e o raciocínio é evidente: tudo aquilo que existe, existe enquanto numericamente uno; o Universal, mesmo que seja concebido como uno, precisamente porque se predica de muitas coisas, não pode ser senão "múltiplo"; portanto, o Universal não pode existir.

No desdobramento de seu comentário, Boécio introduz outro conhecido argumento *contra* os Universais: o argumento do regresso ao infinito. Ora, considerando hipoteticamente a possibilidade da existência dos Universais, afirma Boécio: "*Mas se gênero e espécie existissem, mas são múl-*

¹⁴ ARISTÓTELES, *Metafísica* Z 12, 1037b 24-28.

tiplos e não uma só coisa numericamente, não existiria um gênero último (Quodsi est quidem genus ac species, sed multiplex, neque unum numero, non erit ultimum genus), mas ter-se-ia sempre um outro gênero colocado em um nível mais alto que inclui tal multiplicidade de gêneros mediante a expressão de um só nome". Para exemplificar este raciocínio, Boécio aduz um exemplo em termos de gênero *animal*. Ora, todo Universal tem alguma coisa de "comum" com os outros universais, ao menos, o fato de ser "comum", mesmo que os motivos pelos quais um Universal é comum sejam diversos das razões pelas quais um outro Universal é comum. *Animal* é comum a muitos indivíduos que não são iguais, sendo utilizado precisamente para estabelecer que muitos indivíduos distintos têm alguma coisa em comum, ou seja, o fato de ser um gênero, mas esta semelhança não é uma só coisa precisamente porque está em muitas (coisas), razão pela qual se deve procurar um outro gênero deste gênero. Uma vez que o tenhamos encontrado, então pela mesma razão já dita, deveremos procurar um terceiro. Portanto, conclui Boécio: "*A argumentação assim procede necessariamente ao infinito (Itaque in infinitum ratio procedat necesse est)*".

A conclusão que Boécio evidencia em sua argumentação é a seguinte: *non erit ultimum genus* ("não poderia existir um gênero último"). A expressão *ultimum genus* sugere imediatamente tratar-se do "gênero mais elevado" ou "gênero generalíssimo" e, neste sentido, o argumento seria contra uma doutrina clássica de Aristóteles sobre a existência dos gêneros supremos. Em outras palavras: se Boécio tivesse afirmado "não existe um gênero supremo", teríamos forçosamente a seguinte conclusão: a existência dos Universais, que são múltiplos e não uma só coisa numericamente, violaria a teoria aristotélica das categorias. Ora, a passagem de Boécio e a seqüência da argumentação não sugerem absolutamente esta interpretação,

mas a construção “*não existiria um gênero último*”, tomada em si mesma, deixa certamente transparecer tal contraste.

Um exame mais atento do texto permite verificar o seguinte: Boécio não diz “*se o gênero existisse, mas é múltiplo, então não poderia existir um gênero último, e se a espécie existisse, mas é múltipla, não poderia existir uma espécie última*”, mas, antes de tudo, parece dizer que em ambos os casos não há um gênero último. Se admitirmos tal interpretação do texto, o argumento do regresso ao infinito poderá ser compreendido de outro modo. Partindo da impossibilidade de aceitar a existência do universal como um “todo” e “ao mesmo tempo (*uno tempore*)”, Boécio julga que é possível admitir um universal do seguinte modo: a humanidade enquanto tal não é dotada da unidade numérica (*unum numero*) que caracteriza os seres singulares e, por essa razão, não pode existir, mas é una e, portanto, pode existir, a humanidade de Sócrates e a de Platão. Neste caso, não se tem mais alguma coisa de comum, visto que a humanidade de *um* não é a humanidade do *outro*; no entanto, existe alguma semelhança essencial entre as coisas singulares. Assim colocada, a questão consistirá agora em entender o que significa dizer “ser semelhante” para as diversas humanidades singulares. Seria assaz natural pensar então que as diversas humanidades individuais são semelhantes porque se acham incluídas em uma coleção ou em uma mente que, por algum motivo, as reúne. Como explicitará Boécio posteriormente em seu comentário, a mente humana recolhe os traços de semelhança de seres semelhantes “segundo a essência”, mas dessemelhantes por suas características individuais, de tal modo que se chegue a uma espécie de imagem comum¹⁵.

O argumento do regresso ao infinito deve ser entendido, portanto, não no sentido de que Boécio negue a possibilidade de chegar às dez cate-

¹⁵ A. DE LIBERA, *La querelle des universaux...*, 130.

gorias como gêneros supremos da realidade, mas como impossibilidade de construir uma hierarquização única da realidade em termos abarcadores sempre mais vastos e compreensivos até chegar a um abarcador último que não seja contido por nenhum outro.

O sentido do argumento em questão, portanto, pode ser resumido em poucas palavras: se admitirmos a existência dos Universais, entendidos não no sentido rigoroso estabelecido anteriormente – “*se gênero e espécie existissem, mas são múltiplos e não uma só coisa numericamente...*” – mas compreendidos no sentido mais amplo de “coleção de coisas singulares”, então depararemos com a impossibilidade de construir uma graduação adequada de coleções menores para coleções mais vastas simplesmente porque a operação não teria fim, porquanto não pode existir uma coleção última.

Vejamos, por fim, como o Universal não pode ser dito “comum” em nenhum dos três primeiros significados do termo “communis” no texto examinado anteriormente (§ 2-4). Em contraste com o primeiro sentido (§ 2), o universal é “comum” como um “todo” presente nas realidades singulares às quais é predicado como comum e não pode ser dividido em partes, como acontece no caso da torta; em contraste com o segundo sentido (§ 3), o universal é dito “comum” como um “todo” e “ao mesmo tempo” no que tange às coisas das quais é dito comum; em contraste com o terceiro sentido (§ 4), o universal é dito “comum” como um “todo” e “ao mesmo tempo”, mas não de um modo exterior, como sucede nos casos dos espectadores que assistem contemporaneamente o mesmo espetáculo – constitui assim um “todo” – mas isto não determinará ou constituirá a natureza própria de cada indivíduo, razão pela qual esta alguma coisa de comum, possuída ao mesmo tempo, é puramente externa ao seu ser.

Após a dupla demonstração acerca da inexistência dos Universais, Boécio apresenta sua teoria da abstração e argumenta que uma metafísica basicamente nominalista não é incompatível com uma epistemologia basicamente realista, de sorte que negar a realidade dos Universais fora da mente humana não inviabiliza a legitimidade de nosso conhecimento geral. Segundo Boécio, há um modo de afirmar ao mesmo tempo que os gêneros e as espécies são alguma coisa *in rerum veritate*, sem serem substâncias, e que estão no intelecto, mas sem que sejam conceitos vazios¹⁶. É perfeitamente possível manter simultaneamente que os gêneros e as espécies são incorporais, ligados aos seres corporais, presentes nos sensíveis, mas desses separados.

Quanto aos termos significativos da solução de Boécio em favor dos Universais não desenvolvidas nesta comunicação, podemos resumir seu raciocínio do seguinte modo: *cogitatio collecta* (*pensamento coligido*): existe nos indivíduos uma semelhança segundo a essência, mesmo havendo neles uma dessemelhança do ponto de vista numérico; trata-se de um conceito, de uma unificação lógica, de um colocar junto segundo a razão fundado nas coisas. Por fim, a expressão paradoxal de sua solução: *subsistunt circa sensibilia, intelleguntur autem praeter corpora*: os gêneros e as espécies subsistem no âmbito dos sensíveis, mas são conhecidos separadamente dos corpos.

¹⁶ Por exemplo, Boécio fornecerá o exemplo da intelecção de uma linha: o intelecto age por uma separação, ou seja, concebe mentalmente por abstração a linha isolada do corpo. Trata-se, portanto, de uma intelecção que, neste caso, não é falsa nem vazia.

A VERDADEIRA CIDADE DE PLATÃO

Cláudio Willian Veloso *

Perdido o pudor na última Anpof¹, venho falar em público sobre Platão pela segunda vez. Mas meus limitados conhecimentos de Platão e seus comentadores obrigam-me mais uma vez a justificar-me.

O presente trabalho nasceu casualmente. Ao estudar as "figuras da linguagem" em Aristóteles, quis reler o livro III da *República* e, procurando contextualizar a abordagem da narração e da imitação, que se insere na da educação voltada à seleção dos guerreiros², acabei enfrentando a questão da necessidade dessa classe, em última instância, da guerra. Ela é consequência da expansão territorial e esta, por sua vez, é consequência do fato de os homens de cidades vizinhas se lançarem em uma aquisição ilimitada de riquezas, superando o limite do necessário (cf. II 373c). Mas

* Professor da UFMG.

¹ Onde apresentei, entre outras, a comunicação intitulada "Dicotomia e imitação no *Sofista* de Platão", cujo resumo foi publicado nas Atas do Encontro da Sociedade Brasileira de Platonistas-Centro de Estudos do Pensamento Antigo, Campinas, 2001.

² Mas não reservada exclusivamente a estes, como observa com razão CAMBIANO, Giuseppe, *Platone e le tecniche*, Einuadi, Torino 1971, p. 181 n. 55.

uma cidade onde isso acontece é uma cidade que deseja ser *opulenta* (τρυφωσα), e não mais um cidade *verdadeira* (cf. 372e). Parecia-me inevitável concluir que a segunda cidade construída "em discurso" na *República* seria uma cidade, por assim dizer, *falsa*.

Ao mesmo tempo que fazia tais reflexões, eu participava dos encontros do grupo de leitura da UFMG, Anágnosis, que então estava traduzindo o livro I das *Leis*. Tive modo, assim, de discutir com algumas pessoas – que inclusive estudam Platão bem mais do que eu – sobre a interpretação acima mencionada. E todos eram concordes em rejeitá-la. No entanto, seus argumentos não só não me convenciam, mas reforçavam minha convicção contrária.

Minha questão é simples. Como devemos considerar a primeira cidade que aparece no livro II da *República* e que Sócrates chama de 'cidade verdadeira' (ἀληθινὴ πόλις)? Devemos tomá-la seriamente ou não? Ao contrário do que sustenta, por exemplo, Julia Annas³, para quem a cidade verdadeira teria apenas a função de introduzir o que ela chama de 'princípio de especialização' (p. 77-9) – como se isso não fosse razão suficiente para tomá-la seriamente –, eu creio que esta seja a *verdadeira cidade* platônica.

A cidade verdadeira é uma cidade onde há sim vários ofícios, ou seja, uma divisão do trabalho, mas não propriamente *classes*, bem entendido, *classes funcionais*⁴, não conhecendo ainda a tripartição em produtores, auxiliares e guardiães, que se traduzirá, no indivíduo, nas três partes da alma: desiderativa, impetuosa e racional (IV, 441c-444b)⁵. Ora, se

³ ANNAS, Julia, *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford 1981, p. 77-9.

⁴ Cf. Cambiano [1971] p. 181.

⁵ A propósito da tripartição da alma, não pretendo discutir aqui a teoria dos *homunculi* de Annas [1981], na medida em que meu problema precede essa questão.

a justiça maior da cidade corresponde à justiça menor do homem, devemos concluir que o homem verdadeiro, exatamente como a cidade verdadeira, não conhece a tripartição da alma? Tenho a impressão de que num certo sentido sim.

Os comentadores costumam justificar as próprias reservas à cidade verdadeira notando a ausência nela de duas dimensões decisivas: a política e a filosofia⁶. No melhor dos casos, a cidade verdadeira apresenta as condições necessárias para a existência e sobrevivência de uma comunidade, tendo, assim, um alcance prevalentemente econômico⁷.

Ora, sustentar a ausência da política na cidade verdadeira parece-me pelo menos embaraçoso, na medida em que esta é chamada de πόλις. E mais. De πόλις verdadeira. Com efeito, há que perguntar-se, antes de tudo, por que Sócrates chama de ἀληθινή a cidade que Gláucon e ele acabaram de relatar ou "atravessar" (διέρχομαι).

O adjetivo 'verdadeiro' não é um qualificativo qualquer em Platão. Dizer que x é o x verdadeiro equivale a dizer que só ele é realmente aquilo, ou seja, x, enquanto todas as outras coisas – por quanto lhe possam ser semelhantes – não são aquilo, não são x. No *Sofista*, por exemplo, verdadeiro é aquilo de que o simulacro (εἶδωλον) é tal: como sugere Teeteto, o simulacro seria aquilo que, embora feito semelhante ao verdadeiro, é diverso (cf. *Soph.* 240a 8). Na própria *República* aparece a curiosa distinção entre o "verdadeiramente falso" (ἀληθῶς ψεῦδος), ou seja, a ignorância na

⁶ Cf. CAMBIANO, Giuseppe e REPICI, Luciana, *Cibo e forme di sussistenza in Platone, Aristotele e Dicearco*. em LONGO, O. e SCARPI, P. (a cura di), *Homo edens. Regimi, miti e pratiche dell'alimentazione nella civiltà del Mediterraneo*, Diapress Documenti, Milano 1989, p. 81-90; p. 82-3. Menos rígidas, mas no fundo não muito distantes dessas leituras, CAMPESE, Silvia e CANINO Lucia Loredana, "La genesi della polis", em VEGETTI, Mario (traduzione e commento a cura di), *Platone. La Repubblica*, vol. II (libri II e III), Bibliopolis, Napoli 1998, p. 285-332; cf. em particular p. 305-6.

⁷ Cf. Cambiano [1971] p. 172; 174; 181.

alma, e o falso que é "uma certa imitação do que acontece na alma" (μίμημά τι τοῦ τῆ ψυχῆ ... παθήματος), que é justamente "um simulacro surgido posteriormente", e não "o falso completamente sem mistura" (*Resp.* III 382a-c).

Por conseguinte, a cidade verdadeira seria aquilo de que a cidade opulenta, ou seja, a cidade que se delinea sucessivamente, não é outra coisa senão imitação ou simulacro. A cidade verdadeira é a própria cidade, enquanto a cidade opulenta é uma não cidade, mesmo conservando semelhanças com a cidade. Nesse sentido, a da cidade verdadeira não só seria política, mas seria a única política verdadeira.

Mas vejamos de perto o texto da *República*.

Após uma primeira investigação sobre a justiça de um homem, Sócrates propõe recorrer a algo maior, a saber, uma cidade, a fim de aí enxergar melhor a justiça (368d). Ele sugere assistir no discurso a uma cidade nascente, a fim de ver também nascerem a justiça e a injustiça desta, objeto de sua busca (369a).

Uma cidade, diz Sócrates, nasce ou é tal (γίγνεται) porque se dá o caso de que cada um de nós seja não auto-suficiente, mas carente de muitas coisas (369b). Deu-se o nome de cidade a essa convivência (συννοικία) de muitos carentes. Daí resulta que na cidade haja diversas ocupações e que cada um, por assim dizer, se especialize em uma delas. É o que Annas chama de princípio de especialização⁸. Esse princípio, no entanto, não se acrescenta à "definição" de cidade, mas se deduz dela mesma. Com efeito, se cada um se ocupasse de todos os ofícios, cada um seria auto-suficiente, o que contradiz a própria "definição" de cidade.

⁸ Cf. Annas [1981] p. 73.

A verdadeira cidade de Platão

Inicialmente, a cidade parece constituída por poucos ofícios, mas logo se entende que eles devem ser muitos. O agricultor, por exemplo, não pode produzir os instrumentos de que necessita para cultivar a terra. E, como é quase impossível que a cidade não precise importar coisa alguma, fazem-se necessários mercadores também (tanto os varejistas quanto os viajantes), bem como marinheiros, assalariados etc. Chega-se, assim, a uma cidade acabada ou perfeita (371e 10: τελέα). E Sócrates sugere investigar como viveriam os cidadãos da cidade acabada.

"Em primeiro lugar, investiguemos, então, de que modo viverão (διδιτήσονται) os assim organizados (παρασκευασμένοι). De outro modo senão produzindo pão (σίτον), vinho, roupas e calçados? E, tendo construído casas, trabalharão no verão no mais das vezes nus e descalços, enquanto no inverno suficientemente agasalhados e calçados. Nutrir-se-ão preparando, a partir da cevada, farinha de cevada, a partir do trigo, farinha de trigo, ora cozinhando-as ora amassando-as, servindo roscas de qualidade e broas (ἄρτους) sobre caniço ou folhas limpas. Deitados sobre jazigos cobertos de teixo e mirtos, banquetear-se-ão, eles e os filhos, bebendo vinho, usando grinaldas e cantando hinos aos deuses, reunindo-se com prazer uns com os outros, não gerando filhos acima das próprias substâncias, receando pobreza e guerra" (*Resp.* II 372a 5-c 1).

A esse ponto intervém Gláucon, observando que Sócrates os faz banquetear-se sem ὄψον, a saber: "tempero", "o que acompanha o pão" ou "prato forte"⁹. A tal intervenção de Gláucon Sócrates responde dizendo:

⁹ Cf. ROMERI, Luciana, *Philosophes entre mots et mets. Plutarque, Lucien et Athénée autour de la table de Platon*, J. Millon, Grenoble 2002, no prelo. Devo a Luciana Romeri a atenção inicial para toda essa passagem da *República*.

"Você fala com verdade, disse eu. Eu havia esquecido que terão ὄψον também: sal, é claro, azeitonas, queijo, e cozerão cebolas e verduras, como as sopas [que se comem] no campo. Também serviremos a eles —não é?— docinhos (i.e. sobremesas) de figos, grão-de-bico e favas, e fazendo na brasa mirtos e glandes, sorvendo (ὑποπίνοντες) com moderação; e transcorrendo a vida desse modo, como é de se esperar, em paz e saúde, e morrendo velhos, transmitirão tal modo geral de vida aos descendentes" (372c 4-d 3).

Esse *regime* lembra sem dúvida a διαίτη παλαιά dos justos evocada pelo coro de camponeses da *Paz* de Aristófanes (*Pax* 556 s.; 1127 s.). Mas francamente não vejo como se possa comparar essa vida com a dos homens da "idade do ouro", como sugere, por exemplo, Annas ([1981] p. 76 s.), seguida por Celina Figueiredo Lage¹⁰. Há certamente uma referência a esse gênero de tradição mítica, mas Platão refere-se a ela fazendo o contraponto. Com efeito, Hesíodo assim descreve a vida dessa primeira geração humana:

"Viviam como deuses, tendo coração descuidado, longe das fadigas e das tristezas. Nem se abatia alguma velhice, mas sempre, flúridos nos pés e nas mãos, alegravam-se em festas (ἐν θαλίῃσι), afastados de todos os males. Morriam como que domados pelo sono. Tinham todos os bens. A terra fecunda dava espontaneamente frutos, muitos e sem parcimônia. Benévolos e sossegados, tomavam conta das próprias coisas, com muitos bens, <ricos de rebanhos e caros aos deuses bem-aventurados>" (*Op.* 112-120).

Os cidadãos da cidade verdadeira – doravante, os *cidadãos verdadeiros* – veneram sim os deuses, mas não parecem levar uma vida de

¹⁰ FIGUEIREDO LAGE, Celina, *Teoria e crítica literária na República de Platão*, Dissertação de Mestrado, Faculdade de Letras da UFMG, Belo Horizonte 2000, p. 59.

deuses, nem ter com estes aquela intimidade que aparece em Homero. Ainda que longevos, os cidadãos verdadeiros envelhecem. Ademais, eles trabalham, isto é, conhecem a fadiga. E não se banqueteiam o tempo todo, mas, supõe-se, apenas nos momentos de repouso. Se é verdade que são apresentados com grinaldas e a beber vinho, eles não vivem em um perpétuo estado de embriaguez, como, no dizer do próprio Sócrates, os poetas relatariam acerca dos prêmios dispensados aos justos (cf. *Resp.* II 363c-d). Aliás, os cidadãos verdadeiros tampouco se encaixam na descrição hesiódica dos justos, os quais, aliás, não praticam a navegação (*Op.* 236-7).

Do mesmo modo, a cidade verdadeira nada tem a ver com a ilha dos Bem-Aventurados, mencionada por Hesíodo para a quarta geração humana, isto é, a dos heróis semi-deuses, os quais, depois da morte, aí habitam "tendo coração descuidado" e "aos quais três vezes ao ano a terra fecunda, benévola, dá frutos doces como mel" (*Op.* 170-3)¹¹. Curiosamente, como observa a própria Figueiredo Lage ([2000] p. 59), a ilha dos Bem-Aventurados é evocada no livro VII da *República*, a propósito dos que passam a vida a aprender: eles acham que habitam ainda vivos em tal ilha, razão pela qual não seriam capazes de administrar bem uma cidade (519c). Entretanto, sempre no livro VII, Sócrates sustenta que os guardiães, ao fim da vida, não de habitá-la, sendo eles considerados divindades (δαίμονες) ou bem-aventurados e divinos (540b-c).

Enfim, a cidade verdadeira não é o mundo mítico do ócio e da abundância¹². Tanto é que os cidadãos verdadeiros têm a preocupação de

¹¹ Cf. Píndaro, *Oli.* II 67 s.

¹² Cf. Homero sobre os Feácios, *Od.* VII 98-132; VIII 560; GERNET, Louis, *Antropologie de la Grèce Antique*, Flammarion, Paris 1982, p. 199-200.

não gerar mais filhos do que as próprias substâncias consentem, a fim de evitar pobreza e guerra – o que denota, aliás, temperança sexual. Há que observar ainda que, enquanto Hesíodo, a propósito dos justos, fala de "filhos gerados parecidos com os pais" (*Op.* 235)¹³, Sócrates fala de "modo de vida transmitido aos filhos".

A cidade verdadeira difere igualmente de uma realidade política "primitiva", como a pós-diluviana descrita no livro III das *Leis* (678e 9 s). Em primeiro lugar, o conhecimento técnico desta – onde há abundância de comida – parece bem inferior ao da cidade verdadeira. Em segundo lugar, sendo pastores e caçadores, os pós-diluvianos parecem alimentar-se principalmente de leite e carne (*Leg.* III 679a), enquanto os cidadãos verdadeiros são agricultores e provavelmente vegetarianos, já que o consumo de carne só aparece na cidade opulenta (*Resp.* II 373c 6-7). A criação de animais está presente na cidade verdadeira apenas em função da agricultura e de outros ofícios (370d 9-e 3)¹⁴. (Aliás, a dieta vegetariana mencionada em *Leg.* VI 782c como prática "órfica" da humanidade de outrora não tem colocação na história do recomeço da civilização do livro III.) Em todo caso, é só na cidade opulenta também que os caçadores são introduzidos (*Resp.* II 373b 1)¹⁵. Em suma, a cidade opulenta seria bem mais "primitiva" que a cidade verdadeira!

Por tudo isso, a cidade verdadeira tampouco pode ser assimilada ao que é contado no *Político* sobre a vida dos homens no tempo de Cronos¹⁶. Estes não constituem cidades, sendo, antes, governados por uma divindade

¹³ Cf. Platão, *Crítias* 112c, a propósito da antiga Atenas.

¹⁴ Cf. Cambiano-Repici [1989] p. 83.

¹⁵ Parece-me infeliz a explicação de Cambiano [1971], segundo a qual a caça e a pesca não são mencionadas na cidade verdadeira porque poderiam ser praticadas de maneira exclusivamente individual, sem ser integradas com outras técnicas (p. 173; cf. 175).

¹⁶ Cf. *Leg.* IV 713a-714a.

(*Pol.* 271e 4-272a). Se é verdade que, como os cidadãos verdadeiros, são provavelmente vegetarianos, entre os dois há uma outra diferença fundamental: a agricultura¹⁷. Os homens do tempo de Cronos não precisam desta (*Pol.* 272a 4), limitando-se a criar outros animais (271e 7) – note-se, aliás, a pouca importância dos pastores na cidade verdadeira (*Resp.* II 370d 9-e 3). Ademais, esses homens criados pelo deus andam nus (*Pol.* 272a 5), enquanto os cidadãos verdadeiros têm vestidos e calçados (*Resp.* II 372a 7). Nenhum dos dois dorme em cama (*Pol.* 272a 5: ἄστροιτοι), mas os homens do tempo de Cronos dormem ao ar livre sobre ninhos (εὐνάς) de relva macia crescida da terra (*Pol.* 272a 7-b), enquanto os cidadãos verdadeiros dormem deitados em cima de jazigos cobertos de folhas de teixo e mirtos (*Resp.* II 372b 5-6: κατακλιθέντες ἐπὶ στιβάδων ἐστρωμένων μίλακί τε καὶ μυρρίναις).

Por conseguinte, o questionamento, por parte do Estrangeiro, da felicidade dos homens do tempo de Cronos, por não saber se eles se dedicavam ou não à filosofia, não cabe no caso da cidade verdadeira (*Pol.* 272b 8-d 5). Embora não se faça menção explícita da filosofia, nada deixa supor que nenhum cidadão verdadeiro a ela se dedique. Ao contrário. A frugalidade e a moderação com que vivem, a determinação com que respeitam a norma da especialização e a racionalidade com que organizam a própria cidade fazem pensar, antes, que na cidade verdadeira *todos sejam filósofos*. E, por isso, eles podem ficar juntos com prazer (cf. *Resp.* II 372b: συνόντος ἀλλήλοις), verossimilmente conversando (cf. *Symp.* 172a 7; 172c 1; 173a 4; *Prot.* 347d)¹⁸.

¹⁷ cf. Cambiano-Repici [1989] p. 84.

¹⁸ Cf. Romeri [2002].

Poder-se-ia objetar que na cidade verdadeira há já uma distinção entre possuidores de força física e possuidores de inteligência (cf. 371e 1-7)¹⁹. Como diz Sócrates, os assalariados, pelas coisas próprias à inteligência (*διάνοια*), não seriam muito dignos de fazer parte da comunidade. Mas é preciso notar três coisas: 1) deixa-se entender que os demais têm inteligência suficiente para serem dignos de participar da comunidade; 2) os assalariados não constituem uma classe produtora, mas vendem a própria força física aos produtores; 3) eles "enchem" a cidade, mas não se diz que sejam cidadãos da mesma. Em outras palavras, eles parecem constituir mais o corpo do que a alma da cidade.

Observo ainda que o discurso sobre a cidade verdadeira não é um mito, como tampouco um relato histórico (cf. Annas [1981] p. 73). Trata-se, antes, de um raciocínio, de uma *dedução*²⁰. Ao contrário, é um mito, um dúplice mito, o que de algum modo fundamenta a divisão em classes da segunda cidade: refiro-me naturalmente à "nobre mentira" sobre os três gêneros diferentes provenientes da terra (414b-415a). Além do mais, lembra muito essa segunda cidade a antiga Atenas do *Crítias*.

A cidade verdadeira remete, quando muito, ao mito de Prometeu e Epimeteu contado por Protágoras no homônimo diálogo, a fim de mostrar que, para haver verdadeiramente cidade, a virtude política não pode ser privilégio de alguns (*Prot.* 320c 8-323a 3). Ademais, na cidade verdadeira não há educadores especializados, mas são os pais que transmitem aos filhos os valores da cidade, exatamente como agradaria a Ânito no *Ménon* (93a s.). Essas duas coincidências não deveriam levantar suspeitas sobre a

¹⁹ Agradeço à Dulce por essa objeção.

²⁰ De parecer semelhante Cambiano [1971] p. 172, mas de maneira incongruente com outras suas afirmações. Ver também Campese [1998], p. 288-9.

adesão de Sócrates à cidade verdadeira? Não creio. Ao criticar Protágoras ou Ânito, Sócrates refere-se às (supostas) cidades de seu tempo, e não a cidades verdadeiras. Mas uma cidade em que todos são filósofos é uma cidade em que todos possuem a virtude política e em que todos seriam capazes de transmiti-la aos filhos.

Desmentido o parentesco da cidade verdadeira com o mito, uma outra dúvida ainda se poderia levantar, a concernente à impossibilidade da injustiça no seio da cidade verdadeira (cf. Annas [1981] p. 78). A justiça ou a bondade seria inclusive uma característica das comunidades primordiais ou longínquas no tempo e no espaço (cf. *Leg.* III 679c)²¹. Mas é preciso esclarecer que, embora a cidade verdadeira apareça justa, ela não está isenta de injustiça. Voltemos ao texto.

Apesar de sua "perfeição", o regime alimentar da primeira cidade não é muito apreciado por Gláucon:

"E ele: "mas, ó Sócrates – disse – se você organizasse uma cidade de porcos, de que outra coisa senão dessas os nutriria?". "Mas – disse eu – como é preciso fazer, ó Gláucon?". "Como se usa, – disse – acredito que os que não pretendem ficar incomodados deitarão em camas e farão refeição em cima de mesas com ὄψα, exatamente como os que os [homens] de hoje têm, e sobremesas".

"Assim seja – disse eu –, compreendo. Pelo visto, estamos observando como nasce (γίγνεται) não apenas uma cidade, mas também uma cidade opulenta (τρυφωσα). E isso provavelmente não é mal, pois, observando também uma tal [cidade], poderíamos, talvez, enxergar a justiça e a injustiça, isto é, como se engendram nas cidades. A cidade verdadeira parece-me que é a que relatamos, como uma [cidade] saudável. Mas, se, ao contrário, quiserem, contemplemos também uma cidade inchada (φλεγμáινουσαν). Nada

²¹ Cf. Gernet [1981] p. 199-200.

impede, pois aquelas coisas a alguns pelo menos, ao que parece, não bastarão, como tampouco aquele regime" (372d-373a).

Seja qual for a simbologia do porco aí em jogo²², é preciso notar que é Gláucon a chamar de "cidade de porcos" aquela que seria, para Sócrates, a cidade de *homens verdadeiros*. Lembro, de resto, que no *Teeteto* Protágoras acredita ofender Sócrates, o filósofo por antomásia, dizendo que este "dá uma de porco" (ὕηVELIS) e que persuade seus ouvintes a fazer o mesmo (*Theaet.* 166c 7-8). O pedido de Gláucon não tem o mesmo caráter das precisões ou acréscimos anteriores. Aqui a conversa tomará um outro rumo. Sócrates aceita o pedido de Gláucon, mas está longe de partilhar dos mesmos sentimentos de seu interlocutor. Annas engana-se ao afirmar que Sócrates reconhece que *as pessoas* vão sempre querer mais – o que representaria, segundo ela, uma "teoria realista da natureza humana antes que um impossível ideal" (cf. [1981] p. 77). Ora, Sócrates não diz que *todos* ficarão insatisfeitos, e sim que *alguns* ficarão.

Enfim, é a partir das exigências de Gláucon – e somente a partir delas – que surgirá uma nova cidade, onde, agora, sim, aparecem educadores, cozinheiros e poetas, e onde será necessária a presença de guardiães, já que na cidade de homens verdadeiros não havia necessidade de 'guardadores de porcos', *σὺβῶται* (373c). Sócrates aí refere-se sem dúvida aos criadores de porcos (os cidadãos opulentos comerão carne de porco), mas pode ser que ele aluda também aos guardiães daqueles porcos que serão os pseudo-homens que constituirão a cidade opulenta.

Não obstante, a cidade verdadeira está sujeita à injustiça, como disse. Um corpo saudável não é um corpo não passível de doença: uma

²² Em geral ao porco se associa a ignorância (*Lach.* 196d; *Leg.* VII 819b-d; *Resp.* VII 535d-e). Cf. Campese e Canino [1998], p. 314-5.

coisa é não estar doente, outra é não poder ficar doente. Sócrates diz que *também* na cidade opulenta é possível observar justiça e injustiça, o que subentende que a observação da cidade verdadeira proporciona o mesmo. Aparentemente nada se diz da injustiça na cidade verdadeira, contradizendo o plano inicial, mas se trata justamente da "corrupção" da cidade verdadeira. Ora, a razão da corrupção estaria na presença de *alguns* cidadãos que não se contentarão com aquelas coisas simples. Contra isso a cidade verdadeira parece não ter defesa alguma. A transmissão do modo de vida dos pais aos filhos não garante que os filhos sejam efetivamente parecidos com os pais. A cidade verdadeira está sujeita à injustiça e desta pode justamente nascer a cidade opulenta (cf. Annas [1981] p. 78). E o fato de a cidade opulenta representar um possível desenvolvimento da injustiça no seio da cidade verdadeira não impede que haja, por sua vez, uma injustiça da própria cidade opulenta, que consistirá no não respeito da divisão de funções das três classes (cf. *Resp.* IV 443c-444a).

É inútil objetar ainda que a cidade verdadeira está baseada no mero "interesse próprio" de cada um (cf. 369c), como escreve Annas ([1981] p. 78). A constituição da cidade é interesse de todos, e por isso mesmo é algo racional. Nesse sentido, tampouco cabe objetar que a cidade verdadeira estaria baseada no mero desejo das coisas necessárias, nisso não diferindo de uma cidade de bichos. Essa é a opinião de Gláucon, não de Sócrates – de resto, uma "cidade de porcos" é um oxímoro. Se é verdade que o desejo na cidade verdadeira será apenas de coisas "necessárias", a cidade, não por isso estará baseada somente no desejo. Pode ser que a cidade verdadeira sirva a introduzir a futura classe dos produtores a ser, porém, integrada com a impetuosa classe dos auxiliares e a racional classe dos

guardiães²³. Todavia, repito, é algo da racionalidade o reconhecimento do caráter solidário e complementar das técnicas que está na base da própria existência da cidade, assim como seu princípio de especialização. E não sei se Annas tem razão em notar que a especialização parece ser mantida com coerção ([1981] p. 79; cf. 374b 6), já que, como observa Cambiano [1971] (p. 178-9) lembrando o mito de Er do livro X, o ofício é escolhido por cada um antes do nascimento. Em todo caso, isso não significa que haja algum tipo de guarda, ou seja, alguma especialização nisso.

Num certo sentido, não há efetivamente uma grande diferença entre a cidade verdadeira e cidade opulenta (cf. Annas [1981] p. 78). Quero dizer que as atividades das três futuras classes, correspondentes às três partes da alma, já estariam presentes na cidade verdadeira. A diferença é que essas funções não estão especializadas. Pode ser, então, que em uma cidade verdadeira nem tudo deva ser especializado. Na cidade verdadeira todos desejam, têm ímpeto e raciocinam, sem que haja conflito no interior da alma de cada um. Por isso, esta é uma cidade onde não há discórdia. É preciso especializar tais atividades somente no caso de uma cidade opulenta, onde o desejo de luxo – uma vez deixado sem freios, como na Atlântida do *Crítias* – põe em risco a vida da cidade.

Mas exatamente que risco corre a cidade ao se tornar opulenta? Eu acredito que seja o da perda de sua unidade, como fica mais claro em seguida, o que está intimamente ligado ao princípio de especialização.

Annas ([1981] p. 99) manifesta uma certa surpresa ao constatar que, entre os novos ofícios introduzidos na cidade (opulenta), estejam os imitadores (373b 5). Todavia, num certo sentido *todas as novas ocupações*

²³ Cf. Cambiano, 1971, p. 175.

são imitações, de modo que não haveria nenhuma real contribuição técnica por parte da cidade opulenta. Explico-me:

1. Na cidade inicial não há poetas de profissão, mas os próprios cidadãos entoam hinos aos deuses (372b-373c). Ora, esses cantos são realmente preces dirigidas aos deuses (*Leg.* III 700b 1-2), e não imitação de preces, como podemos encontrar na épica ou na tragédia (cf. *Resp.* III 399b). Aliás, aos hinos a segunda cidade acrescentará os encômios dos valorosos (*Resp.* X 607a), ausentes da cidade verdadeira na medida em que aí todos desejam apenas o necessário, de modo que não há guerreiros²⁴.

2. Guerra e caça justamente só são introduzidas na cidade opulenta. Ora, elas seriam técnicas de aquisição e como tais podem ser consideradas simulacros das técnicas produtivas: não é à toa que os sofistas, imitadores dos sábios, são caçadores de jovens ricos (*Soph.* 223b).

3. Os cozinheiros também só aparecem na cidade opulenta. Não se deve esquecer, no entanto, que, segundo o *Górgias*, a culinária é um simulacro da medicina (*Gorg.* 463d-465c). Curiosamente, os médicos aqui são mencionados depois dos cozinheiros (373c). Senão introduzidos apenas agora, é só na cidade opulenta que os médicos ganham um papel importante. E a razão está justamente na nova rica dieta (cf. 373d). Os médicos devem remediar os nefastos efeitos do trabalho dos cozinheiros. Supõe-se, de fato, que os cidadãos verdadeiros, dado o rigor de seu regime, não adoecem com freqüência, de modo que precisam pouco de médicos. Mas o próprio médico só é necessário onde já se perdeu a saúde, onde é preciso restabelecê-la. Não é à toa que a cidade verdadeira é considerada por Sócrates uma cidade saudável (372e 7).

²⁴ Há que observar ainda que o relato da cidade verdadeira talvez possa ser considerado um exemplo de διήγησί pura.

Em resumo, o que há na cidade opulenta – imitação da cidade verdadeira – é uma verdadeira proliferação da imitação, o que põe em risco o princípio de especialização, na medida em que o imitador seria por definição um homem duplo ou até mesmo múltiplo (cf. III 397e). A imitação de vários ofícios pode, aliás, gerar no indivíduo a ilusão da auto-suficiência, o que é a própria negação da necessidade da vida em comum.

Se a cidade opulenta é o lugar onde a imitação prolifera, ela não é, contudo, o lugar onde a imitação surge pela primeira vez. Com efeito, diz Sócrates no final do livro II:

"Poder-se-ia, então, decerto chamá-lo, esse que eu dizia, muito corretamente de verdadeiramente falso' (ἀληθῶς ψεῦδος), já que o falso [ou 'o que acontece'] nos discursos (λόγοις) é uma certa imitação (μίμημά τι) do que acontece na alma (τοῦ ἐν τῇ ψυχῇ παθηματος) e um simulacro nascido sucessivamente (ὑστερον γεγονός εἶδωλον), não um falso totalmente não misturado (πάνυ ἄκραστον ψεῦδος)" (*Resp.* II 382b-c).

O discurso como tal já é um μίμημα do que acontece na alma, o que deve redimensionar a abordagem da imitação do livro III. Por conseguinte, mesmo o homem verdadeiro, cidadão da cidade verdadeira, já se serve da imitação.

De qualquer forma, se a segunda cidade não passa de um μίμημα da primeira como sustento, alguém poderia perguntar-me que sentido tem dedicar a maior parte da *República* a tal simulacro e, em particular, à questão da tripartição.

Bom, a cidade opulenta é descrita como uma cidade inchada. Contudo, mais adiante, uma vez estabelecido o papel dos guardiães, Sócrates diz:

A verdadeira cidade de Platão

"Mas, pelo cão, decerto nos passou despercebido que purificamos de novo uma cidade que há pouco sustentávamos viver na opulência (τρυφᾶν)" (399e 5-6).

Entende-se agora a função dos guardiães e seus auxiliares: purificar ou purgar a cidade inchada, isto é, dar um freio a um desejo ilimitado, que implica proliferação da imitação, logo, perda da unidade política, impedindo, assim, que a cidade se transforme em uma espécie de Atlântida. Temos aí então a costumeira política-medicina de Platão²⁵. Mas podemos dizer que uma cidade purgada, ou seja, bem governada por guardiães e auxiliares, seja equivalente à cidade saudável? Não creio.

Uma passagem do livro I das *Leis* pode ajudar a esclarecer o papel purgativo dos guardiães na *República*. Ao discutir sobre como lidar com os conflitos entre os irmãos de uma família (leia-se, cidadãos de uma mesma cidade), o Ateniense sugere a presença de um juiz (627c). Mas ele considera três juízes diferentes, correspondentes, talvez, ao comportamento segundo cada uma das três partes da alma da *República*²⁶. O primeiro mataria os irmãos maus, fazendo com que os melhores mandem. O segundo, deixando vivos os piores, faria com que todos obedecessem voluntariamente aos melhores. O terceiro não mataria ninguém, mas, reconciliando a família e dando-lhe leis, seria capaz de fazer com que todos fossem amigos. O Ateniense finalmente diz:

"O melhor, então, decerto [é] nem a guerra nem a sedição, [sendo] abominável o carecer destas, mas uma paz e, juntamente, uma amabilidade entre eles – inclusive, o fato também de a própria cidade

²⁵ Cf. *Gorg.* 464b; 521e; *Pol.* 293a; *Leg.* IV 720a-e. Não sei como Cambiano [1971] possa afirmar que na *República* o paralelismo política-medicina tende a desaparecer (p. 170).

²⁶ Agradeço à Dulce por essa observação.

vencer a si mesma não estava, ao que parece, dentre as coisas melhores, e si dentre as necessárias. É como se alguém achasse que um corpo doente que recebeu uma purificação médica estivesse então otimamente, mas não dirigisse a mente ao corpo que não careceu absolutamente [de purificação médica]; do mesmo modo, em relação à felicidade de uma cidade ou de um [cidadão] privado também, pensando desse modo, não se tornaria corretamente nem um homem de estado, olhando somente ou em primeiro lugar para as coisas relativas à guerra externa, nem um legislador competente, se não legislasse em virtude de paz as coisas de guerra, antes que em vista das coisas relativas à guerra as coisas da paz" (*Leg.* I 628c 9-e).

Em outras palavras, o modelo que o legislador deve perseguir é a cidade sem conflito. Do mesmo modo, os guardiães servem a desinchar a cidade opulenta, mas o modelo não deve ser a cidade purgada por sua parte melhor, e si aquela cidade saudável que é a cidade verdadeira. É cidade apenas aquela em que não há conflito. Toda cidade onde há conflito não é verdadeiramente uma cidade, não constituindo realmente uma unidade. Nós tendemos a identificar a política (talvez já entendendo indevidamente por isso a democracia) com a administração do conflito, mas em Platão a verdadeira política seria uma total ausência de conflito, o que só acontece em uma cidade verdadeira.

Entende-se melhor agora a diferença entre Platão e Protágoras. Uma cidade inchada carece de uma política-medicina, que justamente se apresenta como uma técnica que não pode pertencer a todos²⁷. Não se pode pretender que o próprio doente, enquanto doente, seja médico de si mesmo. Entretanto, uma cidade saudável como é a cidade verdadeira não precisa ou precisa muito pouco dessa política-medicina (cf. *Gorg.* 464b). Ela

²⁷ Como observa Cambiano [1971] p. 183.

precisaria, não obstante, da política-ginástica, a qual garante o bem-estar e prevê os males, que, segundo o *Górgias*, é a 'legislativa'. Mas a ginástica pode e deve ser praticada por todos os indivíduos saudáveis²⁸, sendo condição para o bom desempenho de toda outra atividade física. Assim, a técnica política legislativa é condição prévia para o bom exercício de toda técnica de competência específica no interior da cidade. Enfim, em uma cidade verdadeira todos hão de ser legisladores.

Entende-se, em todo caso, que uma cidade purgada é apenas um simulacro mais semelhante à cidade verdadeira do que uma cidade opulenta não purgada. Mas sempre de simulacro se trata.

No final do livro IX, onde se afirma o caráter utópico da cidade que se acabou de contemplar, a qual justamente não existiria senão nos discursos tidos, Sócrates diz:

"Mas – disse eu, todavia – no céu provavelmente está erguido um modelo (παράδειγμα) para quem quer ver e, vendo, [nela] estabelecer si mesmo" (592b 2-3).

Nada nos diz que o modelo de cidade que está exposto no céu compreenda a divisão em três classes. Esse modelo, acredito eu, corresponde, antes, à cidade verdadeira de *Resp.* II.

Na retomada da questão da imitação em *Resp.* X, diz-se que teríamos, por exemplo, três camas: a cama do produtor da natureza, a cama do artesão e a cama pintada do pintor. Curiosamente, na cidade verdadeira os seus cidadãos não dormem em camas, e sim no chão. Ora, a cama do produtor da natureza pode muito bem assemelhar-se mais a um

²⁸ Cf. *Pol.* 464a6: ἰατρός τε καὶ τῶν γυμναστικῶν τις.

jazigo do que propriamente a uma cama, do mesmo modo que uma cama é algo bem distante de uma cama pintada.

Poder-se-ia objetar, enfim, que o ideal platônico de cidade pode ser a cidade sem conflito, mas que nem por isso a tripartição deixaria de existir²⁹. Ora, a tripartição da alma não serve a Platão para explicar o conflito no interior de um homem? Assim, para uma cidade ou um homem em que não há conflito nem mesmo se coloca a questão da tripartição. Ou diremos que uma alma onde há conflito entre suas partes já não é mais uma alma verdadeira. É possível, no entanto, que a tripartição seja uma condição necessária para o conflito, mas não suficiente. Nesse caso, a cidade verdadeira ou o homem verdadeiro podem ser igualmente tripartidos sem que, por isso, haja conflito entre suas partes³⁰.

²⁹ Agradeço à Dulce por essa objeção.

³⁰ Mas o que dizer, enfim, do fato de a alma dos deuses também aparecer dividida no *Fedro*? Não acredito que a existência de conflitos internos às divindades olímpicas tenha um grande significado para Platão. Que a "cidade dos deuses" vivesse perenemente em conflito não é uma novidade. O hiperurânio está para além do mundo olímpico. Agradeço a Marcelo P. Marques por essa objeção.

EPICURO: A EDIFICAÇÃO DA CIDADE INTERIOR NO JARDIM

*Davidson Sepini Gonçalves**

Introdução

O epicurismo, embora remonte da antigüidade greco-romana, tem retornado às discussões acadêmicas com certa freqüência. Juntamente com a ética epicurista – que chama atenção pela simplicidade de sua proposta ligada à profundidade de sua reflexão em torno de temas fundamentais que permeiam a existência humana – a vida no Jardim tem sido motivo de especulação em função da peculiaridade de sua proposta.

Propomo-nos aqui a mostrar como se dá na prática o pensamento de Epicuro, através do relato sobre a vida no jardim, e depois relacionamos os principais pensadores, que de certa maneira, deixaram-se influenciar pela filosofia epicurista.

* Professor da PUC Minas-Poços de Caldas, mestrando da PUC Campinas e bolsista da CAPES.

Dadas as condições histórico-culturais, tentamos identificar os elementos da ética epicurista que, analisados sob a ótica atual, seriam capazes de chamar a atenção das pessoas para um projeto de vida que pretenda estabelecer uma sociedade composta por seres verdadeiramente equilibrados e felizes, voltados para a edificação da cidade interior.

Procuramos analisar a ética epicurista a partir da visão grega de ética e dentro do contexto histórico helenístico. Buscamos desvendar os conceitos mais importantes trabalhados por Epicuro e discutimos a importância do conhecimento como veículo que possibilita o sucesso da empreitada epicurista.

Finalmente, ao analisarmos de forma sucinta o projeto de vida que se instalou a partir da modernidade, buscamos no epicurismo algumas pistas que fomentem a discussão ética nos dias atuais.

O Jardim

Por volta do ano 306 a.C. Epicuro, com a ajuda de alguns amigos abastados, compra uma casa e um jardim. Lugar especial para a vivência de uma ética com características muito especiais. Uma retirada estratégica da praça pública, lugar onde não se pode mais estar com a mesma finalidade de antes. O jardim não pode ser considerado um esconderijo ou mesmo um lugar de isolamento. Antes uma opção criativa diante de uma situação adversa. Acostumados a uma vida política participativa, os cidadãos gregos, impedidos de dar continuidade ao seu projeto democrático diante da dominação de Alexandre, descobrem a possibilidade de continuar livres e serenos, convivendo com os amigos e produzindo textos para difundir as

novas idéias. O jardim é a resposta de Epicuro a todas as atribuições sofridas pelos gregos e não só os reconhecidos cidadãos – e aqui está a grande novidade – mas todos os que desejam participar desse novo projeto de vida.

Encarnação da ética epicurista, a vida no jardim é uma vida simples, articulada em torno de suas máximas e que tem como carro chefe a busca da serenidade e dos verdadeiros prazeres. A moderação está presente também na alimentação, em boa parte produzida por eles mesmos, que pretende manter o equilíbrio também do corpo. O desapego dos bens materiais e a ausência de preconceito fazem do jardim um lugar tranqüilo, onde o trabalho intelectual se mistura ao cuidado da natureza. É nele que Epicuro encontra forças para suportar as dores causadas pela doença que o acomete e o acompanha até a morte.

A importância do jardim está na materialização de uma proposta radicalmente nova e que encontra sustentação nos exemplos do mestre. As conversas, e fundamentalmente a amizade constituem fatores determinantes de uma ordem humanista, edificada sobre os valores consagrados por Epicuro.

Unem-se teoria e prática num projeto ousado pela simplicidade em que a amizade tem lugar de destaque. “De todas as coisas que nos oferece a sabedoria para a felicidade da vida inteira, a maior é a aquisição da amizade”. (Epicuro, In: Mondolfo, 1967). A amizade une os indivíduos livremente de maneira prazerosa ao contrário da justiça que a sociedade prega e se estabelece simplesmente como um pacto de não hostilidade. “O amigo é, em primeiro lugar, um refúgio contra a sociedade (...) dominada pela luta competitiva de todos contra todos” (Gual, 1996).

A Ética do Jardim

Entender a ética Epicurista, significa entender Ética como os gregos entendiam: um estilo de vida ou uma estética da existência cujos referenciais são a *Phýsis* e o *Kósmos*. Portanto, é a ética da excelência, da virtude e do bem. Mas estes atributos não são dádivas, devem ser conquistados a cada dia, mesmo que para isto seja necessário empregar uma estratégia, uma técnica elaborada racionalmente. O resultado é a saúde, o equilíbrio das forças, o resgate da harmonia que vem do cosmos e da natureza. A partir daí estabelecem-se duas possibilidades: a saúde da cidade, um projeto político voltado para a participação nas decisões sobre o destino da *pólis*, e a saúde interior, projeto ético voltado para dentro do ser humano, para a busca de uma vida feliz, serena e prazerosa, mesmo nas adversidades.

Na primeira possibilidade observamos que Epicuro vive numa época verdadeiramente conturbada, seja no plano político seja no plano filosófico. O chamado período helenístico é marcado pelo domínio macedônio quando os cidadãos gregos já não decidem politicamente, e culturalmente sofrem grandes influências. As monarquias impedem a participação política e as decisões são centralizadas no soberano e seus colaboradores diretos. Na filosofia, as muitas interpretações das teorias socráticas dão um caráter de relatividade às máximas outrora tão bem definidas como a “verdade”, o “bem” e a “virtude”. “As consciências gregas encontravam-se em grande confusão” (Brun, 1987).

Na segunda possibilidade, observamos uma ética voltada para o interior do ser humano que se consolida como a ética de uma vida feliz, pautada na eliminação dos medos e na convicção da capacidade humana de atingir a felicidade. A busca do prazer “natural”, encontrado nas coisas sim-

ples da vida e na amizade, associada à ausência das perturbações e da dor, possibilitam a realização de uma vida feliz.

O projeto ético que brota do Jardim não pode ser confundido com um projeto individualista uma vez que está calcado na amizade, no compromisso e no sacrifício, em que não há espaço para a solidão e o egoísmo.

“O sábio, posto à prova nas necessidades da vida, sabe mais dar generosamente do que receber: tão grande tesouro de íntima segurança e independência dos desejos possui em si” (Sent. Vatic, 44 In: Mondolfo, 1967).

“Os Epicuristas dizem algures que é mais doce fazer o bem do que recebê-lo” Plutarco, Non posse suaviter etc (XV,4 In: Mondolfo, 1967).

A ética epicurista é a ética da sabedoria, que possibilita a realização, a plenitude da vida humana que por sua vez acontece na prática diária e que se torna mais importante que o conhecimento científico.

“Epicuro, enquanto reafirma a necessidade da ontologia como fundamento da ética, inverte a hierarquia platônico-aristotélica e declara a ética superior à física (à ontologia). À ciência e à sophia superpõe-se a phrónesis, a sabedoria” (Reale, 1994).

Portanto, a importância que Epicuro dá à ética sinaliza para uma tentativa de se criar um estilo de vida universal e atemporal, que por estar sendo elaborado num momento adverso e pela riqueza de seus elementos, mostra-se viável nas diversas culturas e mentalidades.

Por estar a vida no jardim sustentada pela interiorização da liberdade, da virtude, da solidariedade e da justiça, confere à ética epicurista um caráter independente e autônomo diante das mudanças estruturais das socie-

dades historicamente constituídas. A edificação de uma estrutura interior sólida possibilita aos seres humanos a vivência feliz, independentemente dos atropelos causados pelos conflitos políticos e econômicos que permeiam todas as conjunturas sociais.

Certamente, o que possibilita o desenvolvimento de uma teoria tão rica e intrigante é a visão que Epicuro tem do prazer. Escreve ele: “o prazer é o início e o fim de uma vida feliz” (Carta sobre a felicidade: a Meneceu).

Entendendo Epicuro por prazer a ausência da dor física e a imperturbabilidade da alma, conclui que “Pouco é necessário, naturalmente, pelo que diz respeito ao corpo: tudo o que suprime a dor pode dar-lhe ao mesmo tempo numerosas delícias” (Lucrécio, *Da Natureza*, livro II, 20). Mas este “pouco” a que se refere Lucrécio, torna-se muito quando entendido não como uma negatividade da vida e sim como a conquista de uma autonomia que permita o controle das sensações que constituem a existência humana. A “supressão” transforma-se em conquista de um espaço extremamente profícuo onde transitam: o discernimento, para que se possa escolher os prazeres verdadeiros; a autonomia, para que não se deixe influenciar pelos falsos prazeres e a integridade, para que se possa transmitir aos outros as conquistas.

O remédio que deve ser usado e disseminado é o *tetraphármakon*, aquele que ataca as crendices e a ignorância: *Não há o que temer quanto aos deuses*, uma vez que os deuses têm seu próprio mundo, resolvido e plenamente feliz. Há sim que imitá-los em sua serenidade e autonomia. *Não há nada a temer quanto a morte* pois quando ela chegar, já não estaremos aqui para senti-la. A sensibilidade é própria de quem vive. *Pode-se alcançar a felicidade* uma vez que trata-se de um atributo humano, natural, que a ignorância desvirtua. A felicidade está nas coisas simples, no momento

presente, vivido sem ansiedade. *Pode-se suportar a dor* pois quando ela é forte demais perdemos os sentidos. Quando ela se prolonga é porque trata-se de algo suportável e não deve ser empecilho para a felicidade. São portanto as atitudes humanas diante de problemas como o medo e a sensação de impotência que fazem da ética epicurista uma ética ativa, marcada pela racionalidade e o culto ao conhecimento.

A partir do momento que são eliminados os medos e alcançada a autonomia, resta viver uma vida prazerosa junto aos amigos. Mas os prazeres também devem passar pela racionalidade sob o risco de se voltar ao estado de dependência e instabilidade. Os verdadeiros prazeres, os naturais, encontram-se na medida, no equilíbrio e nunca no desmedido e na insensatez. O modelo é o modelo da natureza, que nunca pede mais do que é necessário. O corpo não tem fome mais do que se precisa comer e o espírito não invoca mais do que o mínimo para manter-se sereno. A justa medida traz a possibilidade da realização plena da existência, estável e feliz.

O Conhecimento que surge do Jardim

Fica claro não tratar-se de uma tarefa simples a de atingir o resultado esperado por Epicuro. Esta tarefa requer principalmente conhecimento sobre a natureza e sobre as forças que a regem. Conhecer para não se deixar enganar. Conhecer para não se deixar dominar pelo medo e pela angústia. A coerência da ética epicurista está justamente na sua composição. A felicidade possível tem como ponto de partida a superação do que se lhe inviabiliza: a ignorância. O Conhecimento torna-se fundamental como critério para a ação da verdade que por sua vez vai possibilitar a escolha correta. É

instrumento extremamente útil para o objetivo final da filosofia epicurista que é o alcance de uma vida feliz. No entanto, é preciso saber conhecer.

Não há dúvidas de que são justamente as sensações – primeiro critério de verdade – que vão permitir a identificação dos procedimentos verdadeiros uma vez que para Epicuro, as sensações são sempre verdadeiras e nunca se enganam. São manifestações evidentes que chegam através dos sentidos de forma clara e precisa.

“Não há evidência mais forte do que aquilo que sinto e percebo. Tenho fome, doem-me os dentes, vejo as folhas verdes, ouço o latido do cão, toco a espessa superfície da parede. Não há argumento, não há dialética que me faça não ter sentido o que senti, não ter visto o que vi. Enquanto tais, as sensações não me enganam nunca” (Moraes, 1998).

Além das sensações, também as pré-noções (prolepses) são usadas como critério para a determinação da verdade. Esta “memorização” da sensibilidade e sua posterior conceituação possibilitam seu retorno à mente independentemente de uma nova sensação. Uma vez originada da sensação, a prolepse é também verdadeira. “Em ouvindo a palavra árvore, logo alguém sabe do que se está falando, porque recorda as muitas percepções que teve relativamente a uma árvore” (Ullmann, 1996). Trata-se portanto de uma noção universal – árvore – independente de pertencer a este ou àquele tipo de árvore. Nota-se a importância que Epicuro dá ao significado das coisas no seu sentido mais profundo e claro. A compreensão é o principal elemento para uma adequada expressão de qualquer juízo ou pensamento.

Outro critério de verdade é utilizado por Epicuro: os sentimentos de prazer ou dor, que acabam tornando-se regras para a ação humana uma

vez que, segundo ele, todos os sentimentos estão relacionados a um ou a outro, sendo que o prazer é inerente ao ser humano e a dor lhe é totalmente estranha. Neste sentido, os prazeres devem ser buscados, porque são próprios da natureza humana, e as dores evitadas, pois não fazem parte de sua natureza. Aqui encontra-se, ao que parece, um dos principais fundamentos da ética epicurista.

Mas, seja qual for o critério usado, o importante é que apresentam uma estrutura de conhecimento baseada na verdade iminente. Mas de onde viria então o erro? Nunca das sensações, das prolepses ou dos sentimentos mas das opiniões que se formam sobre estes. As opiniões, estas sim podem ser verdadeiras ou falsas, por fugirem ao instante evidente e dependerem de uma confirmação da experiência ou pelo menos não sofrerem sua contestação. “A confirmação é o ato de compreender com evidência que o objeto da opinião corresponde à própria opinião” (Sexto Empírico *in* Reale, 1994).

E as conseqüências das opiniões falsas, dos erros, podem ser danosas aos indivíduos e à sociedade uma vez que podem determinar ações equivocadas para a resolução dos problemas. Ações geralmente baseadas na superstição e na intervenção do sobrenatural na vida humana.

O Epicurismo depois de Epicuro

A filosofia epicurista, e de maneira especial sua ética pelo caráter universalizante e inovador, continuou influenciando os pensadores que se sucederam e ao que tudo indica traz ainda uma carga de atualidade.

Epicuro morre em 270 a.C. mas até o século III depois de Cristo exerceu grande influência sendo mesmo divinizado entre seus seguidores.

Fora do mundo helênico encontramos os que mais contribuíram para a difusão do epicurismo com destaque para o poeta Tito Lucrécio Caro que em sua obra *De Rerum Natura* influencia definitivamente o pensamento romano. Além de elogiar Epicuro em seu poema, Lucrécio vê no epicurismo uma resposta aos problemas que assolam a humanidade: a falta de liberdade e serenidade, a superstição e os desafetos.

“O epicurista ressalta que o valor da filosofia repousa no que ela tem de útil. Oferecer respostas aos problemas que afligem os homens no cotidiano, prescindir daquilo que provoque o agitar das paixões e ambições humanas, suportar os infortúnios apoiado na amizade de outros homens que também busquem essa finalidade, eis o que propõe Lucrécio a Mêmio” (Lana, 1998).

Outro destaque vai para as semelhanças entre as pregações epicuristas e cristãs principalmente no que diz respeito à tentativa de superar as crendices, superstições e a própria astrologia. Mesmo o estilo de vida dos epicuristas no Jardim e a vida fraterna lembram a proposta cristã de igualdade. Também a ausência de discriminação torna a comparação inevitável.

“Pode-se comparar a vida no Jardim a um monastério, no qual, entretanto, a única fé era a da felicidade possível para a condição humana. Os que ali viviam, mais do que meros correligionários, eram entranhadamente amigos. Eram, sobretudo, portadores de um ideal generoso: voltando as costas ao patriotismo estreito da ‘pólis’, inscreviam-se na tendência, que poucos séculos mais tarde seria canalizada pelo cristianismo nascente, à afirmação da fraternidade humana, portando do cosmopolismo, entendido como cidadania universal” (Moraes, 1998).

Tanto na era Carolíngia quanto na Renascença houve uma reabilitação de Epicuro com a divulgação de seus textos. Nomes como os de Erasmo, Giordano Bruno, Montaigne e Gassendi estão entre os que de alguma forma encontraram no epicurismo elementos de valor fundamental para enriquecer as discussões em seus momentos históricos. Chamava-lhes atenção principalmente o humanismo advindo do Jardim e a mundividência epicurista, calcada na necessidade de se buscar na vida diária, a possibilidade de uma vida plena e feliz.

Aparte os elogios de Kant e as críticas de Hegel, foi o jovem Marx quem buscou em Epicuro sustentação para sua tese de doutorado intitulada *Diferença da Filosofia da natureza entre Demócrito e Epicuro*.

“Sem dúvida, além do materialismo de Hume, adotado por Marx, também Epicuro terá exercido influência para que proclamasse ser a matéria a única realidade, em contínuo movimento dialético. A visão de Marx, atinente a uma sociedade sem classes, sem Estado, não seria, também, uma retomada da crítica feita pelo mestre do jardim às injustiças sociais, oriundas das cidades faustosas, das ‘pólis’?” (Ullmann, 1996).

Também Nietzsche admirou Epicuro a ponto de escrever:

“Duas maneiras de consolar-se: Epicuro, que acalmou as almas da antiguidade moribunda, teve a admirável visão, tão rara hoje, de que, para o repouso da consciência, não é inteiramente necessária a solução dos problemas teóricos últimos. Por isso, bastou-lhe dizer ao povo a quem atormentava a inquietude do divino: ‘Se há deuses, estes não se ocupam de nós, em lugar de discutir inutilmente sobre o problema último de saber se, definitivamente, há ou não há deuses...’ (Humano, demasiado humano, II, 2.7 In: Ullmann, 1996).

O epicurismo hoje

Resta-nos saber se o epicurismo representa ainda hoje uma significativa maneira de pensar assim como se sua ética é uma ética que se mantém expressiva diante da problemática existencial contemporânea.

Poderíamos partir de uma constatação: a sociedade contemporânea vive um “mal-estar” generalizado. A palavra chave é “crise”: ética, política, econômica, afetiva enfim, existencial. A tecnologia, o progresso, estabeleceram parâmetros existenciais que se mostraram ineficientes para dar ao ser humano, ou pelo menos à maioria deles, uma qualidade de vida satisfatória no que diz respeito às necessidades fundamentais e mais ainda aos desejos mais profundos de realização pessoal e, porque não dizer, de felicidade.

Destituído de seus direitos fundamentais como liberdade, criatividade, identidade e alteridade cultural, o ser humano foi reduzido ao mercado de consumo, oscilando entre o espaço que vai do consumidor ao consumido. Perdeu o gosto pelas coisas simples, tornou-se escravo da mercadoria, dos objetos e do tempo.

No campo político a corrupção e os interesses de minorias dominantes ditam as atividades e selam o destino da grande maioria desguarnecida. Destino catastrófico, marcado pela miséria material e intelectual. O ser humano dito comum, sente-se impotente diante da arrogância e da falta de humanidade dos governantes que submetem seus países às leis implacáveis do mercado financeiro em detrimento às necessidades básicas dos cidadãos.

Diante deste quadro, parece-nos interessante o resgate de uma ética que trate dos valores humanos de uma forma tão simples e ao mesmo tempo tão abrangente como a ética epicurista.

Mostra-se também bastante própria para os dias de hoje a luta travada por Epicuro contra a superstição e as crenças sobrenaturais. Vemos um mundo dominado pelo culto aos deuses que, através de seus “representantes na terra” prometem prosperidade e solução fácil para todos os problemas. O culto aos objetos, às marcas, aos títulos e aos cargos mantém os seres hipnotizados e impossibilitados de enxergar as armadilhas postas no caminho, que impedem a realização da vida uma vez que estabelecem um processo contínuo de inquietude e desassossego. A dependência e o medo, tão combatidos por Epicuro são hoje marcantes e ditam o comportamento da grande maioria das pessoas.

Epicuro desmitificou a dor e a morte, o que também torna-se providencial em nossos dias. Em conseqüência ao medo e à insegurança, o que se pensa hoje sobre a dor e a morte acaba também por prejudicar a vida no que nela há de melhor, sua própria natureza. O ser humano foge da dor e da morte. Ignora suas existências. Ao menor sinal de sua presença, providencia sua negação para também negar suas próprias limitações e a fragilidade de tudo o que conquistou neste mundo. O analgésico, a droga, eliminam imediatamente a dor e a simulação afasta a idéia da morte. Neste processo são cúmplices a família, os médicos e o próprio paciente.

“Numa sociedade como a nossa, completamente dirigida para a produtividade e o progresso, não se pensa na morte e fala-se dela o menos possível. Os novos costumes exigem que a morte seja o objeto ausente das conversas educadas. Quando porém, apesar de tudo é necessário fazer alusões a ela, recorre-se a eufemismos que ajudam a disfarça-la” (Maranhão 1985).

Epicuro pensou a dor e a morte como algo que, ao ser encarado e entendido, não impede a felicidade. A morte porque não pertence ao mundo

sensível, não chegando portanto a nos alcançar e a dor porque é sempre passageira. Caso não seja, é suportável. “Habitua-te a pensar que a morte não é nada para nós, porque todo bem e todo mal residem na faculdade de sentir, da qual a morte é, justamente a privação” (Epicuro, Carta sobre a Felicidade: a Meneceu).

E Epicuro vai além quando lembra a todos a possibilidade de buscar-se imagens prazerosas que substituam as dolorosas. Imagens passadas, guardadas na memória e que podem ser acionadas a qualquer momento. É um projeto de autonomia e integridade que faz do ser humano um ser que é capaz de direcionar suas sensações para a positividade, sem se deixar tomar pelo medo e pela insegurança. Ao invés de fugir da dor e da morte é preciso entendê-las para que não consigam interferir na existência feliz. Nas palavras de Epicuro, sobre a dor: “Toda dor é facilmente desprezível: o que traz intenso sofrimento tem também breve duração, e o que dura por muito tempo na carne traz pequeno sofrimento” (Sent. Vatic, 4 In: Reale, 1994). E sobre a morte: “Não existe nada de terrível na vida para quem está perfeitamente convencido de que não há nada de terrível em deixar de viver” (Carta sobre a felicidade: a Meneceu).

A morte e a dor só podem representar algo de ruim para aqueles que não as entendem. Entendendo-as como processos inerentes aos seres e nunca como impeditivos para a vida feliz, não há por que supervalorizá-las, buscando soluções mágicas para eliminá-las.

Mas a grande contribuição do epicurismo para a sociedade contemporânea a meu ver é no que diz respeito à possibilidade de felicidade nas adversidades. A receita de Epicuro é contundente:

“A quem não basta pouco, nada basta (...) A vida do insensato é ingrata, encontra-se em constante agitação e está sempre dirigida para

Epicuro: a edificação da cidade interior no Jardim

o futuro (...) Se queres enriquecer Pítocles, não lhe acrescentes riquezas: diminui-lhes os desejos (...) Então quem obedece à natureza e não às vãs opiniões a si próprio se basta em todos os casos. Com efeito, para o que é suficiente por natureza, toda aquisição é riqueza, mas, por comparação com o infinito dos desejos, até a maior riqueza é pobreza. (...) Quando te angustias com tuas angústias, te esqueces da natureza: a ti mesmo te impões infinitos desejos e temores” (Epicuro, Antologia de Textos, 1980).

Trata-se de perceber a natureza humana como voltada para a felicidade, portanto pouco necessitada de elementos compensatórios de pseudocarências. Epicuro divide os prazeres em dois tipos: Os naturais, também conhecidos como prazeres em repouso, são os verdadeiros pois não são frutos de carência e nem se transformam em pesares. Advém do controle humano sobre si e da capacidade de não se deixar levar pelas opiniões dos outros. Em contrapartida, existem os prazeres artificiais, prazeres em movimento – por isso nunca são saciados – são os falsos prazeres, criados pelos humanos diante da incapacidade de ver-se como ser autônomo.

Nossa sociedade já percebeu a necessidade de buscar alternativas aos excessos da civilização que se estabeleceu desde a modernidade. E a alternativa epicurista mostra-se interessante quando associa prazer à negação da corrida pela satisfação porque não muda o objeto da felicidade humana mas mostra meios diferenciados para conquistá-la.

“Nem a posse das riquezas nem a abundância das coisas nem a obtenção de cargos ou de poder produzem a felicidade a bem-aventurança; produzem-na a ausência de dores, a moderação dos afetos e a disposição de espírito que se mantenha nos limites impostos pela natureza” (Epicuro, Antologia de Textos, 1980).

Não se trata de negar a civilização ou pregar a volta do ser humano ao estado selvagem mas entender a necessidade de reverter o processo de construção e consumo de objetos nos quais encontra-se inserido até mesmo o próprio corpo humano. Só assim será possível a construção de uma ética verdadeiramente humanista. Neste sentido, sem sombra de dúvidas, o estilo de vida adotado por Epicuro tem muito a contribuir.

Bibliografia

- BRUN, Jean. *O Epicurismo*, trad. Rui Pacheco, Lisboa: Edições 70, 1987.
- DUVERNOY, Jean-François. *O Epicurismo e sua tradição antiga*. [tradução de Lucy Magalhães] Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.
- EPICURO, *Carta sobre a felicidade (a Meneceu)*, trad. Álvaro Lorencini e Enzo Desl Carratore, São Paulo, UNESP, 1997.
- _____, *Obras Completas*, trad. José Vara, Madrid: Cátedra, 1999.
- GUAL, Carlos Garcia. *Epicuro*. Madrid: 1996 (Sección: Humanidades).
- LANA, Rita de Cássia. "De Rerum Natura": Observações sobre a moral epicurista e alguns desdobramentos. *Anais do IV Encontro de Filosofia Analítica*. Florianópolis: NEL, 1998, P. 211-21.
- MARANHÃO, José Luiz de S. *O que é Morte*, São Paulo: Brasiliense, 1985.
- MONDOLFO, Rodolfo. *O pensamento antigo*. [tradução de Lycurgo Gomes da Motta] São Paulo: Editora Mestre Jou, 1967.
- _____. *La conciencia moral de Homero a Demócrito y Epicuro*. Buenos Aires: EUDEBA, 1968 (Colección Ensayos).
- MORAES, João Quartim de. *Epicuro: as luzes da ética*. São Paulo: Moderna, 1998 (Col. Logos).

Epicuro: a edificação da cidade interior no Jardim

- PESSANHA, José Américo Motta. As Delícias do Jardim. In: NOVAES, Adauto (org.) *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. P. 57-85.
- REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga*. [tradução de Marcelo Perine]. São Paulo: Loyola, 1994. 3 v. (Série história da filosofia).
- ULLMANN, Reinholdo Aloysio. *Epicuro: o filósofo da alegria*. 2.ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

MULTIPLICIDADE E CONTRADIÇÃO

*Eliane Christina de Souza**

No *Parmênides*, Zenão apresenta um argumento contra a multiplicidade que é refutado por Sócrates. Pretendo sugerir que o argumento de Zenão parte do mesmo pressuposto presente no paradoxo apresentado em *Sofista* 251a-c, conhecido como "argumento de Antístenes", segundo o qual é impossível dizer muitos atributos de uma mesma coisa. Trata-se do pressuposto, de origem eleata, de que a multiplicidade de predicados é contraditória, pressuposto este que será revisto pelo Estrangeiro de Eléia no *Sofista*.

Vejamos primeiramente os dois argumentos citados acima com alguns detalhes.

1. O argumento de Zenão contra a multiplicidade (*Parmênides* 127e)¹

A tese de Zenão contra a multiplicidade é enunciada por Sócrates da seguinte maneira²:

* Doutoranda (FFLCH-USP) e bolsista (FAPESP).

¹ Não pretendo discutir se o argumento aqui apresentado equivale ou não à doutrina do Zenão histórico (sobre esta questão, ver Caveing 1982). Meu interesse se volta ao modo como Platão

"se as coisas são múltiplas (εἰ πολλά ἐστί τὰ ὄντα), as mesmas coisas devem ser semelhantes e dessemelhantes (αὐτὰ ὅμοιά τε εἶναι καὶ ἀνόμοια), o que é impossível"³.

Trata-se de uma redução ao absurdo cuja estrutura lógica é a seguinte:

premissa maior: se as coisas são múltiplas, as mesmas coisas devem ser semelhantes e dessemelhantes;

premissa menor: nada pode ser semelhante e dessemelhante;

conclusão: as coisas não são múltiplas.

A aporia do argumento deve-se à premissa menor, já que Sócrates soluciona o paradoxo negando esta premissa. E, para compreender qual o pressuposto que faz com que a premissa seja tomada como verdadeira, originando o paradoxo, temos os seguintes elementos, que aparecem na seqüência do argumento:

compreende o argumento contra a multiplicidade e sua identificação ao argumento de Parmênides a favor da unidade. Também não discuto a interpretação da multiplicidade como pluralidade numérica exclusivamente (sobre esta interpretação, ver Brisson 1999). Embora esta seja uma interpretação possível e por vezes adotada, julgo que ela não é suficiente para dar conta da compreensão do argumento.

² Segundo Simplicius, o tratado de Zenão correspondia a uma série de quarenta argumentos contra a multiplicidade, todos mostrando que, se as coisas são múltiplas, as mesmas coisas são qualificadas por opostos, o que é absurdo.

³ Neste argumento, o sentido de ὅμοιον e ἀνόμοιον é obscuro e seu significado não é explícito. O termo ὅμοιον pode significar parecido ou semelhante, mesmo, igual, proporcional, homogêneo. Na ausência de especificação, proponho entender ὅμοιον em seu sentido primário, significando *qualificado pela mesma característica*, como aparece em 139e e 148a (segundo Allen, 1983:83-4). Opto por esta tradução por ela estar justificada no texto e por dar conta de explicar porque a pluralidade implica que as coisas sejam semelhantes e dessemelhantes e porque isto é visto como impossível. Se há muitas coisas, algumas delas serão qualificadas pela mesma característica. Por exemplo, um rato e um elefante possuem, ambos, quatro patas, e assim, são semelhantes. Mas o rato é pequeno e o elefante é grande. Eles possuem, pois, características diferentes e são dessemelhantes.

1. Sócrates identifica a tese de Zenão à tese monista de Parmênides ($\xi\nu \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota \tau\acute{o} \pi\acute{\alpha}\nu$), o que nos faz concluir que dizer que algo não é múltiplo é o mesmo que dizer que algo é uno.
2. Sócrates estabelece uma equivalência entre dizer que as coisas não podem ser semelhantes e dessemelhantes e dizer que elas não podem ser unas e múltiplas.

Se não é múltiplo equivale a é uno e é uno equivale a é semelhante, estamos diante de pares de predicados opostos: semelhante – não-semelhante, uno – não-uno. O argumento parece, então, estar baseado em uma dificuldade em admitir predicados opostos para uma coisa.

Além disso, a impossibilidade afirmada no argumento tem a seguinte justificativa:

"pois as coisas semelhantes não são dessemelhantes nem as coisas dessemelhantes são semelhantes".

Para melhor compreensão do paradoxo de Zenão, parece interessante compará-lo com um argumento apresentado na *República*⁴. Se tomarmos três dedos, diz Sócrates, a vista não irá se enganar sobre o que são, pois a alma "*não é forçada a perguntar à νόησις que coisa é um dedo, porquanto em nenhuma ocasião a vista lhe indicou ao mesmo tempo que um dedo fosse outra coisa que não um dedo*". Assim, a visão de um dedo não desperta a νόησις. Mas, quanto às qualidades do dedo, sua grandeza ou pequenez, sua espessura ou finura, a αἰσθησις não as distingue suficientemente, pois o mesmo objeto pode parecer duro e mole, pequeno e grande. Assim, a αἰσθησις anuncia à alma que a mesma coisa é grande e pequena, mas, mais do que isto,

⁴ 523a-524d.

que o grande é pequeno. Isto causa na alma uma perplexidade, e ela apela para o λογισμός e para a νόησις, para que examinem estas informações e verifiquem se estas qualidades são a mesma coisa ou se são distintas.

O dedo em si, ou uma ação em si – enfim, cada coisa em seu sentido absoluto – não precisa de explicação. A dificuldade é que ele é maior em uma dada relação e menor em outra; maior em um dado momento, quando eu o comparo com outro dedo que é menor que ele, e menor em outro momento, quando eu o comparo com um dedo maior. São os predicados do dedo que causam problema, pois eles envolvem a co-presença de opostos e a identificação destes opostos. Não há dificuldade em dizer *isto é A*, mas é problemático dizer *A é B*, porque isto pode implicar ter de aceitar também como verdadeiro o enunciado *A não é B*, o que torna verdadeira a afirmação *A é B e não-B*. Isto, nos termos do paradoxo, equivale a *B é não-B*. Mesmo que estas afirmações sejam verdadeiras em circunstâncias diferentes, parece que o problema que se segue da aceitação da verdade de enunciados contraditórios é que ela conduz necessariamente à afirmação *B é não-B*, tanto no paradoxo de Zenão quanto no exemplo dos dedos na *República*. Ora, dizer *isto é A* equivale a nomear uma coisa sem correr o risco de dissolver sua unidade, já que ser uma coisa una é condição para que se possa nomeá-la. Portanto, se esta explicação pode ser aplicada ao paradoxo do Zenão platônico, as coisas só poderiam ser nomeadas.

2. o "argumento de Antístenes" (*Sofista* 251a-c)

O argumento, corolário dos paradoxos sobre o ser no *Sofista*, é assim enunciado:

"Falemos afinal de que modo designamos por muitos nomes esta mesma coisa em cada ocasião. /.../ Falamos 'homem', certamente, denominando muitas coisas, atribuindo a ele cores, formas, grandezas, maldades e virtudes; em todas estas coisas e em milhares de outras não dizemos ser ele apenas homem, mas também bom e outras coisas infinitas, e desta forma, tendo posto as outras coisas cada uma assim sob a mesma palavra, de novo dizemos que ele é muitas coisas e com muitos nomes. /.../ É, pois, fácil para todos objetar imediatamente que é impossível muitas coisas serem uma e uma ser muitas, e sem dúvida eles se alegram em não permitir dizer bom um homem, mas bom o bom e homem o homem".

Tal argumento aponta uma dificuldade: como é possível conciliar a multiplicidade do λόγος e a unidade do ser do qual se fala? Podemos dizer que o problema central que o Estrangeiro de Eléia levanta neste argumento é a impossibilidade de que o múltiplo seja uno e o uno seja múltiplo. Todo discurso é uma multiplicidade. Falar de algo, por exemplo, do homem, é enunciar seus predicados, ou seja, suas múltiplas denominações. Mas, sendo cada coisa essencialmente uma, a articulação de termos exigida pela predicação é impossível.

Neste argumento, como no paradoxo de Zenão, a multiplicidade de predicados atribuídos a uma coisa é responsável pela contradição, pois obriga a aceitar que uma coisa uma é múltipla e, portanto, que o uno é múltiplo. Face a esta contradição, só nos restaria concluir que o único λόγος possível é aquele que diz um único predicado de uma coisa. Poderíamos pensar num predicado que diz o que uma coisa é no sentido absoluto: o semelhante é semelhante, o dedo é dedo, o homem é homem, A é A. Mas um λόγος assim não informa nada sobre A, apenas indica que isto é A. Um discurso concebido deste modo não teria como função analisar a estrutura

do ser e fornecer definições, mas serviria apenas para designar a coisa de modo simples e imediato. Nos termos do paradoxo, dizer o que uma coisa é não pode ser resultado de predicação, pois a predicação rompe a unidade do ser – predicar envolve divisão e mistura. Dizer o ser como ele é equivaleria apenas a dizer o que ele é no seu sentido absoluto – dizer o seu nome – e isto é tudo o que se pode dizer sem contradição.

Em suma: a predicação é contraditória porque ela implica aceitar que o uno é múltiplo. A solução sugerida pelo Antístenes platônico⁵ é recusar a predicação e reduzir o discurso à nomeação, o que evitaria a contradição. Penso que esta interpretação também pode ser feita com relação à tese de Zenão exposta no *Parmênides*. Nos dois casos, o problema em questão é a contradição envolvida na multiplicidade predicativa. Em ambos, a solução mais imediata para evitar a contradição é recorrer à unidade da coisa e reduzir o discurso à ela. Eu sugiro que esta solução que eu chamei de mais imediata – a recusa da multiplicidade – tem como base a compreensão da tese do ser uno de Parmênides como afirmação da unidade predicativa, e que a solução de Platão consiste em romper esta tese através do estabelecimento da teoria das formas possibilitando a multiplicidade de predicados sem romper a unidade da coisa. Vejamos.

O monismo eleata segundo Platão

Apresento rapidamente três interpretações do poema de Parmênides que têm me servido como base para uma leitura das questões de origem eleata presentes nos diálogos *Parmênides* e *Sofista*.

⁵Sobre a concepção de λόγος no Antístenes histórico, ver Brancacci 1990 e Gillespie 1913.

A primeira delas é a interpretação de Aubenque⁶, segundo a qual o monismo de Parmênides não é primário, mas derivado dos dois princípios sobre os quais se fundamenta o poema. A ontologia de Parmênides resultaria de duas bases fundamentais: um princípio de não-contradição que separa completamente ἔστιν e οὐκ ἔστιν, e o princípio de que pensar e dizer são pensar e dizer o que é. O primeiro estabelece que só há dois caminhos de investigação e que um deve ser escolhido em detrimento do outro, pois é e não é são duas vias conjuntamente exaustivas e mutuamente excludentes. O segundo determina qual o caminho a ser escolhido, pois o caminho do não é é impermeável ao conhecimento. Assim, qualquer possibilidade de expressão do não é é negada, e não há como afirmar a realidade do que não é sem contradizer o próprio λόγος.

Segundo a interpretação de Austin⁷, no entanto, afastar o não é do λόγος não significa excluir toda marca de negatividade, pois quando Parmênides descreve as verdadeiras características do que é, ele o faz usando palavras e expressões negativas. A explicação mais plausível para isso é que Parmênides consideraria que um enunciado que associa οὐκ a ἔστιν não pode expressar um julgamento, do mesmo modo como a expressão οὐκ ἔστιν não pode se referir a algo⁸. Esta objeção à predicação negativa se deveria ao fato de que alguns predicados negados, se fossem admitidos, implicariam sentenças do tipo *o que é é x e não é x*. Por exemplo, se fosse admitido que o que é é maior em uma parte, teríamos de concordar que ele não é maior na parte em que é menor. Portanto, ele é *maior* e *não é maior*.

⁶ 1987.

⁷ 1986: capítulo 1.

⁸ Segundo Austin, no poema, enunciados negativos só são possíveis se a negação incidir sobre o termo predicado, através de um a privativo ou de uma expressão do tipo οὐκ-ξ, ou então se a sentença for uma negação modal.

Estes enunciados são vistos como contraditórios porque a lógica de Parmênides não apenas desconsidera os qualificadores dos predicados, como também põe em segundo plano os próprios predicados, dando ênfase à cópula. Em um processo de simplificação, *o que é é maior aqui e não é maior ali* passa a ser entendido como *o que é é maior e não é maior*, que é novamente simplificado para *o que é é e não é*.

Parmênides recusaria qualquer predicado que admita a contradição, ou seja, que permita dizer *é e não é* daquilo que *é*. Assim, para Parmênides, a contradição não pode ser aceita em nenhuma hipótese, mesmo que em contextos diferentes. Para evitar a incompatibilidade entre *é* e *não é* no *λόγος* e garantir a conseqüente unidade do ser, Parmênides exclui o *não é* da via da verdade. Um enunciado só terá sentido se encontrar algo a que se refira. Como não existe o que não é, Parmênides renuncia a enunciados negativos e à falsidade, o que restringe o discurso, no caminho da verdade, a enunciados sobre o que *é*. Este é o único tema genuíno de um enunciado, expresso através da cópula *ἐστι*, que garante seu aspecto referencial. Pode-se concluir que, se não há contradição, a única realidade é constituída pelo que *é* em relação consigo mesmo. Só este caminho de investigação, que diz o ser uno em sua homogeneidade, merece, no poema, o nome de *λόγος*. E todo *λόγος* é um enunciado de identidade e é necessariamente verdadeiro.

Patricia Curd⁹ parte da interpretação de Austin e de outros autores, como Mourelatos¹⁰ e Kahn¹¹, e propõe que a doutrina de Parmênides seja compreendida como monismo predicativo. O que *é*, segundo Parmênides, deve ser uma unidade predicativa, um todo unificado, e somente as entidades que são

⁹ 1998: Introdução e capítulos 1 e 2.

¹⁰ 1971.

¹¹ 1986.

predicativamente unas podem satisfazer as exigências para o que é do modo como ele é elucidado no poema, sem nenhuma relação com o que não é.

No fragmento 8.4, τὸ ἔὸν é dito ser *ὁῶλον μουνογενές* (como um todo de um único gênero). É exatamente porque o que é é *μουνογενές* que sua coesão é garantida, já que a monogeneidade (termo que Curd prefere a *homogeneidade*)¹² implica a indivisibilidade do que é. Ser de um único gênero garante a monogeneidade interna do que é, e isto indica monismo predicativo: não há nada interno ao que é que impeça sua coesão consigo mesmo. A entidade da genuína via de investigação é um todo simples e coeso, cuja natureza pode ser apreendida pelo *νόος*. O adjetivo *ἔν* é parte da atribuição da coesão do que é. O que é constitui-se como uma unidade interna. E, mais do que isso, só o que é internamente uno pode ser. O monismo predicativo, portanto, é a conseqüência da ausência de divisões internas no que é. Se o que é é F, ele é todo e completamente F, com nenhuma possibilidade de ser G. Pois se ele fosse uma tal pluralidade, ele poderia ser disperso, em pensamento, em seus componentes F e G. Sua unidade predicativa garante que ele possa ser entendido pelo pensamento sem nenhuma negação interna que o conduza à rota negativa. Este é o monismo predicativo: cada coisa pode possuir apenas um único predicado, e deve possuí-lo de modo forte. Todas as afirmações do tipo *X é F* são afirmações sobre o que X é por natureza. Portanto, nenhuma divisão interna é possível e não há diferença na Fdade que algo é.

No entanto, no fragmento 8, há vários predicados do que é, aos quais Parmênides se refere como *signos* (*σήματα*): ele é inengendrado (*ἀγένητον*)

¹² Curd opta pelo termo *monogeneidade*, em vez de *homogeneidade*, visto que o adjetivo usado por Parmênides, *μουνογενές*, exclui a noção de dois gêneros misturados, admitida quando se trata de homogeneidade.

e imperecível (ἀνώλεαρόν), um todo de um único gênero (οὐλον μουννογενές), não agitado (ἀτρεμές) e completo (τέλειον); é uno todo junto (ὁμοῦ πᾶν ἓν) e coeso (συνεχές). Mas, segundo Curd, estes predicados não indicam pluralidade predicativa, pois são relacionados como aspectos conectados de uma e a mesma coisa, e são ligados porque cada atributo se segue direta ou indiretamente da κρίσις entre o que é e o que não é. O caráter fundamental do que é depende da impossibilidade do que não é e, uma vez que ela é confirmada, os vários atributos do que é são interconectados. Pode-se começar com qualquer um dos atributos do que é para chegar aos outros. Pode-se dizer, portanto, que não há multiplicidade de predicados. Todos os predicados do que é são o mesmo e toda "predicação" é expressão de uma identidade completa e simétrica.

A partir destas interpretações, parece plausível pensar que a unidade em questão no paradoxo de Zenão e no "argumento de Antístenes" é a unidade predicativa e que ela culmina na redução do discurso à nomeação. A exposição destes argumentos teria, nos diálogos em questão, a função de apontar as conseqüências de aceitar o princípio de não-contradição radical de Parmênides, para que depois se proponha uma outra solução ao discurso que concilie unidade e multiplicidade, ser e não-ser, sem ferir o princípio de não-contradição.

A teoria de participação das formas e a possibilidade de multiplicidade predicativa

A solução de Sócrates ao paradoxo de Zenão consiste em recusar a premissa segundo a qual nada pode ser semelhante e dessemelhante, su-

gerindo que não se pode passar da verdade de que não é possível que duas coisas sejam semelhantes e dessemelhantes a respeito de algo para a falsidade de que elas não podem ser semelhantes e dessemelhantes a respeito de qualquer coisa. Existe uma forma da semelhança e uma de seu oposto, a dessemelhança. As coisas que chamamos muitas participam destas formas e, por esta participação, se torna semelhante o que participa da semelhança, dessemelhante o que participa da dessemelhança e ambos o que participa de ambos. As coisas múltiplas são, pois, tanto semelhantes quanto dessemelhantes, e nisto elas diferem das formas das quais participam, uma vez que coisas que são apenas semelhantes não podem ser dessemelhantes, e vice-versa.

As mesmas coisas podem ser semelhantes e dessemelhantes, unas e múltiplas: Sócrates, por exemplo, é um entre muitos homens e possui múltiplas partes. No entanto, esta afirmação é feita sob uma condição metafísica: a existência das formas semelhança e dessemelhança, unidade e multiplicidade. Segundo o argumento de Sócrates, uma coisa é dizer uma e múltipla uma pedra ou um pedaço de pau, outra coisa é dizer que o uno é múltiplo. Portanto, é pela participação de uma coisa na forma que esta coisa pode ter múltiplos predicados sem que isto implique contradição.

No entanto, esta solução de Sócrates no *Parmênides* tem uma consequência bastante limitante para as formas: elas não podem participar entre si, sob o risco de admitirem uma contradição interna e perderem sua unidade. As formas estão, assim, fora da possibilidade discursiva. No *Parmênides*, portanto, Sócrates estaria formulando a teoria das formas tendo como base o monismo eleata, com a finalidade de preservar o pluralismo predicativo dos sensíveis. Eu acredito que o "argumento de Antístenes" no *Sofista* reintroduz a questão do monismo predicativo exatamente porque a

solução dada a ele no *Parmênides* não foi satisfatória e será revista pelo Estrangeiro.

O elemento novo introduzido no *Sofista* é a compreensão das relações de participação e não participação como constitutivas da natureza dos seres, sejam sensíveis ou formas. Assim, o discurso, tanto sobre coisas sensíveis, tanto sobre formas, é o discurso que diz os múltiplos predicados de uma coisa una. Para isto, Platão estabelece o fundamento para a afirmação, a negação e o valor de verdade do enunciado através da teoria da participação, que pode ser sintetizada como: *cada coisa participa de algumas formas e não participa de outras*. Vejamos este fundamento com detalhe:

1. Afirmação

Para garantir a possibilidade do discurso predicativo, é preciso primeiramente distinguir predicação de identidade, entendida como a identidade absoluta de Parmênides. Com isso, se dissolve a redução de *A é B e não é B* a *B não é B*. Mas, para que o "argumento de Antístenes" seja dissolvido, é necessário que se possa dizer mais de A do que *A é (idêntico a) A* e *A não é (idêntico a) B*. É preciso poder dizer os muitos predicados de A. Assim, a predicação, do ponto de vista do Estrangeiro de Eléia, envolve uma identidade parcial e assimétrica, representada pela forma do mesmo como elo de ligação entre dois seres.

A partir do texto do *Sofista*, podemos fazer uma radiografia do modo como o Estrangeiro entende a predicação:

- a. A predicação tem, como contraparte ontológica, a participação, como revelam as evidências no texto. Primeiramente, a seção sobre a participação tem como objetivo refutar o "argumento de Antístenes", que apresenta uma objeção à possibilidade de atribuir predicados a alguma coisa. Em segundo lugar, a própria argumentação conduzida pelo Estrangeiro de Eléia leva a concluir que ele está se referindo à participação como condição de possibilidade dos enunciados predicativos, uma vez que permite relacionar formas distintas. Em 256b6-7, por exemplo, o Estrangeiro de Eléia diz que, "*se ... o próprio movimento participasse do repouso, não seria nada estranho chamá-lo de imóvel*", já que as formas, segundo sua natureza (*κατὰ φύσιν*), participam de umas e não participam de outras formas. Ou seja, o enunciado predicativo *o movimento está em repouso* afirma a participação do movimento no repouso¹³. E, em 255a11-12, o Estrangeiro declara que movimento ou repouso, "*tornando-se o outro, mudará para o próprio contrário de sua natureza*". A partir disto, temos que a participação afeta a natureza da coisa que participa de uma forma. Ou, podemos dizer, a participação constitui a natureza da coisa. Nesta perspectiva, a predicação é, de algum modo, a enunciação da constituição da coisa.
- b. A predicação envolve multiplicidade (*uma coisa é muitas*¹⁴). Cabe perguntar, no entanto, de que tipo de multiplicidade se trata. A multiplicidade numérica garante os múltiplos referentes do discurso, mas não é su-

¹³ Há ainda outras evidências textuais de que Platão trata do problema da predicação no *Sofista*. Malcolm (1967:140) nota que, em 255a, o Estrangeiro de Eléia afirma que a mesmidade e a diferença são distintas do movimento e do repouso, visto que mesmidade e diferença podem ambas ser aplicadas ao movimento e ao repouso. Segundo Malcolm, parece haver nesta afirmação um princípio de predicação: o que pode ser predicado de duas coisas que não podem ser predicadas uma da outra não pode ser idêntico a nenhuma delas. Por exemplo, as formas movimento e repouso não podem ser predicadas uma da outra, mas a diferença pode ser predicada de ambas; portanto, a diferença não pode ser idêntica nem ao movimento e nem ao repouso.

¹⁴ τὰ τε πολλὰ ἐν (251b7).

ficiente para fundamentar o aspecto relacional do discurso predicativo. É plausível, portanto, pensar que a predicação exige uma multiplicidade interna à coisa da qual se fala¹⁵.

- c. Se a predicação é um discurso informativo, é preciso garantir que *muitas coisas são uma*¹⁶. Esta condição da predicação parece indicar que muitas coisas têm o mesmo predicado. Isto se torna uma dificuldade se entendermos *ser* como uma identidade simétrica, pois, neste caso, o significado do predicado se funde com o significado do tema do enunciado e cada predicado só pode ser atribuído a um único tema. Assim, a predicação exige, do ponto de vista ontológico, uma relação assimétrica entre os seres.

Uma vez que a participação é mediada pelas "formas-vogais" *ser*, identidade e diferença, o papel desta formas deve ser mais do que garantir a auto-identidade e a diferença absoluta. Elas devem garantir a relação entre os seres (*ser πρὸς ἄλλα*). Para isso, a identidade completa e simétrica de Parmênides deve ser relativizada em uma identidade parcial e assimétrica, segundo a qual a comunidade de A com B, que se expressa no enunciado *A é B*, não transforma A em B. A identidade parcial pode ser explicitada como: em um enunciado predicativo *A é B*, sua contraparte ontológica *A participa de B* significa que A tem B como parte constitutiva. B é, pois, idêntico a uma parte de A. E esta identidade é assimétrica, pois B é parte constituinte de A, mas o inverso não é verdadeiro. Assim, B não esgota o ser de A. Além de B, A é muitas outras coisas, possui muitas outras determinações, muitos outros constituintes.

¹⁵ Segundo a interpretação de Curd, a multiplicidade interna é recusada por Parmênides, no poema, a fim de garantir a coesão interna do ser. Para Parmênides, todos os predicados do ser se identificam entre si e com o ser, o que não resulta em predicação de fato, mas em enunciados de identidade absoluta. O discurso predicativo deve, pois, ser distinto da identidade absoluta, o que implica, de algum modo, a divisão interna do algo dito pelo discurso.

¹⁶ τὸ ἐν πολλῶ (251b7).

Deste modo, um enunciado predicativo afirma uma identidade na diferença. Segundo esta leitura da participação, cada ser é uma unidade composta de partes, e a predicação evidencia cada uma destas partes. Predicar seria, então, identificar parcialmente. A participação como identidade parcial e assimétrica forneceria, portanto, o fundamento ontológico da afirmação. Por exemplo, o enunciado *o homem é racional* indica uma identidade parcial e assimétrica entre homem e racionalidade. A racionalidade, no entanto, não é tudo o que se pode dizer do ser do homem, já que ele possui muitos outros constituintes e, assim, muitos outros predicados. Por isso a predicação é um enunciado informativo: ela diz o ser de uma coisa sem se resumir a uma tautologia. E esta é a resposta à questão estabelecida no paradoxo em 251a-c: como é possível que uma mesma coisa possua vários predicados? Pode-se responder, também, ao outro problema levantado no "argumento de Antístenes": como muitas coisas podem ser uma? Se a predicação é fundamentada ontologicamente pela participação em uma forma, e sendo esta relação assimétrica, a forma da qual um ente participa não é afetada em sua natureza por este ente. Assim, uma forma pode fundamentar os predicados de vários dos seus participantes.

2. Negação

Segundo o Estrangeiro, a negação nem sempre é contrariedade. Em *Sofista* 250a, movimento e repouso são ditos absolutamente contrários (*ἐναντιώτατα*). Neste caso, é impossível predicar um do outro. No argumento de Zenão, semelhança e dessemelhança são tratados do mesmo modo, como se fossem também *ἐναντιώτατα*, gerando o paradoxo. Assim, um caso

particular é tomado como regra, e isto ocorre porque a negação é sempre vista como contrariedade, resultado do princípio de não-contradição eleata. O Estrangeiro de Eléia relativiza este princípio, garantindo as condições de possibilidade da negação a partir da teoria da participação. Segundo esta teoria, a negação é a contraparte discursiva da ausência de participação. Deste modo, um enunciado do tipo *A não é B* indica a não participação de A em B. Neste sentido, o *não é* equivale à diferença relativa a cada constituinte do tema, e pode ser entendido como *nenhuma parte de A é idêntica a B*. E se a afirmação diz o ser de algo indicando suas partes constitutivas, a negação também diz o ser de algo ao indicar os limites da participação.

3. Valor de verdade do enunciado

O valor de verdade do enunciado também é garantido pela teoria da participação. As condições de possibilidade do valor de verdade são fornecidas pelo Estrangeiro a partir da definição do enunciado como um entrelaçamento, uma *συμπλοκή* de nome e verbo. A distinção entre *λόγος* e nome permite explicar como um enunciado pode ser falso e ter sentido. Não é função do enunciado nomear fatos, pois não é a existência do fato sobre o qual o enunciado discorre que torna o enunciado significativo. O que dá sentido ao enunciado não é sua relação com o fato em bloco. Enunciados simples como *Teeteto está sentado* e *Teeteto voa* têm sentido porque são compostos por um nome significativa e um verbo significativa em *συμπλοκή*.

O Estrangeiro de Eléia reformula, assim, a relação do discurso com a realidade, mostrando que o sentido de um enunciado independe de sua verdade ou falsidade. O que garante que um enunciado tenha sentido é o

fato de ele ser uma combinação de sinais vocais que simbolizam elementos da realidade. Uma certa combinação não precisa estar presente no mundo para que o enunciado tenha sentido. É o entrelaçamento adequado de nomes e verbos que dá sentido ao λόγος. Isto significa que a relação representativa do enunciado com a realidade se realiza através de partes que simbolizam a realidade de maneira transitiva. Mas o enunciado como um todo não significa transitivamente. Ele é um complexo que tem por função discorrer sobre algo, e não nomear algo. Assim, representar a realidade não é uma condição nem necessária nem suficiente do enunciado. O enunciado representa intransitivamente. A possibilidade de ocorrência do fato determina seu sentido, enquanto a ocorrência ou não do fato que o enunciado pretende representar determina seu valor de verdade. Portanto, um λόγος será significativo à medida que **pretende** representar a realidade. O enunciado verdadeiro atinge este objetivo. O enunciado falso não consegue atingi-lo.

A operação da diferença entre dois seres não participantes, que resulta discursivamente em negação, oferece, portanto, as condições para que se entenda de que maneira o entrelaçamento entre ser e não-ser no discurso se realiza também no plano das formas. Do ponto de vista ontológico, o não-ser é constitutivo do ser. Do ponto de vista semântico, a negação informa sobre o ser de algo tanto quanto a afirmação. Deste modo, a συμπλοκή das formas se articula com a συμπλοκή do discurso. Uma coisa A pode ou não participar de uma forma B. Isto abre duas possibilidades no plano discursivo, *A é B* e *A não é B*, uma verdadeira e outra falsa.

A partir do que foi exposto, podemos concluir que a distinção entre dois componentes heterogêneos do enunciado – o tema e o que é dito dele – em uma relação de combinação que reflete uma combinação que pode ocorrer na realidade, permite falar de uma mesma coisa sem predicar a

mesma coisa. Pode-se, deste modo, dizer o falso e contradizer. À contradição no discurso não corresponde, portanto, uma ruptura do ser da coisa. Dois enunciados contraditórios sobre a mesma coisa dizem algo sobre esta coisa: um deles afirma e o outro nega uma συμπλοκή. E, necessariamente, um será verdadeiro e o outro será falso.

Estabelecidas estas bases do discurso, podemos dizer que, para o Estrangeiro de Eléia, a multiplicidade predicativa é constitutiva da unidade dos seres. O que uma coisa (ou forma) é em seu sentido absoluto – o que possibilita sua nomeação – é constituído por aquilo que ela é em seu sentido relativo, representado por seus múltiplos predicados. Assim, o homem é racional, bípede, possui tais cores e formas, tais e tais virtudes, e estes predicados constituem o seu ser homem. Faz parte também de sua constituição aquilo que ele não é, por isso a necessidade de dar à negação o mesmo estatuto da afirmação. E estas mesmas regras do discurso podem ser aplicadas às formas sem que sua unidade e identidade própria sejam prejudicadas, pois a participação deixa de ser uma ameaça ao caráter uno e idêntico de cada forma para ser constitutivo deste caráter. É através da participação que cada coisa, seja sensível ou forma, possui determinação própria e está inserida no discurso que informa esta determinação.

A reformulação dos princípios que, segundo Platão, levam Parmênides ao monismo predicativo, permite que o discurso diga o que cada coisa é, em sua riqueza de predicados. Deixamos de pensar que, do homem, só se pode dizer que é homem, e entramos no universo da interlocução.

Bibliografia

- PLATÃO, *Parmênides, Sofista, Eutidemo, A República* in *Obras completas*, vários tradutores. Paris: Belles Lettres, 1923.
- _____. *Parmênides*. Introdução, tradução e notas de BRISSON, Luc. Paris: GF-Flammarion, 1999.
- PARMÊNIDES, Fragmentos do poema *Da Natureza*, in Pierre Aubenque (dir.). *Études sur Parménide*. Volume 1. Paris, Vrin, 1987.
- ALLEN, R.E. *Plato's Parmenides: Translation and Analysis* (revised edition). London: Yale University Press, 1983.
- AUBENQUE, Pierre. "Syntaxe et sémantique de l'être", in ____ (dir). *Études sur Parménide*. Volume 2. Paris: Vrin, 1987.
- AUSTIN, Scott. *Parmenides: Being, Bounds and Logic*. New Haven: Yale University Press, 1986.
- BARNES, J. "Parmenides and the eleatic one", in *Archiv für Geschichte der Philosophie* 61, 1979: 1-21.
- BRANCACCI, Aldo. *Oikeios Lógos: la Filosofia del Linguaggio di Antistene*. Napoli: Bibliopolis, 1990.
- BRISSON, Luc. Introdução e notas in PLATON, *Parménide*. Paris: GF-Flammarion, 1999.
- CAVEING, Maurice. *Zénon d'Elée: Prolégomènes aux Doctrines du Continu*. Paris: VRIN, 1982.
- CURD, Patricia. *Eleatic Monism and Later Presocratic Thought*. Princeton: Princeton University Press, 1998.
- GILLEPSIE, C. M.. "The logic of Antisthenes", in *Archiv für Geschichte der Philosophie* 19, 1913:477-500.

- KAHN, Charles. "Retrospect on the verb 'to be' and the concept of being", in KNUUTTILA, S. e HINTIKKA, J. (eds.). *The Logic of Being*. London: D. Reidel Publishing, 1986.
- McCABE, Mary Margaret. *Plato's Individuals*. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- MOURELATOS, A. P. D. *The Route of Parmenides*. New Haven: Yale University Press, 1971.
- O'BRIEN, Denis. "Essai critique. Introduction a la lecture de Parménide: les deux voies de l'être et du non-être", in Pierre Aubenque (dir.). *Études sur Parménide*. Volume 1. Paris: Vrin, 1987.
- WOLF, Francis. "Proposition, Être et Vérité: Aristote ou Antisthène?", in BUTTGEN, Ph., DIEBLER, S. e RASHED, M. (ed.), *Théories de la Phrase et de la Proposition de Platon à Averroès*. Paris: Presses de l'École Normale Supérieure, 1999.

DEFESA DA EUGENIA E FORMA DO BEM N'A REPÚBLICA DE PLATÃO

*Emilia Maria Mendonça de Moraes**

*Como sabemos que o céu ama todos os homens?
Porque ele ilumina a todos uniformemente.
Como sabemos que ele ilumina a todos uniformemente?
Porque ele os tem a todos uniformemente (como fiéis).*
Mo-Tseu, Séc. V-IV a.C.

Resumo

Trata-se de examinar se a noção de eugenia, sustentada por Sócrates no livro V d'A *República*, poderia ser, não apenas bem compreendida, mas efetivamente justificada, tomando como ponto de apoio reflexivo sejam as exigências éticas para a formação do filósofo, seja a hipótese das *Formas* inteligíveis que se sobrepõem ao mundo sensível, considerando a fabulação alegórica, construída a partir dos últimos passos do livro VI e apresentada no início do livro VII, em torno do princípio *anypótheton* do Bem. Estaria-

* Professora do Depto. de Filosofia da da UFPB e doutoranda (UNICAMP).

mos, ou não, diante de uma possível contradição entre os pressupostos da ciência dialética e o projeto político de um Estado onde corpos bem formados seriam uma condição prévia e *sine qua non* ao exercício das virtudes da alma?

Tratar da eugenia é, no mínimo, abordar um tema espinhoso: ora tem servido para nutrir argumentos dos críticos mais ou menos severos de Platão, ora tem sido objeto de explicações externas ao texto d' *A República*, ora apenas um assunto em torno do qual predomina a desatenção ou até mesmo um estranho silêncio.

Nosso propósito não é contestar *A República*, nem em seus princípios nem como um todo, muito menos incriminar o seu autor; ao focalizar a questão da eugenia, não pretendemos também recorrer a argumentos externos ao texto, como os que apelam às explicações ou justificativas históricas: afinal, o filósofo seria um grego e um ateniense do século V e, por conseguinte, não poderia deixar de sobrevalorizar a íntegra conformação dos corpos humanos, dado que a exposição de crianças disformes era prática corrente sobretudo em Esparta, cuja constituição tanto inspirara os escritos políticos de Platão. Não serão esses os nossos caminhos; pretendemos abordar a questão sem as hesitações de uma intérprete consagrada como J. Annas que, ao se defrontar, no livro V, com as prescrições socrático-platônicas acerca do matrimônio dos guardiões e da criação dos recém-nascidos, chega a afirmar: *o melhor é ignorar esse eugenismo confuso*.¹

¹ Dentre os inúmeros autores que, desde a antiguidade, se detiveram tanto sobre *A República* como sobre a ética e política de Platão, não foram poucos os que permaneceram mais ou menos ao largo dessa questão; podemos observar tanto os que silenciaram, quanto aqueles que, a partir da modernidade, ou tentaram ser mais compreensivos e tolerantes, ou foram críticos mais ou menos implacáveis de Sócrates e Platão, quase todos apoiados sobretudo em argumentos históricos ou externos ao texto d' *A República*. Numa breve exposição, não caberia

O que nos parece necessário averiguar é se a noção de eugenia, com o seu ideal de purificação da *pólis*, tal como Sócrates a defende no livro V, romperia, ou não, com a unidade conceitual d'A *República*.

Para isso, ensaiaremos examinar essa questão à luz dos próprios preceitos filosóficos, éticos e teóricos, prescritos para a *pólis* modelar:

– As virtudes humanas: moderação ou temperança, coragem ou fortaleza, prudência ou sabedoria e, enfim, a justiça;

entrar nas divergências ou nuances de cada um desses comentadores; todavia, a título de ilustração, enumeramos alguns deles, seguindo uma ordenação alfabética – as obras cujas páginas não forem indicadas, são aquelas em que não encontramos referência à questão da eugenia, as demais são aquelas que contêm apenas sumárias alusões:

ADAM, J. *The Republic of Plato*, V. 1, Cambridge, Cambridge, Univ. Press, 1965, v. notas das p. 296-300.

ANNAS, J. *Introduction à la République de Platon*, trad. B. Han, Paris: PUF, 1994, p. 224-225.

CORNFORN, F. M., *The Republic of Plato*, New York, London: Oxford University Press, 1945, p. 107.

CRAIG, L. H. *The war lover – a study of Plato's Republic*, Toronto, University of Toronto Press, 1996, p. 42-57.

CROSS, R.C. et WOZZLEY, A. D. *Plato's Republic*, London, Macmillan Education, Ltda. 1964-1991, p. 135.

DESPOPOULUS, C. *La philosophie politique de Platon*. Bruxeles, Ed. Ousia, 1997, p. 51-52.

IRWIN, T. *Plato's ethics*, N. York – Oxford, Oxford University Press, 1995.

GUTHRIE, W. K. C. *Historia de la filosofía griega*, V. IV, Trad. A. V. Campos e A. M. Gonzalez. Madrid, Ed. Gredos, p. 462-463.

HEGEL. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, V. II, Trad. de W. Roces, México, F.C.E., 1983, p. 232-233.

_____. *Leçons sur Platon*, Introd., trad. et notes de J-L Veillard-Baron, Paris, Aubier, 1976, p. 133-135.

JAEGER, W. *Paidéia: a formação do homem grego*. Trad. A. M. Parreira, S. Paulo, Martins Fontes, 1986, p. 565.

LUCIONNI, J. *La pensée politique de Platon*, Paris, P.U.F., 1958, p. 144-145.

PLATON. *Oeuvres Complètes*. T. VI, *La République*, Texte établi et traduit par E. Chambry. Introd. A. Diés, Paris, Les Belles Lettres, 1981, p.XLVI, E v. também T. VII, 1975, p.66, note 1.

_____. *La République*, trad., introd, et notes de R. Baccou, Paris Garnier Frères, 1950., V. nota 302, p. 427-428.

POPPER, K. R. *A sociedade aberta e seus inimigos*. V. 1, Trad. M. Amado, S. Paulo, Ed. Itatiaia, 1974, p. 65

PROCLUS. *Comentaires sur la République*. Trad. et notes par A. Festugière, T. II, Paris, Vrin - C.N.R.S., 1974, p. 111.

RUSSEL, B. *História da Filosofia Ocidental*. V. 1, Trad. Brenno Silveira, S. Paulo, Cia. Ed. Nacional, 1977, p.130.

TAYLOR, A. E. *Plato – the man and the work*, London, Methuen & Co Ltd, 1926-1960. p.275.

- As ciências matemáticas ou propedêuticas e a ciência dialética;
- O princípio não-hipotético (*anypótheton*) da Forma do Bem (*tó agathón*).

Passemos em revista brevemente os passos do livro V (458e - 460c) em que Sócrates propõe-se a persuadir Glaucon das vantagens da eugenia em suas prescrições relativas aos casamentos entre os guardiões. Começemos por suas principais exigências:

- Os matrimônios não poderão ser relegados ao acaso e deverão ser considerados sagrados (*ieròs gámos*); essa santidade já não se reportará à religião, caso de Zeus e Hera, mas aos ordenamentos mais vantajosos (*ophelimótatoi*) para a *pólis* (458e);

- Deverão ter como modelo as práticas para se tentar aperfeiçoar as raças dos animais tais como cachorros, pássaros e cavalos para que as mesmas não degenerem; o mesmo deve valer para os humanos, visando-se, sobretudo, à constituição da casta dos magistrados ou dos governantes:

εἴπερ καὶ περὶ τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος ὡσαύτως ἔχει (469c).

- Tais práticas haverão de ser consideradas um necessário remédio (*pharmakón*) para a sociedade humana, nem que para isso os governantes devam recorrer às mentiras consideradas úteis ou mesmo à fraude:

συχνῶ τῷ ψεύδει καὶ τῇ ἀπάτῃ κινδυνεύει ἡμῖν δεήσειν χρῆσθαι τοὺς ἄρχοντας ἐπ' ὠφελίᾳ (459d) τῶν ἀρχομένων. ἔφαμεν δὲ πού ἐν φαρμάκου εἶδει πάντα τὰ τοιαῦτα χρήσιμα εἶναι.

- Seguindo ainda esses princípios, seria necessário estimular tanto quanto possível a união dos melhores cidadãos (*arístoi*) e proceder inversamente com os das castas inferiores. E quanto às crianças nascidas desses matrimônios só aquelas dos primeiros deveriam ser educadas e não

aquelas dos segundos. Mas apenas os governantes seriam conhecedores desses artifícios².

As crianças nascidas dos melhores guardiões ou dos governantes seriam encaminhadas para um lugar especial; quanto àquelas frutos dos cidadãos inferiores ou que apresentassem alguma deformidade, deveriam permanecer escondidas em algum lugar secreto fora do contato e do convívio com os demais habitantes da *pólis*³:

καὶ ἐάν τι τῶν ἐτέρων ἀνάπηρον γίγνηται, ἐν ἀπορρήτῳ τε καὶ ἀδήλῳ κατακρύψουσιν ὡς πρέπει (460c).

E Sócrates recebe o pronto assentimento de Glaucon:

Sim, se se pretende conservar a pureza da raça dos guardiões:

εἴπερ μέλλει, ἔφη, καθαρὸν τὸ γένος τῶν φυλάκων ἔσεσθαι.

Esse último passo, 460c, evidencia que a noção de eugenia, tal como Sócrates se faz porta-voz n'A *República*, está diretamente relacionada à noção de pureza (*tó katharón*) e de purificação (*kátharsis*).

Mas antes de nos determos um pouco mais nessa concepção de pureza, notemos que Sócrates se faz bastante vago e não explicita a qual espécie de malformação ou de mutilação ele se refere. Todavia, desde que se trata de crianças recém-nascidas, quando se torna quase impossível perceber as enfermidades da alma, podemos inferir que se trata das deformidades físicas. O dicionário de P. Chantraine registra o vocábulo *perós* com o sentido geral

² δεῖ μὲν, εἶπον, ἐκ τῶν ὁμολογημένων τοὺς ἀρίστους ταῖς ἀρίσταις συγγίγνεσθαι ὡς πλειστάκις, τοὺς δὲ φαυλοτάτους ταῖς φαυλοτάταις τούναντίον, καὶ τῶν μὲν τὰ ἔκγονα τρέφειν, [459ε] τῶν δὲ μή, εἰ μέλλει τὸ ποιμνιον ὅτι ἀκρότατον εἶναι, καὶ ταῦτα πάντα γιγνόμενα λαμβάνειν πλὴν αὐτοὺς τοὺς ἄρχοντας, εἰ αὐτὴ ἡ ἀγέλη τῶν φυλάκων ὅτι μάλιστα ἀστασίαστος ἔσται.

³ Lembremos que na sua *Política*, embora tendo sido em inúmeras passagens crítico d' A *República*, Aristóteles também interdita a criação de crianças nascidas disformes. Cfr. *Política*, 1335b 20-25.

de enfermo e o composto *anáperon* também significando enfermo ou mutilado. O verbo denominativo *perón*, teria o significado de mutilar e do mesmo adviria o substantivo *pérosis*, a saber, mutilação, enfermidade, cegueira. Reforçando essa hipótese, lembremos de outra ocorrência desta palavra (*tó anáperon*) em Platão: no passo 53a do *Críton*, quando, *interpelando* o filósofo prestes a morrer, as Leis atenienses referem-se *aos aleijados, aos cegos e aos demais enfermos que nunca deixaram a pólis*. E ainda da ocorrência do verbo *perón* no sentido de *mutilar*, no passo 25a do *Fedro*.

Retomemos a noção de *kátharsis* e tentemos repensá-la a partir do *Górgias* e sobre tudo do *Fédon*. Em alguns passos desses dois diálogos, a dualidade do corpo e da alma denota uma oposição de cunho tão radical que não nos parece possível raciocinar em termos de *mímesis* ou de *métexis*. É como se nada do corpo imitasse ou participasse da alma. Por vezes, Sócrates visa mesmo desvelar o mais inelutável descompasso – vida do corpo, morte da alma e vice-versa:

Quem sabe se viver não é morrer e se morrer não é viver?

A esses versos perscrutadores de Eurípidés, Sócrates apresenta a Cálicles, no *Górgias*, uma resposta imediata e afirmativa: *Tu sabes em realidade nós estamos mortos*⁴. A associação entre *sôma* e *sêma* de presumida origem órfico-pitagórica é evocada. Se o corpo é um meio de expressão da alma, enquanto signo (*sêma*), ao qual Sócrates também se refere no *Crátilo* e no *Fedro*, não seria outro senão o de uma *prisão* ou de um *túmulo*⁵.

⁴ *Górgias*, 492e-493a: ἀλλὰ μὲν δὴ καὶ ὥς γε σὺ λέγεις δεινὸς ὁ βίος. οὐ γάρ τοι θαυμάζοιμ' ἂν εἰ Εὐριπίδης ἀληθῆ ἐν τοῖσδε λέγει, λέγων - τίς δ' οἶδεν, εἰ τὸ ζῆν μὲν ἐστι καταθανεῖν, τὸ καταθανεῖν δὲ ζῆν; (493a) καὶ ἡμεῖς τῷ ὄντι ἴσως τέθναμεν'.

⁵ Cfr. *Crátilo* 400c e *Fedro*, 250c.

Não se trataria apenas de uma disjunção entre corpo e alma, mas de uma contraposição que se mostra ainda mais claramente no *Fédon*, especialmente entre os passos 64c e 67b e que remete à noção de purificação, de purgação, ou seja, de *kathársis*.

Não podemos nos estender no *Fédon* porque nosso tempo é breve e o diálogo a que visamos aqui é *A República*. Apenas lembramos que ali, diante de sua iminente execução, Sócrates não economiza raciocínios para justificar o quanto o corpo com todas as suas sensações (desejos, medos, prazeres, dores) constitui-se, efetivamente, em um estorvo ao exercício das virtudes liberadoras e às aspirações da alma ao pensamento e à verdade. Impor-se-ia portanto ao filósofo, virtuoso da suprema música, o exercício, ainda em vida, de uma prévia mortificação da sensibilidade, como se fosse possível a um ser humano alcançar um estado quase puro de reflexão e, tanto quanto possível, *sem mistura* de quaisquer sensações. Como evidencia Monique Dixsaut, *a equivalência entre o puro (katharós), o sem mistura (eilikrinês) e o verdadeiro (alêthês), transporta a noção de pureza e, por conseguinte, de purificação (kathársis), do domínio religioso ao domínio filosófico*⁶.

Sabemos que esse ideal estrito será, afinal, revisto no *Filebo*, diálogo em que o filósofo prescreve a vida mista, guiada pelo pensamento, sem todavia prescindir dos prazeres puros da alma⁷. Porém desde *A República* todo o rigor ascético do *Fédon* recobre-se de nuances. Já não se trata de uma simples oposição entre as duas dimensões do humano, mas de uma nova concepção da *psyqué* que integra corpo e alma, e cuja reunião harmoniosa poderia formar o mais belo espetáculo. Pelo que já vimos acerca

⁶ Platon, *Phédon*. Trad. e notas Monique Dixsaut, Paris, Flammarion, 1991, p. 333.

⁷ Cfr. *Filebo*, 21a –22a e segs.

do livro V, vale lembrar que a noção de beleza necessária aos guardiões certamente não seria a de um Alcibiades, porém concerniria, principalmente, à integridade ou à não deformidade física de um Sócrates, em seu aspecto mesmo de sileno ou de sátiro (*Banquete*, 221d).

N' *A República*, uma primeira abordagem desse, por assim dizer, resgate do corpo encontra-se no livro III, passo 402d, no diálogo entre Sócrates e Glaucon; ali pergunta o filósofo:

Se um homem reúne ao mesmo tempo um belo caráter em sua alma e em seu exterior traços que concordam e se ajustam com seu caráter porque eles participam de um mesmo modelo (τοῦ αὐτοῦ μετέχοντα τύπου) não é o mais belo espetáculo que se pode ver?

Seguindo o assentimento de Glaucon, Sócrates acrescenta:

*E o mais belo é também o mais amável (καὶ μὴν τό γε κάλλιστον ἔρασμιώτατον)*⁸.

Esse passo evoca não apenas a noção de participação (*métexis*), mas também permite-nos inferir que não se trata de considerar a alma como uma possível *Forma* do corpo, desde que admite-se a hipótese de que ambos, corpo e alma, participam de um único modelo:

E Sócrates prossegue interrogando Glaucon:

⁸ - οὐκοῦν, ἦν δ' ἐγώ, ὅτου ἂν συμπίπτῃ ἐν τε τῇ ψυχῇ καλὰ ἦθη ἐνόντα καὶ ἐν τῷ εἶδει ὁμολογοῦντα ἐκεῖνοις καὶ συμφωνοῦντα, τοῦ αὐτοῦ μετέχοντα τύπου, τοῦτ' ἂν εἴη κάλλιστον θέαμα τῷ δυναμένῳ θεᾶσθαι;

- πολὺ γε.

- καὶ μὴν τό γε κάλλιστον ἔρασμιώτατον;

E Cfr. *Timeu* 87d onde Sócrates repete e reforça a mesma afirmação: τὸ δὲ ἐναντίως ἔχον πάντων θεαμάτων τῷ δυναμένῳ καθορᾶν κάλλιστον καὶ ἔρασμιώτατον.

Seguimos aqui a tradução de Emile Chambry para a ed. Belles Lettres, com pequenas modificações.

Os homens que realizam esse acordo, em toda a medida possível, serão portanto amados por aquele que é músico, mas não se lhes falta esta harmonia?

A essa pergunta responde o irmão de Platão:

Não, pelo menos se for do lado da alma que tiverem algum defeito, se for do lado do corpo, ele não deixará de amá-los.

Sócrates, então, afirma compreender seu interlocutor: *μανθάνω, ἦν δ' ἔγω.*

O solo sobre o qual acontece o diálogo d'A *República*, ainda não é aquele do *Fédon*, sob o qual será velado o corpo do filósofo morto, mas onde se contempla o paradigma da *pólis*. E na *pólis* nascente, assim como na vida, o corpo, mais ou menos premente, quase sempre impõe sua presença à própria alma. A partir do final do livro III, Sócrates não insiste no dualismo próximo à tradição órfica, mas apresenta a seus interlocutores uma outra música filosófica, cuja noção de harmonia corresponde a uma concepção tripartite da *psyqué* que engloba os apetites próprios do *sôma*.

No final do livro III, entre os passos 414b e 417b, defendendo mentiras necessárias,⁹ o filósofo construirá uma fábula na qual será firmada a correspondência entre a alma humana e as três castas sociais, a partir de uma analogia com os metais. Àqueles guardiões, a serem incumbidos do governo, os deuses teriam reservado uma alma de ouro (*khárison*) a seus colaboradores diretos encarregados da defesa, os guardiões-guerreiros, uma alma de prata (*argyrón*), e aos demais, componentes das classes laboriosas ou dos artesãos, uma alma de bronze (*khalkón*) ou de ferro (*siderón*).

⁹ τίς ἂν οὖν ἡμῖν, ἦν δ' ἔγω, μηχανῆ γένοιτο τῶν ψευδῶν τῶν ἐν δέοντι γιγνομένων.

Apesar dessas diferenças congênitas, todos os cidadãos deveriam se considerar irmãos e, assim, todos teriam assegurado o seu lugar na *pólis* idealizada, por mais carente ou imperfeitas que se revelassem as suas almas. Sabemos que o livro IV levará ainda mais longe essas correspondências, estendo-as ao campo das próprias virtudes. Assim poderemos visualizar o seguinte quadro de correspondências:

A República, Livros III e IV (415b – 417b e 428d – 444a)

Metal	Pólis	<i>Psyqué</i>	<i>Arete</i>
Ouro (<i>khrysón</i>)	Guardiões/ Governantes	<i>Logistikón</i>	Dikaiosýne/ Phrónesis
Prata (<i>argyrón</i>)	Guardiões/ Guerreiros	<i>Thimoeidés</i>	Andréia
Bronze (<i>khalkón</i>)	Artesãos	<i>Epithymetikón</i>	Sofrosýne
Ferro (<i>siderón</i>)			

Sôma e *psyqué* integrados, a formação da alma dos cidadãos será iniciada pela ginástica associada à música, e seqüenciada por exercícios e jogos que puderem avaliar a capacidade dos jovens de resistir às paixões — temores, desejos e prazeres. São essas as primeiras prescrições pedagógicas contidas no livro III. Mas Platão não se estende sobre a educação ne-

cessária ao conjunto dos cidadãos. *A República*, como ressalta W. Jaeger¹⁰, é sobretudo uma obra consagrada à formação dos guardiões.

No livro IV, todavia, Sócrates estabelece: caberia aos artesãos apenas a temperança, aos guardiões-guerreiros a temperança e a coragem e aos guardiões-governantes exercitarem a temperança, a coragem e a prudência às quais, necessariamente, se somaria a justiça. Podemos então indagar: em quê uma mal formação física, tal como a cegueira ou mesmo a mutilação de um membro, impediria o exercício de qualquer uma dessas virtudes da alma? E ainda complementar a questão: para os magistrados, responsáveis pelo abandono ou exposição de crianças enfermas ou defeituosas, em quê essa prática política da eugenia teria a ver com a temperança, a coragem ou a prudência de que eles próprios deveriam dar testemunho à *pólis*? E se isso nada teria a ver com as três primeiras virtudes, como poderia concernir à quarta, a virtude suprema da justiça?

Quanto à formação última dos governantes, poderíamos também inquirir: por que a plena integridade física seria necessária a sua iniciação? Ainda que enfrentasse maiores dificuldades de sobrevivência, o que impediria um mutilado bem compreender o denominado teorema de Pitágoras e o significado mais sutil da média geométrica? Ou o que o impossibilitaria de saber aplicar o método dicotômico de classificação dos gêneros e espécies do qual Platão nos legou indicações no *Sofista* e no *Político*?

Sabemos que toda a *paidéia* decorrente do exercício das virtudes e da iniciação filosófica, visando à contemplação das realidades e verdades eternas, exigirá a sujeição da parte inferior da alma (aquela que concerne aos anseios e receios do corpo), e de toda a percepção do mundo sensível

¹⁰ JAEGER, W. *Op. cit.* p. 518 e segs.

às ciências purificadoras do inteligível, as matemáticas e a dialética. De acordo com a divisão estipulada para a *reta segmentada* e a *alegoria da caverna*, tentemos pensar um pouco sobre o princípio transcendental que as fundamenta: o *Bem*. Parece-nos que em nenhum momento de sua obra Platão conceitua ou esclarece o que seria mesmo *tó agathón*. Nos diálogos que a maioria dos intérpretes consideram anteriores à *República*, esse princípio doutrinário, como postulado anipotético, não é sequer referido. E nos demais, que lhe seriam posteriores, Platão consagra apenas o *Filebo* ao estudo do Bem, mas visando ali, explicitamente, ao bem humano e não à Forma transcendental que, segundo *A República*, reinaria soberana sobre os mundos sensível e inteligível.

Quando instado por Glaucon, no livro VI, a definir o que seria esse Bem superior que só o filósofo poderia vir a conhecer, Sócrates hesita, difere e parece-nos divagar em sua resposta; melhor dizendo, recorre a uma metáfora e a uma analogia – a metáfora: o sol; a analogia: a alegoria da caverna. Confessando a Glaucon a sua incapacidade de discorrer sobre tal tema, Sócrates propõe em 506e:

ὄς δὲ ἔκγονός τε τοῦ ἀγαθοῦ φαίνεται καὶ ὁμοιώτατος ἐκείνῳ, λέγειν ἐθέλω, εἰ καὶ ὑμῖν φίλον, εἰ δὲ μή, εἰ.

Da alegoria que demarca o início do livro VII, cujos passos são por demais conhecidos, guardemos apenas os dons, por excelência, de *Hélios*, o filho do Bem. Fonte de luz e de vida, do fogo, das sombras e de todos os seres, habitantes do interior da caverna, causa segunda, sob cujas leis se ordena todo o mundo sensível, simulacro do mundo inteligível, criação segundo o mais perfeito modelo e do melhor modo possível pelo *demiourgós* do *Timeu*. Nesse diálogo, que dá continuidade dramática à *República*, uma

imitação nos é recomendada: a do *toû pantòs* ou, seguindo a tradução de Luc Brisson, *da realidade nutriz e nutriente do universo* (88c-d). Quando se refere ao princípio de todos os corpos e do fogo, fogo que reina sobre o nosso mundo sensível, Timeu acrescenta: *Quanto aos princípios anteriores ainda a esses, deus o conhece e, dentre os homens, aqueles a quem esse deus tem em amizade* (53d).

Guardemos, portanto, a imagem do sol, astro que nos doa luz e vida, iluminando aos mais ou menos perfeitos ou imperfeitos, aos sãos e aos enfermos que possam sobreviver, e nos recordemos que, ao defender uma pureza eugênica para a *pólis*, Sócrates não se reporta a nenhuma norma de origem divina, mas tão somente a uma intervenção ou intromissão humana sobre a vida dos animais. Ressaltando essa disparidade, não pretendemos aqui pôr em causa, como tantas vezes tem acontecido nos debates filosóficos desde Aristóteles, o princípio do Bem. Visamos apenas interrogar se, ao propugnar a prática da eugenia, n'A *República*, o filósofo não teria sido infiel a sua amizade com o divino de que nos fala Timeu, ou contraditado sua mais bela aposta contemplativa: o próprio princípio *anypótheton* do Bem, cuja imagem suprema neste mundo de sombras em que vivemos é *Hélios* que a nada e a ninguém priva ou distingue, repartindo igualmente os seus raios sobre todos aqueles a quem doa vida e a quem ilumina?

DIALÉTICA SOCRÁTICA ENTRE A IRONIA E A PARRHESIA

*Fernando Muniz**

1. Introdução

Como se sabe, a filosofia socrática alimenta-se de paradoxos. E um dos seus paradoxos mais intrigantes talvez seja aquele que habita o centro mesmo da dialética ou, mais precisamente, do *elenchos* socrático. Refiro-me a aparente contradição entre a exigência socrática da *parrhesia*, ou seja, da palavra franca, e o procedimento da *ironia*, procedimento que se tornou, para a maioria dos comentadores e intérpretes de Platão, o traço distintivo do *elenchos* e a característica principal da filosofia socrática. Esta contradição pode ser esquematicamente formulada da seguinte maneira: a *ironia* implica um certo grau de dissimulação e de fingimento e a *parrhesia*, a palavra franca, a busca da forma mais sincera e espontânea possível de expressão – assim colocadas, uma exclui necessariamente a outra. Essa contradição nos conduz à questão que trato neste artigo: é possível conciliar, no interior do *elenchos* socrático, a *parrhesia* com a *ironia*?

* Professor da Universidade Federal Fluminense.

2. *Parrhesia* e elenchos

Para avançarmos na tentativa de resolução desta questão, veremos como a prática da *parrhesia* é caracterizada nos diálogos socráticos. Na *Apologia*, por exemplo, diante do tribunal de Atenas, Sócrates se diz espantado com a fama que adquiriu de produzir, por meio de uma suposta habilidade discursiva que ele teria, o engano e a falsificação. Sócrates pretende provar na sua defesa exatamente o contrário. Alega não ter de modo algum tal habilidade, “a não ser que chamem de hábil”, diz ele, “aquele que diz a verdade” (17b). Só nessa acepção ele aceitaria ser chamado de *rhétor*, orador.

Na seqüência de sua fala, Sócrates marca a diferença entre a retórica e a sua prática discursiva em termos, digamos assim, *parrhesiásticos*: “de mim só escutarão a verdade”. Verdade esta que ele opõe aos discursos dos oradores “ornamentados com frases e palavras cuidadosamente arranjadas”. Contra o dialeto dos tribunais, Sócrates identifica a sua verdade com o discurso espontâneo que se constrói com palavras que meramente ocorrem ao falante, como aquelas palavras simples que ele mesmo costumava usar na praça pública.

Embora nem a forma nominal *parrhesia*, nem a forma verbal *parrhesiazomai* apareçam na *Apologia* é, sem dúvida, a *parrhesia* que está em questão durante a exposição do comportamento filosófico de Sócrates. Três traços distinguem a *parrhesia*: em primeiro lugar, o discurso da *parrhesia* é um discurso franco, aberto, em que os pensamentos do falante são expostos com clareza e simplicidade; em segundo, é um discurso que se complementa com as ações (32a: “as grandes provas que darei não serão meras palavras, mas o que vocês mais estimam, as ações (*erga*)”); e, em terceiro lugar, a verdade desse discurso provoca invariavelmente a ira, a irritação

no interlocutor ou auditório (31e: “Peço que não se irrite comigo por dizer a verdade”).

O termo *parrhesia* tem, na sua origem, um valor político; é a liberdade de falar o que se acredita, como se acredita e contra o que não se acredita. Um privilégio da democracia ateniense que se confunde com a própria idéia de cidadania plena. Etimologicamente, "*parrhesia* é uma composição de duas palavras: 'pan' (tudo) e 'rhesis' (o que é dito). Da mesma raiz de *rhesis* provém também *rhetor*, aquele que fala em público. Mas o 'pan' é que faz a diferença. Quem faz uso da *parrhesia*, diz tudo o que pensa: não oculta nada. Nesse sentido, ele se opõe ao orador, pois evita qualquer tipo de forma retórica que possa ocultar os seus pensamentos. Por isso, quem usa a *parrhesia* prefere palavras diretas, expressões que meramente lhe vêm, à cabeça que dizem do modo mais direto possível o que ele realmente acredita.

No *Laques*, a palavra '*parrhesia*' e seus derivados aparecem três vezes [178a5, 179c1, 189a1], e as supracitadas características da *parrhesia* são postas em evidência. Já na abertura do diálogo, na fala de Lisímaco, ao apresentar para Nícias e Laques uma explicação para o convite que fez, o tema é enfocado (178a): “julgamos (eu e Melésias) ser preciso, pelo menos com vocês, usar a franqueza (*παρρησιάζεσθαι*). Há pessoas que zombam (*καταγελῶσι*) desse tipo de coisa [*parrhesia*], e, se alguém lhes pede conselho, não dizem o que pensam (*οὐκ ἂν εἴποιεν ἃ νοοῦσιν*), mas, tentando adivinhar (*στοχαζόμενοι*) o pensamento de quem lhes pede o conselho, chegam a exprimir algo diferente da sua própria opinião (*παρὰ τὴν αὐτῶν δόξαν*). Quanto a vocês, porém, nós os consideramos não só capazes de conhecer mas capazes também de dizer abertamente o que pensam (*ἀπλῶς*)”.

Numa fala de Nícias, quando este apresenta a razão pela qual ele se submeterá ao *elenchos* socrático, esta *parrhesia* ganha os contornos filosó-

ficos que a separam da *parrhesia* política, diz ele: "quem se aproxima de Sócrates e conversa com ele cara a cara (*πλησιάζη*), acabará por ser arastado por ele para uma conversa em círculos que não pára até ser levado a dar uma justificativa sobre si mesmo, sobre a maneira como ele passa atualmente seus dias, e sobre o tipo de vida que ele levava anteriormente; e depois de tê-lo conduzido até aí, Sócrates nunca mais o deixará partir até que ele testado (*βασανίζεσθαι*) todas essas coisas completa e apropriadamente" (187e).

Como se pode ver, contrariamente ao que acontece com o orador na Assembléia, o jogo da *parrhesia* requer um relacionamento pessoal, individualizado, como diz Nícias "cara a cara" (187e). O interlocutor deve estar em contato com Sócrates, estabelecer alguma proximidade com ele para poder entrar no seu jogo filosófico e, assim, guiado pelo *logos* "dar uma justificativa" – *didonai logon* – para a qual ele atualmente vive" (187e).

Fernando Muniz

Se tomarmos Aristófanes como referência – onde se encontram as ocorrências mais antigas do termo *eiron* e seus derivados – descobrimos que o *eiron*, ou o *ironista*, tem um caráter oposto ao daquele que faz uso da palavra direta e franca. O sentido da *eironeia*, na sua origem, é completamente pejorativo. O *eiron* é aquele que age por dissimulação, fingimento, que oculta os seus pensamentos, e que, se os revela, revela de forma indireta, oblíqua e contra a sua vontade. Mas haveria uma continuidade semântica entre a *eironeia* aristofânica e a socrática?

Antes de respondermos esta questão é preciso dizer, em primeiro lugar, que, em nenhum momento nos diálogos socráticos – e mesmo nos posteriores – Sócrates se reconhece um *eiron*, ou seja, um utilizador da *eironeia*. Na realidade, quem o acusa de ser um *eiron* são os seus mais famosos discípulos, como Trasímaco, ou os seus mais famosos discí-

benevolência (εὐνοίαν), Cálicles ostentaria a virtude da franqueza (παρρησίαν); ele não se deixa retraindo pelo pudor ou pela vergonha. Traz a palavra franca, sem subterfúgios, sem ardis. Por tudo isso, Cálicles é saudado por Sócrates como uma verdadeira ‘pedra de toque’ (λίθων ἧ βασιλεύουσιν), a melhor delas, capaz de, ao tocar uma alma de ouro, dizer se ela recebeu ou não a *therapia* conveniente e se o seu estado é suficientemente bom. Alguns comentadores² recusam-se a acreditar que Sócrates estaria fazendo um elogio sincero a Cálicles. Na verdade, transformam o elogio numa condenação implacável, ao atribuir à fala de Sócrates uma motivação irônica. Segundo eles, Sócrates estaria querendo dizer o contrário do que disse, ou seja, que faltam a Cálicles a benevolência, a competência e a franqueza. Ora, se Sócrates esconde o que realmente pensa de Cálicles, e dissimula essa falsa admiração é a Sócrates que falta a *parrhesia*, a palavra franca, sem subterfúgios ou ardis.

A preocupação com a conjugação da *eironeia*, como prática dissimuladora, e o comprometimento socrático com a verdade, levou alguns intérpretes a buscar uma solução para o impasse. Vlastos que, como já se observou, construiu a interpretação que se tornou a quintessência da interpretação moderna da ironia, retoma, na realidade, as formulações de Cícero³ e Quintiliano fazendo da *eironeia* o tropo que implica o sentido contrário daquilo que é dito. Vlastos argumenta que a imagem do Sócrates *ironista* desempenhou uma função capital na construção desse novo sentido moderno da palavra grega *eironeia*. De acordo com Vlastos, *eironeia* que origi-

² Por exemplo, Shearer, R. *Questions Platonicennes*, (p. 103); Mackin, R. *Shame and Truth in Plato's Gorgias* in GRISWOLD, G. *Platonic Writings Platonic Readings*; Scarpat, G. *Parrhesia*. Storia del termine e delle sue traduzioni in latino (p. 59).

³ Cícero, *De officiis* I.30.108: *De graecis autem dulcem et facetum festivisque sermonis, atque in omne oratione simulatorem, quem eirwna Graeci nominarunt Socratem accepimus.*

crates para interpretar o oráculo (μαντεῖαν) de Crátilo. Pode-se observar nessa passagem que a *eironeia* é colocada em contraposição à clareza. Crátilo em vez de dizer com clareza o que pensava, empregava a *eironeia*. A *ironia* aparece no texto vinculada também à dissimulação (προσποιοῦμενός)⁵. Isto não indica dizer o contrário do que se disse, mas insinuar que o sentido não está dado por inteiro. O que é dito por Crátilo constitui um enigma cuja solução Crátilo simula estar dentro dele, e que se quisesse, poderia revelar, e se revelasse, faria com que Hermógenes também pensasse como ele.

A situação descrita por Hermógenes e os termos empregados na passagem nos remete diretamente a uma outra, esta da *Apologia*. A passagem em questão é aquela em que Sócrates aponta um oráculo como tendo originado o seu *elenchos*.

Tentando justificar e explicar o *elenchos*, já que o *elenchos* era visto como uma das maiores objeções contra ele no processo, Sócrates declara que ele surgiu de um oráculo do deus de Delfos em resposta a Querefonte (oráculo que declarava que ninguém era mais sábio que Sócrates).

Na origem do *elenchos* encontramos, portanto, o oráculo, e, se tomamos a descrição de Hermógenes como modelo, podemos ver que a ironia está estreitamente associada à forma de expressão oracular. Quando Sócrates recebeu o oráculo de Querefonte, ele não duvidou da veracidade do oráculo (pois aos deuses não é permitido mentir), mas percebeu que a verdade não estava dada por completo, que o seu sentido oculto precisava ser descoberto, em outros termos, ela precisa ser colocada à prova (ἐλέγξων). (Τὶ ποτε λέγει ὁ θεός, τὶ ποτε αἰνίττεται;) Como a atitude oracular utilizada

⁵ προσποιέω: 'dissimular', 'fingir', 'produzir um efeito dissimulador'; por extensão, pode significar 'atuar como alguém', 'representar'.

por Crátilo, o *elenchos* tem um elemento irônico que se traduz num deixar entrever que o sentido não está todo dado, que é preciso colocá-lo à prova.

Mas, se a ironia é um elemento constitutivo do *elenchos*, a *parrhesia* é o seu complemento. Sendo assim, cabe a Sócrates ocupar o posto oracular e produzir por meio da ironia, a provocação da investigação, assim como cabe ao interlocutor, que se submete ao exame, dizer abertamente o que pensa para que o exame possa revelar se há ou não harmonia na relação entre o pensamento e a vida.

Quando Cálicles e Trasímaco acusam Sócrates de usar a ironia é por pretenderem re-estabelecer uma simetria que a relação dialógica, a princípio, pressupõe. Entretanto, na sua face irônica do *elenchos*, a simetria é excluída. A ironia sustenta a superioridade de quem questiona, as prerrogativas de quem conduz a conversa. A outra face do *elenchos*, sua face *parrhesiástica*, tanto exige do questionado a franqueza absoluta nas suas respostas, quanto do questionador uma ausência total de pudor na condução da sua investigação.

5. Conclusão

Para concluir, voltando ao caso da *parrhesia* de Cálicles, gostaria de dizer que não há nada de surpreendente na afirmação de Sócrates de que Cálicles exhibe, entre outras qualidades, a *parrhesia*. Não temos nenhuma razão para duvidar da sinceridade de Sócrates neste caso. Pois, embora o *elenchos* do *Górgias* tenha as suas peculiaridades, a franqueza de Cálicles é uma das condições que permitem a Sócrates, por meio do uso da *eironia*, desnudar os pensamentos mais inconfessáveis que a Retórica oculta.

Bibliografia

- BRICKHOUSE, T. & SMITH, N. *The Philosophy of Socrates*. Oxford: Westview Press, 2000, 290 p.
- DODDS, E. R. *Plato - Górgias*. A Revised Text with Introduction and Commentary. Oxford: Clarendon Press, 1990, 406p.
- FOUCAULT, M. *Fear-less Speech* (Ed. By J. Pearson). Los Angeles: Semiotext(e), 2001.
- HADOT, P. *Qu'est-ce que la Philosophie Antique?* Paris: Gallimard, 1995, 455p.
- IRWIN, T. *Plato's Ethics*. Oxford: The University Press 1995, 436p.
- MCKIM, R. Shame and Truth in Plato's Gorgias in GRISWOLD, G. *Platonic Writings Platonic Readings*. New York: Routledge, 1988, pp. 34-49.
- NEHAMAS, A. *Virtues of Authenticity. Essays on Plato and Socrates*. New Jersey: PUP, 1999, 372 p.
- ROBINSON, R. *Plato's Early Dialectic*. Ithaca: Cornell University Press. (1941), 239p.
- SCARPAT, G. *Parrhesia. Storia Del Termine E Delle Sue Traduzioni in Latino*. Brescia: Ed. Paideia, 1964, 143 p.
- PLATONIS OPERA - *Recognovit Brevique Adnotatione Critica* – Instrvxit J. Burnet. Oxford: Oxford University at Clarendon Press, 1944.
- VLASTOS, G. *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*. New York: Cornell University Press, 1991, 334 p.

AS DISSONÂNCIAS DA ALMA SEGUNDO ARISTÓTELES

Fernando Rey Puente *

No mundo grego desde os pitagóricos mas principalmente a partir de Platão, foi comum o uso de termos musicais para se falar da vida política e moral. Esse costume, como veremos logo mais, se manifesta também no pensamento do Estagirita, ainda que nele se apresente com as nuances próprias de seu estilo e de seus interesses. Seria lícito perguntar-se, então, por que os gregos teriam conferido um estatuto tão especial à música em relação às demais artes. Provavelmente, poderíamos dizer, por causa da íntima conexão entre ela e a vida moral. Mas, sendo assim, restaria ainda a pergunta mais difícil de responder: por que os gregos teriam associado a música mais à esfera da ação do que à esfera da produção? Talvez, tentando responder por meio dos conceitos de Aristóteles, porque no caso da música supusessem não haver um fim extrínseco a ela, tal como ocorre com as outras artes, antes este ser-lhe-ia intrínseco. Ou seja: o músico

* Professor da Fafich/UFMG.

diferentemente do escultor, por exemplo, poderia desfrutar a cada instante do prazer de sua execução, cada momento para ele já seria música em sua plenitude, e o prazer por ela proporcionado, portanto, não lhe adviria apenas ao término de sua execução, mas a cada instante durante o qual a estivesse executando, pois a obra musical, de acordo com essa concepção, não está completa apenas e tão-somente ao seu término, mas a cada momento de sua execução ela é sentida como completa e acabada. Nas palavras de Aristóteles, porém, ela seria uma atividade (*enérgeia*) e não um movimento (*kínesis*). Antes de entrarmos na análise dos textos de Aristóteles, vejamos algumas considerações de Platão acerca desse assunto.

No *Protágoras* Platão já havia dito com grande ênfase que “toda a vida humana tem necessidade de ritmo e harmonia” (324 d: *pâs gàr ho bíos tou anthrópou eurithmías kai euarmostías deítai*) e na *República* explicado que a temperança (*sophrosyne*) é “uma certa consonância e harmonia” (430 e: *symphonía tini kai harmonía*). Ora, se a vida humana virtuosa é pensada sob o paradigma da ordem, da medida, da proporção, do ritmo, da harmonia e da consonância, é óbvio então que uma vida humana sem virtudes deve ser concebida como submetida à desordem, à desmedida, à desproporção, à disritmia, à desarmonia e à dissonância. E é exatamente isso que já encontramos em Platão. Precisamente na *República* (cf. *Rep.* 443 c - 444 b) ele expõe a disposição na qual a alma deve se encontrar para ser justa ou injusta. No caso da justiça (*dikaíosyne*), ele adverte que a verdadeira justiça não é só aquela voltada para as ações externas do indivíduo, mas sim a que diz respeito a sua vida interna. A alma justa deve preservar o bom desempenho de cada uma de suas partes – a razão (*lógos*), o impulso (*thymós*) e o desejo (*epithymía*) – tal como a harmonia musical deve preservar, dentro da estrutura da oitava, o bom arranjo entre os tons cônsonos, a saber, a oitava, a quinta

e a quarta (respectivamente determinados pelas proporções matemáticas de 1:2, 2:3 e 3:4) e os tons díssonos, que se caracterizam por não possuírem proporções matemáticas constantes. A alma que consegue produzir esse acordo interior entre as suas três partes encontrar-se-á, portanto, em harmonia “tornando-se amiga de si mesma” (*philon genómenon heautô*). Caso contrário, haverá uma sublevação interna (*stásis*) que produzirá o predomínio de uma parte que naturalmente deveria estar sob comando sobre uma outra que por natureza deveria comandar. Os vários tipos de perturbação dessa harmonia interna são, por conseguinte, as causas dos vários tipos de males (*kakía*) que podem acometer um homem, tais como a injustiça (*adikía*), a intemperança (*akolasía*), a vileza (*dellía*) e a ignorância (*amathía*). Como Platão já havia dito em um passo anterior desse mesmo diálogo, a injustiça produz sublevações (*stáseis*), ódios (*míse*) e lutas (*máchas*) entre as distintas partes da cidade ou da alma, enquanto a justiça produz concordância (*homónoian*) e amizade (*philían*) entre elas (cf. *Rep.* 351 d). Tendo essas considerações de Platão como pano de fundo de nossa inquirição, vejamos como esse tema tem sua continuidade em Aristóteles, apesar das divergências existentes entre as filosofias desses dois grandes pensadores.

Talvez pudéssemos começar mencionando a importância conferida por Aristóteles à música. Essa importância pode ser depreendida da análise que ele faz da mesma no oitavo livro da *Política*. Ele começa descrevendo as disciplinas que eram ensinadas às crianças de seu tempo, a saber, a leitura, a escritura e rudimentos da aritmética (compreendidos pelo termo grego *grámmata*), a ginástica (*gymnastikén*), o desenho (*graphikén*) e a música (*mousikén*). Dessas, apenas e tão-somente a música era destituída de necessidade e de utilidade, ao contrário das demais disciplinas que sempre eram aprendidas tendo em vista alguma necessidade ou utilidade

extrínseca a si mesmas, tais como a posterior participação em atividades comerciais e políticas (no caso da leitura, escrita e aritmética), a melhor manutenção da saúde (no caso da ginástica), ou a correta apreciação das obras de arte (no caso do desenho). A música, no entanto, possuía um caráter diferenciado, tendo sido introduzida na educação, segundo o Estagirita, a fim de ocupar o tempo de ócio (*scholé*) dos homens livres (cf. *Pol.* 1337 b₂₃ - 1338 a₂₄). Definir com exatidão o que é a música parece uma tarefa difícil para Aristóteles, na medida em que ela participa tanto da educação (*paideían*), quanto do jogo (*paidián*) e do divertimento (*diagogén*). Além de proporcionar descanso e prazer, a música também contribui para a formação do caráter (*éthos*) dos homens, pois é precisamente nos ritmos (*en toîs rhythmoîs*) e nas melodias (*en toîs mélesin*) da música que se encontram as imitações (*homoiómata*) mais perfeitas da natureza da cólera e da mansidão, bem como da coragem e da temperança e dos demais caracteres morais (*ethôn*). Nenhuma das outras sensações, segundo o Estagirita, é capaz de imitar os caracteres morais. Por isso, a audição de distintas melodias produz em nosso espírito diferentes respostas. Umas tornam os homens mais melancólicos (caso da melodia mixolídia), outras geram neles entusiasmo (caso da melodia frígia) ou, por fim, produzem neles um estado intermediário entre a melancolia e o entusiasmo (caso da melodia dórica). Em relação aos distintos ritmos ocorre o mesmo, a saber, alguns são mais calmos, outros mais movimentados e, dentre esses, uns são mais vulgares, outros mais nobres. Parece ter sido justamente por reconhecer existir em nós algo que se assemelha à harmonia e ao ritmo da música, segundo Aristóteles, que os pitagóricos puderam dizer que a alma é harmonia e que Platão, mais cauteloso, pode afirmar que a alma não é, mas apenas que possui harmonia (cf. *Pol.* VIII 5). Mais adiante, ainda nesse mesmo livro, Aristóteles

exalta o modo dórico sobre o frígio e o mixolídio por seu caráter intermediário, tal qual o fizera em relação às virtudes na *Ética a Nicômacos* ao defini-las como o meio termo entre extremos igualmente inadequados (cf. *Pol.* 1342 b₁₄₋₁₇ e *EN* II 5, 1106 a₂₆ - b₂₈).

A seguir, concentraremos nossos esforços na análise das ocorrências de um termo de origem musical no plano das ações humanas. O termo que pretendemos investigar é *diaphonía*. Ele e seu respectivo verbo, *diaphonéo*, e adjetivo, *diáphonos*, compõem o complexo semântico que pretendemos explorar neste trabalho. Eles serão traduzidos pelas respectivas formas do vernáculo: dissonância, dissonar ou estar em dissonância e díssono. Nossa análise abrangerá basicamente três textos do Estagirita, a saber, a *Ética a Eudemos*, a *Ética a Nicômacos* e a *Política*. Além desses textos, os termos derivados da raiz *diaphon-* aparecem esporadicamente em outras obras de Aristóteles (e com maior frequência nos *Tópicos*, que, contudo, não teremos espaço para analisar), mas devido ao nosso interesse específico, desconsideraremos neste texto as ocorrências onde esses termos possuem apenas um sentido genérico e não o sentido especial que nos interessa investigar aqui, qual seja, o de indicar uma desarmonia na alma humana.

Passemos então a analisar as passagens que mais nos interessam, começando por aquelas que se encontram na *Ética a Eudemos*. Há cinco passos dessa obra que devemos considerar.

O primeiro deles ocorre no segundo livro da *EE* onde Aristóteles investiga a natureza voluntária ou involuntária das ações humanas. Ele explica que no caso de uma ação forçada e necessária “não há dissonância entre a razão e a tendência” (*EE* 1225 a₃: ou *diaphonoûntos tou lôgou kai tês oréxeos*) quando o indivíduo em questão for obrigado a executá-la sob

Uma quarta ocorrência dá-se ainda no livro sétimo, mais precisamente no âmbito da discussão sobre a concórdia (*homónoia*) e a benevolência (*eunoía*). Esse é um passo de fundamental importância para a nossa análise. Aristóteles havia dito que a benevolência não é idêntica à amizade (*philia*) mas tampouco completamente distinta da mesma. Na verdade, ele a considera apenas o início da amizade, pois o benevolente somente quer o bem do outro, enquanto o amigo não apenas quer o bem do seu amigo, mas age para realizá-lo. Em relação à concórdia, Aristóteles esclarece-nos que a concórdia amigável não se refere a qualquer coisa, mas às ações das pessoas concordes e mais precisamente àquelas que dizem respeito à sua vida em comum. Tampouco pode referir-se apenas e tão-somente ao pensamento (*diánoia*) ou à tendência (*órexis*), “pois o pensar e o desejar podem ser contrários, tal como no incontinente ocorre a dissonância entre eles” (*EE* 1241 a₁₈₋₂₀: *ésti gâr enantía tò diavooûn <kai tò> epithymoûn, hósper en tô akrateî diaphoneî toûto*). Por isso o Estagirita conclui a sua reflexão afirmando ser preciso haver concordância entre a decisão e o desejo e isso, segundo ele, só ocorre com os bons, dado que os maus (*phaûloi*) quando decidem e querem o mesmo prejudicam-se mutuamente. Ao final dessas considerações Aristóteles expõe com exemplar clareza quando então seria lícito falar verdadeiramente de concórdia. Isso se dá, consoante sua opinião, apenas quando houver entre as partes envolvidas a mesma decisão relacionada a quem deve comandar e quem deve ser comandado. Não no sentido que cada um escolheria a si mesmo, mas sim no sentido em que a mesma pessoa é escolhida por ambos para comandar ou para ser comandada, por isso a concórdia é, para o Estagirita, uma amizade entre cidadãos (*philia politiké*).

Há no livro oitavo uma última passagem onde o verbo *diaphonéo* reaparece. Ela apenas vem reiterar uma idéia já exposta na segunda ocorrência desse termo na *EE*. Nesse passo Aristóteles afirma que no caso do homem perfeitamente bom há uma concordância entre as coisas úteis e as coisas boas, mas que em relação à maioria dos homens elas estão em dissonância (*diaphoneî*), pois as coisas que são boas em sentido absoluto não são boas para ele, diversamente dos bons para os quais as coisas absolutamente boas são boas para si próprios (*EE* 1249 a₁₀₋₁₃).

Com relação à *Ética a Nicômacos*, embora haja oito ocorrências de vocábulos derivados da raiz *diaphon-*, somente uma única vez ele é usado para descrever a desarmonia da alma humana, no mais das vezes ele é empregado apenas no seu sentido genérico de indicar uma divergência, uma discordância entre dois aspectos de uma mesma coisa ou entre distintas opiniões sobre algo.

Essa passagem vem apenas corroborar a quarta ocorrência na *Ética a Eudemos* que investigamos acima. Ela aparece no nono livro no qual Aristóteles trata da amizade. Comparando o homem bom (*epieikés*) com o mau (*mochterón*) e se perguntando qual deles deve ser egoísta (*deî philauton eînai*), o Estagirita conclui que apenas o homem bom tem o direito de ser egoísta, pois no seu caso ser egoísta significa amar o seu intelecto, que sempre escolhe o melhor, não havendo nele, portanto, dissonância (*diaphoneî*), como no caso do homem mau, entre o que deve fazer e o que faz, pois o homem bom faz precisamente aquilo que deve fazer (*EN* 1169 a₁₁₋₁₈). Em um passo do livro terceiro, Aristóteles já havia enunciado isso positivamente, ou seja, nesse livro ele já havia dito que o temperante (*sóphronos*) é aquele no qual deve haver consonância (*deî symphoneîn*) entre a parte desiderante (*tò epithymetikón*) e a razão (*tô logô*), pois ambas têm como escopo o moral-

mente belo. O temperante deseja, portanto, o que deve ser desejado e no momento em que deve ser desejado, em outras palavras, deseja de acordo com a razão.

Na *Política*, do mesmo modo que na *EN*, há várias ocorrências do termo que estamos analisando, entretanto, apenas uma é-nos significativa. Aristóteles, ao final do livro sétimo, começa falando da educação na *polis*. O bem (*tò eû*) para todos consiste em dois aspectos: por um lado deve-se propor corretamente o escopo (*skopón*) e o fim (*télos*) das ações e, por outro, deve-se descobrir as ações que conduzam a esse fim. Esses dois aspectos podem, segundo ele, estar em consonância (*symphoneîn*) ou em dissonância (*diaphoneîn*) entre si. Por conseguinte, é possível haver três tipos de dissonância: pode-se ter um escopo correto mas errar na escolha dos meios, ou ter encontrado os meios corretos mas ter-se proposto um fim falacioso, ou ainda, ter-se enganado tanto nos meios quanto no fim (*Pol.* 1331 b₂₄₋₃₄).

Após termos exposto as passagens mais importantes para a compreensão de nosso tema, resumamos as conclusões que podemos extrair das mesmas.

De modo geral, podemos dizer que o verbo *diaphonéo* possui um sentido contrário não só a seus pares *symphonéo* (de uso mais freqüente) e *homophonéo* (que só ocorre duas vezes em todo o *Corpus*: na *EN* I, 1102 b₂₈, no sentido por nos explorado neste texto, e na *Política* II, 1263 b₃₅ onde se diferencia do verbo *symphonéo*), mas também ao verbo *homonoieîn*. Ele indica normalmente uma divergência, um desacordo entre duas coisas ou duas perspectivas e, em um sentido mais restrito, aquele por nós investigado, uma disarmonia, uma desordem entre as partes ou instâncias constituintes da alma humana.

O homem virtuoso possui, segundo o Estagirita, uma consonância interna entre as partes de sua alma e por isso pode ser amigo de si mesmo, já o homem mau vive em um estado de dissonância interna que Aristóteles compara a uma sublevação. Depreende-se claramente desses trechos acima citados que a passagem do plano da vida social da *polis* para o plano da vida anímica é efetuado sem nenhuma hesitação. Desde a *República* de Platão, essa transposição parece ser plenamente legítima para os gregos. Aristóteles, portanto, não faz mais do que manter essa analogia entre a estrutura da cidade e a da alma humana.

O que precisamos saber, em nosso caso, é quais são as condições necessárias para que a alma humana esteja em consonância ou em dissonância. Apesar de nos exemplos descritos acima as instâncias divergentes variarem, permanece, no entanto, a exigência comum de que o acordo ou o desacordo dê-se entre a parte desiderativa e a parte racional da alma. A faculdade apetitiva (*orektikón*) da alma, segundo Aristóteles, é composta pela vontade (*boúlesis*), pelo impulso (*thymós*) e pelo desejo (*epithymía*), e a faculdade crítica (*kritikón*) pela razão (*lógos*) e pelo raciocínio (*diánoia*). Ora, todas as ocorrências por nós referidas encaixam-se perfeitamente em uma dessas alternativas. Nessas passagens, Aristóteles fala de uma dissonância entre: a) a razão e a tendência, b) entre o intelecto e o desejo, c) entre o raciocínio e o desejo, ou, por fim, d) entre a parte desiderante e a razão. Apesar das diferenças específicas de cada passo, a idéia geral é bastante evidente: no caso dos homens não virtuosos a parte racional e a desiderativa são díssonas.

Note-se, porém, como também se depreende dos trechos acima expostos, que isso não ocorre no caso de um animal ou no de uma criança. Se no primeiro a ausência de racionalidade torna impensável essa disso-

nas não são perturbadas. Diferentemente dele, o homem mau (*kakós*), o intemperante (*akolastós*) e o incontinente (*akratés*) não conseguem manter sua consonância interna. Diante de um prazer presente (cf. *EN* 1146 b: *tò paròn hedy*), por exemplo, o intemperante pensa que deve perseguir esse prazer, enquanto o incontinente sabe que não deve perseguí-lo mas o persegue.

A distinção entre esses tipos de homens, entretanto, pode ser melhor compreendida por meio de uma outra diferenciação presente em algumas das citações que fizemos no início deste texto. Aristóteles afirma com bastante clareza: o problema do homem não virtuoso consiste em que ele é incapaz de conciliar o bem absoluto com o bem para si, e ao não haver essa consonância ele não é um homem bom, pois para este o bem em sentido absoluto e o bem para si são concordantes. Essa conformidade entre os bens pode ser pensada como a adequação entre o fim e os meios que se empregam para obtê-lo. Consoante esse modelo, segundo Aristóteles, as dissonâncias podem ser de três tipos: pode-se ter um fim equivocado, ou o fim certo mas os meios inadequados para alcançar esse fim, ou ainda pode-se errar tanto nos meios quanto no fim. No caso do homem mau ou do intemperante, eles se equivocam em relação ao fim, ou seja, o fim por eles buscado é apenas um bem aparente e não o bem verdadeiro. Já no caso do incontinente seu equívoco está em desconhecer os meios para a sua ação e não o fim da mesma. Em outras palavras, ele erra por ser desviado de seu escopo pelo prazer.

Um modo mais acurado de analisar a questão das dissonâncias anímicas presentes nesses homens é encontrado ao Aristóteles introduzir a noção de silogismo prático ou, como ele mesmo diz, de “silogismos dos objetos de ação” (cf. *EN* 1144 a₄₁₋₄₂). Este seria, por conseguinte, um racio-

cínio sobre um objeto de ação (*praktón*) e de suas premissas donde extrair-se-ia não uma conclusão teórica mas sim a própria ação. Podemos considerar duas premissas, uma universal e outra particular no silogismo prático, também denominadas em outra obra de Aristóteles (cf. *De motu animalium*, 7) de premissa por meio do bem (*diá te toû agathoû*) e premissa por meio do possível (*dià toû dunatoû*). A primeira enuncia o bem que se apetece e a segunda os meios para se obtê-lo. O problema do mau ou do intemperante consiste, portanto, em desconhecer o bem verdadeiro, enquanto o do incontinente reside em não conhecer os meios ou não saber relacionar os meios tendo em vista o fim a que almeja. O problema do incontinente pode também residir no fato de ele desconhecer que tipo de homem ele é (cf. *De an.* 434 a₁₆₋₂₁ e *EN* 1147 a₅₋₇). Ou ainda no fato de ele desconhecer a premissa particular ou, mais precisamente, no fato de desconhecer o modo de relacioná-la à premissa universal. Dado que a ação sempre diz respeito ao particular, o equívoco nesse plano, do ponto de vista moral, é fatal.

Com o acima exposto, acreditamos ter podido mostrar, ainda que muito sucintamente, com que sentido a noção de dissonância aparece no plano das ações humanas em algumas passagens da obra de Aristóteles.

Bibliografia

- Aristóteles – *Ethica Eudemia*, ed. R.R. Walzer et J.M. Mingay, OCT, Oxford University Press, Oxford, 1991.
- Aristóteles – *Etica Nicomachea*, introduzione, traduzione e commento di M.Zanatta, testo greco a fronte, BUR, Milano, 1986.

- Aristóteles – *Política*, edição bilingue, tradução e notas de António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes, Vega, Lisboa, 1998.
- Brandwood, L. – *A Word Index to Plato*, W.S.Maney & Son Ltd., eds, 1976.
- Bonitz, H. – *Index Aristotelicus*, Wissenschaftliche Darmstadt, 1955.
- Platão – *La Repubblica*, traduzione di Francesco Gabrieli, testo greco a Fronte, 2. vols., BUR, Milano, 1981.

AS FRONTEIRAS FILOSÓFICAS DO PITAGORISMO: CONFLITO E CONTRADIÇÃO NA HISTORIOGRAFIA FILOSÓFICA SOBRE O PITAGORISMO

Gabriele Cornelli*

Ao amigo Prof. Dion Davi L. Macedo (1966-2002),
in memoriam.

Quando irás para as bem construídas moradias do Hades (...) encontrarás a água fresca que corre do lago a Memória. Na frente desta estarão os guardas, que te perguntarão porque estás percorrendo as trevas obscuras do Hades. Diz: “sou filho da terra e do céu estrelado, de sede estou ardendo e desfaleço: dêem-me logo para beber a água fresca que vem do lago da Memória”.

Lâmina de Hipponion ¹

* Prof. Dr. (NIMEP/UMESP).

¹ Lâmina de Hipponion. Museu de Vibo Valentia. Apud Apud Giovanni Pugliese Carratelli. *Le lamine d'oro orfiche*. Milano, Adelphi, 2001, p. 41.

Em sua tradução da *República* de Platão pela Loeb Classical Library, Paul Shorey afirma, em nota, quase como quem quer fazer uma advertência ao leitor desprovido, o seguinte:

“É aconselhável que o estudante de Platão, no caso em que encontre em um comentador o nome de Pitágoras, passe imediatamente à página seguinte do comentário”.²

O “conselho” do Shorey assume um significado todo especial para o estudo das origens do pensamento ocidental. Aqui, de fato, Pitágoras, mas seria talvez melhor falar de pitagorismo, aparece como um problema.

Um entre os maiores estudiosos do pitagorismo, Walter Burkert, chega a comparar a “questão pitagórica” à “questão homérica”, pela complexidade do tema, dificuldade em achar um consenso entre os estudiosos, a caráter contraditório das soluções propostas e, de maneira especial, pela “tremenda importância da questão sobre a vida, a atividade e a influência de Pitágoras de Samos”.³

Algo parece incomodar os estudiosos. Conflito e contradição acompanham a historiografia filosófica sobre o pitagorismo.

A imagem definida e *formatada* das origens como nos foi transmitida pelos óculos platônico-aristotélicos não parece conseguir compreender adequadamente a tradição pitagórica. Por vários motivos, que tentarei mostrar a

² Citado por Thomas Cole em sua Apresentação da obra *Alle origini della filosofia greca: una revisione storica*, de Eric A. Havelock (1996), cuja edição póstuma ele mesmo curou para a editora Laterza.

³ W. Burkert. *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Cambridge, Harvard University Press, 1972. A influência do pitagorismo, a diferença de outras “escolas” filosófica antigas não se resolve, pelo menos diretamente, no interior do mundo antigo. Para todos, as primeiras palavras do Prefácio do *Diálogo dos dois máximos sistemas* de Galileu Galilei: *Promulgou-se, nos anos passados, em Roma, um edito, que, para responder a perigosos escândalos da época presente, impunha oportuno silêncio à opinião pitagórica da mobilidade da terra.*

seguir, esta dificuldade depende de alguns preconceitos historiográficos implícitos (como todos os preconceitos) à história da filosofia ocidental.

Uma primeira “desculpa” com relação à dificuldade de considerar a filosofia pitagórica em toda sua relevância histórica para a compreensão da filosofia nascente é a da escassez das fontes. A questão das fontes é de fato central para o estudo de toda a história da filosofia assim-chamada pré-socrática. Neste caso o estudo do pitagorismo compartilha com os outros pré-socráticos de algumas “falhas” historiográficas; algumas delas já clássicas. É o caso da primeira tentativa de abordagem filológica séria às fontes do pitagorismo: a de E. Zeller em sua obra clássica *A Filosofia dos gregos em seu desenvolvimento histórico*.⁴ É dele a famosa tese da “expansão da tradição”:

“A tradição sobre os pitagóricos e seu fundador tem sempre algo novo para dizer, à medida que se distancia, cronologicamente, dos eventos”.⁵

Mas o problema das fontes é bem maior do que simplesmente aquilo de uma pretensa escassez de fontes primitivas. Define-se melhor, parece-me, pela análise do tratamento que é dado às fontes pela pesquisa moderna.

É o caso, por exemplo, da ilusão criada pela edição dielsiana dos fragmentos dos pré-socráticos, não acaso influenciada diretamente, no caso dos pitagóricos, pela pesquisa do Zeller.⁶ Nos *Fragmente der Vorsokratiker* fica-se com a impressão de uma evolução linear da filosofia: uma leitura que, ao que parece, já parece consagrada desde Aristóteles.

⁴ Cf. Eduardo Zeller. *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico*. Vol. I. Trad. R. Mondolfo. Firenze, La Nuova Italia, 1950.

⁵ E. Zeller. *La filosofia dei greci...*, I, p. 364.

⁶ Cf. Para isso W. Burkert. *Lore and Science...*, p. 3.

“Isto significa – afirma Gabriele Giannantoni – prescindir completamente da diversidade das situações históricas e culturais e pensar nos pré-socráticos como em uma única comunidade de pensadores, uma única tradição de pensamento, sem solução de continuidade”.⁷

Sob a influência deste paradigma historiográfico, segundo Peter Kingsley,

“Os estudiosos ao longo dos últimos dois séculos procuraram persistentemente ver a história da filosofia grega em suas origens como uma evolução progressiva em direção a um extremamente vago, mas fantasticamente sedutor, ideal de racionalidade. E com isso decidiram, quase sem algum questionamento, abraçar a avaliação arrogante sobre os pré-socráticos de Aristóteles”.⁸

Por outro lado, esta leitura evolutiva aristotélico-dielsiana parece apontar para um outro problema no tratamento das fontes: o da contextualização dos fragmentos em seu próprio *framework* histórico-cultural. O contexto principal dos fragmentos não é a *Metafísica* de Aristóteles, mas a literatura, arte e cultura material tanto de Mileto como de Eléia, de Éfeso ou Crotona.

É claro que uma precisa e atenta avaliação do material, mesmo aristotélico, sobre os pré-socráticos, impõe a compreensão da complexa recepção das idéias deles na literatura filosófica a partir de Platão. Aqui reside a tarefa mais árdua e profícua da crítica filológica das fontes. Mas esta crítica não pode fazer-nos esquecer o complexo mundo vital do qual a filosofia pré-socrática surgiu. Se esta perspectiva é válida para todos os pré-

⁷ Gabriele Giannantoni. “I problemi ancora aperti nello studio del pitagorismo”, p. 285.

⁸ Peter Kingsley. *Ancient Philosophy, Mystery and Magic: Empédocles and Pythagorean Tradition*, p. 3.

socráticos, talvez seja ainda mais decisiva para o estudo do pitagorismo. A complexidade do movimento pitagórico, complexo amálgama de teorias matemáticas, regras de vida, concepções políticas e rituais religiosos, torna a inserção do material sobre pitagorismo essencial para sua compreensão.

Neste sentido, o pitagorismo apresenta problemas específicos e, de certa forma, originais no interior da *Quellenforschung* da filosofia pré-socrática. Quase que paradoxalmente, no caso do pitagorismo a grande quantidade de material transmitido constitui um problema. A distinção, neste caso, entre a primeira geração do pitagorismo mais antigo e aquilo que diz respeito mais a um segundo momento, o de pitagóricos como Filolau ou Arquitas, constitui, de fato, um desafio historiográfico decisivo. Parte do problema pode derivar da obrigação do silêncio e do segredo sobre as doutrinas, característica própria da comunidade pitagórica, e que, contribuiu certamente para a escassez de material primitivo, acima indicada. De fato, o primeiro pitagórico a ter obras publicadas foi Filolau, contemporâneo de Sócrates. Assim comenta Jâmblico em sua *Vida de Pitágoras*:

“É admirável também o rigor do segredo; de fato, no curso de tantos anos, parece que ninguém encontrou um escrito dos pitagóricos antes de Filolau. Este, por primeiro, encontrando-se em grande e dura pobreza, divulgou aqueles célebres três livros, que se diz terem sido comprados por cem minas por Díon de Siracusa, a pedido de Platão”.⁹

Acrescentando a esta prática do segredo a necessidade da vida comunitária e uma série de prescrições dietéticas e de pureza, os pitagóricos podem ser facilmente confundidos, ou melhor, identificados, aos adeptos

⁹ Jâmblico. *Vida de Pitágoras* 199 (Giamblico. *La vita pitagorica*. A cura di L. Monteneri. Roma, Bari, 1994).

dos cultos de mistérios do mundo antigo. Que é um pouco o que Heródoto afirma, em suas considerações sobre os usos sepulcrais dos egípcios (que sepultavam os mortos em vestes de linho e não de lã, como na Grécia):

“Tal [costume] corresponde aos chamados Orfiká e Bacchiká, que na verdade são egípcios e pitagóricos”.¹⁰

A distinção aqui é propositalmente esquecida. O pitagorismo é compreendido no mesmo nível do orfismo e dos cultos de mistérios, numa identificação que assume uma importância central para uma leitura da filosofia pitagórica no interior da cultura grega antiga.

Por outro lado, a grande quantidade de material pode ser relacionada a uma tendência da Academia antiga, provavelmente já comum entre os primeiros discípulos de Platão, de atribuir ao pitagorismo antigo teorias que foram desenvolvidas mais propriamente no interior da mesma escola platônica. O resultado disso é o de uma aproximação da filosofia pitagórica àquela platônica antes, e aristotélica depois, e, por conseqüência, o de uma sempre maior dificuldade de distinguir o pitagorismo originário destas últimas.

As mútuas relações entre Platão e a filosofia pitagórica constituem, de fato, um eixo fundamental para a crítica: se a filosofia pitagórica influencia o platonismo, é verdadeiro também o contrário. A influência, neste caso, é recíproca, com conseqüências espinhosas para a historiografia do pitagorismo pré-platônico.

Apesar destas dificuldades, as pesquisas de autores como Rohde, Levy, Delatte e Deubner, como também o importantíssimo estudo de Burkert, contribuíram para uma re-avaliação crítica das fontes sobre o pita-

¹⁰ Heródoto 2, 81. Cf. para uma discussão sobre a edição crítica deste texto W. Burkert. *Love and Science in ancient Pythagoreanism*. Cambridge, MA, Harvard University Press, 1972.

gorismo, no sentido de uma antecipação da datação das fontes e de uma maior confiabilidade historiográfica sobre o material a respeito do pitagorismo em geral.¹¹ De maneira especial, estudos mais precisos de fontes tardias, segundo W. Burkert “mostraram, aqui como em qualquer lugar, a falácia do princípio *recentiorem, ergo deteriores*”.¹²

À procura de fontes indiretas, P. Tannery encontrou material pitagórico em fragmentos de outros pré-socráticos, tanto na forma de influência como de aberta polêmica. Parmênides teria sido influenciado pela cosmologia pitagórica no caminho da *dóxa* de seu poema. A polêmica de Zenão teria sido dirigida diretamente contra a teoria dos números pitagórica.¹³ Uma crítica irônica parece caracterizar os fragmentos de Heráclito, como veremos.

Mas a questão das fontes para o estudo da filosofia pitagórica estende-se ao longo dos séculos para alcançar novas formas e novos problemas.

Os comentadores modernos, influenciados especialmente por W. Burkert, reconhecem ter existido um reflorescer do pitagorismo nos últimos anos do século I a. C., depois de sua *pretensa* extinção em 360 a.C.¹⁴ A distância entre pitagorismo e neopitagorismo, porém, não pareceria ser somente uma questão de tempo. Segundo o mesmo Burkert, os dois movimentos podem ser considerados basicamente como *heterogêneos*.¹⁵

Para poder afirmar isso, o autor é obrigado a cortar as possíveis relações de continuidade dos dois movimentos na literatura do período intermediário entre eles, isto é dos últimos três séculos antes de Cristo,

¹¹ Para as obras dos autores citados cf. bibliografia.

¹² W. Burkert. *Lore and Science...*, p. 4.

¹³ Cf. W. Burkert. *Lore and Science...*, p. 5.

¹⁴ Cf. W. Burkert. “Hellenistische Pseudopythagorica”. In *Philologus* 105 (1961) 16-43.

¹⁵ Cf. W. Burkert. “Craft versus Sect: The Problem of Orphics and Pythagoreans”. In B. F. Meyers & E. P. Sanders. *Jewish and Christian Self-Definition*. Philadelphia, Fortress Press, 1982, pp. 1-22.

chegando até a catalogar como *pseudopitagórica* a literatura pitagórica intermediária.

Mas a ruptura entre os dois movimentos é esboçada fundamentalmente na linha de uma historiografia evolucionista e racionalista. De fato, enquanto Delatte, um dos mais prolíficos estudiosos do pitagorismo, afirma que é somente a partir do século I d. C. que *certas seitas pitagóricas haviam se devotado à magia e à divinação*,¹⁶ da mesma forma Dodds afirma, na sua obra clássica *Greeks and the Irrational*, o seguinte:

“Muitos estudiosos do tema viram no século I a.C. o período decisivo de Weltwende (= mudança de época), período no qual a maré do racionalismo, que nos cem anos anteriores havia se desenvolvido como nunca, finalmente havia esgotado seu impulso e começado a recuar. Não resta dúvida de que todas as escolas filosóficas, exceto a epicurista, tomaram neste momento um novo caminho. (...) Da mesma forma, é significativo o renascimento do pitagorismo, após dois séculos de aparente esquecimento, não como escola doutrinária formal, mas como culto e como estilo de vida. Confiava abertamente na autoridade, não na lógica: Pitágoras era apresentado como um sábio inspirado”.¹⁷

Mas essas mesmas características que Dodds predica ao neopitagorismo, como as de constituir-se como um βίος em oposição a uma doutrina abstrata, ou de cultivar o princípio da autoridade em oposição à lógica racional argumentativa, ou mesmo a apresentação de Pitágoras como um *sábio inspirado*, todas elas poderiam valer já para o pitagorismo originário, do século V a. C.

Estudos como o de F. Cumont sobre o uso da tradição pitagórica no simbolismo funerário do período imperial e de J. Carcopino, que reconhece

¹⁶ Cf. A. Delatte. *Étude sur la littérature pythagoricienne*. Paris, É. Champion, 1915, p. 41.

¹⁷ E. R. Dodds. *The Greeks and the Irrational*, p. 247.

isso num interessantíssimo relato arqueológico da basílica subterrânea neopitagórica da Igreja de Porta Maggiore em Roma, mostram uma clara continuidade entre pitagorismo originário e tardo, levando a pensar à existência de um “rio subterrâneo” de tema e símbolos que corre ao longo dos séculos, a partir da filosofia de Pitágoras.¹⁸

Não podemos, portanto, compartilhar com um grande estudioso como Festugière o olhar de repúdio e escândalo com o qual vê o neopitagorismo, e em geral as novas escolas filosóficas helenísticas, como uma perversão ou uma degradação da pura ciência teórica clássica:

“Neste profundo desprezo pelo conhecimento teórico e pela pura ciência, e talvez também como consequência do relaxamento das morais contemporâneas, (...) a filosofia transformou-se em apocalipse, em revelação. O sábio dispensa oráculos. As pessoas não procuram mais entender: elas simplesmente crêem”.¹⁹

Mas, se esta profunda afinidade da tradição pitagórica com as religiões de mistérios, em especial o orfismo, e as tradições místicas oraculares não encontra lugar numa história da filosofia racionalista, ela deveria ser banida desde seu começo, e não somente em sua expressão neopitagórica. Pois desde o seu berço jônico-italico a tradição pitagórica parece estar ligada a experiências religiosas *suspeitas* ao olhar de muitos estudiosos, modernos ou não.

As mesmas indicações literárias de uma ruptura entre pitagorismo e neopitagorismo sobre as quais a teoria de Burkert está em parte baseada, isto é, a afirmação de Aristoxeno segundo a qual ele teria conhecido o último dos pitagóricos (em 360 a.C.) e a afirmação de Cícero segundo a qual

¹⁸ Cumont e Carcopino.....

¹⁹ A. J. Festugière. *L'ideal religieux des grecs et l'Évangile*. Paris, J. Gabalda, 1932, pp. 74-77.

um amigo seu, Nigidius Figulus, teria feito reviver (*renovaret*) o pitagorismo, não parecem demonstrar uma credibilidade histórica muito grande.²⁰

Um século antes de Nigidius Figulus encontramos, por exemplo, no Egito, a extraordinária figura de Bolos de Mendes, cidade no delta do rio Nilo. Pitagórico, responsável pela transmissão das histórias sobre milagreiros no mundo antigo, entre as quais as de Pitágoras, obviamente, e figura crucial para o desenvolvimento da alquimia, Bolos demonstra muita familiaridade com a literatura dos papiros mágicos, desempenhando um papel de mediação entre estes e a tradição pitagórica antiga. Seria o clássico exemplo de *pseudopitagórico*, se não fosse realmente pitagórico, mesmo no século I a. C., como indica também o verbete do *Léxico Suda* que se refere a ele como a um *pitagórico*.²¹

As tentativas, portanto, de criar uma ruptura literária entre os dois períodos do pitagorismo e do neopitagorismo, através da assunção de uma teoria pseudo-epigráfica das fontes, parece uma mera distorção da continuidade, vivida e literária, da tradição pitagórica. Distorção cujas motivações historiográficas já acenamos acima.

Essa característica complexa e *inclusiva* da filosofia neopitagórica é o que a torna um interessantíssimo movimento *sincretico* e *eclético*.²² Mas estes adjetivos poderiam predicar também à filosofia do mesmo Pitágoras,

²⁰ Cf. Cícero. *Timeus* 1.1 (Marcus Tullius Cicero. *De divinatione, De fato, Timaeus*. Edidit Remo Giomini. Leipzig, Teubner, 1975); Aristoxeno fr. 14 . Apud P. Kingsley. *Ancient Philosophy, Mystery and Magic*, pp. 323-324.

²¹ Cf. *Suda Lexicon*. Βῦλος Μενδήσιος <www.stoa.org/sol>. Cf. também, quanto ao lugar de Bolos na história da alquimia, Ana Maria Alfonso-Goldfarb. *Da alquimia à química*. São Paulo, Nova Stella/Edusp, 1987.

²² Com relação ao ecletismo e a sua conotação geral e injustamente negativa cf. John M. Dillon and A. A. Long. *The Question of "Eclecticism": Studies in later Greek Philosophy*. Berkeley, University of California Press, 1988, p. 125.

que parece, em sua busca pelo conhecimento, encontrar saberes de origens e naturezas muito distantes entre si, como vimos.

Na economia deste ensaio, pode caber um exemplo para todos.

É o caso de um famoso fragmento de Heráclito, que, com relação à concepção de ciência entre os pitagóricos, nos informa que o que Pitágoras fazia era fundamentalmente *pesquisa*, utilizando para isso a palavra *ιστορίε*:

“Pitágoras, filho de Mnesarco, praticou a pesquisa (*ιστορίε*) mais de qualquer um e tendo feito uma escolha destes textos (*συγγράφαι*), desta forma conseguiu sua própria sabedoria (*σοφία*), que é vária erudição (*πολυμαθίη*), charlataneria (*κακοτεχνίη*)”.²³

Paralelamente, em com um tom evidentemente irônico, um outro fragmento de Heráclito afirma:

“A erudição (*πολυμαθίη*) não ensina a ter inteligência (*νοῦς*); de outra maneira a teria ensinado a Hesíodo e Pitágoras, como também a Xenófanes e Hecateu”.²⁴

Aqui a ciência de Pitágoras é indicada, em ambos os fragmentos, como *πολυμαθίη*, que traduzimos por erudição, ou mais precisamente de *multiciência*. A *ιστορίε* deve ser entendida como a pesquisa “científica” da escola iônica, que Heráclito bem conhece. Pitágoras é, no primeiro fragmento, compreendido como excelente na prática desta arte. Mas esta mesma pesquisa, na qual Pitágoras se sobressaiu com relação a todos os outros, é compreendida por mesmo Heráclito como *multiciência* (*πολυμαθίη*). Neste sentido o segundo fragmento citado revela qual o valor desta *multiciência* na compreensão de Heráclito: ela *não ensina a ter inteligência* (*νοῦς*).

²³ 22 B 129 DK. Apud Burkert, Walter. *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, p. 209.

²⁴ 22 B 40 DK. Apud Burkert, Walter. *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, p. 209.

O que seria esta πολυμαθία aparece mais claramente no primeiro fragmento citado, quando a esta é acoplada uma outra definição da mesma ἱστορίε de Pitágoras: κακοτεχνία, isto é: charlataneria, ou, mais precisamente: magia, acrescentando ainda uma referência ambígua a certos “escritos”, que têm todo o ar de serem órficos e místéricos, aos quais Pitágoras teria atingido para a definição de sua ciência.

Deste seu surgimento, e as fontes mais originárias parecem de alguma forma apontar para isso, a tradição pitagórica desenvolveu-se num lugar de fronteira entre ciências e saberes diferentes. Não será portanto esta *vocação ecumênica* ou *sincrética* do pitagorismo sua identidade mais forte ao longo dos séculos?

A complexidade do objeto acarreta, claramente, a necessidade de um método adequado de aproximação do mesmo. Muitas das dificuldades com relação ao estudo do pitagorismo parecem derivar de uma resistência em abrir o método. A diferença entre o pitagorismo e as outras filosofias pré-socráticas, nos sentidos acima indicados, reclama a necessidade de novas perspectivas.

Uma imagem elaborada por Burkert parece-me, assim, esclarecedora:

“Como uma cidade que ficou continuamente habitada apresenta, para o arqueólogo, na frente de uma mudança de população, problemas de grão longa mais complicados do que um sítio destruído por uma só catástrofe e depois abandonado, a dificuldade especial dos estudos sobre o pitagorismo está no fato dele nunca ter morrido da forma em que, por exemplo, o sistema de Anaxágoras ou mesmo de Parmênides morreram”.²⁵

²⁵ Burkert, Walter. *Lore and Science...*, p.10.

Mas num sentido contrário a estas intuições de continuidade no rio do pitagorismo, a leitura majoritária da historiografia moderna, com relação a esta complexidade da filosofia neopitagórica, estrutura-se em dois movimentos: considerar, primeiro, a filosofia neopitagórica como *reação* à tradição aristotélica e, em seguida, acusá-la de *traição* e *perversão* da mesma.

É o caso, por exemplo, de G. Messina:

“A mistura da medicina com a magia, da observação científica com a superstição, aponta automaticamente para uma tendência intelectual específica na Antigüidade que conhecemos muito bem: a escola pitagórica. (...) Esta nova escola rompe com a antiga tendência da ciência natural e da pesquisa – derivada da escola peripatética de Aristóteles e baseada na exata observação das forças naturais e de seus efeitos correspondentes – e, ao invés disso, estabelece como seus objetivos a descoberta do poder mágico oculto de plantas, animais e pedras, e a explicação dos efeitos destes poderes pelos princípios da simpatia e da antipatia. Com essa inovação, era claramente inevitável que a medicina se tornasse magia: o homem que conhecesse os poderes mágicos da natureza seria, ao mesmo tempo, curandeiro”.²⁶

Ao mesmo tempo, as causas da intensa presença do fenômeno da magia no mundo helenístico são procuradas numa especial característica *prática* do *lógos* helenístico, a qual parece vir ao encontro de uma forte *interação* (mas aqui esperaríamos ouvir a expressão *contaminação*) do mundo grego depois de Alexandre Magno com outras culturas.

Assim, por exemplo, R. Beck afirma:

“Uma característica fundamental desta sabedoria helenística era ser prática: ela buscava o controle do mundo, não um conhecimento

²⁶ G. Messina. *Der Ursprung der Magier und die zarathustrische Religion*. Apud Peter Kingsley. *Ancient Philosophy, Mystery and Magic*, p. 335-336.

desinteressado. É isso que a distingue propriamente da grande tradição rival de Aristóteles, na qual *theoria*, o conhecimento e a contemplação das coisas por sua simples beleza e ordem, é o objetivo da ciência".²⁷

Em suma, a magia seria uma perversão da *theoria* filosófica pretensamente desinteressada e uma reação à tradição aristotélica que parece ser determinada, no fundo, por algo externo à cultura clássica grega.

Esta abordagem historiográfica não poderia ser mais perversa, *stricto sensu*. Por trás dela podemos notar dois problemas: uma radical falta de compreensão da história do pensamento antigo e um preconceito antropológico com relação a expressões como a magia e ao mundo da cultura popular em geral.

No primeiro caso, não é metodologicamente correto considerar as conotações mágicas e esotéricas da filosofia helenística em geral, e do neopitagorismo em particular, como expressões decadentes da ciência grega clássica, pois encontramos estas mesmas expressões na filosofia pré-socrática.

Em muitos casos, o contrário é verdadeiro: como na história da filosofia pré-socrática de Bolos de Mendes, anteriormente citado. Ou mesmo a trajetória equívoca das filosofias neoplatônicas. No lugar de perverter a leitura de Aristóteles, Bolos demonstra uma postura *seletiva*, consciente dos preconceitos racionalistas da tradição aristotélica: ignora, assim, a *lectio* aristotélica com a clara intenção *arqueológica* de resgatar as fontes em sua originalidade. Originalidade esta, que a interpretação aristotélica teria, a seu ver, encoberto.

²⁷ R. Beck. *Thus Spake Not Zarathustra: Zoroastrian Pseudoepigrafa of the Greco-Roman World*. In M. Boyce & F. Grenet. *A history of Zoroastrianism*. Leiden, Brill, 1991, p. 559. Os grifos são do mesmo autor.

Assim, podemos afirmar que Bolos e o neopitagorismo em geral, em vez de perverterem a tradição da filosofia grega antiga, parecem resgatar, no interior de sua tradição, características da mesma que o *filtro* aristotélico parece ter perdido.

Para compreender isso, será necessária uma postura epistemológica que dê conta de *incluir* as várias possíveis formas de chegar ao conhecimento, de maneira especial as formas mais evidentemente ligadas á cultura popular.

Neste sentido, e este é o segundo problema da abordagem acima, existe um preconceito historiográfico e antropológico que não permite olhar para expressões da sabedoria popular, entre elas a magia, como parte do mesmo universo de saber ao qual a filosofia erudita pertence.

Esta mudança de perspectiva de história da filosofia precisa se pautar, fundamentalmente, por uma compreensão profunda da história cultural e uma sincera “aposta” em todas as outras ferramentas para a compreensão do mundo antigo e de sua filosofia. Mas, de maneira especial, dependem de uma revisão do lugar em que a filosofia se encontra no meio da cultura antiga e, por consequência, do próprio conceito de filosofia.

É ainda W. Burkert quem afirma:

“À medida em que as fronteiras da filosofia se tornam fluídas, as conexões com o pensamento pré-científico, religioso-místico, se mais claras. Assim a tarefa parece aquela de compreender como filosofia e religião possam estar unidas em Pitágoras: misticismo e ciência (ou, pelo menos, a semente de onde surge a ciência)”.²⁸

²⁸ Burkert, Walter. *Lore and Science...*, p.3.

As artes divinatórias, as práticas taumatúrgicas, os êxtases xamânicos, como a própria teoria dos números, derivam e dialogam com uma visão de mundo mítica que é, ao mesmo tempo, anterior e coexistente às pretensas origens *lógicas* do pensamento ocidental.

O pitagorismo, em toda sua contraditória e conflitiva complexidade, é talvez o maior exemplo disso. E, ao mesmo tempo, uma prova: a da necessidade de compreender as fronteiras fluídas da filosofia em suas origens.

Pois, desde então, a filosofia não parece se reduzir a uma reconstrução de fórmulas doutrinárias, mas diz respeito a um mundo da vida extremamente mais dinâmico, onde dialogam elementos concretos de um estilo de vida ou da história de uma cultura, que são essências para a compreensão e a afirmação da relevância das mesmas doutrinas²⁹.

Bibliografia

- ARISTOTLE, *Metaphysics. Books 1-9*. Trad. Hugh Treddenick. Harvard, Harvard University Press, 1933. Loeb Classical Library n. 271.
- BECK, R. "Thus Spake Not Zarathustra: Zoroastrian Pseudepigrapha of the Greco-Roman World". In BOYCE, M. & GRENET, F. *A history of Zoroastrianism*. Leiden, Brill, 1991.
- BOAS, George. *The History of Ideas. An Introduction*. New York, Scribner, 1969.
- BURKERT, Walter. *Lore and science in ancient Pythagoreanism*. Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1972.

²⁹ Esta pesquisa foi possível graças ao apoio do CNPq, na forma de financiamento ao projeto de pesquisa temático ARCHAI: A OUTRA HISTÓRIA DAS ORIGENS DO PENSAMENTO OCIDENTAL, do qual o autor deste ensaio é coordenador.

- _____. "Craft versus Sect: The Problem of Orphics and Pythagoreans". In MEYERS, B. F. & SANDERS, E. P. *Jewish and Christian Self-Definition*. Philadelphia, Fortress Press, 1982, pp. 1-22.
- _____. "Hellenistische Pseudopythagorica". In *Philologus* 105 (1961) 16-43.
- CARCOPINO, G. *La Basilique pythagoricienne de la Porte Majeure*. Paris, L'artisan du livre, 1927.
- CENTRONE, Bruno. *Introduzione a I Pitagorici*. Milano, Laterza, 1996, pp. 67-77.
- CUMONT, F. "After Life". In _____. *After-life in Roman Paganism*. New Haven, Yale Univ. Press, 1922.
- DAL PRA, M. *La storiografia filosofica antica*. Milano, Fratelli Brocca, 1950.
- DELATTE, A. *Étude sur la littérature pythagoricienne*. Paris, E. Champion, 1915.
- DILLON, John M. & Long, A. A. *The Question of "Eclecticism": Studies in later Greek Philosophy*. Berkeley, University of California Press, 1988.
- DODDS, E.R. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley, 1951.
- FESTUGIÈRE, A. J. "Grecs et sages orientaux". In *Études de Philosophie Grecque*. Paris, J. Vrin, 1971, pp. 183-196.
- _____. "Trois rencontres entre la Grèce et l'Inde". In *Études de Philosophie Grecque*. Paris, J. Vrin, 1971, pp. 157-182.
- _____. *L'ideal religieux des grecs et l'Évangile*. Paris, J. Gabalda, 1932.
- GIAMBILICO. *La vita pitagorica*. A cura di L. Monteneri. Roma/Bari, Laterza, 1994.
- GIANNANTONI, Gabriele. "I problemi ancora aperti nello studio del pitagorismo". In M. Ghidini & A. Marino & A. Visconti. *Tra Orfeo e Pitagora*:

- origini e incontri di culture nell'antichità*. Atti sei seminari napoletani 1996-98. Napoli: Bibliopolis, 2000, p. 285-296.
- GUTHRIE, William Keith C. *A history of Greek Philosophy I*. 6 voll. Cambridge, Cambridge University Press, 1962.
- JAEGER, Werner. *The Theology of the Early Greek Philosophers*. Oxford, 1947. (ed. esp. *La teologia de los primeiros filosofos griegos*. México, Fondo de Cultura Económica, 1952).
- KINGSLEY, Peter. *Ancient Philosophy, Mystery and Magic: Empédocles and Pythagorean Tradition*. Oxford, Clarendon Press, 1995.
- MATTEI, Jean-François. *Pitágoras e os pitagóricos*. São Paulo, Paulus, 2000.
- OLIVA, Alberto & GUERREIRO, Mario. *Pré-socráticos: a invenção da filosofia*. Campinas, Papyrus, 2000.
- PITAGORA. *Le opere e le testimonianze*. A cura di Maurizio Giangiulio. 2 vols. Milano, Mondadori, 2000.
- SANTILLANA, Giorgio. *Reflections on Men and Ideas*. Cambridge, Mass., 1968.
- VERNANT, Jean Paul. *As origens do pensamento grego*. São Paulo, Difusão européia do livro, 1972.
- ZELLER, Eduardo. *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico*. Trad. R. Mondolfo. Firenze, La Nuova Italia, 1950.
- ZHMUD, L. J. "All is number: basic doctrine of Pythagoreanism reconsidered". In *Phronesis* 34 (1989) 270-292.
- _____. "Mathematici and Akousmatici in the Pythagorean School". In BOUDOURIS, K. I. *Pythagorean Philosophy*. Athens, Ionia, 1992.

QUEM É O PIOR INIMIGO? CONFLITO INTERNO OU EXTERNO NAS *LEIS*

Gérson Pereira Filho*

“Na vida pública todos são inimigos de todos, do mesmo modo que particularmente cada indivíduo é inimigo de si mesmo”, diz Clínia ao Ateniense, no primeiro livro das Leis (626d), abrindo uma discussão sobre quem seria o pior inimigo, aquele das guerras externas ou aquele das disputas internas. Pretendemos aqui uma reflexão sobre esta relação entre o inimigo externo e o inimigo interno e suas implicações na formação educativa dos cidadãos na constituição da pólis proposta nas Leis.

Entendemos que as *Leis*, última obra deixada por Platão (escrita entre 360/348-7 a.C), oferece uma alternativa para a fundação de uma cidade que, talvez, possa ter sido um projeto mais real que utópico. O velho Platão, que sempre pensou a crise helênica e ateniense “pós-peloponeso”, de modo trágico, intransigente na sua crítica à democracia “imperialista” de

* Prof. (PUC Poços de Caldas) e doutorando (UNICAMP).

Atenas, decepcionado e desconfiado diante de qualquer regime político que tenha sido experimentado nas diversas *póleis* de seu conhecimento, parece estar propondo, nas *Leis*, uma última possibilidade para salvar Atenas e o mundo helênico da decadência já vivenciada em seu tempo e, quem sabe, renunciada como mais vertiginosa ainda, para o futuro próximo que se seguiria à vida do filósofo.

A bela e justa cidade da *República* (*Politéia*) deixa transparecer de forma evidente seu caráter utópico como, por exemplo, podemos ver pela passagem do diálogo em que Gláucon diz:

“Referes-te à cidade que edificamos há pouco na nossa exposição, àquela que está fundada só em palavras, pois creio bem que não se encontra em parte alguma da terra” (Rep.592/b)².

Ao que Sócrates refuta:

“Mas talvez haja um modelo no céu, para quem quiser contemplá-la e, contemplando-a, fundar uma para si mesmo. De resto, nada importa que a cidade exista em qualquer lugar, ou venha a existir, porquanto é pelas suas normas, e pelas de mais nenhuma outra, que ela pautará o seu comportamento” (592/b)³.

As *Leis*, dentre tantas diferenças em relação à cidade da *Politéia*, parece revelar uma possibilidade mais real de intervenção no processo histórico e político do mundo helênico decadente. Ainda que a proposta primeira dos personagens do *Diálogo* seja, conforme a convocação de Clínicas, o cretense, ao ateniense anônimo e ao espartano Megilo para que “*Tentemos*

² Platão. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 8ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

³ Idem, ib.

Quem é o pior inimigo? Conflito interno ou conflito externo nas Leis

portanto, primeiramente, fundar nossa cidade em teoria” (Leis, 702/e), logo em seguida o texto aponta para sua, quem sabe, realização efetiva, como expressa a pergunta do personagem ateniense: “Vejamos, como faremos representar a cidade do devir?” (Leis,704/a) e, assim, essa cidade passa a ser edificada e planejada em todos seus aspectos⁴.

De acordo com Leo STRAUSS,

“As Leis corresponde à obra mais política de Platão. Pode-se mesmo dizer tratar-se de sua única obra política pois o personagem principal do diálogo, o estrangeiro de Atenas, ali edifica um código de leis para uma cidade a ponto de ser fundada, isto é, ele exerce efetivamente uma atividade política⁵”.

Consideramos o conjunto da obra platônica, na quase totalidade, como essencialmente política; no entanto, é pertinente a colocação de STRAUSS ao classificar as *Leis* como, talvez, a “única obra política” num sentido mais efetivo pois, de fato, noutros *Diálogos* os personagens não se envolvem diretamente na “ação” política, predominando o debate teórico. No caso das *Leis*, o personagem principal – o estrangeiro ateniense – torna-se, uma espécie de “conselheiro” ou “planejador” de uma cidade que, ao menos no texto, deverá sair da teoria e do conceito para a prática, já que essa é a missão de Clíncias, o cretense: fundar, ao lado de mais nove concidadãos de Cnossos, uma colônia, organizando também seu governo e suas leis, após um estudo comparativo das legislações, para fazer dessa colônia

⁴ Para nossos estudos das *Leis*, baseamo-nos principalmente na tradução de DES PLACES, Édouard. *Les Lois. Platon. Oeuvre Complètes*. Tome XI/XII. Paris: Société D'édition Les Belles Lettres, 1951. Também consultamos paralelamente as edições brasileiras: NUNES, Carlos Alberto. *Diálogos – Leis e Epinomis*. V.XII/XIII. Universidade Federal do Pará: 1980 e BINI, Edson. *As Leis*. Bauru: EDIPRO, 1999.

⁵ Cf. STRAUSS, Leo. *The argument and the action of Plato's Laws*. Chigago: University Chicago Press, 1975. Trad. francesa: Paris, J. Vrin, 1990. p.35.

a melhor possível (*Leis*,702/a). Provavelmente numa referência à fala de Gláucon e Sócrates, na *República*, o cretense Clíncias desafia o ateniense a partir de uma cidade construída apenas em palavras e teoria para uma cidade de fato. Assim fala Clíncias:

“Agora, portanto, conceda a mim e a vós mesmos esta satisfação: façamos uma escolha acerca do que temos dito, e construamos uma cidade ideal como se a fundássemos desde suas origens; e, assim, ao mesmo tempo, examinemos o objeto de nossa busca, e eu, quem sabe aplicarei para a construção da futura cidade” (*Leis*, 702/d).

Sabemos que o retrato de Sócrates e de outros personagens centrais ao longo dos diversos *Diálogos* é de uma certa neutralidade no que diz respeito à ação política direta e, o próprio Platão, como relatado nas *Cartas*⁶, revela sua aversão “*em matéria de política*” ao menos no que diz respeito à intervenção direta nos assuntos de governo e funções, devido à profunda desconfiança frente às instituições vigentes. Nesse aspecto, torna-se bastante acertada a afirmação de STRAUSS, de que a cidade da *República* é fundada por Sócrates apenas em “*palavras, mas não em ato*”, diferente da cidade das *Leis*⁷.

Particularmente, os relatos da ação política efetiva de Platão na Sicília, ao lado de Dion de Siracusa, nos demonstram uma preocupação efetiva de Platão, em procurar interferir no processo de organização das cidades e suas constituições, visando aplicar os ideais de justiça e sabedoria presentes na filosofia dos *Diálogos*. No entanto, decepções seguidas de decepções, levam-no à triste constatação de que “*quanto mais aprofundava os exames sobre leis e costumes e quanto mais avançava em idade, mais parecia difícil ser*

⁶ PLATON. *Lettres. Oeuvres Complètes*. Joseph SOUILHÉ. Paris: Lês Belles Lettres, 1949.

⁷ STRAUSS, Leo. *Op.cit.* p. 35.

possível administrar os assuntos da cidade” (Carta VII, 325/c) e que “os governantes no poder não são capazes de entender nem o nome de um regime político de justiça e igualdade” (Carta VII, 326/d). Assim, nenhum regime político vigente, nenhuma *pólis*, nenhum governo, serviam de modelo para a cidade pensada nas *Leis*. Nem mesmo a cidade da *República* seria capaz de ter eficiência diante das crises que assolaram Atenas e todo mundo helênico; seria necessário propor uma nova alternativa ou, como diria François CHÂTELET, trazer uma “nova luz sobre o devir efetivo da humanidade”⁸.

Para CHÂTELET, a cidade da *República* não é para ser realizada, mas também não se trata apenas de uma “utopia” ingênua; na verdade, essa cidade idealizada por Sócrates e Gláucon, entre outros personagens, seria uma “advertência” de que as cidades historicamente constituídas eram modelos fracassados. Por essa razão, a cidade das *Leis* estaria mais próxima da realidade possível, diante de um devir histórico⁹.

Conforme observa Lygia WATANABE:

“Platão é, portanto, um homem inserido em sua própria história e, muito embora não tenha conseguido modificá-la politicamente, não pode ser acusado de não ter tentado. Como o primeiro filósofo a criar um plano constituinte de uma cidade, foi também o primeiro pensador a sofrer a decepção dos que não medem a distância entre a teoria e a prática”¹⁰.

O percurso proposto para a fundação e organização da cidade das *Leis*, portanto, belamente relatado na metáfora que descreve o longo cami-

⁸ CHÂTELET, François. *La naissance de l'histoire. La formation de la pensée historique en Grèce*. Paris: Lés Edition de Minuit, 1962. Trad.espanhola, Madrid: Siglo XXI de España editores, 2a. ed, 1985. p. 186.

⁹ CHÂTELET, F. *Op.cit.*

¹⁰ WATANABE, Lygia Araújo. *Platão por mitos e hipóteses*. São Paulo: Moderna, 1996. p.37.

inho percorrido pelos três anciãos, personagens do *Diálogo*, na estrada bucólica que conduziria de Cnossos (Creta) ao templo de Zeus nas cavernas, parte de uma busca que podemos considerar “histórica” na compreensão das origens das cidades, das leis e regimes políticos, na antiga Grécia.

O Livro I das *Leis* detém-se, sobretudo, na tentativa de analisar as mais antigas leis helênicas, tendo como referência as leis e instituições cretenses, instituídas pelo lendário Minos, e aquelas atribuídas a Licurgo, na Lacedemônia, onde se situava Esparta para, comparativamente, se iniciar os comentários (de início, aparentemente favoráveis, mas posteriormente, de forma crítica) às instituições políticas e costumes atenienses.

O Livro III irá se deter numa investigação sobre as origens das cidades e suas transformações históricas (ainda que, algumas vezes, lançando mão de narrativas míticas). Segundo DIÈS e GERNET, o livro III das *Leis* é uma “*história comparada das constituições*”, para nos convencer do propósito do *Diálogo* que é oferecer um modelo de constituição política e legislação eficiente, possível por meio da educação, já que “*toda legislação deve ser educação*” e onde o legislador é o “*educador de temperança*”¹¹.

Pois bem, nesse ponto, entramos mais diretamente no conteúdo proposto por esse breve trabalho, ou seja, a abordagem sobre a questão da guerra e de quem seria o pior inimigo, que aparece no Livro I das *Leis*.

WATANABE observa que ao pensar a *pólis* e a cidade hipotética, Platão formula “*suas críticas aos regimes nefastos de governo, como a plutocracia e a timocracia*”, isso, na verdade, significava também “*críticas aos cidadãos nefastos*” e, daí, uma “*crítica ao caráter dos governos*” e uma “*crítica ao caráter das pessoas*”. Isto porque, para essa autora, o que “*ocorre*

¹¹ DIÈS e GERNET. *Op.Cit. Introduction. p.IX.*

Quem é o pior inimigo? Conflito interno ou conflito externo nas Leis

com o governo de uma cidade”, do mesmo modo, “ocorre na alma do cidadão dessa cidade¹²”.

Essa concepção nos remete à questão de que, pensar sobre a organização de uma cidade e suas legislações significa pensar nas condições da “natureza” humana. Diríamos, portanto que, de certo modo, a questão política, ou mesmo militar, como veremos na análise do Livro I das *Leis*, é, de fundo, uma questão antropológica.

Também CHÂTELET comenta que a adequação do homem, do habitante da cidade às *Leis*, conforme demonstrado no *Diálogo*, é passar de uma “natureza primitiva” para uma “natureza social”, sendo que, na “natureza primitiva” não havia propriamente um “problema político”, levando-nos a concluir que a “natureza social”, a partir da instituição das cidades e seus regimes, transforma o homem no ser político¹³.

Robin, de seu lado, observa que a proposta do “Estado das *Leis*” é sobremaneira educacional; ali, diferente da *República*, não seria uma educação exclusiva dos guardiões, mas destinada à formação de todos os cidadãos. Seria uma educação para a temperança, contra os excessos de qualquer tipo; contra o centralismo em excesso do regime monárquico, como o dos persas, e contra o excesso da libertinagem democrática de Atenas; contra o excesso do prazer e contra o excesso da dor; e assim por diante¹⁴.

De fato, podemos constatar essa questão pela leitura do Livro I das *Leis*, onde a instituição legislativa e política, inclusive no que diz respeito à guerra, são pensadas em relação à finalidade das mesmas, conduzindo à questão de que as leis e o legislador têm uma finalidade educativa para com

¹² WATANABE. *Op.cit.* p. 33.

¹³ CHÂTELET, François. *Platón*. Paris: Gallimar. Trad. espanhola, Barcelona: Editorial Labor, 1973. p. 134.

¹⁴ ROBIN, L. *Platon* 3ª ed. Paris: Presses universitaires de France, 1994.

o cidadão e a cidade, no sentido de se estabelecer a harmonia social e individual.

Observando que o significado amplo do conceito “*nómoi*” não se restringe ao aspecto jurídico ou moral como hoje compreendemos, mas ao conjunto das práticas e costumes da vida social e cultural de uma comunidade, verificamos que, ao investigar sobre a origem e aplicação das leis e instituições helênicas, os personagens das *Leis* envolvem-se num caloroso debate sobre a natureza humana.

É nesse contexto que o ateniense inicia o diálogo perguntando aos interlocutores se as leis cretenses e espartanas provém de deuses ou de homens (*Leis*, 624/a). Essa questão pode, num primeiro momento, indicar que, ao se atribuir a origem dessas leis aos deuses, como o fazem Clínias e Megilos, significaria indicar a “natureza divina”, portanto, perfeita e justa dessas cidades (Creta e Esparta), assim como seriam divinas suas instituições e práticas. Entretanto, conforme observa STRAUSS, se para o cretense e o espartano o que torna suas leis melhores é esse caráter divino, para o ateniense que, sorratamente, irá criticar a rigidez e ineficiência das mesmas, o que está em questão é investigar a tradição dessas legislações, de certo modo impostas como “perfeitas”, pela sua antiguidade¹⁵. Esta observação nos remete à idéia de um “caráter histórico”, portanto “humano”, que permite questionar e criticar instituições supostamente transmitidas por deuses para, assim, pensar modelos mais apropriados à “natureza humana”. É o que nos parece, por exemplo, o desdobramento do *Diálogo* quando pensa o conflito humano e a educação do cidadão e da criança, a partir da rigidez na disciplina moral e comportamental, diante do direito ao prazer como aquele proporcionado pelo vinho.

¹⁵ STRAUSS, L. *Op.cit.* p.38.

Sabemos bem que o ateniense irá condenar o uso excessivo do vinho, proíbe o uso do mesmo às crianças e jovens pouco maduros, assim como limita seu uso pelo legislador, de modo a não defender a embriaguez; porém, o uso do vinho passa a ser estimulado em certa medida, em contraposição ao excesso de dor presente na educação cretense e espartana descrita no texto. No entanto, é sintomático que o *Diálogo* proponha esse debate sobre o vinho, a abstinência e a bebedeira, levando em conta os costumes da época. Se para Clínius e Megilo a abstinência é fator que contribui para a coragem e a vitória nas guerras, para o ateniense a não abstinência não é necessariamente sinônima de derrotas.

O costume dos banquetes, particularmente em Atenas, eram mais do que uma questão de hábito e “*hedoné*”; tratava-se de um evento político. Uma recente obra¹⁶ sobre a “cultura popular em Atenas no V século a.C”, do pesquisador brasileiro Alexandre Carneiro Cerqueira Lima (UFRJ), nos demonstra que os banquetes atenienses eram espaço de conflitos políticos entre grupos, representando, por um lado, a “*philia*” de um grupo entre si e, de outro, a disputa entre grupos rivais. Prática mais comum entre as camadas aristocráticas e oligarquias, mas também extensivo a camadas menos influentes. Em alguns casos, para esse pesquisador, os banquetes poderiam mesmo significar uma conspiração organizada contra outro grupo político que estivesse no poder. As práticas festivas poderiam significar mais do que pura diversão e prazer, uma expressão de subversão da ordem, chegando, em alguns casos, à violência explícita e até mesmo mutilações de espaços públicos, como estátuas de deuses e outros bens públicos. Para LIMA, com base no pesquisador francês Olivier AURENCHE, três conceitos

¹⁶ LIMA, Alexandre Carneiro Cerqueira. *Cultura popular em Atenas no V século a.C.* Rio de Janeiro: 7Letras, 2000.

estão presentes nos banquetes, como indicativos de seu papel político: “*stásis, hetaireíai e synomosía*”. *Stásis* seriam os conflitos entre grupos políticos rivais, na *pólis*; as *hetaireíai* seriam as reuniões oligárquicas; a *synomosía* seriam grupos com intuitos claros de organização de alguma sedição¹⁷.

Porém, ao abordar a questão da guerra, como primeiro debate nas *Leis*, desviando-se logo em seguida para a questão da dor, do prazer, do vinho e da educação, existe aí uma relação talvez mais direta do que possa parecer. É um questionamento sobre a “natureza da cidade” e a “natureza humana”, a partir de seus conflitos. Seja naqueles conflitos plenamente evidentes, como nas guerras ou nos conflitos velados presentes até mesmo nas festas e banquetes.

Na visão de Clínias e Megilo, a disputa e a inimizade são intrínsecas à natureza humana, já que todos são inimigos de todos e, mais que isso, inimigos de si mesmos. Diz Clínias, em resposta ao ateniense:

“(…) coletivamente todos são pública e privadamente inimigos (**polémios**) de todos, e individualmente também cada um é seu próprio inimigo” (*Leis*,626/e)¹⁸.

Assim, a guerra (**pólemos**) e os conflitos (**stásis**), sejam eles externos (entre os povos e cidades) ou internos (entre seus cidadãos), seriam a condição natural da existência humana. Por isso, nesse caso, justifica-se que a melhor legislação seria aquela capaz de preparar seus cidadãos para a guerra, fazendo das legislações cretense e espartana as melhores, já que

¹⁷ LIMA, A. C. C. *Op.cit.* p.37; em referência a AURENCHE, Olivier. *Lês groupes d'Alcibiade, de Leógras et de Teucros: Remarques sur la vie politique athénienne em 415 avant J. C.* Paris: Les Belles Lettre, 1974.

¹⁸ Trad. BINI, E. *Op.cit.* p.69.

Quem é o pior inimigo? Conflito interno ou conflito externo nas Leis

estariam plenamente voltadas para essa finalidade. Desse modo, resta saber qual seria o pior inimigo, se o externo (que gera a guerra entre as cidades) ou o interno (que gera as sedições e rebeliões dos próprios cidadãos). “A paz não passa de um nome”, atesta Clínicas (*Leis*,626/a).

O destino da cidade e do cidadão é a guerra e, de modo ainda mais enfático, é a vitória na guerra. Não há escapatória. Tanto numa cidade maior quanto nos pequenos vilarejos, ou no interior de uma casa e de uma família, assim como no interior de si próprio, o que existe é a disputa, o conflito, o combate. Decorre daí que o vencedor, em qualquer dos casos, conquista a honradez e a superioridade em sua natureza, sendo a mais bela das vitórias, aquela alcançada sobre si mesmo. Assim sendo, o melhor legislador é aquele que consegue vencer as sedições internas, evitando a pior derrota que é a de si para si.

No entanto, de acordo com essa visão de Clínicas e de Megilo, vence aquele (ou aqueles) melhor preparado e possuidor de maior coragem, o que significa sempre um processo de divisão e imposição de uns sobre outros no interior de uma cidade, ou de uma cidade sobre outra, no caso dos conflitos externos. Por essa razão, a inimizade sempre prevalece, o que exige uma disposição permanente, através das leis e costumes, para garantir o controle do vencedor. Isso justificaria a rígida disciplina e educação imposta aos cidadãos cretenses ou espartanos, prontos para tolerarem a dor, evitarem o prazer, cultivarem a coragem e bravura, vencerem o medo, o que tornariam suas naturezas superiores. Segundo versos do poeta Tirteu citado no *Diálogo*, nada valem “homens que não ousam encarar a matança sangrenta e atacar o inimigo o enfrentando de perto” (*Leis*, 630/a).

O ateniense, pela mesma via, questiona, gradativamente, essa “natureza humana” e a “natureza das cidades” voltada para a guerra, a discórdia,

a disputa, a inimizade. Esse questionamento não ocorre porque esse personagem queira defender o regime ateniense que, supostamente seria mais livre, pois a democracia será ao longo das *Leis*, como noutros *Diálogos*, duramente criticada e rejeitada, assim como a educação ateniense, sendo ambas responsáveis principais pela decadência da *pólis*. Porém, o ateniense pretende convencer seus debatedores de que é mais sensato admitir que a natureza do homem e da cidade seja a “paz” (**eiréne**) e a amizade (**philía**) permanentes.

Se assim for, o melhor legislador e a melhor legislação serão aqueles que derem conta de garantir a harmonia tanto interna quanto externa e, principalmente a interna. Essa seria a única garantia para os cidadãos de uma vida justa e virtuosa. A coragem não pode ser vista como virtude suprema, pois está subordinada a outras virtudes, como a justiça, a prudência e a sabedoria.

As “leis divinas” de Creta e Esparta, portanto, não seriam as melhores, o que, nos leva a deduzir que, desse modo, não seriam “divinas”, sendo então, constituições humanas que instituíram um regime político e militar presente em grande parte das *póleis*, mas que não são regimes adequados à “natureza humana”, não servindo como base para a cidade que se pretende fundar nas “*Leis*”.

O caminho para uma legislação eficiente é a educação (**paidéia**) e uma educação reacional, que tenha por meta o equilíbrio e a temperança (**sofrosíne**), de modo a garantir o equilíbrio também entre povos e grupos, evitando-se a guerra e o conflito.

O contexto histórico em que o diálogo *Leis* foi escrito, nos permite dizer que o quadro de permanentes conflitos sociais em que estavam inseridas as cidades helênicas, em meio ao regime escravista ou devido aos

visíveis privilégios políticos e econômicos de uma minoria aristocrática em detrimento das “multidões” sempre fora um problema sério, dificultando a estabilidade dos governos, inclusive no período áureo da chamada democracia ateniense. Valores tradicionais, impostos por meio de legislações e governos, eram, freqüentemente, questionados e postos em crises.

Por outro lado, as freqüentes guerras entre as *póleis*, tendo sido Peloponeso o golpe mortal na soberania helênica, revelaram que o pior inimigo não era o externo, como, por exemplo, os persas, que já haviam sido derrotados; a causa da desgraça e da decadência, Platão enxerga bem ao escrever sua obra: está na disputa incessante e interna das cidades entre si e, pior ainda, nos conflitos sociais decorrentes da demagogia e opressão da minoria que governa, mesmo na democracia; está também na disputa de cada homem consigo mesmo, uma vez que, perdido na própria ignorância, torna-se joguete de deuses e regimes injustos.

Se ainda existisse uma alternativa viável para salvar as *póleis* e o homem grego do declínio trágico essa via seria a política racional e sábia, direcionada para a justiça, fruto da educação para as virtudes e a *philía*.

Diante da concepção moderna da história enquanto “luta de classes”, decorrente das relações materiais e econômicas como geradoras dos conflitos sociais e choques entre nações, é tentador também trazer essa leitura das *Leis* para a atualidade. O *Diálogo* platônico em foco, pode ser aplicado como uma leitura que aponta como causa central da derrocada dos sistemas políticos e econômicos, suas próprias contradições e desequilíbrios internos, mais do que fatores externos. Alerta também para a educação dos cidadãos para que estabeleçam uma vida justa pela superação das discórdias, somente possível pela implementação da justiça.

Bibliografia

- BINI, Edson. *Platão. As Leis*. Bauru: Edipro, 1999.
- CHÂTELET, François. *El pensamiento de Platón*. Trad. espanhola. Barcelona: Editorial Labor, 1973.
- _____. *El nacimiento de la historia*. Trad. española. Madrid: Siglo XXI de España editores, 1985.
- DES PLACES, Édouard. *Les Lois. Platon Oeuvres Complètes. Tome XI*. Paris: Lês Belles Lettres, 1951.
- NUNES, Carlos A. *Platão. Diálogos. Leis e Epínomis*. V.XII/XIII. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980.
- PEREIRA, Maria Helena da Rocha. *Platão. A República*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.
- PEREIRA FILHO, Gérson. *Historicidade nos Diálogos de Platão*. Dissertação de Mestrado. Campinas: IFCH/Unicamp, 1999.
- ROBIN, Leon. *Platon*. 3ª ed. Paris: Presses universitaires de France, 1994.
- STRAUSS, Leo. *Argument et action des Lois de Platon*. Trad. Francesa. Paris: J. Vrin, 1990.
- WATANABE, Lygia Araújo. *Platão por mitos e hipóteses*. São Paulo: Moderna, 1996.

NOTAS SOBRE A VIOLÊNCIA CONCEITUAL DO LÓGOS DE TIMEU

*Hector Benoit**

“...τὴν θατέρου φύσιν δύσμεικτον οὔσαι εἰς ταῦτόν συναρμότων βίᾳ”.

(Timeu, 35a)

“Essa é a violência do conceito (die Gewalt des Begriffs), que idealiza o múltiplo, no qual os termos são externos uns aos outros, e que o coloca como ideal. Tal é também a violência que se faz ao entendimento (dem Verstande), quando se propõe a ele algo semelhante”.

(Hegel)

1. O cisne escorregadio de Apolo

Nos *Prolegômenos à Filosofia de Platão*, texto anônimo do século VI d.C., conta-se que, assim que Platão morreu, devido à sua natureza apolínea, ele teria se transformado em cisne, ave vinculada ao deus Apolo. Desde então, pulando de árvore em árvore, na forma de cisne, passou a dar

* Professor do Depto de Filosofia do IFCH/UNICAMP.

muito trabalho a todos os caçadores de aves que ousaram tentar captura-lo. Símias – aquele presente no *Fédon* e que, até o fim do diálogo, não se convence com a tese socrática da imortalidade da alma – teria explicado esta estória dizendo que todos os homens que tentaram captar o pensamento de Platão teriam fracassado, cada um o interpretando, inocentemente, conforme o seu próprio desejo: alguns preferiram o sentido teológico, outros o cosmológico e assim por diante, mas, na verdade, nenhum deles teria agarrado essa escorregadia ave de Apolo¹.

Nesta comunicação, procuraremos confirmar um pouco essa estória descrita acima. Discutindo certas passagens do *Timeu* e relacionando-as com o *Sofista* e o *Parmênides*, questionaremos, de maneira pontual, a existência de um pensamento unívoco e doutrinário de Platão. A tradição interpretativa ocidental, sobretudo, a partir do neoplatonismo, transformou os *Diálogos* de Platão em monólogos, e, assim, elaborou uma série de dogmas que passaram a ser designados de “pensamento de Platão” ou “doutrinas de Platão”. Essas fórmulas são acompanhadas, em geral, com citações de passagens extraídas dos *Diálogos*. Realmente os trechos citados pelos comentadores, via de regra, estão de fato lá nos *Diálogos* citados. No entanto, certamente, são discursos de personagens diferentes e pronunciados nas mais diversas situações dialógicas. Como atribuir esses diferentes discursos literalmente a Platão? Na realidade, Platão, ele próprio, não toma a palavra nem sequer uma vez nos *Diálogos*.

As diversas posições doutrinárias existentes nos *Diálogos*, posições às vezes conflitantes, a respeito de cada problema, posições que a tradição neoplatônica considerou, por bem, conciliar e articular como algo unívoco,

¹ Anônimo, *Prolégômenes a la Philosophie de Platon*, I, 37-49, Les Belles Lettres, 1990.

permanecem assim postas em doce continuidade, ainda que, para isto, seja necessário forçar os textos, sobretudo, abstraindo totalmente a situação dialógica. Nestas notas procuramos indicar como essa leitura dogmática se manifesta na continuidade artificial que se constrói entre os discursos de dois personagens: aqueles de Timeu e do Estrangeiro de Eléia, quanto às relações “violentas” ou “por força” (βία) entre o Mesmo e o Outro. Na melhor tradição interpretativa, desde Proclus, passando por Hegel, e mais recentemente, por Luc Brisson, autor que traduziu e comentou o *Timeu*², a tendência predominante é de que há uma continuidade entre as passagens do diálogo *Timeu* a respeito da mistura do Mesmo e do Outro e aquelas passagens do diálogo *Sofista* que desembocam na demonstração do ser do Não-ser. Vamos nos deter apenas no texto do diálogo *Timeu*, por ser menos conhecido que *O sofista*. Por questão de espaço e tempo, as referências necessárias ao diálogo *Sofista* e ao *Parmênides* serão apenas remissivas. Passemos a recordar o discurso de Timeu.

2. A alma do mundo

A partir de 35a, no diálogo *Timeu*, passa o personagem Timeu a descrever a composição da alma do mundo. Segundo ele, o demiurgo divino partiu dos entes existentes e, misturando-os em proporções matemáticas precisas, realizou o processo de geração da alma do mundo. Assim diz Timeu: “Do ente indivisível e que permanece sempre o mesmo (Τῆς ἀμερίστου καὶ αἰεὶ κατὰ ταῦτὰ ἐχούσης οὐσίας) e do ente divisível que

²Aliás, rigorosa tradução: Platon, *Timée*, Flammarion, 4ª ed. corrigida, 1999, também excelente, em muitos aspectos, é a obra de Brisson *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, Paris Klincksieck, 1974.

se gera nos corpos (καὶ τῆς αὐτῆς περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς), a partir de ambos, os reunindo em mistura (συνκεκράσατο), compôs uma terceira espécie de ente intermediário, que partilha da natureza do mesmo (τῆς τε ταύτου φύσεως) e da natureza do outro (τῆς τοῦ ἑτέρου)”(35a). Após haver composto, desta maneira, este ente intermediário, coerentemente, o demiurgo colocou este ente intermediário no meio, entre o ente indivisível que permanece sempre o mesmo e o ente divisível, corporal, que torna-se outro.

No entanto, estes eram apenas momentos para um novo passo fundamental do demiurgo na sua atividade criativa, aquela de gênese da alma do mundo: τρία λαβὼν αὐτὰ ὄντα συνκεκράσατο εἰς μίαν πάντα, “tomando estes três entes, o demiurgo os mistura todos em uma forma única”, com isto, harmoniza, “por força” ou “pela violência” (βία), a natureza rebelde à mistura do outro (τὴν θατέρου φύσιν δύσμεικτον), a harmoniza com a natureza do mesmo. Como afirma literalmente Timeu nesta passagem que, não por acaso, impressionou, particularmente, a Hegel: τὴν θατέρου φύσιν δύσμεικτον οὔσαν εἰς ταῦτὸν συναρμόττων βία (35a)³. Desta maneira, depois de misturar estas três naturezas, a intermediária, a do Mesmo e a do Outro, superando a natureza rebelde do Outro, o demiurgo, com isto, com esta harmonia, engendra uma nova forma. A seguir, ele divide a esta nova forma em três partes, sendo que duas delas (a do outro e a do intermediário) são uma mistura das três, ou seja, da que permanece a mesma, da que se torna outra e da que se constitui como mistura intermediária (35b). Realiza as

³ Foi comentando esta passagem, e particularmente a expressão βία, na sua *Lição* sobre Platão, que Hegel escreveu: “Essa é, certamente, a violência (die Gewalt) do conceito, que idealiza o múltiplo, no qual os termos são exteriores uns aos outros, e que o coloca como ideal” (p. 257, S.Werke, ed. Glockner). E ainda, identificando essa passagem como a dialética especulativa que *violenta* a racionalidade analítica do entendimento, escreve: “Tal é também a violência (die Gewalt) que é feita ao entendimento (dem Verstande), quando se propõe a ele tal coisa” (ibidem).

divisões a partir de proporções matemáticas descritas, detalhadamente, em 35b-36b. Após tal composição, construída com essas divisões, o demiurgo ainda corta, de maneira longitudinal a essa nova entidade composta. Obtém assim duas seções – uma a da identidade e a outra da alteridade – e estas são cruzadas exatamente na metade formando figura similar à letra grega X (ou o nosso X). Feito isto, ele curva as duas partes, unindo as extremidades de cada uma e formam-se assim dois círculos. Um círculo é aquele da natureza que permanece a mesma (e passa a ser o círculo do Mesmo); o segundo círculo é aquele da natureza que torna-se outra. Este círculo do outro, por sua vez, é dividido, internamente, em sete círculos desiguais segundo novas determinações matemáticas (36c-d)⁴.

Segundo Timeu, após esse processo, os fundamentos da alma do mundo teriam sido estabelecidos, tudo de acordo com a vontade do demiurgo. Então, após a realização desse trabalho prévio de constituição, somente resta desenvolver as diversas determinações e funções da alma do mundo. Todos os elementos corporais são mesclados com esta alma, mas, de maneira precisa: o centro do corpo e da alma coincide, sendo harmonizados (36e). Concluindo este relato da gênese da alma, afirma Timeu: “Assim, a alma, estendida em todas as direções, do centro até as extremidades do céu, envolvendo a este externamente em círculo, começa, à maneira de uma divindade, girando em círculo sobre si própria, uma vida inextinguível e racional por toda a duração dos tempos” (36e).

Uma das funções essenciais da alma do mundo é vinculada ao conhecimento. Toda vez que a alma do mundo entra em contato com um ente divisível ou indivisível, ela constata a que coisa este ente é idêntico e de que

⁴ Para maior clareza, conferir ilustrações de Brisson in tradução cit. Annexe 3, pp. 288-291.

difere, mas se prevalece o círculo da alteridade formam-se apenas opiniões e crenças, por outro lado, quando prevalece o círculo do que permanece o mesmo, girando regularmente, ocorre necessariamente inteligência e ciência (37b-c).

Como se vê, de fato, foi realizada a harmonia entre o Mesmo e o Outro. Mas, até que ponto pode-se sustentar que tal entrelaçamento “por força” tenha sido uma violência à razão analítica parmenideana? Haveria aqui uma antecipação do parricídio cometido pelo Estrangeiro de Eléia? Para pensarmos isto, avancemos, mais um pouco, através do *lógos* de Timeu.

3. O tempo como imagem da eternidade

Continuando o seu mito verossímil, Timeu afirma que o pai engendrador do mundo, quando percebeu que este mundo se movia e vivia, para fazê-lo mais similar ainda ao modelo divino, se esforçou para que o próprio mundo fosse, além de vivo, também eterno (37c-d). Mas existia uma dificuldade evidente, o modelo, sendo eterno, jamais foi engendrado. Como fazer eterno algo que foi engendrado? Isto seria possível, fazendo um simulacro da eternidade, como explica Timeu: “O demiurgo teve portanto a idéia de fabricar uma imagem móvel da eternidade (εἰκὼ...κινητόν τινα αἰῶνος)” (37d). Fabrica então o tempo, como simulacro da eternidade, como imagem móvel do que permanece mesmo, apoiando esta imagem na regularidade do número. O tempo seria, assim, uma imagem que participa do número, que progride numericamente. Como diz Timeu, esta imagem é “aquela precisamente que chamamos tempo (χρόνον)” (37d). Esclarece ainda Timeu que, de fato, a criação do tempo é algo não anterior ao céu. O tempo e as

suas diversas divisões, os dias, as noites, os meses e os anos, não existiam antes que nascesse o céu. Estas divisões do tempo assim como as suas modalidades, o “era” e o “será”, vieram posteriormente ao “ser”. Portanto, diz Timeu, “é evidentemente sem refletir que as aplicamos ao ser que é eterno” (37e). Somente ao “ser” podemos aplicar propriamente a expressão “é”, devido à sua plena eternidade. Da mesma maneira, afirma Timeu, é incorreto dizer “o passado é o passado”, ou “o futuro é o futuro”, “o não-ser é o não-ser” (τὸ μὴ ὄν μὴ ὄν εἶναι), “todas estas expressões não apresentam exatidão” (37b).

Como se vê, o Outro e o Mesmo são realmente mesclados na alma do mundo, e o mundo é inserido no tempo. No entanto, se alma do mundo e o mundo participam do tempo, o tempo e suas divisões, os dias, os anos, o passado e o futuro, assim como o Não-ser, permanecem aquém de uma plenitude ontológica, não podem propriamente receber a predicação do “ser”, são meras imagens, e, nesse sentido, se percebe claramente que o mito verossímil de Timeu permanece, aqui, ainda sob a sombra de Parmênides, negando o ser pleno à via do devir e do não-ser. Ao contrário, no diálogo *Sofista*, quando o Estrangeiro de Eléia comete o parricídio a Parmênides, dá um valor ontológico ao Não-Ser igual àquele do Ser⁵.

Ora, o que ocorre aqui no discurso de Timeu é bem diferente. Existe somente uma tentativa de conciliação entre o Mesmo e o Outro, entre o Ser e o Não-ser. Como tantas vezes procurara Sócrates, aqui há mais uma grande tentativa de permanecer fiel a Parmênides e incorporar ao inteligível, de alguma maneira, as coisas sensíveis, o devir, e tudo o que é submetido ao tempo. Assim, aqui, o tempo, ainda que sendo imagem, ainda que não

⁵ *Sofista*, 258a-b. Após definir o Não-ser como “antítese”, o estrangeiro afirma que esta antítese “não é menos *ousia* do que o próprio ser (οὐδὲν ἦττον αὐτοῦ τοῦ ὄντος οὐσία ἐστίν)” (258b1-2).

sendo objeto da pura racionalidade da *nóesis*, ainda que sendo móvel, seria de alguma forma inteligível apenas pela sua grande semelhança com a eternidade. Esta semelhança e esta inteligibilidade se dariam, sobretudo, pela participação que o tempo possui, através de suas possíveis divisões, no domínio das matemáticas. Progredindo numericamente através de suas divisões – horas, dias, anos – o tempo seria submetido à medida, e assim seria salvo da errância caótica, resgatado do devir heraclitiano, absorvido da via perigosa do puro não-ser, via proibida terminantemente pelo velho Parmênides. Pela sua inserção nas matemáticas, saber próprio ao domínio da racionalidade analítica, aquele da *diánoia*, assim, o tempo (*χρόνος*), com as suas divisões, seria essa imagem móvel da eternidade que, justamente, faria com que o mundo sensível se assemelhasse mais ainda com a eternidade do modelo. Como afirma Timeu: “Portanto, o tempo nasceu com o céu, afim de que, engendrados juntos, sejam dissolvidos juntos, se jamais nasceu uma dissolução destes, é que foi segundo o paradigma da natureza eterna (*κατὰ τὸ παράδειγμα τῆς διαιωνίας φύσεως*) que o tempo foi engendrado, de forma que a este ele se assemelhe o mais possível” (38b).

Desta maneira, foi obedecendo a esta racionalidade analítica, foi seguindo a este *lógos dianoético*, que o tempo nasceu, com as suas diversas divisões e com os astros. Como afirma Timeu: “A partir portanto deste *lógos* e desta reflexão do deus (*λόγου καὶ διανοίας θεοῦ*) em relação à gênese do tempo, seguiu-se, com o nascimento do tempo, o nascimento do sol, da lua e de cinco outros astros, que receberam o apelido de errantes (*πλανητά*), e que nasceram para a definição e conservação dos números do tempo (*διορισμὸν καὶ φυλακὴν ἀριθμῶν χρόνου*)” (38d).

Se esta errância dos astros, portanto, remete à alteridade, evidentemente, é de maneira relativa e limitada, pois, se o seu curso oblíquo corta

em diagonal o percurso do que permanece mesmo, esse percurso ou impulsão (φορά) da alteridade “é dominado pela impulsão do mesmo” (διὰ τῆς ταύτου φoρᾶς...κρατουμένης) (39a). Assim, os astros que percorrem o céu foram engendrados para expressar um movimento uniforme no tempo, uma alteridade submetida ao Mesmo e, assim, à identidade parmenideana.

Mas, vejamos agora a segunda gênese do mundo descrita por Timeu, Nesta nova gênese se introduzirá a causalidade errante. Teríamos aqui, finalmente, um passo similar àquele do Estrangeiro de Eléia? A violência à razão analítica será finalmente cometida?

4. A gênese do mundo e a causalidade errante

Quase todos os atributos do mundo descritos até aqui (a página 47) por Timeu, foram constituídos pelo intelecto (διὰ νοῦ), no entanto, é preciso acrescentar também, segundo Timeu, “as coisas que nasceram através da necessidade (τὰ δι’ ἀνάγκης γιγνόμενα)” (47e). Explica ele, agora, que o mundo veio ao ser de uma mistura entre essas duas ordens de ação, aquelas do intelecto e da necessidade. O intelecto porém dominava a necessidade e a persuadia a realizar as coisas da melhor forma possível. De qualquer forma, no entanto, desaparece agora a simplicidade da razão demiúrgica, aquela através da qual havia sido descrita, até aqui, a geração do mundo. Assim é que Timeu, diante desta nova complexidade que passa a receber a gênese do mundo, considera que é necessário fazer “intervir também a espécie da causa errante (τὸ τῆς πλανωμένης εἶδος αἰτίας) e dizer qual espécie de movimento ela suscita por natureza” (48a).

Para isto, é preciso voltar atrás e recomeçar toda a descrição perguntando novamente, de maneira radical, pelo princípio. Como pergunta Timeu: “Qual era, antes do nascimento do céu, a natureza do fogo, da água, do ar e da terra, é preciso examinar isto, considerando esta natureza nela mesma e quais propriedades ela tinha, antes que o céu existisse” (48b). No entanto, observa ele, que até o momento presente ninguém soube explicar a origem dos elementos, mas, ao contrário, todos falam deles como se soubessem o que são estes que tomamos como “princípios”. Ele próprio porém reconhece a dificuldade de tal tarefa e recua diante desta investigação, recordando que o seu discurso apenas trabalha na instância da verossimilhança, precisa portanto se contentar e se adaptar à “potência dos raciocínios verossímeis” (τὴν τῶν εἰκότων λόγων δύναμιν) (48d). Desejando só atingir uma verossimilhança igual ou superior àquela dos outros que discorreram sobre os princípios, invoca a divindade para que esta o salve de considerações absurdas e incoerentes, e pede que o deus, nesta nova investigação, conduza-o a uma “doutrina dos [raciocínios] verossímeis” (πρὸς τὸ τῶν εἰκότων δόγμα) (48d).

Trata-se agora de superar a simplicidade indeterminada do primeiro discurso que não dava lugar no processo de gênese à causa errante. Dar consistência a esta causalidade é convidar-nos a um vagar por uma região ôntica ainda desconhecida e não descrita no mapa da dialética parmenideano-socrática, uma estranha região que estaria entre o inteligível paradigmático e suas imagens miméticas. Parece assim que Timeu tentará avançar agora, de maneira decisiva, na investigação do processo de participação entre o que permanece sempre o mesmo e aquilo que se torna outro. De fato, surgirá agora, enquanto mediação, um terceiro gênero de entes que introduzirá maior complexidade na relação entre o gênero do que é eterno e

aquele do que é submetido ao devir. Como afirma, desde o início, Timeu: “nesta nova exposição, é necessário, no que diz respeito ao todo (περὶ τοῦ παντός), considerar que o princípio (ἡ ἀρχή) deve ser mais diferenciado (διηρημένη) do que anteriormente” (48e). Começa ele então a explicar esta nova e maior diferenciação do princípio do mundo: “havíamos distinguido dois tipos de gênero, agora precisamos um outro como terceiro gênero (τρίτον ἄλλο γένος)” (48e). Lembra ele que na exposição anterior eram suficientes duas espécies de gênero, aquela suposta como paradigma, que é inteligível e que permanece sempre idêntica e, a segunda, aquela que imita o paradigma, esta possui gênese e é visível. Não tivemos necessidade antes de um terceira espécie, mas agora o nosso raciocínio, diz ele, nos obriga a desvelar uma nova espécie de gênero, espécie “difícil e obscura” (χαλεπὸν καὶ ἀμυδρὸν) (49a). Para qual papel funcional ela seria necessária? Qual seria a potência natural (δύναμις κατὰ φύσιν) desta nova espécie? Responde Timeu a esta pergunta com imagens orgânico-biológicas, que caracterizam esta nova espécie: “é o útero ou abrigo (ὑποδοχήν) de toda gênese (πάσης εἶναι γενέσεως), tal como uma amamentadora ou nutriz (τιθήνην)” (49a).

Como se vê, desde já, a introdução da causa errante transforma decisivamente a descrição da gênese do mundo: aprofunda-se o caráter do mundo como ser orgânico e vivo, supera-se um raciocínio moldado mais na produção demiúrgica, uma produção que realiza seus fins construindo esferas e aparatos cujos movimentos regulares assemelham-se àqueles de uma máquina. Com a causalidade errante se introduz esta nova espécie de gênero, espécie “difícil e obscura”: útero, abrigo (ὑποδοχή) ou nutriz (τιθήνη), forma essencialmente orgânica, com uma *dynamis* que não parece ser propriamente do domínio lógico, assemelhando-se funcionalmente, na verdade,

muito mais, ao papel da fêmea na gestação dos seres vivos. Como, porém, esta nova forma exerce a sua potencialidade em relação aos diversos elementos? Como ela se relaciona com o fogo, com a água, o ar e a terra?

Esta questão é perpassada pelo problema da caracterização desses próprios elementos. Estes se transformam de maneira permanente, não permanecendo numa forma única. Assim, aquilo que acabamos de nomear como “água”, quando se condensa, transforma-se em pedras e terra, quando se evapora torna-se vento e ar. Este, por sua vez, quando se inflama torna-se fogo, o mesmo fogo, porém, quando se concentra e se apaga volta a ser ar, o qual quando se condensa e se comprime, torna-se nuvem e cerção, os quais mais comprimidos ainda transformam-se em chuva e desta água geram-se novamente pedras e terra. Ao que parece, portanto, diz Timeu, os elementos “dão nascimentos, uns aos outros, em círculo” (49c). Diante dessa permanente inconstância de forma que perpassa os elementos, irrompe uma grande dificuldade, como afirmar com convicção que “isto” é tal ou tal elemento e não outro? Na verdade, os elementos são fugidios e não comportam as expressões “isto” e “aquilo” ou “este ser” e todas as expressões que os designam como realidades permanentes (49e). Em relação a todos os elementos e a tudo o que participa da gênese não se deve falar como se fossem coisas distintas, não se deve falar “isto é fogo”, mas sim, deve-se chamar “fogo” tudo o que aparece, cada vez, como tal e tal, ou seja, tudo o que sempre aparece com as qualidades tais do fogo pode-se chamar “fogo”. Da mesma forma, não se pode dizer “isto é a água”, mas sim, deve-se dizer “a água é o que sempre possui tais e tais qualidades” (49e).

Mas, exatamente aqui entra a função da nova espécie de gênero, a espécie “difícil e obscura” anunciada como útero, abrigo (ὑποδοχή) ou nutriz (τιθήνη). Esta espécie é o “em que” (ἐν ᾧ) se abrigam e se nutrem estas

qualidades tais e tais dos elementos. Como afirma Timeu: “Mas, isto *em que* cada uma destas qualidades aparece sempre, para desaparecer em seguida, a isto somente aplicaremos os termos *isto* (τοῦτο) e *aquilo* (τόδε)” (50a). Para explicar melhor em que consiste essa espécie de gênero, Timeu faz a seguinte suposição. Se um artista modelasse com ouro todas as figuras possíveis e não cessasse de transformar, de maneira permanente, uma na outra, quando alguém lhe perguntasse, diante de uma dessas figuras, “que é isto?”, a resposta mais correta seria: “isto é ouro”. E comenta Timeu a sua suposição acrescentando: “Quanto à figura triangular e a todas as outras figuras que puderam nascer neste ouro, não podemos jamais as designar como seres (ὡς ὄντα), já que se transformam no momento mesmo que são postas” (50b).

De maneira análoga ao ouro, podemos pensar a respeito “da natureza que recebe todos os corpos” (τῆς τὰ πάντα δεχομένης σώματα φύσεως) (50b). Esta natureza recebe todas as coisas, mas não se confunde com nenhuma delas e não assume a forma das coisas que a penetram. Como afirma Timeu, “Ela se apresenta, por natureza, como uma massa-matriz (ἐκμαγείλον) para todas as coisas, modificada e recortada em figuras pelos que a penetram, manifesta-se através disso ora de uma forma ora de outra” (50c). Mas, o que são esses entes que penetram essa “massa-matriz”? Como explica Timeu, esses entes fugidios e efêmeros, que entram e que também se retiram da natureza do “em que”, “são imitações dos entes que existem sempre (τῶν ὄντων ἀεὶ μιμήματα), impressões que provem destes entes de uma maneira difícil de exprimir (δύσφραστον) e espantosa (θαυμαστόν), assunto que investigaremos, diz Timeu, mais tarde” (50c).

Como se vê, existem reconhecidas dificuldades na explicação, problemas ainda não desenvolvidos, questões deixadas para serem resolvidas

depois. Mas, Timeu, diante das dificuldades diz que, “no entanto, no momento, basta fixar no espírito estes três gêneros: o que se transforma (τὸ γιγνόμενον)”, ou seja, os entes que são meras imitações, imagens efêmeras; em segundo lugar, “isto em que aquilo se transforma (τὸ δ’ ἐν ᾧ γίγνεται)”, ou seja, a massa-matriz que recebe as impressões; e, em terceiro lugar, “isto a semelhança de que nasce o que se transforma” (τὸ δ’ ὅθεν ἀφομοιούμενον φύεται τὸ γιγνόμενον), ou seja, os entes eternos que servem de modelo (50d). Utilizando mais uma imagem biológica, Timeu compara o ente que recebe as impressões à mãe, o modelo ao pai e “a natureza que surge destes a um filho”. Depois de mais algumas comparações, reafirma Timeu, mais uma vez, as dificuldades subsistentes nesta nova formulação, que seria uma espécie de reconstrução não-socrática da teoria das idéias. Sobretudo, é difícil compreender o que é, afinal, essa nova substância que recebe as impressões e que, no entanto, não possui, ela própria, forma alguma: “se dizemos que se trata de uma espécie invisível (ἀνόρατον εἶδος) e sem forma (ἄμορφον), que recebe tudo, que participa do inteligível de uma maneira muito problemática (ἀπορώτατά) e muito difícil de compreender (δυσσαλωτότατον), não estamos mentindo” (51a).

Sem enfrentar ainda diretamente os problemas a respeito das impressões e da matriz, passa Timeu a discutir de uma maneira geral os modelos ou idéias. Pergunta então ele se existe algo como o fogo em si e, geralmente, se existem “as coisas em si e por si” (αὐτὰ καθ’ αὐτὰ) (51c). Repete então, e com a mesma formulação, as velhas questões levantadas por Sócrates desde a sua juventude, ou seja, desde diálogo *Parmênides*⁶. Existem as idéias em si e por si ou, ao contrário, possuem realidade somente os

⁶ Seguindo a ordem dramática dos *Diálogos*, Sócrates teria dialogado com Parmênides por volta de 450. Aqui no *Timeu*, estamos por volta de 410-408.

objetos que podemos ver e sentir com o corpo? Seria em vão afirmar que de cada objeto existe uma idéia inteligível? Toda esta teoria não seria apenas meramente discurso? Após colocar as velhas questões socráticas, afirma Timeu, no entanto, que estes problemas não podem ser agora enfrentados mais longamente. Neste momento, deve-se apenas tomar uma posição contra ou a favor da teoria das idéias. Evidentemente, Timeu, com já era claro pelos seus desenvolvimentos anteriores, considera fundamental apoiar tal teoria como sendo verdadeira (51d-e). Para Timeu, as idéias, sem dúvida, existem e diferenciam-se dos entes sensíveis⁷.

Mas, de fato, se Timeu é partidário da teoria das idéias, não a retoma na forma socrática. Logo adiante, ele resumirá, de maneira sintética, a sua nova versão da teoria das idéias. É preciso concordar, diz ele, que existe uma espécie (*eidos*) que permanece sempre idêntica, “que não nasce e não perece, que não admite jamais em si nenhum elemento vindo de outra parte, ela própria não entra em nenhuma outra coisa, é invisível e imperceptível por qualquer outro sentido, e é isto o que foi destinado à atividade do intelecto (*nóesis*) contemplar (τοῦτο ὃ δὴ νόησις εἴληχεν ἐπισκοπεῖν)” (52a). Continuando a sua síntese, dirá Timeu que existe uma segunda espécie de entes, esta espécie é “o semelhante homônimo em relação àquela (τὸ δὲ ὁμώνυμον ὁμοίον τε ἐκείνῳ)”, ou seja, os seus entes possuem o mesmo nome e semelhança em relação à espécie primeira, no entanto, há uma diferença essencial entre esta espécie e aquela primeira, esta espécie homônima é perceptível pelos sentidos, nasce e morre, está sempre em movimento, nasce em um lugar para desaparecer logo depois, é apreendida

⁷ Em sentido contrário, o Estrangeiro de Eléia realiza toda uma refutação da teoria das idéias, tal como a entendiam “os amigos das idéias”. Cf. *Sofista*, 252a: “... e a tese daqueles que, ordenando os entes pelas idéias, os afirmam eternamente idênticos e imóveis”. Esta tese será claramente abandonada.

pela opinião e pela sensação (52a). Finalmente, recorda a terceira espécie, um gênero que é aquele de uma “região determinada” (ἡ χώρα), algo como um “território delimitado”, não submetido à destruição, que serve como “assentamento” (ἐδρα) a todos os entes que participam da gênese.

Percebe-se já que χώρα é idêntica à “nutriz” há pouco descrita. Repete então Timeu, com algumas variações, o que já havia afirmado a respeito da “massa-matriz”, “nutriz” de tudo que nasce. Esta “região”, χώρα, não é perceptível pela sensação, dificilmente pode-se possuir crença na sua existência, a percebemos apenas como num sonho, algo que só se manifesta quando sustentamos que tudo forçosamente para ter existência ocupa algum espaço (52b). Se dificilmente conseguimos falar dessa região e fazer as distinções que a determinariam, no entanto, ela é verdadeira e não pertence ao domínio da ilusão e do sonho. Esta “região” (ἡ χώρα), como fora visto antes, é o local do assentamento ou impressão da imagem homônima à idéia, mas, a esta imagem, afirma Timeu, “não pertence nem mesmo isto que ela representa, ela é o fantasma sempre fugidio de algum outro ente, por isto, somente pode vir ao ser em algum outro ente e adquirir assim uma existência qualquer, caso contrário, seria absolutamente nada (μηδέν)” (52c). Mas, se esta dubiedade contraditória, sem plena identidade, caracteriza os entes sensíveis que são somente imagens efêmeras, ao contrário, quando passamos “ao ente em seu ser (τῷ ὄντως ὄντι)”, ou seja, ao que é onticamente, ao que é plenamente, chega-se à exatidão verdadeira (52c-d). Concluindo o seu resumo, repete Timeu que existiam assim, mesmo antes do nascimento do céu, estas três espécies: “o ser, a região delimitada e o devir (ὄν τε καὶ χώραν καὶ γένεσιν) (52d).

Como se vê, a “região” (χώρα), “mãe” de todas as coisas submetidas à gênese, aparece como um novo elemento, na teoria das idéias, que procu-

ra determinar melhor a participação entre os entes sensíveis e as idéias. Esta “região” aparece como uma nova mediação que, advinda da causalidade errante, procura dar conta, de alguma maneira, da alteridade permanente da multiplicidade sensível. Se *χώρα* é um passo, inquestionável, na direção de permitir que o *lógos* possa discursar sobre o outro e sobre como o outro é perpassado pelo mesmo, se esta região permite dar algum ser à noção fantasmagórica da imagem, se é nova em relação à teoria socrática das idéias, sem dúvida, também cabe agora perguntar: a errância por essa estranha terra, região-mãe (*χώρα*), teria atingido uma verdadeira superação das aporias parmenideanas à teoria das idéias? Aquelas levantadas pelo sábio de Eléia ao jovem Sócrates? Teria, sobretudo, esta errância nos afastado dos parâmetros parmenideanos que até agora haviam regido a teoria das idéias na sua formulação socrática? Se as metáforas biológicas, sem dúvida, em imagem, rompem com o logicismo parmenideano, ao pensar a participação como um processo similar ao engendramento da vida, no entanto, qual a extensão real de tal reconhecimento do outro e do devir? Em outras palavras, qual a extensão da viagem errante de Timeu? Teria a sua nave se afastado, deveras, da região de Eléia?

5. Aquém ou além do parricídio?

Na verdade, na descrição desta segunda gênese, quando Timeu realiza a sua formulação da teoria das idéias, introduzindo essa região-matriz que recebe as imagens semelhantes às idéias, Timeu está, de fato, introduzindo um terceiro elemento a partir do qual se unem os outros dois. Ora, seria isto radicalmente novo na polêmica Sócrates-Parmênides a respeito da

teoria das idéias? Timeu aqui não estaria recaindo nas célebres aporias parmenideanas inerentes ao processo de participação, aquelas que desembocam no paradoxo do “terceiro homem”?⁸ Não seria necessário, logo após o terceiro, um quarto elemento e depois um quinto e assim ao infinito, como previra Parmênides, quando o jovem Sócrates propusera a participação através da idéia como unidade sintética e a participação pela relação cópia-modelo?⁹

Pode-se, no entanto, sustentar que, aqui, esta *região-matriz* não sintetiza, envolve ou cerca os outros domínios, naqueles sentidos refutados por Parmênides. Esta região-matriz não encampa, enquanto um terceiro, os outros dois domínios, ou seja, aqueles do ícone e do paradigma. Seria esta região-matriz, na verdade, apenas um receptáculo, sem qualquer forma própria, que permite que se gerem as imagens originadas à semelhança das idéias. Poderia tal ente estranho e de difícil descrição resolver bem esse processo mimético de participação?

Ora, na verdade, se esta região matriz for interpretada como um terceiro ente que não envolve os outros dois, ainda assim seria um terceiro externo que permanece ameaçado pela sombra de outro paradoxo de Parmênides, também bastante aporético: este receptáculo ou matriz é similar àquela substância atópica ou absurda da “instantaniedade” (τὸ ἐξαιφνης) (*Parm.*, 156d). Como descrevia Parmênides, naquela ocasião, esse estranho ente: a instantaniedade é o ponto de partida de duas mudanças inversas que se situa entre (μεταξύ), no intervalo do movimento e da imobilidade, fora de todo tempo, é o ponto de chegada e o de partida para a mudança do móvel que passa ao repouso como para aquele do imóvel que

⁸ Alexandre de Afrodísia: *Metafísica*, 990b 15, p.83, ed. M. Hayduck, Ac. Berlin, 1891.

⁹ Cf. Platão, *Parm.*, 132a-b; ibidem, 132e-133a.

passa ao movimento (*Parm.*, 156d-e). Assim, Parmênides explicava, escapando da contradição, como o Ser-Um podia passar ao múltiplo. Quando está nesta substância atópica do instantâneo, o Ser não é semelhante nem dissemelhante, não possui nenhuma predicação, como essa região-matriz (*χώρα*), a instantaneidade seria um receptáculo intermediário entre o que permanece mesmo e o que se transforma. Era dessa maneira que a instantaneidade salvava a lei da não-contradição, mas graças somente ao paradoxo de fazer o sujeito perder por um instante todas as determinações. Mas, nesse caso, no *Parmênides*, tornava-se indiferente possuir todas as determinações como não possuir nenhuma, paradoxo sempre presente na univocidade absoluta do Ser-Um parmenideano que jamais pode dar uma plenitude ôntica ao não-ser e à contradição.

Parece-nos, neste sentido, que a relação entre o Mesmo e o Outro, a introdução do tempo como imagem da eternidade e mesmo a errância por *χώρα*, não constituem uma violência decisiva ao *lógos* analítico de Parmênides. Timeu permanece, quanto a dois pontos fundamentais (negação de plenitude ao não-ser e sustentação do princípio de não-contradição), amplamente fiel a Parmênides. Como vimos, ele sustenta que não podemos atribuir propriamente ser ao não-ser (*Timeu*, 37b) e também repete, em outra passagem, uma variante da lei da não contradição (*Timeu*, 52c-d). No domínio das idéias, para Timeu, continua impossível a alteridade. Esta não existe em si. Se na produção do mundo o demiurgo faz o Mesmo penetrar aquilo que se torna outro, é justamente para dominar o Outro, para submetê-lo, para anulá-lo sob a potência da identidade. Por isso, de maneira precisa, o Outro jamais perpassa aquele que é eternamente igual a si próprio. Ao contrário é este, o Outro, que “por força” é submetido à violência do Mesmo. Timeu parece assim permanecer, apesar de relacionar o Mesmo e o Outro,

apesar de dar existência ao tempo, apesar da causa errante e da estranha região de *khôra*, sob a vigência de uma ontologia ainda fiel às leis parmenideanas.

Assim, se o discurso de Timeu não coincide totalmente com aquele de Sócrates, no entanto, permanecerá fiel à teoria das idéias e aos princípios parmenideanos-imobilistas desta teoria. Já o diálogo *Sofista*, ao contrário, nos traz o discurso do estrangeiro de Eléia que rompe, realmente, com a dialética na sua forma parmenideano-socrática. O estrangeiro de Eléia realiza não somente a violência (não-parricida) de introduzir o Mesmo no Outro (quando o Outro é o Mesmo que si), como também, a violência de fazer com que o Outro seja introduzido no próprio Mesmo (quando o Mesmo é *Outro* que o Ser, quando o Mesmo é *Outro* que o Outro, quando o Mesmo é *Outro* que o Movimento). Se podemos ver em Timeu uma violência jamais praticada por Sócrates nas suas tentativas de entrelaçar o inteligível e o sensível, sem dúvida, no entanto, a violência de Timeu não é aquela do parricídio cometido pelo estrangeiro. Em tudo isso, nesses três discursos diversos, aqueles de Sócrates, de Timeu e do estrangeiro de Eléia, como de maneira unificada descrever isso que se chama dogmaticamente “pensamento de Platão”? O cisne de Apolo continua nos escapando, saltando de árvore em árvore e, assim, mais do que todos os seus próprios personagens, permanece não-idêntico a si próprio, praticando uma secular violência contra o *lógos* analítico que, passados dois mil anos, ainda procura aprisioná-lo.

ΠΑΙΔΕΙΑ Ε ΛΟΓΟΣ NAS *LEIS* DE PLATÃO

*Luciana Romeri**

Antes de tudo, queria explicitar o principal objetivo deste trabalho. Eu cheguei às *Leis* através do *Banquete* de Platão, que estudei no quadro da minha pesquisa sobre a tradição dos banquetes filosóficos – na verdade, é o contrário, pois comecei a me interessar pela tradição dos banquetes filosóficos através das *Leis*, que, porém, logo deixei de lado para me dedicar ao *Banquete*, ou seja, a um claro exemplo, a meu ver o primeiro, de banquete filosófico. Talvez seja melhor dizer, então, que eu *voltei* às *Leis* através do *Banquete*.

Em todo caso, na origem de meu interesse por esse texto havia uma vontade de ver se nas *Leis* (em particular nos dois primeiros livros) se pode encontrar, ou reconstituir, algo como uma teoria convival, uma teoria acerca dos *sympósia*, que seria também uma legitimação do banquete – obviamente um banquete corretamente realizado. Nesse sentido, eu me pergunto se entre *Banquete* e *Leis* é possível encontrar a mesma relação que há entre o *Banquete dos sete sábios* e as *Questões conviviais* de Plutarco.

* Pós-doutoranda (UNICAMP) e bolsista (FAPESP).

À primeira vista, parece difícil sustentar que há uma tal relação, pois há pelo menos dois pontos fundamentais sobre os quais esses dois textos se distanciam:

- 1) as *Leis* se interessam somente pelos banquetes públicos, ou seja, pelas festas (ἑορταί) da cidade, enquanto o *Banquete* encena um banquete privado, oferecido a fim de comemorar a vitória de Agatão;
- 2) a oposição, ou melhor, a incompatibilidade entre a esfera do alimento (τροφή) e a do discurso (λόγος), que caracteriza o banquete de Agatão, parece totalmente alheia das preocupações às *Leis*.

Acredito, todavia, que essas reservas são mais aparentes do que reais. Com efeito, formulo as seguintes perguntas:

- 1) um banquete público não obedecerá, *mutatis mutandis*, aos mesmos princípios de funcionamento aos quais obedece um banquete privado, segundo a mesma relação que existe entre uma cidade e um indivíduo – ainda mais nas *Leis*, onde a educação da cidade corresponde exatamente à educação do indivíduo?
- 2) a incompatibilidade entre τροφή (alimento) e λόγος (aqui, discurso) que encontramos no *Banquete* não terá um paralelo no antagonismo entre παιδεία (educação) e λόγος (aqui, razão), que parece estar presente nas *Leis* – ainda mais que um termo freqüentemente usado nas *Leis* para designar παιδεία é precisamente τροφή (aqui, formação)?

Não sei até onde se pode chegar com esse paralelo nem se efetivamente é sustentável. Aqui quero simplesmente mostrar o funcionamento da dupla παιδεία e λόγος nas *Leis*, isto é, da relação entre educação e razão.

A questão da educação das crianças coloca-se, no primeiro livro das *Leis*, como um desvio do Estrangeiro de Atenas, a fim de responder a uma pergunta bem precisa e direta de Clínias (641a5-6):

"Qual bem (ἀγαθόν) nos poderia trazer, se existisse um costume correto (ὀρθὸν τὸ... νόμιμον) relativo às bebidas?".

Em vez de responder diretamente, o Ateniense passará pela educação das crianças: uma criança bem educada, e ainda mais um coro de crianças bem educadas, será um bem para a cidade porque serão valorosas (ἀγαθοί) e, como tais, poderão vencer os inimigos nas batalhas. Com essa resposta indireta, o Ateniense sugere um paralelo: um banquete bem regulamentado tem a mesma utilidade para a cidade que uma boa educação para as crianças. De saída, o Ateniense atribui à prática convival um grande papel (641d, μεγάλη μοῖρα) na educação. Com efeito, um homem bêbado é como uma criancinha, ou melhor, quanto à sua alma, ele torna ao mesmo ponto em que estava quando criança (645e5-6).

Essa pergunta sobre a utilidade dos banquetes para a cidade posta por Clíncias, essa pergunta bem simples posta praticamente na metade do livro I (641a5-6) vai influenciar toda a conversa que segue até o livro II. Assim, a segunda metade do livro I e o livro II constituem uma espécie de bloco à parte no interior das *Leis*, mas um bloco indispensável, na medida em que as questões aqui colocadas, educação e banquete, são prévias para todo discurso sobre a constituição. Quero dizer, para usar a terminologia das *Leis*, que esses dois livros podem ser considerados como um longo preâmbulo às leis em seu conjunto¹.

A necessidade de um tal preâmbulo é implicada e já está justificada em uma observação do Ateniense no livro I (636d5-e4):

"Quando homens se dedicam a um exame das leis, praticamente todo o exame diz respeito aos prazeres e dores, tanto nas cidades quanto

¹ De resto em IV 722d2 o Ateniense dirá justamente que tudo o que foi dito até aí é um prelúdio, προοίμιον, às leis.

nos caracteres individuais (ἰδίους ἤθεσιν). Com efeito, essas duas fontes foram pela natureza deixadas livres de escorrer; e aquele que se serve destas onde se deve, quando se deve e na medida em que se deve é feliz, seja ele uma cidade ou igualmente um particular ou qualquer ser vivo, mas aquele [que se serve] sem saber e fora do momento oportuno viverá de maneira contrária a desse outro”.

Prazer e dor, cujo bom uso vai determinar a felicidade ou infelicidade de toda vida, estão na base tanto do discurso sobre a educação do indivíduo quanto do discurso sobre as leis, logo sobre a educação da cidade. É esse exame de prazeres e dores que vai levar das leis aos banquetes e à educação o discurso do Ateniense.

Se a questão da educação das crianças aparece desde o livro I (641b), é a partir do livro II que começa a ser desenvolvida e aprofundada. Justamente no início do livro II se encontra a passagem relativa ao começo da formação (τροφή) das crianças, que desejo examinar de maneira mas detalhada (II 653a5-c4):

“Afirmo, então, que a primeira sensação infantil das crianças é prazer e dor (ἡδονὴν καὶ λύπην), e que é por meio dessas coisas que virtude e vício (ἀρετὴ καὶ κακία) se apresentam (παραγίγνεται) pela primeira vez à alma, mas que é uma sorte se discernimento e opiniões verdadeiras estáveis se apresentarem a alguém mesmo na velhice. É, com efeito, um homem completo aquele que possui essas coisas e todas as que pertencem a estas. Por educação entendo, então, a virtude que pela primeira vez se apresenta às crianças: se prazer e amizade, dor e ódio se engendram corretamente nas almas daqueles que ainda não podem entender com a razão (λόγῳ λαμβάνειν)², e se, depois de eles terem entendido a razão (λαβόντων τὸν λόγον), [prazer e amizade, dor e ódio] estiverem de acordo com a razão (συμφωνήσῃσι τῷ

² Sigo aqui a lição dos manuscritos principais (A e O), que apresentam λόγῳ, e não aceito a correção de Eustácio em λόγον, como faz Des Places (edição Les Belles Lettres, Paris, 1951).

λόγῳ) quanto ao fato de terem sido corretamente habituados com hábitos adequados, esse acordo (συμφωνία) será uma virtude total; e desta o que foi corretamente formado acerca de prazeres e dores, de modo a odiar o que se deve odiar logo desde o início até o fim e, por outro lado, a amar o que se deve amar, circunscrevendo-o com a razão e denominando-o 'educação' (παιδείαν), na minha opinião você o denominará corretamente".

Antes de tudo, observamos um detalhe terminológico: essa primeira sensação, ἄσθησις, das crianças é qualificada de infantil, παιδική. Ou seja, não só, ela chega em uma alma infantil, macia e maleável, mas ela também é infantil, logo macia e maleável. É sobre essa dupla maleabilidade da alma e da sensação provada que o educador deve agir intervindo com suas manipulações antes da chegada da rigidez.

E agora, os pontos que quero frisar nessa passagem.

1. Prazer e dor, que não tem em si nada de moral, que não são em si nem bons nem ruins, constituem, todavia, a primeira possibilidade para virtude e vício chegarem na alma. Ou melhor, é em relação à retidão da formação de prazeres e dores que na alma surgirá virtude ou vício. Daí a urgência para o bom educador de escolher e implantar uma boa τροφή, de modo que a criança — que não tem nada a escolher — seja dirigida na direção da virtude e não do vício. Há aqui uma espécie de dupla competição, ou uma dupla corrida contra o tempo para o educador: de um lado, ele tem de impor sua boa τροφή, o que implica que há também necessariamente outras não boas que podem usurpar seu lugar na alma; e, de outro lado, coisa ainda mais estranha, ele tem de impor sua boa τροφή antes de que a razão, λόγος, chegue na mesma alma. A chegada da razão coincide, com efeito, com uma fixação da τροφή recebida, seja ela qual for. E o maior perigo está justamente em um λόγος que crisatalize uma má τροφή. Trate-se, para o educador,

de criar mas também de alimentar a criança (é o duplo sentido de τροφή, que se pode referir tanto à alma quanto ao corpo³), de modo a formar nele um bom gosto orientado para a virtude. Depois da chegada da razão, o educador não pode mais grandes coisas, ou seja, já é tarde de mais para educar. A oposição aqui é entre a maciez, a maleabilidade da infância, de um lado, e a dureza da idade adulta, da idade da razão, do outro. O λόγος endurece e imobiliza a τροφή dada, seja ela qual for. Desse ponto de vista, não só o λόγος da criança não tem papel algum na educação, mas o próprio λόγος não é educável, o educador não age sobre um λόγος; pelo contrário, ele pode agir somente se este não está presente. O λόγος pode apenas mostrar o resultado da educação.

2. Esse é o segundo ponto da passagem que me interessa resaltar. Retomo o texto:

“...se, depois de eles [i.e. os educandos / educados] terem entendido a razão (λαβόντων τὸν λόγον), [prazer e amizade, dor e ódio] estiverem de acordo com a razão (συμφωνήσωσι τῷ λόγῳ) quanto ao fato de terem sido corretamente habituados com hábitos adequados, esse acordo (συμφωνία) será uma virtude total”.

A estrutura da frase é complicada e estranha. Não é a razão do educado que vai estar de acordo com as orientações recebidas reconhecendo a retidão da formação. Mas são as primeiras percepções que são prazer e dor (mas também amizade e ódio) que estão de acordo com a razão, reconhecendo terem sido corretamente orientadas. Aqui também, o λόγος daquele que é educado parece não ter nenhum papel na elaboração da παιδεία. É

³ Sobre o verbo τρέφω cf. Claude Moussy, *Recherches sur τρέφω et les verbes grecs signifiant 'nourrir'*, Paris, Klincksieck, 1969; Paul Demont, «Remarques sur le sens de τρέφω», *Revue des Etudes Grecques*, 91 (1978), p. 358-384; e «La polysémie d'un verbe grec: τρέφω, 'cailler, coaguler, nourrir, élever'» em *Questions de sens, Études de littérature ancienne* 2, Paris, Presses Ecoles Normale Supérieure, 1982, p. 111-122.

só *a posteriori* que a razão intervém. Mas sua intervenção não modifica em nada o estado de coisas, quando muito ela reconhece esse estado de coisas. E se ela reconhecer um bom estado de coisas, então o que era a primeira aparição de virtude será denominada virtude total. Pode-se ter a impressão de que a razão intervém só para identificar e denominar um processo já completado. De resto, é exatamente nesses termos que o Ateniese encerra essa passagem. Educação é, em primeiro lugar, ter sido criado como se deve em relação a prazeres e dores e, em segundo lugar, saber isso, ou seja, reconhecer que essa τροφή é a boa τροφή por meio da razão que a identificou e circunscreveu (ἀποτεμῶν).

3. Aqui se coloca o terceiro aspecto da questão. O Ateniense faz intervir um elemento suplementar mas essencial para a elaboração da sua teoria da educação, a saber, o hábito, ἔθος. Prazer e dor, diz ele, estão de acordo com a razão quanto ao fato de terem sido corretamente habituados com hábitos adequados. Ser corretamente habituado corresponde, enfim, a ser corretamente educado, e vice-versa. Trata-se de formar bons hábitos na criança; e o ἔθος seria, então, como um ato de memória prolongado do qual se teria perdido a origem. De resto, na *República* também (cf. III 402a1-2) fica claro que não é por conhecimento nem por disposição natural que a alma da criança se dirige para as boas obras e despreza as ruins, mas por uma educação que forma hábitos a partir da imitação de um modelo imposto. E aqui também, quando a razão aparece (ἐλεθότος δὲ τοῦ λόγου), trata-se só de tornar evidente, de reconhecer (γνωρίζων), o que já está presente e é familiar à alma por hábito (cf. III 402a3-4).

Em suma, a eficácia da educação consiste em formar corretamente, em alimentar corretamente prazeres e dores (II 653c7-8, ὁρθῶς τεθραμμένων ἡδονῶν καὶ λυπῶν). Educar é, então, de fato forjar um desejo. E

se a virtude total consiste em um acordo entre ser bem educado e raciocinar segundo um hábito correto, segue-se que um cidadão não é virtuoso graças a seu λόγος, mas graças a um bom hábito adquirido antes de ter alcançado a sua razão. Em outras palavras, não se é virtuoso porque se faz um bom uso do λόγος, mas se fará um bom uso do λόγος se já se for virtuoso, graças a hábitos e exercícios. No final da apresentação da imagem da caverna, no livro VII da *República*, Sócrates diz explicitamente que educação não é introdução na alma de um saber que não estava presente (VII 518c-519a, οὐκ ἐνούσης ἐν τῇ ψυχῇ ἐπιστήμης σφεῖς ἐντιθέναι), como se se introduzisse a vista em olhos cegos. O órgão que permite o discernimento, o homem já o possui; trata-se de o virar do lado certo. E isso requer justamente uma progressão feita de hábitos e exercícios (ἔθρσι καὶ ἀσκήσεσιν). Sócrates precisa aqui que o λόγος, ou seja, a disposição para o discernimento (ἀρετὴ τοῦ φρονῆσαι) pode ser tanto útil e benéfica quanto inútil e nociva, segundo a condução giratória que age sobre ele (ὑπὸ τῆς περιαγωγῆς). Por isso, podem-se achar almas de pessoas malvadas (πονηροί), mas sábios (σοφοί) com uma vista, um discernimento perfeitamente penetrante. Simplesmente, nessas pessoas a potência do λόγος é obrigada (e o verbo é ἀναγκάζειν) a se pôr ao serviço do vício (ὑπηρετεῖν κακίᾳ). Uma vez mais, não é porque temos um λόγος penetrante e poderoso que somos necessariamente virtuosos. O λόγος não nos torna bons. Em caso de má orientação, ele é obrigado a servir o vício, exatamente como em caso de boa orientação é obrigado a servir a virtude. Mas o λόγος nunca escolhe, nem o vício nem a virtude.

Ora, se a razão não intervém na escolha de uma orientação no lugar de uma outra, qual é, então, a função do λόγος na educação? O λόγος estaria totalmente excluído da παιδεία? É claro que não.

Se nenhum λόγος está presente em quem é educado, é, ao contrário, na medida em que tem um λόγος perfeitamente acabado que o educador pode agir e impor sua orientação, seja ela qual for. Quem educa é o λόγος. É graças a um velho que raciocina bem que a educação se realiza. Claro que esse velho educador não vai educar as crianças por meio de argumentações racionais, ou seja, ele não vai tentar convencê-los graças a um λόγος, no sentido forte da palavra, uma demonstração; pelo contrário, ele vai usar mitos. Os velhos das *Leis* são verdadeiros μυθολόγοι, contadores de histórias (cf. II 664d3) — o que implica inclusive que, do ponto de vista da educação, λόγος e μῦθος não se opõem, mas colaboram. No entanto, essa ausência de argumento racional na prática educativa não impede que seu objetivo seja perfeitamente racional. A educação de uma criança e, *mutatis mutandis*, a legislação da cidade são em vista desse bem que é a virtude total. Nisso a educação é racional. Só que a racionalidade é, por assim dizer, externa. Se a alma da criança é dominada praticamente só pelo elemento desiderativo, ou melhor, se, do ponto de vista da tripartição da alma que aparece na *República* (IV 441c), se pode dizer que a alma da criança ainda não é tripartida — pois, por um lado, o λογιστικόν falta e, por outro lado, o ἐπιθυμητικόν domina — essa mesma alma é, todavia, conduzida por um λόγος externo e obrigada a conformar seu futuro λόγος a este.

A imagem da marionete evocada no livro I das *Leis* (644d-645c) mostra bem essa idéia de uma dominação vinda de fora. A marionete é puxada em todas as direções por afecções (πάθη) que a arrastam entre vício e virtude. Ora, esse estado de indecisão em que se encontra a marionete é modificado a partir do exterior pela intervenção de um λόγος (644e5-7). Como explica o Ateniense, é o λόγος que diz que se deve seguir uma única tração,

que nunca se deve deixá-la, mas que se deve puxar no sentido contrário às outras (ἀνθέλκειν). Essa imposição que vem do exterior e é operada pelo λόγος é chamada também de 'condução do raciocínio' (τοῦ λογισμοῦ ἀγωγή). O que interessa aqui é a idéia de que o indivíduo deve obedecer a essa razão externa até adquirir em si mesmo um λόγος ἀληθῆς (645b4). Trata-se de seguir e de se conformar ao λόγος imposto de fora, de modo a forjar em si mesmo um idêntico. Por isso acredito que essa συμφωνία, à qual o cidadão chega na virtude total, pode certamente ser entendida como aquela entre sua razão e seu desejo, mas também como uma συμφωνία da razão individual com a razão da educação, ou seja, da cidade. A razão dos diferentes cidadãos tenderia por meio da educação a uma semelhança e a uma conformidade que negaria então toda diferença entre os λόγοι individuais.

O que tudo isso implica?

O λόγος do educador não age sobre um outro λόγος e, em todo caso, não se confronta com um λόγος não educado ou mal educado. Nesse sentido, literalmente ele não *dialoga* com a criança, ele impõe-se – mesmo se pode tentar convencê-la com fábulas, elogios ou ameaças. Do mesmo modo, o legislador das leis não dialoga com os cidadãos, não demonstra uma lei, nem tenta obter um acordo quanto ao caráter fundamentado das leis. Quando muito, ele procura persuadi-los a obedecer com louvores, reprovações, honras, desonras, histórias etc. Mas, que eles sejam persuadidos ou não, no final o legislador impõe-se e impõe o conjunto das leis. Quando o Ateniese menciona dois modos possíveis de ser legislador por meio da imagem de dois médicos, o escravo e o livre – o primeiro se limitaria a dar prescrições sem nenhuma explicação, enquanto o segundo se informa junto ao doente e informa o próprio doente para persuadi-lo de suas prescrições (cf. IV 720a-e) –, ele menciona de fato duas possibilidades para

o estabelecimento das leis: uma simples e breve (enunciação da lei e da pena), a outra dupla e longa (que une a força à persuasão, βία e πειθώ) (cf., por exemplo, a lei sobre os casamentos, 721a-e). Mas em ambos os casos há uma imposição, uma obrigação, ou seja, um ato de força do legislador. E Platão nunca diz que a segunda forma seria melhor que a primeira. Simplesmente ela pode ser mais eficaz, principalmente com cidadãos bem educados. Daí a idéia original do Ateniense de antepor à lei um preâmbulo sobre a mesma para fazer com que seja aceita com benevolência (εὐμενῶς) e maior docilidade (εὐμαθέστερον). Mas a lei em si não se discute. Ela é tão forte, ou seja, se serve da força tanto quanto a do primeiro médico-legislador, que era indicada como tirânica (722e8)⁴. De resto, é preciso observar que a melhor cidade nas *Leis* seria a conduzida por um tirano (cf. IV 710d), obviamente um tirano ideal que reúne em si todas as características da virtude total (709e-710a). Essa figura do tirano no comando da cidade, um tirano jovem, que compreende bem (εὐμαθής), que tem memória, que é magnânimo, corajoso e temperante e ao qual um destino feliz faria encontrar um verdadeiro legislador (cf. 710c, 710e), é a que encarna melhor esse λόγος que se impõe na educação dos cidadãos. Se o melhor regime para uma cidade é o do tirano ideal, a melhor educação para o indivíduo será igualmente a de um λόγος τύραννος que se impõe em vista da virtude. Em suma, a melhor educação seria uma educação tirânica, autoritária.

O λόγος nunca lida com outros λόγοι; o educador lida com crianças ou com adultos que voltaram a ser crianças. Para ser eficaz ele tem de lidar sempre com a ausência de λόγος no outro. Na *República* (III 414c-415d), no final do percurso da educação, Sócrates exprime suas dúvidas quanto à

⁴ Cf. também IX 857c : o legislador deve dar leis e não (somente) instruir. Aqui o médico que fala com o doente (logo o legislador que quer persuadir) aparece ridículo.

possibilidade de convencer os cidadãos e especialmente os governantes daquele duplo mito que ele chama de 'nobre mentira' e que visa ao bem da cidade. Nesse caso também o mito tem uma finalidade bem clara e perfeitamente racional. Trata-se de salvaguardar a cidade reforçando a ligação dos cidadãos entre eles e, ao mesmo tempo, evitando, graças a uma afinidade original, segregações e elitismo, pois de uma alma de ouro pode nascer uma de ferro e vice-versa. Ora, como admite Sócrates, será difícil achar algum expediente (τινὰ μηχανήν) para persuadir disso os guardiões contemporâneos (415c7). A dificuldade estaria em conseguir persuadir homens já racionais. No entanto, como sugere Gláucon, talvez não fosse difícil achar um expediente para persuadir seus filhos e todos os homens que virão depois (415d1-2, οἱ ὕστερον). Qual é a diferença entre o caso dos homens contemporâneos e o dos que virão depois senão a possibilidade de introduzir o mito desde a primeira infância dos homens vindouros? Nas crianças esse discurso será eficaz como mito educativo, e não enquanto λόγος. E através de um mito educativo se alcançará o objetivo buscado, isto é, uma maior atenção dos cidadãos com a πόλις e de uns com os outros; em outras palavras, será mantida a paz na cidade (415d3-5).

Na verdade, esse antagonismo entre razão e educação não se limita à infância, mas pode ser encontrado também na idade adulta toda vez que a educação for renovada ou quando a educação tiver fracassado. Para concluir, quero considerar dois exemplos desse antagonismo na idade adulta.

O primeiro é o caso extremo de fracasso da educação. No livro X das *Leis* é tratada uma questão chave para a fundação da cidade. Trata-se da questão da existência dos deuses e da elaboração de uma lei contra o ateísmo. Eu não vou entrar nos detalhes da questão (que é abordada por

Luc Brisson em um artigo que vai sair em português⁵), mas queria observar que o preâmbulo do livro X que anuncia a lei contra o ateísmo é o único preâmbulo das leis a ser propriamente demonstrativo, ou seja, a fazer uso do λόγος a fim justamente de demonstrar a necessidade de crer nos deuses (cf. X 887d-888a)⁶. Trata-se de tentar raciocinar com os que não crêem e fazê-los entender as razões da cidade, literalmente de ensinar a verdade (διδάσκειν). Em outras palavras, trata-se de usar um λόγος em que a educação com os mitos não funcionou. O λόγος intervém nos casos de ateísmo como último recurso do educador e, ao mesmo tempo, como o único argumento ainda possível com adultos. Já que eles não são mais crianças, os ateus serão instruídos por uma demonstração. Note-se que se tem aí uma falha na educação, mas não necessariamente uma falta de instrução. Quero dizer que o λόγος dos ateus funciona, mas está ao serviço do vício e, nesse sentido, é falho. Ora, a intervenção desse λόγος que é a lei não é normal e, de resto, nem se tem certeza de que funcione. O normal é o cidadão que crê nos deuses por ter sido desde pequeno corretamente educado, um cidadão que adquiriu o hábito de rezar e fazer sacrifícios, ao ouvir os mitos sobre os deuses, ao assistir às tragédias, enfim, ao ver os pais que rezam e fazem sacrifícios diante dele.

O segundo exemplo é o dos banquetes, ou melhor, do uso correto do vinho. Esse não é um exemplo qualquer, já que é graças ao uso correto do vinho nas festas públicas que a educação pode ser salvaguardada. Lembro, de resto, que todo esse discurso sobre a educação nasceu a partir de uma pergunta de Clinias relativa ao bem que os συμπίσιαι bem conduzidos poderiam

⁵ "A religião como fundamento da reflexão filosófica e como meio de ação política nas *Leis* de Platão", *Scripta Classica. História, Literatura e Filosofia na Antiguidade Clássica*, 2 (2002), no prelo.

⁶ Sobre os diferentes tipos de preâmbulo nas *Leis* cf. Luc Brisson, «Les préambules dans les *Lois*» in L. Brisson, *Lectures de Platon*, Paris, Vrin, 2000, p. 235-262, e André Laks, «L'utopie législative de Platon», *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 4 (1991), p. 417-428.

trazer à cidade (I 641a5-6). O Ateniense responde, então, que uso correto (κατ' ὀρθόν) do vinho é um bem e um benefício (cf. II 652a). Um bem porque o vinho é um φάρμακον que permite reconhecer (κατιδέϊν) as naturezas e as disposições das almas (cf. I 650b, γνῶναι τὰς φύσεις τε καὶ ἕξεις τῶν ψυχῶν). Essa idéia não é sem conseqüência. A alma do homem embriagado, explica o Ateniense, volta à infância (I 645e). Ora, na infância a alma não tem λόγος, o que significa que a alma do homem embriagado tampouco teria λόγος. Em outras palavras, se o vinho descobre a disposição da alma de quem bebe, e se essa disposição é como a de uma criança, significa que o vinho tira a razão da alma. Daí a segunda parte da resposta do Ateniense: o vinho é um benefício (ὠφελία) enquanto salvaguarda a educação. Suspendendo a razão, ele permite a renovação da educação. Não desejo entrar na questão de saber como essa renovação se dá através de coros – e logo com a música, exatamente como na infância. Desejo simplesmente observar que a ação da educação é possível somente porque o indivíduo está momentaneamente desprovido de λόγος, mas, como quando criança, há um λόγος externo que o educa e modela (671c1-2, παιδεύειν τε καὶ πλάττειν). Trata-se das leis conviviais (671c4) e daqueles seus guardiões que são os velhos ultra-sexagenários presentes ao banquete em plena sobriedade (671e). Esses velhos sóbrios que vigiam os adultos não sóbrios nos banquetes da cidade correspondem exatamente aos educadores que conduzem as crianças, e logo àquele que, com sua razão, conduz aquele que não tem razão. Ora, no banquete de Agatão encenado por Platão, é Sócrates o único a permanecer sóbrio e a fazer ouvir seu λόγος até o fim: nisso ele corresponde ao educador das *Leis* e, assim, ao λόγος de fora que sabe dirigir todos os outros em direção à virtude. Fica por saber se Sócrates considera os outros convidados de Agatão como crianças ou como adultos de λόγος falho.

DA ἀντιλογία Ἀ κοινωνία: SOBRE A FUNÇÃO DO OUTRO NO *SOFISTA* DE PLATÃO

*Maria Carolina Alves dos Santos**

Introdução

Conduzida por um estrangeiro de Eléia a discussão *no Sofista* detém-se, a certa altura da investigação, sobre este ausente do face a face do diálogo, na questão que ele mesmo lança em defesa própria, a impossibilidade de pensar ou dizer o falso (ψεῦδος - 237a). Apoiando-se na tese de Parmênides (o "Não-Ser não é"), infere, habilmente, a veracidade necessária de todo juízo: se não se pode pensar ou dizer coisas que não são, porque elas não são, tudo que se diz não é verdadeiro? Para pensar ou discorrer com a profundidade que a genuína filosofia exige, será preciso enfrentar esse complexo e, talvez, mal definido problema do Não-Ser, demonstrando minuciosamente sua existência (237a), a conseqüente possibilidade do erro, por fim, a natureza deste que o nega, o sofista.

* Profa. Dra. (UNESP - Marília) e pós-doutoranda (UNICAMP).

1. A teoria do Ser relacional

A questão do erro, controversia então em voga, na verdade, é crônica há muito discutida tanto pelos partidários do Múltiplo e do Devir quanto pelos defensores do Um e do Repouso. Para os que propõem o contínuo fluxo, a cada instante, nós nos tornamos outros, e nossas sensações, em decorrência, são todas verdadeiras (Teet. 160e); e, aos que postulam a existência do Ser apenas (e negam o Não-Ser), também não há erro, desde que o pensamento alcança sempre o que é¹: assim, apesar de adotarem princípios opostos, chegam ambos à idêntica conclusão e se alinham às proposições da sofística.

O enfrentamento da embaraçosa assertiva – é contraditório que se possa pensar ou afirmar falsidades – postula, preliminarmente, árduo confronto com toda a tradição filosófica (as grandes teses dos materialistas e idealistas, mobilistas e imobilistas, pluralistas e monistas) que ocupará a parte central do Diálogo (237b-264b): as conflitantes representações que fazem da natureza do Ser, obscurecem-no a ponto de torná-lo tão enigmático e impenetrável quanto a do Não-Ser.

Para o condutor da discussão *no Sofista*, a ἀντιλογία não é modo conatural à vida filosófica mas seu antípoda, acaba por induzi-la ao tipo de ceticismo expresso na doutrina do homem-medida (Teet. 152d) e na proposição de Górgias quanto a inexistência de um critério de verdade². Buscan-

¹ Segundo a terceira parte do Poema de Parmênides, o mesmo é pensar e ser (... τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι·), portanto, o ser é, por essência, sempre cognoscível.

² Em *Do Não-Ser ou da Natureza*, Górgias estabelece três pontos fundamentais: primeiramente, que nada existe, segundo, que, se existe qualquer coisa, ela não pode ser apreendida pelo homem, e, terceiro, que, mesmo apreendida, não pode ser enunciada e explicada a outro. Portanto, não se pode dizer que existe qualquer coisa: tanto o Ser quanto o Não-Ser não existem. O Ser não é nem eterno, nem engendrado, nem Um, nem Múltiplo; entre o Ser e Não-Ser não há coexistência possível. Conseqüentemente, é o nada (τὸ μὲδεν) que é (cf. Sextus Empi-

do salvar do descrédito o λόγος filosófico, o Estrangeiro dispõe-se a entrar nessa γιγαντομαχία... τις περὶ τῆς οὐσίας, cujo momento crucial é a crítica radical ao monismo parmenidiano, que inviabilizaria todo discurso, com a negação absoluta do Não-Ser. O desafio maior será, propriamente, o confronto com este "dictum" paternal que exclui a realidade do Não-Ser (μηδαμῶς ὄν), declarando-o impensável, contrário absoluto do Ser (fr. 7, I-2, D.K.):

"Como falar ou pensar (λέγειν ἢ δοξάζειν) que o falso é real (ψευδῆ ὄντως εἶναι), sem estar em contradição, sem enveredar pelo perigoso terreno onde o Ser parece entrelaçar-se ao Não-Ser, que Parmênides, pai primordial da filosofia do Ser e da inflexível recusa do Não-Ser, propôs a interdição?" (Sof.236e)

1.1. Trabalho "nem fácil, nem pequeno", um tal empreendimento requer a precisão do método da divisão por espécies para, sem temor, extrair-lhe as últimas conseqüências³. De posse da arte dialética, o Estrangeiro chegará a negar a tese do absolutismo da essência, a conceder existência ao Não-Ser e a afirmar que "este, sob certa relação, é e o Ser, por sua vez, de algum modo não-é". E, ao quebrar assim o eixo da lógica do pai venerável, age figuradamente como parricida (Sof. 241d), gesto extremo, o mais abominável dos crimes entre os gregos.

Nas *Leis*, Platão propõe legislação rigorosa para a defesa sistemática da figura do pai, símbolo dos valores familiares e sociais, garantidora da

ricus. *Contre les Mathématiciens*. V II, p. 65-87. Paris: Aubier, 1948). Górgias dá a sua obra (*Sobre a Natureza*) o mesmo título que quase todos os filósofos pré-socráticos, mas os afronta propondo a reversão de suas teses (cf. B. Cassin. *Ensaio Sofísticos*. São Paulo: Siciliano, 1990, p. 25).

³ O Estrangeiro estenderá o exame das concepções do Ser não só a Parmênides, mas à família eleática inteira, que abrange o próprio Platão, enquanto, em Diálogos anteriores, afirmara a inexistência do Não-Ser absoluto e a tese das Idéias transcendententes, seres separados, imutáveis e imóveis (*Rep.* 478b-c, *Teet.* 188d-189b, *Eut.* 248a-c, *Crat.* 385b-c).

ordem religiosa e política (869b, 930e-931a). Na *República* também, a agressão ao pai é considerada falta grave, está na origem da teoria da degradação dos costumes: da deterioração das relações entre pais e filhos, decorre a corrupção das cidades de que fala o Livro VIII. Dir-se-á, então, que a proposição metafórica do parricídio significa a tentativa de salvar a Filosofia, liberando-a da tutela de um pai implacável, mediante o combate metódico, e não com a violência daquele que se coloca no terreno da selva-géria, onde não há imperativos. E, nesse caso, ela pode ser lida como a morte da tautologia do Ser, da unidade sempre igual a si, isolada de toda relação, o que inviabiliza o discurso filosófico: dessas intrépidas especulações em torno da relativização do Ser e do Não-Ser, e da incisiva demonstração da possibilidade de *κοινωνία* entre ambos, em infinitos entrecruzamentos, resulta a total modificação da problemática do Ser⁴.

1.2. Com a nova teoria do ser relacional, o Estrangeiro institui original sistema conciliatório entre escolas distintas, rivais: as que postulam a unidade do Ser, partidárias da imutabilidade, e as que afirmam sua multiplicidade, defensoras do devir. Uma língua especial, filosófica⁵, viabiliza essa íntima coexistência ao aplicar a palavra Ser, tanto ao Movimento quanto ao Repouso (os quais entre si não podem se misturar - 249b-250a), enquanto um terceiro

⁴ De acordo com J. Souilhé, a doutrina da *κοινωνία* encontra-se presente em diálogos anteriores ao *Sofista*. No *Fédon*, por exemplo, pode-se deduzir os seguintes princípios: a) uma Forma, permanecendo ela mesma, recebe uma outra ou, dizendo de outro modo, há comunicação entre os Gêneros. Com efeito, o *εἶδος* de certos seres supõe uma formalidade distinta, que entra em sua constituição: a tríade é necessariamente ímpar, a díade par, há união íntima entre ambos que não é extensiva a todos os Gêneros. Entre alguns contrários há verdadeira incompatibilidade, tal como a grandeza, que não recebe a pequenez (102d, J. Souilhé. *La Notion Platonicienne d'Intermédiaire dans la Philosophie des Dialogues*. Paris: F. Alcan, 1919, p. 216).

⁵ Essa língua especial para a Filosofia, que está sendo elaborada pelo Estrangeiro, segundo A. Soulez, é boa para o estudo formal das relações entre certas Idéias, uma gramática de combinações ideais no seio da ciência do Ser (A. Soulez. *La grammaire philosophique chez Platon*. Paris: PUF, 1991, p. 183).

Gênero, fora (ἐκτός) da contrariedade deles⁶. E, para preservar a determinação objetiva, precisa e intransferível de cada um, ele propõe um quarto gênero e ainda um quinto, o Mesmo e o Outro, que circulam entre todos como predicados possíveis do Ser (254d): o Mesmo só se define em relação ao Outro. O Ser, O Mesmo e o Outro, enquanto Formas entre as Formas⁷, são as bases da realidade inteligível, na qual se apóiam os princípios de objetividade, de determinação, de distinção. Assim, sendo esta relação uma síntese do Mesmo e do Outro, pode-se afirmar que o Movimento é o mesmo que ele mesmo e outro que o Repouso. Destes cinco Gêneros supremos, todas as demais Formas participam, circulando através do vasto universo que compõem.

2. O Estrangeiro enquanto Outro

O personagem central *do Sofista*, um eleata companheiro (ἐταίρον) dos do círculo de Parmênides e Zenão (216a)⁸, é ali um estrangeiro (ξένος) ilustre. Referindo-se não só a sua origem não-grega, este termo remete também a uma estranheza que se opera, digamos, no eixo vertical: com ciência e língua incomuns, um filósofo autêntico será considerado ser extra-

⁶ Segundo A. Roig, o Ser no *Sofista* é uma realidade relacional e dinâmica que está fora (ἐκτός) da contrariedade do Movimento e do Repouso, mas não mais além (ἐπέκεινα), tal como se diz do Bem. Ou seja, não implica numa total transcendência, tampouco em pura imanência: ao lado de sua alteridade, tem a função de integração, de unidade, expressa quando se diz uma terceira coisa que torna a realidade uma apesar de ser múltipla (A. Roig. Platón - *La filosofía como libertad y expectativa*. Mendoza: Instituto de Filosofía, 1972).

⁷ O Estrangeiro denomina igualmente todos os grandes Gêneros εἶδος, ἰδέα, γένος, pois estas palavras designam os inteligíveis (cf. M. Vanhoutte, *La Méthode Ontologique de Platon*, Louvain-Paris, Ed. Nauwelaerts, 1956, p. 127-128).

⁸ De acordo com D. Laercio (III, 52), o Estrangeiro não teria sido diretamente discípulo dos dois grandes filósofos, mas teria pertencido ao círculo de discípulos diretos deles. Para G. Ruggeroni, ele é o jovem Aristóteles, preluindo *no Sofista*, a crítica que fará a Parmênides na *Metafísica* Γ2, 1003a33, na qual afirma que "o Ser se diz em muitos sentidos". G. Ruggeroni. *I Dialoghi Platonici del Forestiero di Elea*. Milano, Marzorati Editore, 1990, p. 28 e ss.

ordinário e divino (216b). Se nem a cidade dos homens pode privar-se de trocas com estes hóspedes⁹, portadores da alteridade diante da qual as identidades se definem, tampouco a da Filosofia. Com sua τέχνη de impregnar os espíritos com a visão de espetáculos inteligíveis, o Estrangeiro vislumbra a comunidade de seres ideais onde, com máxima pertinência, se processa o intercâmbio dos ὄμοιοι e dos ἕτεροι, que deve vigor no discurso humano. Utiliza-se dos recursos lingüísticos próprios ao grego para apontar a oposição ao idêntico, na forma de reduplicação ou de repetição, explorando, assim, as ricas possibilidades do sufixo em "τερος" que, no estudo clássico da língua, permite nomear cada um dos dois partidos como "o grupo dos outros" (ἕτεροι), deixando claro que a reversibilidade é natural decorrência: cada um dos dois é "outro" porque a divisão metódica opera-se sob o modo simétrico dos dois (etimologicamente ἕτερος significa outro de dois).

Guiando a discussão por meio dos grandes circuitos ordenados da divisão por espécies, o filósofo estrangeiro busca infatigavelmente as determinações essenciais dos Gêneros supremos. Faz partilhas, opera sínteses, reduz antagonismos, usando noções que funcionam como intermediárias, os ἕτερα¹⁰. São estas que tornam possível a harmônica κοινωνία entre as realidades inteligíveis distintas, e mesmo contraditórias, cujo estatuto metafísico é ser o mesmo que elas mesmas e outra que as outras. A introdução do Outro, dito assim relativamente à outra coisa (255d-e), permite pensar o Ser como identidade e como diferença; e é exatamente essa rela-

⁹ Ξένος significa também hóspede, aquele que vem de fora e beneficia-se das leis da hospitalidade (cf. E. Benveniste. *O Vocabulário das Instituições Indo-Européias*. Vol. I, Campinas: Ed. da Unicamp, 1995, p. 354).

¹⁰ De acordo com J. Souilhé, é traço característico do método platônico multiplicar os intermediários, os meio-termos, entidades de natureza conciliadora, princípio unificador, de organização, que aproxima os extremos e provoca fusões: as Idéias relativas, mais que uma doutrina intencional claramente concebida e destinada a preencher um papel determinado, constituem um método (op. cit., p. 245, 253).

cionalidade intermediada por ele (segundo a língua deste filósofo) que faculty à investigação contrapor-se, com êxito, ao Ser absoluto, voltado sobre si mesmo, que se basta a si próprio, enunciado por Parmênides.

2.1. É a dupla presença do outro no Diálogo – a do Estrangeiro distinguindo metodicamente o Outro enquanto Gênero – que possibilita constatar a existência do Não-Ser entre os seres ideais. Cada um destes sendo, por essência, o mesmo que ele mesmo e outro relativamente à outra coisa (255d-e), enquanto outro que o outro é também outro que o Ser, isto é, Não-Ser (256e): este termo é visto pelo filósofo, entre as Formas, não como pura negação do Ser (o nada), porém como sua presença indireta no negativo, a partir, justamente, do desdobramento do Outro. E, tal como o Ser, o Não-Ser por ele divisado circula através de todos os Gêneros (255e), exercendo função de identificar os "outros" que é, ao mesmo tempo, intermediadora. Se ὄν e μὴ ὄν não possuem valor absoluto, se são pura relação, postulam a *κοινωνία* entre todos eles¹¹; e μὴ ὄν, que, na verdade, é um desdobramento, um movimento de ὄν, não somente é fator de distinção entre os Gêneros, mas de união, de síntese igualmente: para M. Vanhoutte, ele funciona como o real ponto de junção na comunidade dos inteligíveis¹².

A demonstração dos mecanismos da συμπλοκή entre o εἶδος do Ser e o do Não-Ser – de um Não-Ser que é e um Ser que não é – resulta desse rigoroso idioma que o Estrangeiro domina, capaz de enunciar a ambos

¹¹ Segundo J. Souilhé, são as Idéias relativas que circulam entre todos os seres, separando-os e unindo-os, que constituem essa "*κοινωνία*" conciliadora, princípio capital de toda a filosofia platônica: ὄν, μὴ ὄν, θάτερον, ταυτόν são δεσμοί, intermediários que, distribuindo-se entre as Idéias, realizam sua união, assim como as vogais que se estendem através das letras, estabelecendo ligações indispensáveis para unir os elementos e constituir as sílabas (Sof. 252e). Graças a essas μεταξύ todos os Gêneros entram em relação e explica-se, no seio da unidade fundamental, o sentido da multiplicidade (op. cit., p. 226, 253).

¹² M. Vanhoutte, op. cit., 56, p.124-128.

(tanto o que é como o que não-é), superando, assim, as dificuldades de um dizer filosoficamente correto (259e). Aplicando à comunidade de nomes e verbos que compõe as regras da *κοινωνία* divisada entre os Gêneros – onde o Não-Ser circula livremente, exercendo função mediadora – o *ξένος* realiza os propósitos da discussão: chega ao sofista, que, embora não esteja diretamente presente, é exaustivamente buscado nas falas do debate até sua circunscrição final numa definição.

2.2. Fazendo a triagem dos conceitos com o poder interrogante de seu método, o Estrangeiro trará à luz este que é outro que o outro que ele mesmo é (enquanto filósofo), o sofista (personagem explícito porém ausente). Provocativo, discutindo pelo prazer da *ἀντιλογία*, segundo a *República*, o sofista exerce prática adolescente da dialética, utilizando-a apenas para contradizer(539c); e, no *Teeteto*, tenta transformar raciocínios piores em melhores sem se importar com a veracidade deles(166d-167d): a crença de que não há realidade alguma no falso, retomada no *Sofista*, reduz drasticamente os horizontes da Filosofia, pois o autêntico filósofo, com sua *τέχνη*, visa a colocar o interlocutor em contradição consigo mesmo face a asserções não verdadeiras; a promover a conversão de sua alma às essências; a vislumbrar a *κοινωνία* existente entre elas (*Rep.* 518d), a apreender o *λόγος τῆς οὐσίας* de cada coisa tornando-se capaz de explicá-las a si e a outrem(543b). Por essa razão, é Teeteto que está aqui presente em tão vital investigação para o destino da Filosofia, enquanto discípulo treinado em arguições "psicagógicas", cujo espírito penetrante, flexível toma sempre a defesa do *λόγος*. Educado para abarcar a *κοινωνία* entre os seres ideais mediante a divisão dialética, contribui de modo decisivo para o sucesso da investigação em mostrar as relações entre o sofista e o filósofo no domínio

do discurso, no qual ambos exercem "métier" diferente, como será evidenciado, sucessivamente, a partir de uma trajetória em que os "outros" vão se desdobrando.

3. Desdobramentos ontológicos do Outro

No λόγος do Estrangeiro, o Outro é reconhecidamente um Gênero (γένος - 254a), possui natureza própria (τὴν αὐτοῦ φύσιν ἔχον - 258d), é forma (εἶδος - 255c-255e), é ἰδεα (255e). Segundo diz, integrar um Gênero consiste em participar de sua φύσις ou ἰδεα, sendo os dois termos aqui sinônimos (255e). A natureza assim participada, conseqüentemente, apresenta-se distribuída em todas as diferentes espécies compreendidas na unidade em que cada Gênero se constitui¹³.

Gênero em perfeita comunidade com os demais Gêneros (260b), o trabalho do Outro é, justamente, "fazer outro". Nesta convivência participativa, o Outro revela dupla face, é outro no singular (enquanto Gênero é unicidade) e, ao mesmo tempo, não cessa de trabalhar para imprimir determinações na pluralidade de outros que vão surgindo desse esforço de "alterização". Esse incessante movimento intermediador que o Outro exerce em torno de um Gênero para apontar – ao lado de sua unicidade e empenho em ser o mesmo que ele mesmo – sua multiplicidade infinita, assim entrecruzada e tecida, correspondente ao número de vezes que ele não é, é desenvolvido pelo Outro, mais precisamente ao se desdobrar em Não-Ser.

¹³ P. Kucharski. *Les chemins du savoir dans les derniers dialogues de Platon*. Paris: PUF, 1949, p. 175).

3.1. O Não-Ser enquanto negativo

Avançando em suas determinações, o Estrangeiro confere ao Não-Ser valor ontológico derivado de seu ser outro, de modo que falar dele é ato assertivo; afirma-se que este ser (que é o Não-Ser) existe, necessariamente, em todos os Gêneros. A cada um, ele faz outro que o Ser, resultando deste trabalho o afloramento de uma infinidade de μόρια, com nomes específicos, vinculados àquele Gênero do qual participam. O Não-Belo, por exemplo, sendo outro que o Belo, não tem menos ser que ele (257e, 258c)¹⁴: a negação τὸ μὴ οὐ τὸ οὐ, diante de uma Forma, não significa contrariedade (ἐναντίον) e sim relação opositiva (ἀντίθεσις), introduz uma realidade diferente (ἀλλ' ἕτερον μόνον - 257b). Não se trata mais, portanto, da escolha sumária entre Ser e Não-Ser, o leque amplia-se infinitamente – enquanto o Ser é uma coisa, não é a inumerável quantidade de outras – reformula-se o princípio da não-contradição¹⁵.

Em suma, a natureza do Não-Ser, tida até então como obscura e inapreensível, é agora progressivamente desvelada. Encontra-se fracionada

¹⁴ No *Banquete*, afirma-se que Eros não é nem belo, nem sábio, mas que também não é, necessariamente, seu contrário, feio, ignorante (201e-202a).

¹⁵ O trabalho do Outro em tornar a multiplicidade de seres em infinita quantidade de não-seres, afirma A. Soulez, é um processo orientado que não conhece retorno: não pode voltar atrás e percorrer inversamente o caminho da "alterização"; e, nesse sentido, o campo aberto pelo exame do Não-Ser leva mais longe do que o previsto, além das fronteiras do domínio circunscrito pela injunção parmenidiana, não mais é possível encontrar o Ser a partir do seu contrário (op. cit., p. 193). Segundo Ch. Kahn, após laboriosa análise, a discussão traz à luz as confusões escondidas no argumento de Parmênides, confusões que permeiam apenas o conceito negativo do Não-Ser, enquanto a concepção positiva emerge sã e salva e predomina por muitos séculos na tradição ocidental (Ch. Kahn. "Ser em Parmênides e em Platão" In: *Sobre o verbo grego Ser e o conceito de Ser*. Cadernos de Tradução, 1, Núcleo de Estudos de Filosofia Antiga. PUC-Rio, Rio de Janeiro, 1977, p. 222). Entretanto, nesse caso, se a concepção positiva é preservada, é em virtude de significativa mudança em sua definição, vista essencialmente como relação, como identidade e, também, como diferença, uma vez que o desdobramento de onde se deriva o Não-Ser tem origem em seu próprio interior.

(Sof. 260b) – um fracionamento por distribuição (διεσπαρμένον) – entre as múltiplas e complexas caracterizações que ele engendra, continuamente, com sua incansável tarefa de fabricação, em todos os seres constitutivos da συμπλοκή τῶν εἰδῶν por ele intermediados. E mantém, ao mesmo tempo, unidade e integridade enquanto diretamente vinculado a um Gênero próprio, o Outro¹⁶.

3.2. O Não-Ser enquanto falso

O Não-Ser, presente na συμπλοκή τῶν εἰδῶν, tem possibilidade de participação, seja na urdidura dos discursos do dialético e ser verdadeiro, seja nos do sofista e ser falso, se respeitar ou desrespeitar as regras dessas combinações ideais. É justamente essa sua transgressão frontal que acarreta a transmutação do Não-Ser, enquanto negativo, para o Não-Ser enquanto falso. O discurso é ato do sujeito, junção (συνθεῖς - 262d), fabricação (ἀπεργάζεται - 262d, 262e), ajustamento harmonioso (ἡρμοσειν) de nomes e verbos (ὄνομα e ῥημα). Versado nessa espécie de "demiurgia", o Estrangeiro utiliza-o para expor as normas de compatibilidade e de incompatibilidade vigentes na comunidade dos Gêneros (258d). O discurso nasce para nós (ὁ λόγος γέγονεν ἡμῖν - 259e), quando associado a eles (259d-e), assegurando-lhe, assim, um lugar entre estes seres supremos, especialmente aos que têm maior poder de κοινωνία, tal como o Ser e o Não-Ser, que se articulam a todos eles sem distinção: aquele que infringe as normas

¹⁶ De acordo com M. Vanhoutte, a comunidade dos Gêneros não está firmemente estabelecida senão após a demonstração da existência do Não-Ser: as duas demonstrações são concomitantes (op. cit., p. 121). E o Não-Ser é o verdadeiro elemento de articulação da comunidade mútua entre essas essências (op. cit., p. 128).

dessa συμπλοκή, engendrando frases logicamente impossíveis, e representa o que é como não-é e vice-versa, torna-se falso.

À medida que a trama do Diálogo vai sendo urdida sem descanso, o Estrangeiro enfoca, com acuidade crítica, a própria língua, que é filosófica por excelência, para ressaltar-lhe o rigor. Fica mais claro que a συμπλοκή τῶν εἰδῶν é distinta das asserções cambiantes do discurso humano – porque positivas ou negativas, verdadeiras ou falsas – em relação a sua ordenação eterna, preexistente no plano ideal. É que ela independe do entrelaçamento composto por um sujeito, segundo a arte de sua escolha (a dialética ou a sofística) com nomes e verbos (ὄνομα e ῥήμα - 262c)¹⁷. A dinâmica das combinações entre eles, exatamente por sua procedência humana, pode ter ou não correspondência com o que realmente é, no que se refere às determinações ou às qualidades de uma coisa. Assim, se não depende do sujeito que, enquanto Gênero, o Movimento não participe do Repouso, a reunião lingüística de signos (δελόμετα), que diz erroneamente (263d) "Teeteto, aqui sentado (Repouso), voa" (Movimento), resulta da proposição dele, estabelecida à revelia da inalterável ordem das Idéias¹⁸.

Calcada sobre o modelo da comunidade inteligível, a ordem do discurso do Estrangeiro é constituída pelo entrelaçamento de palavras sob o modelo das Formas (259e), cuja viabilidade foi determinada pela dialética, ciência suprema. A excelência da arte por ele escolhida consiste no conhecimento de quais delas não combinam e quais aparecem em todas as articulações como fator de unificação (252e-253c): o Ser e o Não-Ser – tal

¹⁷ No *Crátilo*, afirma-se também que os discursos são uma σύνθεσις de ῥήματα e de ὀνόματα (431b).

¹⁸ Segundo A. Soulez, para dar conta do projeto semântico do *Sofista*, não se pode trabalhar apenas com a tese da συμπλοκή τῶν εἰδῶν, o fato assertivo está no entrecruzamento da ontologia e da gramática lingüística (op. cit., p. 163).

como as notas na música e as vogais na gramática, que exercem procedimento unificador, circulando respectivamente entre letras e sons¹⁹ – quando tratados metodicamente, estabelecem associações harmoniosas entre os Gêneros. O bom dialético vai dividindo-os, sem tomar por Outro um que é o Mesmo, nem pelo Mesmo um que é Outro. O procedimento essencial é a prévia ascensão vertical da multidão de sensíveis a um em conceito único, em si, para então, num segundo movimento, o de descensão, discernir todas as Idéias secundárias nele presentes, analisar pacientemente todos esses ἔτερα ou intervalos, por meio das subdivisões (por vezes muito numerosas), afim de reencontrar, finalmente, o εἶδος único, de onde provém a generalidade (*Sof.* 253d-e).

Ao bem reproduzir formalmente aquela κοινωνία ideal, o Estrangeiro restabelece a confiança no discurso da Filosofia, agora claramente distinto dos da sofística. Face à universalidade da dialética, esta não é competência verdadeira, incapaz de alcançar o que é, e, em decorrência, de determinar as ligações possíveis e impossíveis que garantem sua veracidade. A arte da contradição (ἀντιλογική) sobre qualquer assunto (*Sof.* 232d) é indiferente ao objeto e à verdade²⁰, é exercício fútil, fala do Ser de modo outro do que ele é: embora possa reunir, numa asserção, dois termos que sejam reais num enunciado gramaticalmente correto, afirma entre eles uma ligação não existente, diferente do que ela é em si mesma e, portanto, falsa.

¹⁹ Essa imagem da composição dos elementos do alfabeto é bastante corrente em Platão (*Crat.* 393d, 424c-426d; *Rep.* 368d). No *Filebo*, o exemplo das combinações de letras e de sons é dado não somente para ilustrar as noções do Um e do Múltiplo, do finito e do infinito, mas também para indicar qual via vai ser seguida para conhecê-las e saber distingui-las (16b-18b).

²⁰ Platão propõe, no *Fedro*, que a retórica seja presidida pela dialética para tornar-se autêntica, para renovar-se, e ser capaz de conduzir as almas à ascensão verticalizante (*Fedro* 262c, 269d, 271cd).

Conclusão

Apesar dos mil embaraços da incursão ao pretensamente inexpugnável abrigo do sofista, num trabalho árduo de fazê-lo outro, o filósofo estrangeiro chega à divisão do seu gênero em espécies contrárias e o subordina àquela mais adequada. O impulso adquirido pelos passos metódicos precedentes, na busca do sofista, leva o filósofo à apreensão de si mesmo, enquanto filósofo: sendo outro (estrangeiro) em busca do outro (que é o sofista), chega a este que é o mesmo que ele mesmo. O filósofo é o que é conhecedor dessa potência mediadora do Ser que se desdobra no Não-Ser, capaz de reuni-los em harmônica *κοινωνία* nas tramas de sua língua filosófica; e o que a desconhece e com suas antilogias cria dissensões; e no discurso "separa tudo de tudo" (259e), não pode ser o mesmo que o filósofo, é o não-filósofo. E o que significa ser não-filósofo?

O Estrangeiro filósofo esboça uma classificação ontológica, uma espécie de triagem, que torna inteligíveis os verdadeiros e os falsos pretendentes²¹ nesse ainda mal conhecido terreno do discurso. Ligados pelo Não-Ser, os dois termos, filósofo e não-filósofo (o "não" introduz, portanto, uma realidade diferente), vivem em *κοινωνία* neste domínio que lhes é comum (o do *λόγος*), mas agem de modo oposto: aquele que quer salvá-lo, alinha-o aos Gêneros do Ser (260a), é um real hóspede (*ξένος*) da luminosa região das Formas; e o que se comporta de modo desagregador, aniquilando-o de modo radical, é seu imitador (268c), mas não tem acesso ao real: pouco familiarizado com a região onde habitam os Gêneros do Ser, é o verdadeiro estrangeiro no *Diálogo*, ele é não "aquele que vem de fora", mas "aquele que está fora dos limites daquela comunidade"²², é quem permite, ao ser assim definido, reciprocamente, a conceituação do filósofo.

²¹ G. Deleuze. *Logique du Sens*. Paris: Minuit, 1969, p. 292.

²² E. Benveniste, op. cit., p. 354.

PLATÃO E A QUESTÃO ÉTICA EM *LISIS*

Mariluze Ferreira de Andrade e Silva*

Lysis faz parte dos diálogos da "juventude" de Platão ou diálogos "socráticos". Estes diálogos têm sempre um tema único como ocorre em *Eutifron* que trata do tema da piedade, *Laques* a coragem e *Cármides* a temperança. Em *Lysis*, o objeto do diálogo é a amizade a partir de um ponto de vista ético uma vez que o que está em questão é a felicidade e o bem estar que a relação de amizade proporciona.

A amizade (*philia*), em Platão, caracteriza-se como sendo uma relação de afeição mútua que exige uma reflexão ética a partir de um ponto de vista da cultura do mundo grego. A *philia*, como entende Platão, pode existir independente da relação de parentesco familiar, por exemplo, entre um jovem e o seu preceptor, mas sem perder a característica familiar. É Sócrates quem leva os seus interlocutores a encontrar uma definição de *philia* colocando em discussão os sentimentos de afeição, o amor e a benevolência a partir de três espécies de relações distintas: a relação afetiva entre os familia-

* Profa. Dra da Universidade Federal de São João del Rei - MG.

res, entre os amigos e entre os amantes. É sobre a ética da amizade, discutida no referido Diálogo de Platão, que faremos algumas considerações.

O diálogo ocorre entre Sócrates, Hipotales, Cesipo, Menexeno e Lisis, sendo Lisis o objeto de interesse do diálogo.

Nos Diálogos platônicos, há sempre a descrição do cenário onde ocorre a discussão do tema e uma situação. Neste caso, Sócrates voltava da Academia para o Liceu quando se encontrou com Hipotales, Cesipo e um grupo de jovens, entre eles Lisis e Menexeno. Hipotales convida Sócrates para participar de uma palestra que seria proferida pelo sofista Mico. Sócrates faz restrições aos méritos desse sofista, mas Hipotales insiste com o convite e Sócrates aceita sob duas condições: dizer sobre que tema o sofista falará e, entre os jovens daquele grupo, qual o mais bonito.

É a segunda exigência de Sócrates, na verdade, que introduz o tema do diálogo sobre a amizade. Hipotales, que é o sujeito dessa situação, não responde porque envergonha-se de revelar a Sócrates os seus sentimentos em relação a Lisis. Cesipo declara ser Lisis o mais formoso e para quem Hipotales faz versos e canções expressando o seu amor. Nesse primeiro momento, observamos que o conceito de amizade, para Hipotales, tem um sentido, sensual, romântico e unilateral. Trata-se de um sentimento declarado de forma protocolar literária e, assim, não correspondido. A partir desse momento Sócrates inicia a construção do conceito de "amizade".

Rejeição ao temor da opinião pública

Sócrates repreende Hipotales por se envergonhar de tornar público os seus sentimentos. Isto significa dizer que a amizade entre duas pessoas

não deve temer a opinião pública; trata-se de uma relação que diz respeito, apenas, às partes envolvidas por este sentimento.

A forma da declaração

Sócrates critica a forma protocolar que Hipotales usa para expressar seu sentimento: declarando versos e compondo canções. Na verdade, essa é uma forma romântica que distancia o objeto desejável colocando-o em um plano de relacionamento ideal, mas, na verdade, o que é essencial fica oculto nas figuras do pensamento e nas formas poéticas deixando ao leitor o seu desvelamento e interpretação. Essa forma de declaração fantasia a amizade e o amor tornando-os irrealis. Do ponto de vista ético, a felicidade torna-se um objeto de desejo inalcançável.

Sócrates insiste em conhecer o pensamento de Hipotales sobre Lisis. Mas, quem é Lisis? Lisis é uma criança e Cesipo tem uma visão moralista do comportamento de Hipotales; critica a sua paixão de adolescente por uma criança, e as suas declarações através de versos e canções. Sócrates não direciona as suas lições ao comportamento de Hipotales; o objetivo de Sócrates é encontrar um conceito ético da amizade e do amor e, nessa perspectiva, entende que o método usado por Hipotales gratifica a sua própria vaidade porque honra a si mesmo quando se declara a Lisis com versos e canções. A arte poética amorosa de Hipotales inclina o leitor e o ouvinte a elogiar-lo pelo mérito da sua conquista ou a ter compaixão da sua derrota amorosa. Trata-se de uma atitude própria de um adolescente que vislumbra o amor e a amizade como um sentimento interiorizado. No entender de Sócrates, as pessoas engrandecidas nos seus sentimentos não de-

vem enaltecer o amado antes de fazê-lo senhor dos seus sentimentos, isto é, antes de ter certeza da reciprocidade dos sentimentos. Nesse caso, Hipotales também contribui para alimentar a vaidade de Lisis ao invés de lhe despertar o amor porque, Lisis, enquanto criança, se envaidece com os elogios tornando mais difícil a conquista ou a receptividade à amizade. Sócrates não recrimina Hipotales mas o recomenda não expor a sua amizade com versos e cantos. Hipotales pede a Sócrates que lhe ensine como fazer para ser retribuído no amor e o convida para, junto com Cesipo, ir até ao local onde os adolescentes estavam reunidos com as crianças que acabavam de voltar da festa de Hermes e falar sobre o assunto. Entre as crianças estava Lisis que seguiu Menexeno e foi juntar-se a Sócrates e a Cesipo, em seguida chegou Hipotales mas não se deixou ser visto por Lisis.

Sócrates iniciou a sua palestra dirigindo a palavra, primeiro, a Menexeno perguntando se entre eles havia a preocupação de saber qual era o maior, o melhor nascido ou qual o mais belo. Na cultura grega, a origem e a beleza eram consideradas virtudes e, na verdade, estas questões formuladas a Menexeno preparam o contexto para uma discussão sobre a verdadeira amizade a partir de um ponto de vista ético. Menexeno era, de fato, naquele contexto, o mais indicado para falar sobre a questão tendo em vista ser amigo e companheiro de Lisis. Menexeno respondeu de forma afirmativa às questões de Sócrates e acrescentou que não havia a preocupação de saber qual o mais rico porque tudo era comum entre eles, uma vez que eram amigos. Aqui já se encontra os elementos que fundamentam a ética da amizade, do ponto de vista de Menexeno. O fator econômico não entra em questão porque os bens são comuns, mas três coisas são fundamentais para que haja a aproximação e o início de uma amizade: ser o maior, o melhor nascido e o mais belo. Entende-se que, do ponto de vista de Mene-

xeno, não pode haver amizade se entre eles faltar uma dessas três virtudes.

A seguir Sócrates quer saber a opinião de Lisis. Menexeno saiu e Sócrates de dirigiu a Lisis estabelecendo o seguinte diálogo¹:

Sócrates: Penso, Lisis que teu pai e tua mãe te amam muito, não?

Lisis: Inteiramente.

Sócrates: Portanto, eles te desejam o maior bem e felicidade possível, não?

Lisis: Evidentemente.

Sócrates: Crês que se pode ser feliz sendo escravo e sem ter possibilidade de fazer o que quer?

Lisis: Certo que não.

Sócrates: Por conseguinte, se teu pai e tua mãe te querem, se eles desejam tua felicidade, eles buscam todos os meios de assegurar-te essa felicidade, não?

Lisis: Como não?

Sócrates: Deixam-te, pois, fazer sempre teus caprichos sem nunca repreender-te e sem proibir-te nada?

Lisis: De nenhuma maneira, Sócrates; eles me proíbem de muitas coisas.

Observemos que as questões de Sócrates dirigidas a Menexeno, enfocaram a amizade entre os amigos enquanto o diálogo com Lisis, o amor em relação à família.

A resposta de Lisis surpreende Sócrates que, aparentemente, vê uma contradição. Como pode se querer a felicidade de alguém proibindo a realização dos seus desejos? Apesar das provocações de Sócrates, Lisis explica que seus pais lhe proíbem fazer coisas que ele não tem idade para

¹ Platão. Lisis. In: *Obras Completas*. Madrid: Aguilar, 1972, p. 314.

fazê-las. Sócrates volta ao assunto perguntado a Lisis por que, então, os pais deixam escrever, ler, afinar e tocar a lira de acordo com a sua vontade. Lisis dá a resposta que Sócrates esperava: "...eu conheço estas coisas e não conheço aquelas". Sócrates mostra a Lisis que o que faz alguém ter confiança na outra não é a idade mas a sabedoria que ela é portadora.

Entende-se que Sócrates quer chegar aos afetos de Hipotales por Lisis, uma vez que Hipotales é adulto e Lisis é criança, mas não será a idade que irá estabelecer a relação de amizade entre eles, mas a maturidade (sabedoria) da relação afetiva.

Encontrando este ponto comum de compreensão sobre a confiança que um deve encontrar no outro, de acordo com o grau de sabedoria, Sócrates retoma o tema da amizade e continua o diálogo com Lisis:

Sócrates: Como então encontrar amigos? Que afeto podemos ter como objeto se carecemos de toda qualidade útil aos demais?

Lisis: É impossível, com efeito.

Sócrates: A ti mesmo, nem teu pai nem tua mãe podem amar, nem ninguém pode amar a quem quer que seja na medida em que é inútil.

Lisis: Não é provável.

Sócrates: Sim, pois, filho meu, chegas a ser sábio, todos os homens, serão para ti amigos e parentes, porque chegarás a ser bom e útil. Do contrário, ninguém te fará objeto de sua amizade, nem teu pai, nem tua mãe nem teus parentes. Como pensar orgulhosamente de si mesmo, Lisis, se não és ainda capaz de pensar?

Sócrates quer chegar ao ponto em que Lisis ainda não tem o pensamento formado sobre certos temas, nem sabedoria, não podendo, portanto, compreender certos assunto na mesma medida de quem tem experiência sobre eles. Lisis concorda com Sócrates e, nesse momento, Sócrates se dirige a Hipotales e o faz compreender que ele deveria levar em considera-

ção a pouca sabedoria de Lisis sobre questões de amor e amizade. Sendo Lisis incapaz de pensar por si mesmo e de saber o significado do amor e da amizade, não podia corresponder ao sentimento intenso que Hipotales lhe dedicava.

Nesse momento retorna Menexeno, primo de Cesipo que é aluno de Sócrates e amigo de Lisis, e senta-se ao lado de Lisis. Eles eram companheiros, estavam sempre juntos, tinham os mesmos interesses e a mesma sabedoria sobre a amizade. Hipotales tinha entre 15 a 16 anos e entendia a amizade de acordo com a sabedoria da sua idade que estava, de certo modo, um pouco distante da de Lisis.

Lisis pede a Sócrates que repita para Menexeno o que ele acaba de ouvir, e Sócrates pergunta a Menexeno:

“Rogo-te que respondas, Menexeno, a uma questão. Desde quando eu era criança há uma coisa que desejei sempre; todo o mundo tem uma paixão: para um, são os cavalos; para outro, os cachorros; para outro o ouro e as honras. Quanto a mim, todos os objetos me deixam indiferente, mas, em troca, desejo vivamente conseguir amigos e um bom amigo me agradaria muito mais que a codorna mais bela do mundo, (...). Eu creio que preferiria um amigo a todos os tesouros de Dario; a tal ponto estou ávido de amizade. Por isso, quando vejo Lisis e a ti, me sinto maravilhado e os proclamo perfeitamente ditosos por haver podido, já em jovens, adquirir tão rápido e tão facilmente um bem semelhante: tu, Menexeno, a amizade tão pronta e tão profunda de Lisis, e Lisis a tua. Quanto a mim, estou tão longe de uma felicidade semelhante que nem sei de que maneira as pessoas se fazem amigas e esta é a questão que quero colocar-te que o sabes por experiência. Responda-me, pois: quando alguém ama a outro, quem é o amigo, o que ama ou o que é amado, ou não há diferença?”²

²² *Op. cit.*, p. 317.

Para Menexeno não há diferença entre uma coisa e outra, tanto é amigo o que ama como o que é amado. Mas Sócrates insiste em perguntar se pode ocorrer uma pessoa amar e não ser correspondida e por causa disso o amor incitar ao ódio. Pode ocorrer, diz Menexeno, mas não existe amizade quando não há reciprocidade.

Daí segue um diálogo abstrato com Menexeno, colocado por Sócrates, no sentido de compreender se pode existir amor unilateral. A questão é colocada a nível da não reciprocidade da amizade do homem com os cavalos, vinho, ginástica e sabedoria, por exemplo. O homem diz que ama estes objetos, mas, na verdade, estes objetos não entendem o que é o amor e a amizade. Desse modo, Sócrates conclui que o objeto amado é amigo de quem ama, embora o amado não partilhe deste amor. Assim se entende que o amigo é o que é amado não o que ama, e o inimigo é o que é detestado não o que detesta.

Sócrates volta ao diálogo com Lisis retomando o assunto em outra linha: os poetas e os escritos dos sábios dizem, a princípio, que o semelhante atrai o semelhante então o semelhante atrai a amizade do semelhante isto é, não pode existir amizade senão entre os bons, e os maus não podem ter amizade verdadeira nem com os bons nem com os maus. Por outro lado, o semelhante não é amigo do semelhante porém o bom é amigo do bom. Assim, não se pode amar ao que não lhe dá nenhuma satisfação e, nas palavras de Sócrates: "De que maneira, vão ser os bons amigos dos bons, a nosso modo de ver, se a ausência de um não é de maneira alguma penosa para o outro – já que cada um deles se basta, e se sua união não os procura nenhuma vantagem? Como vão dois seres desta classe considerar preciosa sua intimidade?"

Neste caso, não seriam amigos porque um não sentiria a falta do outro. Mas Sócrates recoloca a questão a partir do ponto de vista de Hesíodo para quem o semelhante está em constante luta com o semelhante e os bons em luta com os bons, isto significa dizer que é mais coerente cada coisa aspirar a seu contrário e não a seu semelhante. Ora a hostilidade e a amizade são sentimentos contraditórios e torna compreensível o inimigo ser amigo do amigo e o amigo, amigo do inimigo, porque, neste caso, são os contrários que se atraem. Para Sócrates, existem o bem, o mal e o que não é bom nem mau e com isso Sócrates chega à conclusão do que é e do que não é a amizade. O amigo é amigo com referência a um objeto. O objeto amado ou é amigo ou inimigo ou nem uma coisa nem outra.

Este assunto retorna à questão que Sócrates colocou a Menexeno no início do *Diálogo*. É necessário haver elementos que atraiam e construam a amizade. O maior, ou o melhor nascido ou o mais belo. Isto é, a princípio a união entre os amigos se faz a partir das semelhanças estética, social e também das dessemelhanças econômica, por exemplo, pois isto entre eles não era prioridade uma vez que viviam em comunidade partilhando todos os bens materiais.

Sócrates prossegue com essa discussão por um bom tempo tentando entender se é o caso de alguém dedicar amizade a outro, apesar da sua indiferença. Para sair do impasse ele retoma o assunto fazendo um resumo de toda a discussão da seguinte maneira: "Se nem o amante, nem o amado, nem os semelhantes, nem os diferentes, nem os bons, nem os que estão aparentados com estes, nem outra categoria qualquer das que foram enumeradas (...) é o amigo absoluto, não tenho mais remédio, senão calar-me"³. O

³ Op. cit. p. 325.

diálogo termina porque os pedagogos vieram buscar Menexeno e Lisis. Sócrates chega à conclusão que, apesar da discussão, eles não foram capazes de descobrir o que é um amigo.

Considerações finais

Sócrates, a princípio, demonstra um certo desconforto quando descobre que Hipotales tem uma certa fascinação por Lisis e que ele expressa este sentimento entre os jovens da sua idade, através de poesias e cantos, mas, tem vergonha de assumi-lo diante de Sócrates que é um sábio. Analisando o comportamento de Hipotales em relação à sua fascinação por Lisis e a vergonha de assumir este sentimento fora do contexto dos jovens, podemos fazer uma leitura abrindo dois caminhos para análise. O primeiro diz respeito ao método e o segundo ao preconceito de Hipotales. Primeiro, Sócrates desaprova o método que Hipotales usa para chamar a atenção de Lisis. Cantar e declamar para Lisis criava um problema ético em relação a reciprocidade de sentimentos porque ao invés de Lisis corresponder ao amor de Hipotales ele usaria esta expressão de sentimentos para se orgulhar e se envaidecer, enquanto Hipotales se sentiria infeliz com a não correspondência dos seus sentimentos e com o tormento da busca do confronto do prazer com a satisfação do seu desejo tornando a sua amizade um conflito interior. Assim, a amizade de Hipotales por Lisis dá surgimento a três elementos anti-éticos: o orgulho, a vaidade de um e a infelicidade do outro.

A palavra "sentimento" significa "notar" um objeto e está relacionada com os sentidos. São os sentidos que captam as qualidades corpóreas do objeto. Hipotales captou a beleza de Lisis e esta beleza lhe despertou o

amor. Mas Hipotales não dava o salto para a interioridade dos seus sentimentos. A primeira tentativa de Sócrates foi a de tornar compreensível a diferença entre amar sentindo o amor no seu interior e amar somente a forma exterior do objeto desejado, no caso de Hipotales, amar a beleza de Lisis. Como o amor de Hipotales era inspirado pela beleza, declamava e cantava a beleza do objeto amado e, com isso, o objeto amado se distanciava mais dele por orgulho e vaidade da sua própria beleza. Assim se estabelece uma amizade cuja atração é a dessemelhança. Hipotales ama Lisis mas Lisis não ama Hipotales.

Segundo, a diferença de idade entre Hipotales e Lisis também marca uma amizade com um elemento dissemelhante. Lisis sendo uma criança, não tinha sabedoria para corresponder à amizade de um adolescente.

Em contrapartida, Menexeno é colocado no diálogo para mostrar uma relação de amizade entre semelhantes. Enquanto a relação Hipotales-Lisis é entre dissemelhantes e a amizade não se concretiza, a relação Menexeno-Lisis é entre semelhantes e, neste caso, Lisis corresponde à amizade de Menexeno. No primeiro caso, não existe a correspondência e Sócrates chega a falar na possibilidade do surgimento do ódio quando não há correspondência do objeto amado. Isso, na verdade, não ocorre no diálogo uma vez que Sócrates convence Hipotales que a linguagem que ele usa para atrair Lisis é inadequada para o grau de sabedoria de Lisis sobre questões de amor e amizade. Há, apenas, a decepção.

Nesta relação entre semelhantes e dissemelhantes, Sócrates introduz o conceito ético de bom/bem, mau/mal e indiferente. De modo geral é o mau que é amigo do bom, é o doente que é amigo do médico, mas há casos em que o bom é amigo do bom e há casos da indiferença. Sócrates,

entretanto diz que, "é também necessário que o verdadeiro amante, o que não é um simples simulador, seja amado em correspondência pelo objeto do seu amor"⁴.

O diálogo termina não porque Sócrates encerre o assunto sem chegar a alguma conclusão sobre o que é um amigo mas porque, como o diálogo se estabeleceu entre adolescentes e crianças com o propósito de investigar o que eles pensavam sobre o amor e a amizade, Sócrates tinha a intenção de deixar um espaço aberto para os adultos meditem sobre o assunto, como diz no final do diálogo: " ... tinha eu a intenção de provocar ao debate algum dos ouvintes de mais idade". Mas os pedagogos vieram buscar Menexeno e Lisis. Sócrates, não concluiu o assunto pela circunstância da retirada de Menexeno e Lisis mas, sendo um assunto inconcluso, ele queria saber da opinião de um adulto. Assim vimos o conceito de amizade e do amor em três níveis: Hipotales-Lisis, o amor sensual, Menexeno-Lisis a amizade entre amigos com característica familiar e Lisis-família, amor do parentesco familiar. Desses três níveis, a *philia*, isto é, a amizade e amor mútuos, se encontra na amizade entre amigos e entre familiares. Entre Hipotales e Lisis, como vimos, não havia reciprocidade de sentimentos.

Bibliografia

PLATÃO. Lisis. In: *Obras Completas*. Madrid: Aguilar, 1972.

⁴ Op. cit. p. 325.

SE O CONFLITO É A REGRA QUAL RELAÇÃO DE NECESSIDADE HERÁCLITO CONSTRUIU ENTRE REGRA E CONFLITO?

*Miguel Spinelli**

1. Heráclito é tido como o filósofo da discordância e do acordo, tanto no que diz respeito ao conhecimento ou *ciência* quanto a assuntos da *política* (referentes às relações humanas ou à vida social). Vários acontecimentos de sua vida, como o de ter se recusado a tomar parte de um mau regime político, o de convencer um tirano a abandonar o poder, o de sair em defesa de seu amigo Hermodoro, e o de convocar o povo a defender as suas leis, expressam muito convenientemente o lado político de sua atividade filosófica. Não consta, porém (como era comum dentre os sábios na época), que ele tenha sido um magistrado, ao contrário, consta que ele se recusou a elaborar leis. No entanto, a questão do governo, da justiça e da lei é um dos temas presentes em seus fragmentos.

* Prof. Dr. (História da Filosofia Antiga da Universidade Federal de Santa Maria, RS).

Quando hoje os lemos ou de algum modo nos envolvemos com eles, a impressão que se tem é a de Heráclito se moveu pelo seguinte propósito: transpor a idéia da *unidade* (inferida a partir da observação de um Todo cósmico diversificado) para a construção de um ordenamento racional que fosse, enquanto conceito, formalmente válido para vários setores da vida humana, sobretudo, para a ação. Nesse sentido, a intenção de Heráclito parece advir do seguinte: assim como a Natureza (ou seja, o móvel de todo o ser ou fazer-se) sabe retirar a harmonia dos contrários, o fazer humano, imitando-a, poderia realizar o mesmo. Com esse propósito (dentro do qual o *Cosmos* é tido como um *Um* organizado¹), o que efetivamente o moveu, foi, em última instância, a descoberta da possibilidade de instituir (ou cultivar), para a *ciência* e para a *ação*, a idéia de um *Um indiferenciado*. Ele seria *indiferenciado* porque, em si mesmo, estaria destituído de conflito, como tal, comportaria um valor universal, e, portanto, resultaria apropriado para remover (ou mesmo qualificar), na forma de um princípio (*logos*) os mais diversos caprichos das intenções subjetivas.

É no contexto de sua reflexão filosófica sobre a Natureza (mais propriamente sobre a *phýsis*) que Heráclito envolveu tudo o que diz respeito à idéia de justiça, de lei e de governo humano. Mas não exatamente ao modo dos pitagóricos, ou seja, a partir das idéias de *ordem* e de *harmonia*, e sim das idéias de *conflito* <*pólemos*> e de *discórdia* <*éris*>, de modo que, para ele, não é a *ordem*, mas o *conflito* que é a regra. Com efeito, não foi a ordem (segundo diz) que fixou que uns sejam senhores e outros escravos,

¹ HEGEL constatou em Heráclito "el perfeccionamiento de la idea hasta la totalidad, que es el comienzo de la filosofía, enquanto que este comienzo proclama la esencia de la idea, el concepto de lo infinito, del ser en y por sí, como lo que es, a saber: como la unidad de lo contrapuesto" (HEGEL, G.W.F., *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía* (I). Trad. Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 261).

Se o conflito é a regra qual relação de necessidade Heráclito construiu...

mas a *discrepância*: "A guerra é o pai de todas as coisas e de todas o rei (garante): de uns fez deuses, de outros, homens; de uns escravos e, de outros, homens livres"².

Assim posto, ou seja, ao instituir a regra como sendo o conflito, Heráclito procedeu de um modo muito extraordinário, desde a sua época: ele elevou a importância da existência real do conflito ao mesmo nível da idéia filosófica de ordem ou de unidade. A bem da verdade, esse seu modo dual de pensar, contrapondo o conflito à ordem, a discórdia à harmonia, a pluralidade à unidade, é tipicamente pitagórico. O que ele fez, no entanto (ele mesmo tido também como um pitagórico), foi sobrevalorar a idéia do conflito em relação à idéia de *ordem*, tornando-o prevalente. Claro que esses dois conceitos são igualmente importantes, mas foi o de conflito e não o de ordem que Heráclito fez dele a regra, e por duas razões: uma, porque o conflito existe sempre, e é permanente, enquanto que a ordem só existe em dependência dele, ou seja, é sempre a ordem (regra ou lei) de um certo conflito; outra razão é porque o conflito (enquanto norma ou lei), ao contrário da *ordem*, não dita, a par de si mesmo, a transgressão, de modo que (ou em outras palavras) o conflito requer a lei e, a lei, desperta o conflito. Todavia, é porque existe a possibilidade da transgressão que existe o conflito, e, com ele, a possibilidade da ação do pensar e da manifestação do pensamento mediante discurso... E se é assim, a questão que aqui logo se impõe é a seguinte: se, para Heráclito, *o conflito é a regra*, qual a relação que podemos estabelecer entre regra e conflito? Formulada de outro modo: se *o conflito é a regra*, que relação de necessidade Heráclito construiu entre

² *Pólemos pântôn mên patêr esti, pântôn dê basileús...* (Hipólito. *Refutação de Todas as Heresias*, IX, 9; DK 22 B 53 – FONTE: DIELS, Herman & KRANZ, Walther. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 18ª ed., <Unveränderter Nachdruck der 6. Auflage 1951>, Zürich-Hildesheim, Weidmann, 1989).

regra e conflito, a ponto de levá-lo a propor duas coisas: uma, o acordo das opiniões (nos termos do que chamaríamos de *Um gnosiológico* apropriado à Ciência); outra, o acordo das vontades (tal como denominamos de *Um indiferenciado*, fonte da lei e da justiça, e que é apropriado para a vida coletiva ou social)?

2. A bem da verdade, não há, em Heráclito, como de resto nos Pré-Socráticos, uma Filosofia da Natureza. O que existem são fragmentos de uma filosofia, sínteses e recortes enquanto esboço de uma doutrina. A Filosofia ou Ciência a eles atribuída ou se deve à ousadia teórica (fundada, na maioria das vezes, em observações empíricas e ordenadas em forma de máximas ou de princípios), ou a um conjunto de termos (*archê, phýsis, kósmos, lógos, dikê*, etc.) que se combinam entre si. Cada termo, de um modo geral, evoca por si mesmo um significado, como também se repete em cada autor, ou seja, os temas alcançam um domínio público, e assim são acrescidos de significados, de valor histórico e de interesse filosófico. Inseridos no contexto reflexivo de cada autor, assumem uma força evocativa específica, que só pode ser desvendada por uma combinação de conjunto.

Em Heráclito, a questão do governo e da lei, dentro da qual se insere a de discórdia e a do conflito, não foge a essas regras. A sua Filosofia da Natureza (se assim podemos dizer) se resume a um conjunto de termos e também de princípios ordenados. É na formulação desses princípios (escritos em forma de aforismos) que ele expressa a sua ciência, cujo rigor lógico recai na ordenação mesma do princípio e não em uma sistematização discursiva. Estes, digamos, são os seus princípios primeiros ou mais gerais: "*Tudo advém conforme o destino e todas as coisas são harmoniza-*

Se o conflito é a regra qual relação de necessidade Heráclito construiu...

*das pelo acordo dos contrários*³. "Todas as coisas nascem por oposição"⁴, "nascem e morrem segundo discórdia e necessidade"⁵. Todas elas são mutuamente contrárias, mas o contrário congrega, pois dele nasce a mais bela harmonia⁶.

O princípio de que "tudo advém conforme o destino" ou segundo a necessidade, é bastante difundido no mundo Pré-Socrático. Vários autores concebem o *dever* desse modo, e fazem uso desses termos (*destino e necessidade*) a fim de expressar um *inabordável*, tanto em relação à origem (*archê*) quanto ao processo da geração (*phýsis*). Tal *inabordável* é, em geral, denominado de *theïon*: um termo com o qual, de algum modo, eles expressavam uma região que se subtrai ao conhecimento. Tanto que os latinos o traduziram por *ex mundi ratione* (*fora do mundo da razão*): pelo simples fato de terem nele constatado a expressão de tudo aquilo que não se submete ao ordinário da vida humana, e que, bem por isso, não consegue receber uma explicação adequada. Ora, *destino* e *necessidade* são termos ou conceitos dessa ordem. Mas, além deles se referirem, no discurso da *phýsis*, a um *inabordável*, referem-se também, e nesse mesmo discurso, à perpetuidade do processo mesmo da geração. *Destino*, nesse sentido, é também expressão de um sentido de direção; designa *aquilo* que, enquanto *phýsis*, faz com que algo (na medida em que cresce ou se desenvolve) venha a ser o que necessariamente deve ser⁷. É nesse sentido que Herá-

³ Diógenes Laércio, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, IX, 7; DK 22 A 1.

⁴ Diógenes Laércio, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, IX, 8; DK 22 A 1.

⁵ Orígenes, *Contra Celso*, VI, 42; DK 22 B 80.

⁶ Aristóteles, *Ética a Nicômacos*, VIII, 2, 1155b 4; DK 22 B 8.

⁷ HEGEL é de opinião de que devemos entender o *ser* em Heráclito como a *unidade do contraposto* e que "esta unidad en la contraposición es lo que él llama destino (*eïmarméné*) o necesidad. Y el concepto de la necesidad consiste precisamente en esto: en que la determinabilidad constituye la esencia de lo que es como algo individual, pero referiéndose-se

clito diz, por exemplo, que ninguém pode evitar o seu *destino*⁸, porque de sua própria *phýsis* (do movimento que o faz ser restrito àquilo que deve ser, no sentido exclusivo da gênese) ninguém pode escapar. Isso se aplica a cada indivíduo em particular (ao que ele denomina de *daímôn* de cada um), mas vale igualmente para todos, e, portanto, para o processo da geração em geral: que se garante por si mesmo e que independe de uma vontade alheia ou externa ao seu devir.

A idéia que sustenta esse ponto de vista é de origem pitagórica, segundo a qual há, extensivamente (nos termos da *psychê* ou da *alma* do Cosmos⁹) um *daímôn* que é garantia da perpetuidade e do acerto do processo da geração como um *todo*. Enquanto tal, ele é *um*, e não vários. Por ser *um*, está sempre em acordo consigo mesmo; e é deste modo que ele tudo governa, sem que haja *outro* (ou outros) que o coloque em desacordo ou que tumultue o *processo*. Se quiséssemos, segundo Heráclito, poderíamos chamá-lo de Zeus. Mas isso é indiferente (acrescenta), pois "o Um, o único sábio, quer e não quer ser chamado de Zeus"¹⁰. Ou seja, se o chamarmos, ele não recusa; se não o chamarmos, ele não se importa. Com

cabalmente, a través de ello, a lo opuesto..."(*Lecciones sobre la Historia de la Filosofía* (I), op. cit., p. 271).

⁸ Consta, nesse sentido, no fragmento 105, que Heráclito supôs que Homero também foi um *astrólogo*, em razão desse verso: "Não há homem que possa evitar o seu destino" (*Escólio à Iliada*, XVIII, v. 251; DK 22 B 105; *Iliada*, VI, v. 488).

⁹ *Destino*, em Heráclito, é *daimon* (caráter, índole, "personalidade"). Trata-se de um termo com conotação ontológica, que evoca, nesse sentido, um princípio de individuação, expresso enquanto *phýsis*. *Phýsis*, em geral, e pelo ponto de vista ontológico, é expressão de *aquilo de onde* ou de *aquilo conforme o qual* (originário, no sentido da *archê*), e que é imanente ao devir: é aquilo que, enquanto se move, se manifesta. No dizer de ARISTÓTELES: "Chama-se *phýsis*, em um sentido, a geração das coisas que crescem; (...), em outro sentido, aquilo primeiro e imanente a partir do qual cresce o que cresce. Além disso, aquilo de onde procede em cada um dos entes naturais o primeiro movimento... E se chama também *phýsis* o elemento primeiro, informe e imutável desde a sua própria potência..." (ARISTÓTELES, *Metafísica*, V, 4, 1011a b 16-19).

⁹ Cf. *Filósofos Pré-Socráticos*, p. 133ss.

¹⁰ Clemente de Alexandria, *Miscelâneas*, V, 116; DK 22 B 32.

Se o conflito é a regra qual relação de necessidade Heráclito construiu...

feito, não há (na perspectiva Pré-Socrática, e do mesmo modo em Heráclito), um ente ou a "pessoa" de um criador, melhor do que isso: não há um ato isolado criador, ou ainda, uma vontade mantenedora desassociada do processo. Mas isto não quer dizer que não haja um processo de criação.

"Este cosmos (sentenciou Heráclito), igual para todos, nenhum dos deuses e nenhum dos homens o fez; sempre foi, e será..."¹¹. Ninguém o fez, porque ele é eterno, e, por conseqüência, incriado e imperecível: desprovido de uma vontade criadora anterior (ou externa) à sua destinação de se reproduzir sempre. Por isso, este mundo, é indicado como dado, posto aí, diante dos nossos olhos ou dos nossos sentidos, e o que temos a fazer, é buscar compreendê-lo por aquilo que se mostra. Mas nem tudo nele é estritamente perceptível ou abordável por esta via. Existem zonas das quais a verdade se oculta a uma profundidade inacessível. Assim é a *phýsis*, que (na expressão de Heráclito) "ama esconder-se"¹². No entanto, mesmo que ela se dissimule na aparência, nela também se ostenta. O mundo de fenômenos, ao mesmo tempo em que se mostra, oculta sempre, e de alguma maneira, as suas razões¹³. É de sua índole, tanto o se ocultar como também o se assumir, mediante uma aparência ou maquiagem comunicativa, pela qual a Natureza provoca em nós o desejo de a conhecer.

3. Conhecemos a Natureza não tanto por aquilo que se mostra, mas principalmente por aquilo que inferimos sobre ela. Mas ela é detentora (e

¹¹ Clemente de Alexandria, *Estromatas*, V, 105; DK 22 B 30.

¹² Temístios, *Discursos*, V, p. 69; DK 22 B 123.

¹³ A título de ilustração: quantos não entraram na banheira antes de Arquimedes e observaram a água que se derramava; quantos outros também observaram, antes de Newton (segundo a lenda), a maçã que caía... ver a aparência de um fenômeno, não basta. O que a ciência faz é construir, explicando, a partir daquilo que se vê, o que não se vê, e, por este, dá-se como conhecido aquele; do fenômeno da queda, o fenômeno gravitacional ou a lei da gravidade.

isso é muito importante de ser salientado na filosofia de Heráclito), de uma ciência específica e própria, ou seja, de um saber que, de certo modo, se esconde por detrás de uma aparência observável, e que cabe ao *logos* humano desocultá-la, pela via da observação e da inferência. Esse seu saber é a sua lei (*nómos*), e também o seu *logos*, aquele que "tudo governa"¹⁴: o pensamento que governa tudo através de tudo. *Logos*, nesse sentido, não é expressão de um ente, e sim de um governo ou de uma ação: de um *nómos* dominante. Nesse seu sentido cosmológico, ele é expressão de um saber *uno*, de uma razão ou pensamento coincidente com o próprio governo da Natureza. Heráclito denomina-o afirmativamente de o *único sábio* (*hèn tò sophón*): um e divino. *Um*, porque contém (de modo unívoco) a ciência ou conhece o pensamento (*epístasthai gnômen*) de tudo; *divino*, porque é excelente, e também porque nos ultrapassa. Ele nos excede, porque, por um lado, é *theïon* (está fora do alcance imediato do experienciar e do conhecer humanos), por outro, porque é um saber *uno* (distinto do saber humano, que não conhece de modo unívoco o pensamento de tudo, a não ser nas *diferenças*, vistas ou percebidas). No entanto, os humanos aspiram a um tal saber, mas ele só lhes resta como desafio - expresso por Heráclito, nestes termos: "Um é o saber: conhecer o pensamento que governa tudo através de tudo"¹⁵.

De um modo geral, o governo (*lógos*) da Natureza, em referência ao *todo*, é tido por Heráclito como um domínio (*phýsis*) que se estende a todas as coisas, e que, portanto, não depende de tudo o que existe (pois "governa tudo através de tudo"). Pelo ponto de vista da *phýsis*, ou do *daímôn* em relação ao *todo*, há, na conjectura de Heráclito, uma correlação de de-

¹⁴ Marco Aurélio, *Pensamentos*, IV, XLVI; DK 22 B 72.

¹⁵ Diógenes Laércio, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, IX, I; DK 22 B 41.

pendência entre todos os indivíduos ou todas as coisas – assim como consta no fragmento 10: "Correlações: todo e não-todo⁽¹⁾, convergente e divergente, acordo e desacordo, e de todas as coisas <advém o> um, e de um, todas as coisas"¹⁶. Dá-se que o *logos*, em referência ao *todo*, é a expressão articulada dessas correlações, de modo que o *Cosmos* (tido, ao mesmo tempo, como um o *ser* e um *acontecer*¹⁷) é intuído mediante uma unidade de contrapostos¹⁸. Resulta, portanto, que Heráclito não infere a idéia de uma ordem universal (seja ela uma proposição teórica, ou um conceito explicativo, ou uma lei) mediante a observação dos semelhantes, e sim dos contrários (ou das diferenças), assim como sentenciou o pitagórico Filolau: "A harmonia nasce somente dos contrários, pois ela é a unidade do misturado e a concordância dos opostos"¹⁹. Dito de outro modo: "é das diferenças que nasce a mais bela harmonia..."²⁰. Delas também nasce a justiça, assim como Heráclito diz no fragmento 23: "Se não fossem estas (coisas, as injustiças), os homens não saberiam o que é a Justiça"²¹. É porque existem os opostos, que a justiça se impõe, e por duas razões: uma, porque

(1) No sentido de um todo inteiro ou não-inteiro, completo ou incompleto.

¹⁶ Pseudo-Aristóteles, *Sobre o Mundo*, V, 396 b 7; DK 22 B 10,10-12.

¹⁷ Ele é tido como "um fogo eternamente vivo, iluminando-se em medida e apagando-se em medida" (Clemente de Alexandria, *Miscelâneas*, V, 101; DK 22 B 30). "O fogo se converte em todas as coisas e todas as coisas em fogo..." (Plutarco, *O que significa a palavra Ei*, 8, 388e; DK 22 B 90); "Ele (o cosmos) é gerado a partir do fogo e no fogo se consome: em períodos fixados por toda a eternidade. E isso se processa segundo o destino" (Diógenes Laércio, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, IX, 8; DK 22 A 1).

¹⁸ O *Logos* "talvez deva ser interpretado como fórmula unificadora ou método proporcionado de disposição das coisas, o que podia ser quase classificado de plano estrutural das coisas, tanto individuais como em conjunto. O significado técnico de *lógos* em Heráclito está provavelmente relacionado com o sentido geral de "medida", "cálculo" ou "proporção..." (KIRK, G. S. & RAVEN, J. E. & SCHOFIELD, M.. *Os Filósofos Pré-Socráticos. História Crítica com Seleção de Textos*. trad. de Carlos Alberto Louro Fonseca, Lisboa: Gulbenkian, 1994, p. 194).

¹⁹ Nicômaco de Gerase, *Introdução à Aritmética*, II, 19, ed. Hiller, 115, 2; DK 44 B 10.

²⁰ DK 22 B 8 Os homens "não compreendem como, separando-se, podem harmonizar-se: harmonia de forças contrárias, como a do arco e a da lira" (DK 22 B 51).

²¹ Literalmente: "Não saberiam o nome Justiça, se não fossem estas <coisas, as injustiças>" (DK 22 B 23).

só ela é capaz de restituir a unidade; outra, porque se impõe (nos termos da idéia da lei ou do *Um indiferenciado*) como se fosse uma "vontade ou determinação única"²², com a qual (mediante persuasão) se constrói uma comunidade <*koinônia*> ou uma união.

Heráclito, portanto, afirma a unidade de todas as coisas a partir, digamos, de um equilíbrio inquieto de forças, que se harmonizam enquanto se opõem. "O cosmos (diz ele) <ou a ordem> é semelhante a um amontoado de dejetos"²³. Ele pressupõe, enquanto fonte de unidade, um desequilíbrio permanente e insanável entre o estabelecido como *ordem* e o conflito: em primeiro lugar, porque não há uma unidade que não seja em si mesma, e por força de sua relação com o todo diversificado, conflitual; em segundo, porque na medida em que se estabelece uma certa ordem (enquanto governo, ou na forma da lei), ela por si só impõe, a partir de si mesma, a possibilidade da transgressão... Com efeito, também é bem provável que, quando Heráclito fala (no fragmento 5I) de "harmonia de forças contrárias" ou de "harmonia de resistências opostas" (*palíntropos harmoniê*)²⁴, tivesse em mente a teoria do equilíbrio cósmico formulada por Anaximandro. Esta é a teoria: a Terra permanece em repouso, em razão de um equilíbrio de forças que a impede de se mover²⁵. Mas Heráclito não é propriamente o filó-

²² "Lei é também obedecer a vontade de um só – *nómos kai boulêi peíthesthai henós*" (Clemente de Alexandria, *Miscelâneas*, V, II6; DK 22 B 33). É importante ressaltar que esse fragmento (em que *henós* também poderia ter o sentido de *ancestral*), associado ao 49 ("Um só, para mim, vale mais do que dez mil, se ele é excelente"), tem permitido atribuir a Heráclito preferência por uma forma aristocrática de governo.

²³ Teofrasto, *Metafísica*, 15, 7 a 10; DK 22 B 124. Cf. também "*Metafísica de Teofrasto*", trad. de Antônio P. de Carvalho, in *Revista Brasileira de Filosofia*, São Paulo, 1958, 8 (29): 110-122.

²⁴ "Heráclito declara que: o todo é dividido-indivisível, gerado-ingênito, mortal-imortal... *Se não é a mim, mas o lógos que vocês escutaram, é sábio convir que tudo é um*"; "E porque nem todos reconhecem isso, assim os admoesta: *Eles não sabem como o diferente <diapherômenon> concorda consigo mesmo, trata-se de uma harmonia de resistências opostas, como a do arco e da lira*" (Hipólito, *Refutação de Todas as Heresias*, IX, 9; DK 22 B 50 e B 51).

²⁵ Aristóteles, *Tratado do céu*, II, 13, 295b 10.

Se o conflito é a regra qual relação de necessidade Heráclito construiu...

sofo do equilíbrio, e sim do paradoxo, e o que ele busca compreender, em última instância, não é exclusivamente o Cosmos, e sim o mundo humano, mais precisamente as relações conflituais dos homens entre si, e consigo mesmo, e, destes, com o todo. Ocorre que o indivíduo, deixado a si mesmo, independente de qualquer relação, isolado, não entra em conflitos, a não ser consigo mesmo (com ou a partir de seus próprios modelos²⁶). No entanto, sem oposição ou diferenças, o viver humano, por um lado, seria insustentável, e a razão é a seguinte: porque desativaria todo o móvel do querer e do agir, e, por conseqüência, o próprio *logos* autenticador do *nómos* da deliberação humana. Por outro, na falta da deliberação, não haveria Justiça (*dikê*²⁶); por conseqüência, não haveria nenhum tipo de clamor (na forma de discurso ou inerente à ação) em benefício ou favor da retitude; bem por isso, as máximas ou sentenças deixariam de ser prescritivas, e, como tal, fontes primeira da sabedoria existencial; sem Justiça, enfim, o móvel ativador da regulamentação normativa do bem viver, resultaria desativado.

4. "O oposto é conveniente (nos assegura Heráclito 8), e das coisas diferentes nasce a mais bela harmonia..."²⁷. Esse princípio é muito válido na orientação do ordenamento das relações humanas, mas, em tese, Heráclito se propôs com ele desvendar os segredos da *gênese* inerente às coisas e

²⁶ Entendemos por *modelo* um determinado modo de conceber as coisas em dependência de uma certa *consciência* que se tem delas; entendemos por *consciência* um certo tipo de *explicação* das coisas às quais concebemos; já a explicação se define em dependência do arranjo ou *ordenamento de signos*; esse arranjo ou ordem é determinada pelo pensamento ou *razão*, de modo que, é através desse processo (como num ciclo), que se constrói um determinado *modelo de racionalidade*, do qual se gera a *consciência*, etc.

²⁶ Segundo Beneviste, *Dikê* (Justiça) é conata do verbo latino *dico*, *dicere* <dizer> (BENEVISTE, Émile. *Le Vocabulaire des Institutions Indo-Européennes*. Paris: Minuit, 1969, p. 107ss).

²⁷ *tò antixoun synphéron kai ek tòn diapherónton kallistên harmonian...* (Aristóteles, *Ética a Nicômacos*, VIII, 2, 1155b 4; DK 22 B 8).

ao Cosmos. No que diz respeito ao Cosmos, se em si mesmo não contivesse a antinomia do nascer e perecer, ou do gerar e corromper, ou de vida e morte, a perpetuidade e a existência da vida (nele manifesta) seria insustentável. Tais antinomias (por um ponto de vista lógico) são absolutamente necessárias em benefício da continuidade da vida. Sendo assim, é por isso que "todas as coisas nascem por oposição", ou que todas elas "são geradas pela discórdia"²⁸: oposição (*éris*) e discórdia (em que provavelmente está presente a idéia hesiódica do caos (*cháos*)²⁹) são os dois termos pelos quais Heráclito justifica o *nascer* ou o *gerar* de tudo o que existe, e, por conseqüência, o movimento. Ele toma como exemplo perceptível desse *nascer* ou *gerar* (sustentado por uma idéia de movimento enquanto mistura de contrários) o "*Cicéon*".

O *cicéon* era uma bebida feita de vinho misturado com mel, queijo de cabra ralado e grãos de cevada branca, batida com um ramo de poejo que a perfumava (com todos esses ingredientes ela deveria ser muito saudável!). O segredo de sua duração consistia no cuidado de agitá-la regularmente (do modo como Heráclito, talvez ele mesmo um apreciador, dava a receita): "O *cicéon* se decompõe (alertava) se não o movimentamos"³⁰. Ou seja, se não fosse regularmente agitada, os vários elementos de sua composição se separariam, desfazendo-se a unidade da mistura, estragando-se a bebida. Por isso, a garantia de perenidade do *cicéon* era o movimento, mas não um movimento qualquer, e sim aquele destinado a proporcionar

²⁸ *kai pânta kat' érin ginesthai* (Aristóteles, *Ética a Nicômacos*, VIII, 2, 1155b 4; DK 22 B 8).

²⁹ "... para o nome *Kháos* uma boa tradução possível é a palavra Cissura... Há na *Teogonia* duas formas de procriação: por união amorosa e por cissiparidade. (...). Como princípio cosmogônico, *Kháos* é a potência que instaura a procriação por cissiparidade, é um princípio de cissura e de separação, e como tal opõe-se a *Éros*..." (TORRANO, Jaa. *Estudo e Tradução da Teogonia* de Hesíodo, op. cit., pp. 44 e 46).

³⁰ Teofrasto, *Sobre a Vertigem*, 9; DK 22 B 125.

Se o conflito é a regra qual relação de necessidade Heráclito construiu...

uma unidade de mistura de contrários. Neste sentido: *gerava-se* o cicéon, fazendo com que os elementos de sua composição perecessem, de certo modo, entre si, ou com que cada um vivesse a morte do outro.

Tal era, pois, a garantia da vida (perene) do cicéon, e, por analogia, a do *kósmos*, assim como vem dito em vários fragmentos: no 76: "O fogo vive a morte da terra e o ar vive a morte do fogo; a água vive a morte do ar e a terra a da água"³¹; "A morte do fogo é nascimento do ar; a morte do ar, nascimento da água"³². No 62: "Imortais-mortais, mortais-imortais: a vida destes, a morte daqueles, e a vida daqueles, a morte destes"³³. Esse movimento cíclico de vida e morte (o fogo vive a morte da terra, a terra a da água, a água a do ar, o ar a do fogo, o fogo a da terra, e assim sucessivamente, ou então, da terra nasce o fogo, do fogo o ar, do ar a água, da água a terra...), este movimento cíclico de nascimento e perecimento, é a garantia da eternidade ou da perenidade do mundo, e o processo de sua geração depende dele. A vida humana, aliás, é o exemplo mais acessível desse movimento cíclico: "A mesma coisa em nós (diz Heráclito) é estar vivo e estar morto, estar acordado e estar dormindo, ser jovem e ser velho. Aqueles se transformando dá nestes, e estes, naqueles"; dito de outro modo: "Em nós manifesta-se sempre uma e a mesma coisa: vida e morte, vigília e sono, juventude e velhice. Pois a mudança de um dá o outro e reciprocamente"³⁴.

Na sua exposição do ciclo da vida, de geração e perecimento, Heráclito mistura entre si (a exemplo do *cicéon*) os quatro elementos fundamentais da constituição do mundo (terra, fogo, ar e água). Mas atribui ao *fogo*, não propriamente prevalência, e sim uma maior significação em rela-

³¹ Máxima de Tiro, *Discursos*, XII, 4, p. 489; DK 22 B 76.

³² Plutarco, *O que significa a palavra Ei*, 18, 392c; DK 22 B 76.

³³ Hipólito, *Refutação de Todas as Heresias*, IX, 10; DK 22 B 62.

³⁴ Plutarco, *Consolação a Apolônio*, 10, 106 e; DK 22 B 88.

ção aos demais. Dado que a sua Filosofia da Natureza é uma filosofia das relações, nela, o *fogo* (coextensivo ao *logos*) se apresenta como o elemento constituinte do *cosmos*³⁵, e também como a metáfora mais significativa de seu filosofar. (Afinal, Heráclito é conhecido como o filósofo diante da lareira³⁶). O fogo (que em Hesíodo é um atributo de Zeus, expressa o seu brilho e está contido em suas entranhas³⁷), em Heráclito é um símbolo do mito a serviço de sua filosofia (do mesmo modo as figuras da *luta* e da *guerra* <de *éris* e de *pólemos*>). Nesse sentido, o fogo lhe serviu extraordinariamente como expressão (metafórica, na forma de um elemento sutil ou enquanto conceito) do processo mesmo da geração; cujo processo é concebido poeticamente nestes termos: "aquilo que conduz à geração, é guerra e acordo, mas o que conduz à deflagração, acordo e paz". Ora, este *aquilo*, é sempre um "indefinido", e, como tal, inabordável. No entanto, o *fogo*, é a sua definição ou expressão perceptível. O ato, por exemplo, de gerar o fogo (do as-

³⁵ "Por vezes, Logos foi, provavelmente, concebido por Heráclito como um verdadeiro constituinte das coisas, e, em muitos aspectos, é co-extensivo com o constituinte cósmico primário, o fogo". "Desto modo, o fogo é naturalmente concebido como verdadeiro constituinte das coisas, que determina, ativamente, a sua estrutura e comportamento – que garante não apenas a oposição dos contrários, mas também a sua unidade através da *discórdia*" (KIRK, G. S. & RAVEN, J. E. & SCHOFIELD, M. op. cit., pp. 194 e 206).

³⁶ Uma tradição que se formulou a partir do que consta em Aristóteles: "Como disse Heráclito a uns forasteiros que o procuravam e espantaram-se ao vê-lo aquecer-se junto à lareira: podeis entrar, aqui também moram deuses" (*De Partibus Animalium*, I, 5, 645a 17).

³⁷ O fogo, na antiguidade clássica, está associado ao mito de Prometeu. Esse mito foi descrito não só por Hesíodo como também por Ésquilo (no *Prometeu Acorrentado*) e por Platão (no *Protágoras*). Hesíodo descreve o fogo como um dom ou como uma qualidade natural pertinente a Zeus. Em *Os Trabalhos e os Dias*, versos 47-58, concentra na posse do fogo toda a querela entre Zeus e os homens (representados na figura de Prometeu). O fogo é um atributo que Zeus, ao ocultar em suas entranhas, sonega aos homens. Nele está contido todo o seu poder. É ele que faz com que Zeus seja extraordinário. Prometeu, desfalcado desse atributo, tenta a todo custo adquiri-lo, lança mão de alguns artifícios, mas, para obtê-lo, se vê obrigado a roubá-lo. Então encolerizado Zeus disse: "apraz-te furtar o fogo, fraudando-me as entranhas; grande praga para ti e para os homens vindouros! Para esses em lugar do fogo eu darei um mal e todos se alegrarão no ânimo, mimando muito este mal". Zeus deu-lhes uma mulher: Pandora (Cf. HESÍODO. *Os Trabalhos e os Dias*. Tradução, introdução e comentários de Mary de Camargo Neves Lafer, São Paulo: Iluminuras, 1996, pp. 25-26, vv. 47-58).

Se o conflito é a regra qual relação de necessidade Heráclito construiu...

cender e do queimar), é um ato (perceptível) de guerra e de discórdia; a deflagração (o incêndio alastrado ou a percepção da chama estabelecida) é acordo e paz. Por um ponto de vista, entre o que está queimando (na ação e reação do que queima no queimar), há guerra e discórdia; por outro, acordo e paz. Tal é o processo da geração do *kósmos*: assim como um incêndio que se alastrou ou como uma guerra generalizada. Tudo nele é guerra e acordo, ou discórdia e paz. A paz é a conflagração ou destruição (a vida do cicéon, *em repouso*, se decompõe); e, a guerra, a geração³⁸ ou a conservação (a vida em movimento). Por isso ela "é o pai e o rei de todas as coisas": a expressão de um movimento pelo qual o *cháos* (desordenado e indomável) se submete a uma *Ordem* (*Kósmos*) de forças antagônicas.

6. Em conclusão: foi Heráclito quem trouxe para o interior da Filosofia grega a idéia de que a inteligibilidade do que quer que seja passa pela via do discurso. Foi em decorrência dessa idéia que ele mesmo, e também os filósofos posteriores conceberam o conceito de um *Um* inteligível, através do qual se institui, na ciência e na vida social, em decorrência do *conflito* e das manifestações das *diferenças*, o acordo das opiniões e das vontades. A bem da verdade, foi Tales quem, por primeiro, frente à diversidade observável na Natureza, pressupôs que *tudo é um*³⁹. Foi, todavia, Heráclito quem

³⁸ "La pensée politique d'Héraclite pense, en premier lieu, la guerre. La guerre n'est point d'abord, ni uniquement, une force sociale. La guerre est une puissance suprême qui se fait jour à l'intérieur de la totalité; en tant que puissance véritablement divine, elle est promoteur du devenir qui oppose et unit les contraires. (...). La guerre étant universelle, elle peut être à la fois loi du monde et loi historique concrète. Le rythme du devenir universel, qui englobe les devenirs des cités, est un rythme guerrier. Tout ce qui se fait dans le monde se fait par et dans la discorde et la nécessité. (...) La discorde est à ce point loi majeure qu'elle est nécessité. La nécessité sociale est également discordante, et la discorde sociale ne peut être abolie" (AXELOS, Kostas. *Héraclite et la Philosophie*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1979, p. 151).

³⁹ "Tales e os de sua escola diziam que *o cosmos é um*" (Aécio. *Opiniões*, II, 1,2 – DK 11 A 13b).

sujeitou o Cosmos, aparentemente múltiplo, à idéia de uma *lei* (*nómos*), como um vigor (*phýsis*) ou "vontade" dominante, nele imanente, e, como tal, único e imutável. E foi a partir desse modelo que ele pressupôs um referencial orientador de um bom governo deliberativo humano – fundado na idéia de justiça e da lei, nos termos da ordem ou de uma norma diretiva, pela qual se institui o conceito de determinação ou de *vontade única*.

Nós dizemos, por vezes, que a Natureza é determinista, em razão de uma regularidade observável: fava gera fava, feijão gera feijão... Mas, Heráclito, em seus fragmentos, propõe simplesmente que ela é justa. A Natureza é justa, digamos, para com as favas ou para com os feijões. Na linguagem aristotélica, "tudo aquilo que depende da ação natural é, por natureza, tão bom quanto deveria ser"⁴⁰, de modo que a *archê* e a *phýsis*, além de manifestarem um princípio de justiça, são também expressão de um princípio de bondade; cada ser ou coisa encerra em si mesma a sua *phýsis* particular e própria: aquele conjunto proporcional de características estáveis pelo qual (segundo o processo da gênese) é o que deve ser, e não diferentemente, ou aqueles *limites* (ou medidas) dentro dos quais "quer" e age – de modo semelhante ao que propôs Anaxágoras: "Como poderia o cabelo vir daquilo que não é cabelo, e a carne daquilo que não é carne?"⁴¹ Na *archê* está o *télos*, ou seja, no ponto de partida do processo da geração está o objetivo ou "causa" final⁴² daquilo que nasce, cresce e se realiza enquanto tal. É nesse sentido que o governo da Natureza é justo para com todos: cada coisa ou ser não ultrapassa "os seus *limites* <*métra*>, se isso

⁴⁰ Aristóteles, *Ética a Nicômacos*, I, 9, 1099b 22-23.

⁴¹ [Escólio] a São Gregório de Nazianzo, XXXVI, 911, *Patrologia Grega* de Migne; DK 59 B 10.

⁴² Aristóteles aplica esse mesmo princípio cosmológico para o agir moral: "na ação a causa final é o primeiro princípio", ou seja, na conduta ética, o objetivo final é o ponto de partida da ação (Aristóteles, *Ética a Nicômacos*, VII, 8, 1151a 16).

Se o conflito é a regra qual relação de necessidade Heráclito construiu...

acontecer (sentencia Heráclito – servindo-se de uma noção comum a Hesíodo⁴³) as Erínias, auxiliares da Justiça (*Dikê*), saberão descobri-lo⁴⁴. As justiceiras Erínias (deusas do vigor benevolente, vingadoras de todas as transgressões, e a quem cabe preservar a ordem e manter o equilíbrio) saberão ocupar-se.

Num certo sentido, no sentido da *phýsis*, nada é permitido, a não ser aquilo que é permitido, pois nada ultrapassa os limites dentro dos quais está predisposto a ser o que deve ser (da semente de fava sempre deverá nascer, crescer e se desenvolver a fava, sem surpresas, e esse princípio vale para tudo o resto). No entanto, num sentido distinto do da *phýsis*, nada está previamente deliberado, e, portanto, não há limites a ultrapassar, a não ser que se delibere. "Heráclito (...) dizia (por exemplo) que, por natureza, o homem é desprovido de razão"⁴⁵. Com isso provavelmente queria dizer que não há uma determinação (nos mesmos termos da *phýsis*) pela qual a inteligência humana pudesse se desenvolver naturalmente, sem aplicação ou exercício, independente do querer e do agir⁴⁶. Por conseqüência, tudo o que diz respeito à ação e à qualificação do humano pede pela deliberação, ao mesmo tempo em que requer (nos termos da *paidéia*) *persuasão*, ou seja, que cada indivíduo se convença, por si mesmo ou através de um outro, dos benefícios da *unidade* <da *koinônia*>.

⁴³ A noção de *éris*, de luta, combate, discórdia, disputa (Cf. HESÍODO. *Os Trabalhos e os Dias*, op. cit., vv. 9 ss.) da qual deriva não propriamente a noção de Justiça, e sim do modo como preservá-la. Ou seja, a Justiça, por princípio, não é benevolente (a favor ou contra) e sim severa (determina o que é favorável e o que é contrário).

⁴⁴ "O Sol não ultrapassará os seus limites, se isso acontecer..." (Plutarco, *Sobre o Exílio*, II, 604 A; DK 22 B 94).

⁴⁵ Apolônio de Tyana, *Cartas*, 18; DK 22 A 19.

⁴⁶ "É necessário que os amantes da filosofia investiguem muitas coisas –, *chrê gâr eû mála pollôn historas philosóphous ándras einai*" (Clemente de Alexandria, *Miscelâneas*, V; DK 22 B 35).

Dá-se que, antes da deliberação, e por princípio, ao homem tudo é permitido, pois está livre para satisfazer os caprichos de sua vontade ou para dar folga aos seus impulsos naturais. Mas, nesse caso, não teríamos propriamente o *conflito*, e sim, mais precisamente, o *caos*. Pois, para que haja o conflito é necessária a deliberação, mediante a qual se impõe uma ordem ou unidade. No entanto, não basta deliberar. É preciso deliberar bem. E é aqui que se põe, por um lado, a ciência do saber *como* deliberar, e, por conseqüência, de um critério de deliberação; por outro, requer também um suposto modelo universal de bondade e de justiça deliberativa. Ora, que tudo seja permitido, isso é extraordinário. Pois indica que a liberdade é o princípio da ação e que não há uma vontade tirânica predeterminante do querer e do agir. Mas também não se deve pressupor que uma tal vontade deva persistir após a deliberação. Por isso, a necessidade de um critério determinante; mas de um critério universal, e não particular: comum a todos, e, portanto, disponível em todos e em cada um; específico, mas não exclusivo ou excludente; interno, e não externo, pois só assim teria validade enquanto órgão de acordo ou enquanto critério de verdade universal.

Os fragmentos 2 e 114 ilustram bem a idéia filosófica de Heráclito que sustenta um tal critério. Aliás, esses dois fragmentos estão intimamente relacionados, e, inclusive, se completam, mas de modo que o 2 deveria ser lido na seqüência do 114, que diz: "Os que falam com inteligência devem apoiar-se no comum a todos, assim como uma cidade na lei, e ainda muito mais. Pois todas as leis humanas nutrem-se de uma única lei divina. Essa domina tanto quanto quer, basta a todos e ainda os ultrapassa"⁴⁷. "Por isso (e este é o fragmento 2) o comum a todos deve ser seguido. Mas apesar do

⁴⁷ Estobeu. *Florilégio*, III, 1, 179; DK 22 B 114.

Se o conflito é a regra qual relação de necessidade Heráclito construiu...

logos ser comum a todos, a maioria vive como se a ação do pensar (a *phrónêsis*) fosse particular"⁴⁸. E não é, pois, como esclarece o fragmento 134: "A *phónêsis* é comum a todos"⁴⁹. Por isso, é necessário apoiar-se nela, do seguinte modo: a) *apoiar-se na phónêsis* (no *comum a todos*) significa *falar com inteligência*, e isso quer dizer circunscrever o pensamento na articulação das palavras, de modo que, ao se fundir a inteligência com a palavra, o discurso resulte assim como um *cosmos* organizado⁵⁰; b) *apoiar-se no comum a todos* é fazer o mesmo que se faz numa cidade (na *pólis*): ela tem o seu governo apoiado nas leis, e não na vontade de um indivíduo ou de um grupo, de modo que um tal governo deve estar acima da vontade subjetiva de indivíduos particulares; c) *apoiar-se no comum a todos* é fundar um domínio (um agir *epistêmico*) condizente com o governo da Natureza, sempre sábio e verdadeiro, e que se caracterize pela sua eficiência, justiça e durabilidade, e que, sobretudo, baste a todos. Enfim, foi Heráclito quem deu ao conceito de *comum* <*koinós*> um duplo significado: político e gnosiológico. Mas ele também tem um sentido ativo e passivo: em sentido ativo, *comum* é a *phónêsis*, a ação do pensar; em sentido passivo, *comum* é o que é cultivado por todos (universalmente válido) ou como um saber ou como um bem. Mas não é pelo fato de ele ser *comum* que prontamente seja reconhecido: só "para os despertos (garante Heráclito), há um mundo único e comum <*koinòn kósmon*>⁵¹. Eram *despertos*, para ele, os que possuíam saber ou ciência: não só os que eram dotados da capacidade de discernimento, mas, sobretudo, os que tinham disposição para o pensar correto e

⁴⁸ Sexto Empírico. *Contra os Matemáticos*, VII, 133; DK 22 B 2.

⁴⁹ *xynón esti pási tò fhroneein* (Estobeu, *Florilégio*, III, 1, 179; DK 22 B 113).

⁵⁰ Do modo como Parmênides, por exemplo, definiu o seu próprio discurso: "cosmos inventivo das minhas palavras – *kósmon emôn epéôn*" (DK 28 B 8, 52).

⁵¹ Plutarco. *Sobre a Superstição*, 3, 166; DK 22 B 89.

pela busca da verdade. Pois, afinal, "comum é o início e o fim na circunferência do círculo"⁵². Ele é assim, porque diz respeito a um saber em si mesmo acabado, do modo, digamos, como disse Parmênides, *uma verdade bem redonda* <*alêtheiês eukuléos*>⁵³, e que, bem por isso, seja um saber merecedor de confiança, persuasivo e convincente.

⁵² Porfírio. *Questões Homéricas sobre a Ilíada*, XIV, v. 200; DK 22 B 103.

⁵³ Sexto Empírico. *Contra os Matemáticos*, VII, 111-114; DK 28 B, 29.

A CONCEPÇÃO DE ἀγαθός NO *FILEBO*: SABEDORIA, PRAZER OU μικτός

Valcicléia Pereira da Costa *

“... uma vez que já ouviste afirmar com freqüência que a idéia do bem (τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα) é a mais elevada das ciências, e que para ela é que a justiça e as outras virtudes tornam-se úteis e valiosas”.¹

O tema do ἀγαθός aparece em quase todos os diálogos de Platão, principalmente nos diálogos que enfatizam as questões éticas e políticas. Na *República*, livro II, a questão sobre o tipo de ἀγαθός que é a δικαιοσύνη, introduz uma classificação em três tipos de bens: (a) aqueles que gostaríamos de possuir por serem estimados por si mesmos, como a alegria (τὸ χαίρειν) e os prazeres (αἱ ἡδοναί), que são inofensivos e dos quais nada resulta de futuro; (b) aqueles de que gostamos tanto por si mesmos quanto

*Profa (UFA) e doutoranda (UNICAMP).

¹ *A República*, VI, 505 a. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira.

por suas conseqüências, como a sensatez (τὸ φρονεῖν), a vista (τὸ ὄραν) e a saúde (τὸ ὑγιαίνειν); e (c) aqueles que são aceitos somente pelas suas conseqüências como a ginástica (γυμνάζεσθαι), o tratamento das doenças e a prática clínica (τὸ κάμνοντα ἰατρεύεσθαι καὶ ἰάτρευσις) e as outras maneiras de obter dinheiro.² Dos tipos apresentados, Sócrates inclui a δικαιοσύνη naquele considerado por ele como o mais belo, aquele que é estimado por si mesmo e suas conseqüências.

Um outro aspecto do ἀγαθός surge no livro VI, quando Sócrates diz a Adimanto que “a idéia do bem é a mais elevada das ciências”³ e que, devido a ela, a justiça e as outras virtudes tornam-se úteis e valiosas. Com isso, destaca duas posturas distintas sobre a questão: uma que relaciona o bem com a ἡδονή e outra com a φρόνησις. Adimanto diz que a maioria dos homens identifica o bem com a ἡδονή, já os mais requintados com a φρόνησις. Sócrates responde que tanto uma quanto a outra apresentam problemas; uma vez que os defensores da φρόνησις, por não saberem explicar o que é o bem, são forçados a dizer que é o saber, sem, no entanto, esclarecerem o seu significado, e os defensores da ἡδονή são constrangidos a admitir que, além dos prazeres bons, há também os maus, que causam prejuízos aos homens. Diante dessa objeção, Adimanto pergunta a Sócrates afinal o que ele afirma ser o bem: a ἐπιστήμη ou a ἡδονή ou qualquer outra coisa.⁴ Nesse momento Gláucon intervém e pede que Sócrates faça uma exposição sobre o bem, como havia feito com a δικαιοσύνη, com a σωφροσύνη e as outras

² República, II, 357 b-d.

³ República, VI, 505 a. “...ἢ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθεμα...”

⁴ República, VI, 506 a. Nesse passo, Platão utiliza φρόνησις e ἐπιστήμη referindo-se a mesma questão. Segundo BAILLY, *Dictionnaire Grec Français*, o sentido de φρόνησις como inteligência razoável, razão e sabedoria está ligado à ἐπιστήμη, νοῦς, ψυχὴ e διάνοια (p. 2099). Sendo assim, a utilização dos dois termos de forma intercambiável é justificada pela sua aproximação de sentidos.

virtudes. De forma surpreendente, Sócrates propõe deixarem para depois a questão de saber o que é o “bem em si” (ἐστὶ τἀγαθόν) e que exponham apenas o “filho do bem” (ἐκγονός τε τοῦ ἀγαθοῦ).⁵ A investigação prossegue sem que o tema seja retomado como havia prometido Sócrates. Entretanto, na questão feita por Adimanto em 506 b, encontramos uma terceira possibilidade que identificaria o bem com outra coisa além da ἐπιστήμη ou da ἡδονή. Essa possibilidade, apesar de não ser discutida na *República*, entrevê a questão do μικτός, que será desenvolvida no *Filebo*, um dos últimos diálogos de Platão.

1. O ἀγαθός que torna a vida feliz

“A partir deste momento, cada um de nós se esforçará por demonstrar qual é o estado e a disposição da alma capaz de proporcionar vida feliz aos homens” (τόν βίον εὐδαίμονα).⁶

No *Filebo*, o tema propulsor do diálogo é uma competição sobre o tipo de bem que tornaria a vida do homem feliz. Em resposta a essa questão, Filebo toma o partido do hedonismo, enquanto Sócrates defende que é o saber (τὸ φροεῖν), a inteligência (τὸ νοεῖν), a memória (τὸ μεμνήσθαι) e tudo o que se relaciona com o conhecimento, como a opinião certa (δόξαν τε ὀρθήν) e o raciocínio verdadeiro (ἀληθεῖς λογισμός).

⁵ *República*, VI, 506 d-e.

⁶ *Filebo*, 11 d.

A investigação acerca do ἀγαθός estende-se num primeiro momento a “*todos os seres animados*”,⁷ mas, logo a seguir, delimita-se a sua abrangência ao “*estado e a disposição da alma capaz de proporcionar vida feliz aos homens*”.⁸ O deslocamento do problema para o homem suscita uma série de questões sobre os aspectos existentes que são considerados como *bons* e que possibilitariam com isso uma vida feliz. No caso, se o prazer for apreciado por todos os homens como bom, ele será o vencedor, mas se apenas alguns homens observarem dessa forma, perderá para a sabedoria. A mesma coisa acontecerá com a sabedoria, que precisará ser reputada como boa por todos os homens.

Apesar de o exame do prazer ocupar a maior parte do diálogo e Sócrates ressaltar que não seriam “*condescendentes com a inteligência*” (νοῦς) e o conhecimento (ἐπιστήμη),⁹ isso não significa que o prazer seja o tema predominante, uma vez que a sua supremacia dependeria do que haveria de “*mais puro*” (καθαρώτατόν) e “*mais verdadeiro*” (ἀληθεστάτοις) em sua natureza”. Além disso, essas duas condições também seriam importantes para a sabedoria e para todos aqueles que participassem de alguma forma de sua natureza.

A disputa entre o prazer e a sabedoria pressupõe, principalmente, o entendimento do que seja o “bem para o homem” e do que seja uma “vida feliz”. A elucidação do primeiro fornecerá os indícios para a compreensão do segundo.

No *Filebo*, encontramos uma série de problemas que a princípio parecem deslocados do tema, mas que, aos poucos, são contextualizados e

⁷ *Filebo*, 11 b.

⁸ *Filebo*, 11 d.

⁹ *Filebo*, 55 c.

relacionados à questão proposta. Esses temas, objeto de investigação e divergência entre os estudiosos de Platão, constituem ao mesmo tempo elementos de esclarecimento e obscuridade. Isso porque alguns desses temas, abordados em diálogos anteriores, são retomados no *Filebo* com uma outra perspectiva e inseridos em outros problemas, dificultando com isso a sua compreensão no todo do diálogo. É o caso dos problemas do Uno e do Múltiplo, do Limite e do Ilimitado, do Mesmo e do Outro, do Ser e do Não-ser, e as classificações intermediárias entre eles.

(a) Uno e Múltiplo

A introdução do Uno e do Múltiplo surge com a afirmação de que o prazer “é *vário e múltiplo*”, pois quando é designado parece único e simples, mas na realidade assume “*variadas formas*”.¹⁰ A recomendação de Sócrates de que Protarco não deveria confiar “*num argumento que reduz à unidade tantos opostos*”¹¹ vem acompanhada de uma objeção à afirmação de que “*todas as coisas agradáveis são boas*”. A identificação do prazer com o agradável e, por conseguinte, do agradável com o bem, pressupõe, no argumento de Protarco, que *todos* os prazeres sejam bons. Porém, a referência de Sócrates a existência de alguns prazeres que se tornam prejudiciais ao homem, faz com que Protarco reconheça que nem todos os prazeres são bons. Sendo assim, nem pode afirmar que o prazer é uno, nem que é universalmente bom.

¹⁰*Filebo*, 12 c.

¹¹*Filebo*, 13 a.

O surgimento dessa contradição na identificação do prazer com o bem faz com que Sócrates se lembre de uma “dádiva divina” concedida aos antigos e conservada pela tradição: “*que tudo o que se diz existir provém do uno e do múltiplo e traz consigo, por natureza, o finito e o infinito*”.¹² No entanto, essa “dádiva prometeica” não possuiria nenhum valor se os homens não soubessem interpretá-la corretamente, buscando significação tanto para os seus elementos quanto para os seus intermediários.¹³ No processo de decifração desse conhecimento divino Sócrates destaca dois tipos de sábios: aqueles precipitados, que passam de um elemento a outro, sem verificar o seu valor e o processo de passagem, e aqueles que procuram compreender tanto a natureza de cada elemento quanto dos seus intermediários, detendo-se atentamente num e só passando a outro depois de uma longa investigação.

Diante da dificuldade de Protarco e Filebo entenderem a relação entre a “dádiva prometeica” e o tema principal da discussão, Sócrates esclarece que tanto a ἡδονή quanto a φρόνησις estão ligadas ao problema do uno e do múltiplo, pois, ao serem nomeadas parecem una, mas, na realidade, assumem múltiplas e variadas formas, sendo, portanto, consideradas, ao

¹² *Filebo*, 16 c.

¹³ Assim como as letras do alfabeto, os gêneros não podem se comunicar e se misturar ao acaso, mas precisam obedecer às regras impostas pela natureza de cada um. Sendo assim, o problema do *Uno* e do *Múltiplo* reconduz no *Filebo* a um problema extremamente espinhoso na filosofia platônica: a composição, a mistura e os intermediários entre os gêneros.

Segundo *Boussoulas*, já nos diálogos socráticos aparece a noção de μέσος. Cita como exemplo o *Protágoras*, o *Lisis*, e o *Eutidemo*. Aponta o *Fédon* como o diálogo onde a questão dos contrários faz com que a noção de intermediário tome uma outra forma, admitindo entre os contrários originários de outros contrários, um μεταξύ de dois movimentos diferentes. No *Banquete* a noção de intermediário aparece na origem de Eros: meio termo entre os mortais e os imortais, entre a ciência e a ignorância. Na *República* cita como exemplo de intermediário o problema da δόξα, meio termo entre a ignorância completa e o perfeito conhecimento. Mas é justamente no *Filebo* (16d-e, 17 a) que a teoria dos intermediários toma sua forma mais explícita. Cf. *L'être et la composition des mixtes dans le "Filèbe" de Platon*. p. 9-13.

mesmo tempo, “*um e múltiplo*”.¹⁴ Sendo assim, o prosseguimento na discussão precisaria necessariamente passar pelas espécies, número e natureza tanto do prazer quanto da sabedoria.

(b) **“Conhecer tudo” e “não desconhecer a si mesmo”**

“Se para o sábio é belo conhecer tudo, o segundo roteiro de navegação será não desconhecer a si mesmo.”¹⁵

As palavras enigmáticas proferidas por Protarco parecem a princípio referir-se a um outro problema, mas aos poucos fornecem os indícios para a compreensão do ἀγαθός. No diálogo, Protarco aponta dois caminhos a seguir: um que *conhece tudo* e outro que *não desconhece a si mesmo*. O primeiro parece inviável, pois implicaria conhecer todas as coisas humanas e divinas e, como o acesso humano ao divino está condicionado às concessões deste, seria difícil o conhecimento do seu todo. Sendo assim, resta-lhe ainda a segunda alternativa: conhecer a si mesmo e às coisas relacionadas a ele. No caso, o significado da expressão “*não desconhecer a si mesmo*” implica um tipo de bem ligado especificamente às coisas humanas.

No encaço desse bem, Sócrates, em 20 b, lembra de uma velha frase que “*teria ouvido em sonhos ou acordado*”, sobre o bem não ser nem o prazer nem a sabedoria, mas uma terceira coisa, diferente e melhor do que os dois. Ele e Protarco concordam que esse bem deveria reunir as seguin-

¹⁴Filebo, 18 e-19 a.

¹⁵Filebo, 19c.

ἀλλὰ καλὸν μὲν ὁ ξύμπαντα γινώσκειν τῷ σώφρονι, δεύτερος δ' εἶναι πλοῦς δοκεῖ μὴ λανθάνειν αὐτὸν αὐτός.

tes características: (a) ser perfeito (τέλειον), (b) suficiente (ικανόν), e (c) universalmente desejado pelos homens.¹⁶ De posse desses critérios, recomendam a investigação sabendo que tanto a ἡδονή quanto a φρονήσις, para serem consideradas como ἀγαθός, precisam necessariamente de todas essas características, pois a ausência de um inviabilizaria a sua candidatura ao primeiro prêmio. Eles também resolvem examinar cada uma separadamente, ou seja, o prazer destituído de sabedoria e a sabedoria sem nenhum prazer.

Quando Sócrates indaga a Protarco se ele aceitaria viver exclusivamente de prazer, responde sem hesitar que sim, mas, quando Sócrates pergunta como compreenderia e avaliaria o prazer desfrutado sem o discernimento, ele emudece por não saber o que responder. A consideração de Sócrates seria de que o prazer sem o νοῦς, a μνήμη, a ἐπιστήμη e a δόξα ἀληθῆ não seria vida de gente, mas de algum animal marinho,¹⁷ isso porque sem memória não haveria recordação do prazer passado, avaliação do presente, assim como sem opinião verdadeira não haveria projeção de um prazer futuro. O argumento de Sócrates enfatiza os principais aspectos que diferenciam a vida humana da vida animal e, conseqüentemente, a avaliação de sua atuação no tempo. Isso porque o prazer é próprio tanto dos animais quanto dos homens, a diferença é que os últimos possuem a

¹⁶ *Filebo*, 20 d. O principal atributo do ἀγαθός – τελείον – pressupõe um acabamento, um desenvolvimento pleno de sua natureza. Tudo aquilo que participa do mais ou do menos, que possui algum defeito, seja por excesso ou carência, não pode por natureza, encontrar um termo, um τέλος.

No *Protágoras*, 322 b, a vida dos primeiros homens não podia ser considerada completa porque a arte que possuíam era suficiente (ικανός) apenas para a obtenção de alimentos, não para a defesa contra as feras. Na *República* II, 371 e, alguns servidores são admitidos como assalariados na cidade em função unicamente de sua força física suficiente (ικανός) para a realização de alguns trabalhos pesados. Essa concessão é estabelecida unicamente em benefício daqueles que habitariam a cidade e que não poderiam realizar essas tarefas pesadas.

¹⁷ *Filebo*, 21 a-c.

capacidade de compreender, mensurar e avaliar os seus prazeres. Abdicar dessa aptidão natural é despojar o homem daquilo que lhe é próprio; o raciocínio. Na consideração da vida inteligente, sem nenhuma participação com o prazer ou a dor, ambos reconhecem a dificuldade de alguém aceitar uma vida assim, destituída de toda e qualquer satisfação.

Como nem o prazer nem a sabedoria, considerados isoladamente, foram suficientes e desejados por todos os homens, Sócrates e Protarco resolvem trilhar uma terceira via, misto de prazer e sabedoria, para verificar se ela poderia ser a causa do ἀγαθός.

Antes de prosseguirem na discussão, Sócrates distingue o tipo de inteligência que ele e Protarco incluirão na vida mista, da “*inteligência ao mesmo tempo divina e verdadeira*”.¹⁸ Sem maiores esclarecimentos sobre esse tipo de inteligência, acrescenta que não disputará o primeiro prêmio para a inteligência da vida mista, mas tentará o segundo lugar, desde que esta seja a causa do bem.

Na disputa pelo segundo lugar, resolvem utilizar outras armas, tais como a divisão em gêneros (γένος). A princípio eles encontram três: o finito (πέρας), o infinito (ἄπειρον) e a mistura dos dois (τὸ μικτόν). Mas, depois, Sócrates diz que irá precisar de um quarto gênero e, talvez, de um quinto. O quarto gênero seria a causa (αἰτία) da mistura do gênero finito com o infinito.

Desses quatro gêneros, Sócrates propõe separar três para anotar a dissociabilidade de dois deles (finito e infinito) e verificar se cada um deles pode ser, ao mesmo tempo, uno (ἓν) e múltiplo (πολλά). Primeiro, tentará mostrar se, em certo sentido, o ἄπειρον é múltiplo (πολλά).

¹⁸Filebo, 22 c.

2. A busca do bem na classificação dos quatro γένος

(a) ἄπειρον: Sócrates lembra que o assunto é difícil e controverso, porém ele e Protarco não podem deixar de considerá-lo. O primeiro aspecto que encontram no ἄπειρον é a presença de graus, tais como o “mais” e o “menos”, que dificulta a delimitação de algo. No exemplo do “mais quente” e do “mais frio”, verificam que, enquanto dura a ação, o “mais” e o “menos” possuem uma atuação efetiva e a hipótese de término da ação pressupõe também o término da existência do “mais” e do “menos”. No entanto, como é próprio da natureza do ἄπειρον, o “mais” e o “menos”, a hipótese de delimitação de sua ação, implicaria a perda de sua função básica, a introdução dos graus que impedem a quantificação definida. Também fazem parte desse γένος o “maior”, o “menor”, o “forte”, o “fraco”, o “muito”, etc.

Em 27 e, quando Sócrates pergunta a Protarco em qual gênero ele incluiria o prazer sem mistura alguma (ἄμικτον), ele responde: “o *prazer deixaria de ser todo o bem* (πᾶν ἀγαθόν), se não fosse infinito por natureza, em grau e em quantidade”. A dificuldade salientada por Sócrates é que assim como o prazer inclui o “mais” e o “menos”, também o seu oposto a dor (λύπη), o que inviabilizaria esse “*todo bem*” do prazer. Sócrates propõe que eles procurem fora desse gênero “algo” que comunique aos prazeres uma parcela de bem,¹⁹ uma vez que a presença do “mais” e do “menos” pressuporia uma oscilação de ida e volta tanto entre o mesmo elemento, prazer e prazer, quanto entre elementos diferentes, prazer e dor.

¹⁹ Filebo, 28 a. “τι μέρος ταῖς ἡδοναῖς ἀγαθοῦ”.

- (b) *πέρας*: Sócrates sem discutir a natureza do *πέρας*, apenas afirmando que é o *γένος* que admite os seus contrários como o igual e o duplo, passa para a mistura dos dois.
- (c) *μικτόν*: A sua principal característica é a mistura do *πέρας* com o *ἄπειρον*. Como exemplo de mistura Sócrates destaca a saúde e a doença, uma reconhecida pelos homens como boa e outra como má. A primeira mistura denominada de *ὀρθή κοινωνία*, baseada na harmonia e proporção dos elementos contrários, produziria a saúde, e, a segunda, sem nenhuma proporção ou delimitação, a doença. A mesma coisa aconteceria com a música, com as estações do ano e tudo o que houvesse de belo. Além disso, estende os efeitos benéficos do *μικτόν* à alma, afirmando que é esse *γένος* que a “conserva”, devido à presença da harmonia e da proporção.²⁰ Nesse gênero, Sócrates e Protarco incluem a “*vida misturada de prazer e sabedoria*”, ou seja, “*de todos os infinitos ligados pelo limite*”.²¹

Protarco estranha quando Sócrates inclui também nesse gênero a origem do prazer e da dor. O filósofo esclarece que, quando ocorre nos seres vivos a dissolução da harmonia própria da natureza das coisas, surge a dor, e quando ela retorna ao seu estado original, o prazer. No caso específico da fome e da sede, elas representam uma espécie de dor por causa da sua carência no organismo, e a satisfação dessa carência, um estado de prazer, uma vez que possibilita a conservação da vida. Além desse tipo de prazer e dor, próprio do corpo, inclui um segundo tipo, que se origina na *alma* a partir da expectativa de algo. Essa expectativa pode ser agradável ou não: agradável quando alguém espera um resultado que lhe seja benéfi-

²⁰ *Filebo*, 25 b – 26 a.

²¹ *Filebo*, 27 d.

co, e desagradável quando espera algo desfavorável ou prejudicial, resultando, com isso, em sofrimento e dor, seja físico ou não.

O problema é saber como se origina a expectativa de um prazer na alma, se na realidade ele ainda não ocorreu. Sócrates responde que a sua origem estaria na memória, e que por isso ele e Protarco precisariam esclarecer primeiro o que é a sensação (αἴσθησις) e, depois, o que é a memória.

No caso das afecções (παθημάτων) a que está sujeito o corpo, algumas, de menor intensidade, afetam somente o corpo, enquanto outras conseguem atingir também a alma, deixando nos dois alguma impressão, seja boa ou má. É a essa dupla atuação das afecções no corpo e na alma o que Sócrates entende por *sensação*. E quando essa sensação é conservada na alma é denominada de *memória*. O esclarecimento desses dois conceitos é de suma importância para a discussão da possibilidade dos prazeres falsos, tanto na sua expectativa, quanto na sua realização.

(d) αἰτία: Nesse γένος Sócrates e Protarco incluem a causa da mistura (τῆς μίξεως) e da geração (γενέσεως). Concordam que tudo o que vem a ser possui uma causa, sendo esta anterior às coisas criadas.²²

É justamente essa causa que é reivindicada por Sócrates como origem do universo. Baseado nos sábios que acreditavam que no universo haveria uma inteligência (νοῦς) e uma sabedoria (φρόνησις) que governaria tudo, Sócrates relaciona essa causa com o tipo de γένος que pertenceriam a inteligência e a sabedoria humana. Todavia, ressalta que enquanto a inteligência do universo seria baseada nos atributos das divindades, a humana seria de qualidade inferior. A mesma coisa aconteceria com os elementos que comporiam a natureza corpórea de todos os seres vivos: fogo, água, ar

²² Filebo, 26 e – 27 a-b.

e terra. Sem maiores esclarecimentos sobre a natureza divina dos corpos do universo, acrescenta que todos os corpos existentes se alimentariam desse corpo divino. Também afirma que assim como o corpo humano é dotado de alma, o corpo do universo é animado por uma alma e inteligência reais formadas pelo poder da causa.

3. A possibilidade da opinião e dos prazeres falsos

Quando Sócrates pergunta se as sensações de prazer e dor são todas verdadeiras ou falsas, ou se algumas são verdadeiras e outras falsas, Protarco indaga como o prazer e a dor poderiam ser falsos. Sócrates responde que poderiam ser falsos a partir de um temor, de uma expectativa ou de uma opinião que se acreditava verdadeira, mas que na realidade se mostrou falsa. Protarco concorda que uma opinião possa ser verdadeira ou falsa, porém discorda que um prazer possa ser falso.

Diante da afirmação de Protarco da inexistência dos prazeres falsos, Sócrates ressalta que o sonho (ὄναρ) e a loucura (μανία) ilustram como alguém pode pensar que está alegre, quando não está, e, ao contrário, imaginar que sofre alguma dor, quando de fato não sente nada.²³ A referência às sensações de prazer e dor que não condizem com a realidade conduz ao exame da veracidade das proposições: “*formar opinião*” (δοξάζειν) e “*sentir prazer*” (ἡδεσθαι), uma vez que tanto a opinião quanto o prazer dizem respeito a alguma coisa. Protarco concorda que a opinião, quer seja verdadeira, quer seja falsa, não deixaria de ser opinião. A mesma coisa aconteceria

²³ *Filebo*, 36 e.

com a sensação de prazer, que continuaria a ser prazer, fosse verdadeiro ou falso. Protarco, ao concordar com o raciocínio de Sócrates, contraria a sua afirmação anterior da existência dos prazeres verdadeiros, e inclui nestes as qualidades que fazem com que uma coisa seja vista como boa ou não.

Quando percebe que não pode fazer isso, sem excluir a intensidade dos prazeres, que havia incluído no gênero infinito, assente em discutir a origem das opiniões verdadeiras e falsas. Concorda também que a opinião e o esforço de opinião (διαδοξάζειν) surgem da sensação e da memória. No caso, quando algo é visto à distância, o primeiro empecilho é de ordem espacial, pois o observador é obrigado a elaborar consigo mesmo um série de hipóteses sobre o seu significado, surgindo com isso a *opinião*. Pode acontecer de estar sozinho e conceber como válidas as suas reflexões solitárias; também pode acontecer de chegar alguém e, ao externar em palavras a sua opinião, ser informado que cometera um engano e que a sua opinião inicial era falsa. Com esse exemplo Sócrates compara a alma a um livro onde a memória registraria tudo o que acontecesse por meio das sensações. Quando registrasse uma opinião condizente com a realidade, surgiria na alma a *opinião verdadeira*, no entanto, quando registrasse algo diferente, originaria com isso a *opinião falsa*. Tanto uma quanto outra, quando verbalizadas pelo homem, dariam origem aos discursos verdadeiros ou falsos. Além desse primeiro registro na alma, discutem a hipótese de um outro δημιουργός sob a forma de um pintor, que registraria as imagens (εἰκόνας) descritas pelo primeiro escrevente.

Esse conhecimento, dependendo da veracidade ou não da opinião descrita pela memória, poderia ser a origem dos falsos prazeres, sendo estes consequência ou de opiniões falsas, ou da não relação com objetos existentes.

4. Aplicação da combinação πέρας-ἄπειρον na vida mista

A vida mista incluída na combinação πέρας-ἄπειρον possui elementos de prazer e sabedoria. A princípio, poderíamos pensar que essa combinação seria proporcional, entretanto a constatação da existência de dois tipos de mistura e a dos prazeres falsos demonstra a complexidade desse tipo de vida. O primeiro aspecto a considerar é a mistura denominada ὀρθὴ κοινωνία considerada boa, e o segundo é a especificação dos prazeres e conhecimentos incluídos na mistura para que o seu resultado seja considerado bom aos homens.

Em 61 a, após Sócrates e Protarco acordarem que nem o prazer, nem a sabedoria seria o bem perfeito e universalmente desejado pelos homens, reiteram a necessidade de formar um τύπος claro ou pelo menos aproximado do bem. Nesse momento, Sócrates lembra que eles já haviam encontrado um ὁδός que os levaria ao bem. Esse caminho, apesar de não conduzir ainda à morada do bem, pelo menos indicava o local onde poderia ser encontrado, na vida mista.

Como a vida mista seria composta de prazer e sabedoria, ambos resolvem inquirir como essa mistura seria realizada para que fosse considerada boa. A primeira proposta seria a combinação de todos os prazeres com toda a sabedoria, mas, diante da incerteza de Protarco, resolvem procurar uma outra combinação, baseada na classificação que encontraram dos prazeres e conhecimentos. Decidem incluir primeiramente os prazeres e conhecimentos verdadeiros, todavia, quando verificam de perto a inteligência, descobrem que haviam incluído somente as ἐπιστήμαις divinas, deixando de fora as humanas, indispensáveis para que uma vida fosse considerada verdadeira. Com isso, incluem todos os conhecimentos, tanto os

puros quanto os impuros. Porém, ao retornarem aos prazeres, resolvem permanecer somente com os prazeres puros e verdadeiros, ligados à saúde e à temperança, uma vez que aqueles ligados à intemperança poderiam ocasionar uma sedição na mistura. Posteriormente, incluem também os prazeres necessários (*ἀναγκαῖαι*), sem, no entanto especificarem que prazeres são esses. Talvez esses prazeres impuros, ao lado dos puros, queiram significar que uma vida de verdade não pode prescindir de bens úteis à manutenção biológica do homem, como a satisfação do alimento e da bebida, uma vez que propiciam um certo prazer, mesmo que este não seja o verdadeiro prazer almejado pelos sábios. O problema da mistura de conhecimentos e prazeres impuros ao lado dos puros estaria na sua combinação certa, que possibilitaria uma vida saudável em todos os sentidos, na qual as opiniões fossem refletidas, comparadas e as verdadeiras adotadas como regra de conduta às ações humanas.

Outro elemento indispensável à mistura seria a verdade (*ἀληθεία*), pois sem ela a mistura não poderia subsistir.²⁴

Após Sócrates e Protarco concordarem que se encontram no “*vestíbulo da casa do bem*”, passam à discussão do “*elemento mais precioso da mistura*”, para que seja desejada por todos os homens.²⁵ O primeiro aspecto que encontram é a necessidade de medida e proporção, para que a mistura seja regular. A referência à *medida* e à *proporção* faz com que Sócrates lembre que esses “elementos” fazem parte da natureza do belo (*τοῦ ἀγαθοῦ φύσιν*) e que precisam retornar à natureza do bem (*τοῦ καλοῦ δύναμις*).

²⁴ *Filebo*, 63 a – 64 b. Rodier esclarece que na terminologia platônica a palavra “verdade” não designa somente o acordo do pensamento individual com a realidade, mas também a realidade objetiva ela mesma; “a verdade” é freqüentemente utilizada como sinônimo de “ser” (*ἀλήθεια καὶ ὄν*) – *República* VI, 501 d; 508 d. Cf. *Études de Philosophie Grecque*, p. 131).

²⁵ *Filebo*, 64 c.

Sócrates propõe que, se não puderem encontrar o bem por meio de uma única idéia (ιδέα), devem recorrer a três: a beleza (κάλλει), a proporção (ἔυμητρία) e a verdade (ἀληθεία), para que juntas possam ser consideradas a causa da mistura, transmitindo à mesma tudo o que possuem de bom.²⁶ Depois pergunta se já podem julgar qual o parente mais próximo do bem, estimado pelos homens e deuses: o prazer ou a sabedoria. Ambos decidem considerar separadamente a beleza, a verdade e a simetria, em relação com o prazer e a inteligência, para saber à qual dos dois atribuirão o maior ou o menor grau de parentesco. Protarco responde que a inteligência e a sabedoria participam em alto grau da beleza, pois as duas não são e não podem se tornar feias, enquanto o prazer sim. Declara que o prazer não pode ser o primeiro dos bens, nem mesmo o segundo, e que o primeiro só pode ser concedido à medida (μέτρον) e tudo o que a acompanha, enquanto o segundo à proporção (τὸ συμμετρον), o belo (καλόν), o perfeito (τὸ τέλειον), o suficiente (ικανόν) e tudo o que faz parte da mesma família.

Quanto ao terceiro lugar, Sócrates indaga se podem conceder à inteligência e à sabedoria. Protarco assente, mas fica em dúvida quanto à atribuição do quarto lugar aos conhecimentos (ἐπιστήμαι), às artes (τέχναι) e às chamadas opiniões verídicas (δόξαι ὀρθαί). Ao quinto lugar eles reservam para os prazeres isentos de dor denominados prazeres puros (ἡδοναι καθαραί) da alma, acompanhantes dos conhecimentos (ἐπιστήμαι) ou das sensações (αἰσθήσις).²⁷

²⁶ *Filebo*, 64 e – 65 a. Na *República* VI, 509 b, a Idéia do Bem é concebida como fundamento de toda existência, de toda verdade e de todo conhecimento; que ela supera o ser em poder e antigüidade. Não sendo possível à razão humana perceber com exatidão toda a sua essência. No *Filebo*, Platão determina os principais aspectos do bem – beleza, medida e verdade – que viabilizariam não só o acesso humano a esse bem, mas também a compreensão de sua essência.

²⁷ *Filebo*, 65 e – 66 c.

Após encontrarem uma hierarquia de bens, ambos recapitulam que nem o prazer, nem a sabedoria poderiam ocupar o primeiro lugar por não possuírem perfeição (τέλεον), suficiência (ίκανός) e autonomia (αὐταρκεία).²⁸ Se compararmos esse passo, com as características do bem enumeradas em 20 d, verificaremos que Sócrates substitui o bem “universalmente desejado” pela αὐταρκεία. Além disso, apesar de encontrarmos dois passos no *Filebo* que poderiam significar o “bem em si”, verificamos que no contexto eles se referem a um bem constituído a partir da boa mistura. Em 61 a, o bem perfeito e desejável pressupõe também o humano e por isso não pode ser incluído à parte do mesmo. A mesma coisa podemos deduzir de 67 a, onde Sócrates inclui uma característica nova, a αὐταρκεία.

Na *República* II, quando Sócrates inclui a justiça no tipo de ἀγαθός estimado por si mesmo e pelas suas conseqüências, como a sensatez, a vista e a saúde, observamos uma mediação entre duas coisas distintas: primeiro, entre as benéficas por si mesmas e pela sua utilidade; segundo, entre coisas benéficas ao corpo como a saúde e a vista, e benéficas ao corpo e alma, como a sensatez e a saúde. Isso sem contar que no livro VI, 506 a, Adimanto já havia exposto a possibilidade do bem ser uma outra coisa, além da ἐπιστήμη ou da ἡδονή. Essa terceira coisa, como observamos, constitui no *Filebo* o ἀγαθός pertencente à vida mista.

Assim como na *República* VI, Platão, por meio dos seus interlocutores, resolve deixar para depois a investigação do “bem em si” (ἐστὶ τὰγαθόν), passando primeiro à investigação do “filho do bem” (ἐκγυνός τε τοῦ ἀγαθοῦ), também no *Filebo* continua investigando o filho,

²⁸*Filebo*, 67 a.

sem no entanto chegar ao pai. Isso fica claro, quando eles constatam que haviam chegado, na investigação, apenas ao “*vestíbulo da casa do bem*”²⁹.

Bibliografia

- BAILLY, A. *Dictionnaire Grec Français*. Paris; Hachette.
- BOUSSOULAS, Nicolas-Isidore. *L'être et la composition dans le "Philèbe" de Platon*. Paris: Presses Universitaires de France, 1952.
- CARONE, Gabriela Roxana. *HEDONISM and the PLEASURELESS LIFE In Plato's Philebus*. Phronesis, vol. XLV/4, 2000.
- COOPER, John M. *Plato's theory of human good in the Philebus*. The Journal of Philosophy. Vol. LXXIV, n° 11, november, 1977.
- FREDE, Dorothea. *Disintegration and restoration: Pleasure and pain in Plato's Philebus*. In. The Cambridge Companion to Plato. Edited by Richard Kraut, 1992.
- GUTHRIE, W. K. C. *Historia de la Filosofía Griega*. Versión española de Alberto Medina Gonzáles. Madrid: Editorial Gredos, 1992.
- HAMPTON, Cynthia. *Pleasure, Truth and Being in Plato's Philebus: A reply to Professor Frede*. Phronesis, vol. XXXII/2, 1987.
- IRWIN, Terence. *Plato's Ethics*. New York: Oxford University Press, 1995.
- LETWIN, Oliver. *Interpreting the Philebus*. Phronesis, vol. XXVI.
- MEINWALD, C. C. *One/Many Problems: Philebus 14c 1- 15c 3*. Phronesis, vol. XLI/1, 1996.

²⁹ *Filebo*, 64 c.

- MORAVCSIK, J. M. *Forms, Nature, and the Good in the Philebus*. *Phronesis*, vol. XXIV/1, 1979.
- PLATÃO. *Diálogos: Parmênides – Filebo*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Pará: Universidade Federal do Pará, 1974.
- PLATÃO. *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1990.
- RODIER, Georges. *Études de Philosophie Grecque*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1969.
- WATERFIELD, R. A. H. *The Place of the Philebus in Plato's Dialogues*. *Phronesis*, vol. XXV/3, 1980.