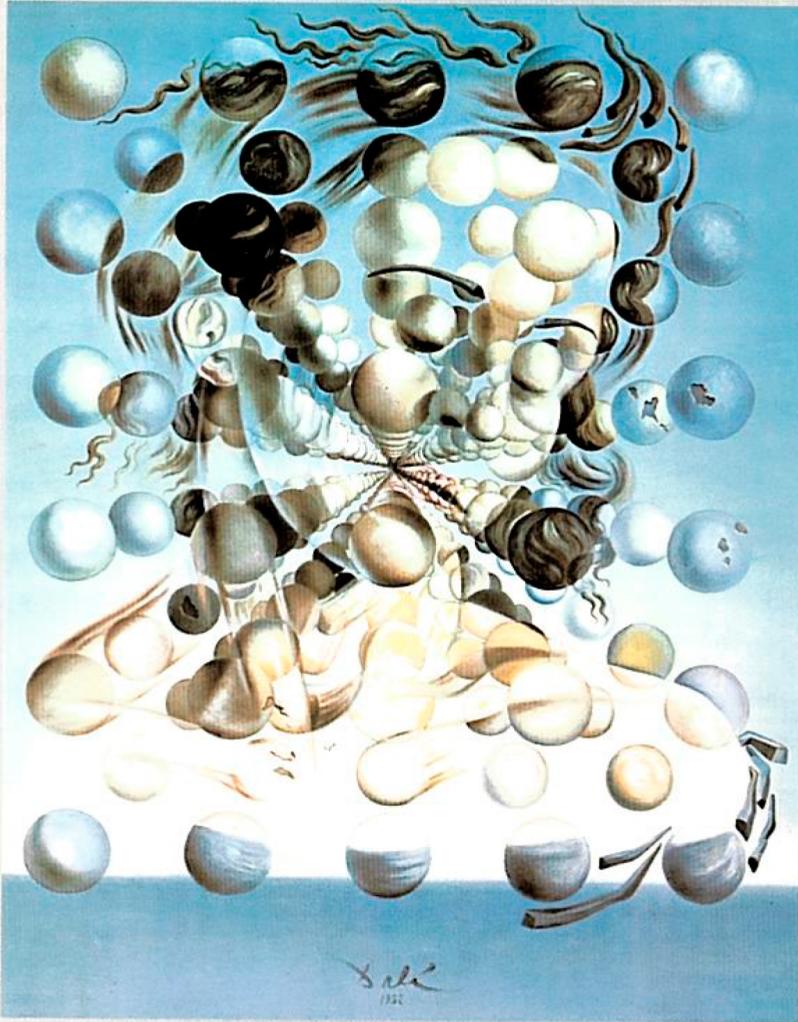


IDÉIAS

Ano 11(2)

2004

LOGOS E TEMPO EM PLATÃO E NO PLATONISMO



IDÉIAS

Ano 11(2)

2004

Revista do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas



UNICAMP

IDÉIAS

Revista do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Universidade Estadual de Campinas

ISSN 0104-7876

Diretor: Rubem Murilo Leão Rêgo

Diretor Associado: Rita de Cássia Lahoz Morelli

Comissão Editorial: Ciro Flamarion S. Cardoso – Décio Saes – Eduardo Viola – Jacynto Lins Brandão – João José Reis – José Cavalcanti de Souza – José Vicente Tavares dos Santos – Lygia Osório Machado – Marilena Chauí – Marisa Lajolo – Pedro Jacobi – Roberto Cardoso de Oliveira – Ubirajara Rebouças

Editor: Marcelo Ridenti

Organizador deste número: Hector Benoit

Comissão de Redação: Hector Benoit – Leandro Karnal – Leila da Costa Ferreira – John Monteiro – Reginaldo C. Moraes

Setor de Publicações: Marilza A. Silva – Magali Mendes – Maria Lima.

Editoração: Marilza A. Silva

Projeto da capa: Carlos Roberto Fernandes

Capa: *Galatéia das esferas*, 1952. Salvador Dalí. Editora da Civilização Brasileira S.A., 1995. (Exemplar da Biblioteca Octavio Ianni – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UNICAMP).

Impressão: Gráfica do IFCH – Unicamp

SUMÁRIO

DOSSIÊ: *LOGOS* E TEMPO EM PLATÃO E NO PLATONISMO

- 9 Apresentação
 Hector Benoit
- 11 Eternidade e tempo no *Timeu* de Platão
 Anastácio Borges de Araújo Junior
- 25 *Logos* eterno e *logos* perpétuo em Fílon de
 Alexandria
 Dax Moraes
- 39 Uma leitura lógico-ontológica do *Sofista*
 Eliane Christina de Souza
- 59 A linguagem em Heidegger: *Ser e Tempo*
 e o *logos* de Heráclito
 Eliéser Donizete Spereta
- 73 A temporalidade dos prazeres
 Fernando Muniz
- 83 “Quem sabe se viver é morrer e morrer é es-
 tar vivo?”: o *lógos* pitagórico do tempo da
 alma em *Górgias* e *Mênon*
 Gabriele Cornelli

- 101 O conselho noturno: sombra ou luz sobre a cidade das *Leis*?
Gérson Pereira Filho
- 113 As regiões do negativo no diálogo *Sofista*: as raízes da historicidade dialética
Hector Benoit
- 131 *A República* de Platão e o conceito de modo de produção asiático
Hélio Ázara de Oliveira
- 141 A noção socrático-platônica de herói: apropriação e distorção semântica
Jaa Torrano
- 153 *Logos* na teoria das Formas do *Fédon*
José Lourenço Pereira da Silva
- 165 Sobre a ‘interpretação agostiniana’ de G. Reale em torno da “deuteros plous” em Platão e suas conseqüências para a tematização do conceito platônico de ‘revelação divina’
Manuel Moreira da Silva
- 179 *Kairós* e Retórica no *Fedro*
Marcus Reis Pinheiro
- 193 Introdução à questão do tempo no *λογος* das *Leis* de Platão
Maria Carolina Alves dos Santos
- 213 Retores e sofistas gregos: o uso do termo *logos* em alguns autores dos séculos V e IV a. C.

Maria Cecília de Miranda Nogueira Coelho

233 Conhecimento, linguagem e pensamento em
 Platão
 Maura Iglésias

263 RESUMOS/ABSTRACTS

279 Normas para apresentação dos artigos

DOSSIÊ

LOGOS E TEMPO EM PLATÃO
E NO PLATONISMO

LOGOS E TEMPO EM PLATÃO E NO PLATONISMO

*Hector Benoit**

Logos, nas suas mais diversas acepções (“discurso”, “racionalidade”, “unificação” ou “ordenamento dos entes”), de alguma maneira, sempre nos remete à questão difícil do que chamamos “tempo”. Como pensar qualquer das acepções de *logos* sem pensá-las relacionadas ao devir ou à estabilidade, à eternidade ou ao movimento, à finitude ou infinitude? Como não reconhecer que todos esses fenômenos nos conduzem à obrigatoriedade de pensarmos, simultaneamente a *logos*, isto que apontamos com a difícil palavra “tempo”? Desde o começo da Filosofia, entre os gregos, *logos* e tempo se cruzaram, ainda que, para muitos, de forma antagônica. Seria o tempo a impossibilidade de um *logos* propriamente verdadeiro? Para que o *logos* possa fundar *epistême* seria necessário superar ou elidir os fenômenos do tempo? Ou, ao contrário, o tempo e seus fenômenos seriam constituintes de toda *alétheia*? Essas questões aparecem nos diversos artigos aqui reunidos, com respostas múltiplas vinculadas a diversos momentos da história da filosofia platônica.

* Docente do Departamento de Filosofia do IFCH da UNICAMP.

A maioria dos autores nos remete diretamente aos textos originais dos *Diálogos*, em discussões específicas que postulam os problemas de *logos* e tempo (como podemos acompanhar nos trabalhos de Anastácio Araújo, Eliane C. de Souza, Fernando Muniz, Gérson Pereira, José Lourenço, Marcus R. Pinheiro, Maria Carolina A. dos Santos, Maura Iglésias). Outros, se situam na discussão dessa mesma problemática, porém, mais preocupados com questões da tradição. Nesse sentido, alguns se voltam para o período contemporâneo aos *Diálogos* (como faz Maria Cecília de Miranda), outros para a tradição mítica (J. Torrano), já Dax Moraes desenvolve a questão no neoplatonismo de Fílon, enquanto Gabriele Cornelli dialoga com o pitagorismo. Outros, como Hélio Ázara e eu próprio, procuram relações com momentos do século XIX. Lembramos ainda Manuel Moreira que discute a leitura agostiniana de Reale e Eliéser Spereta que se volta para a questão em Heidegger e Heráclito, pensadores que de forma privilegiada se preocuparam com as relações entre *logos* e tempo.

Agradeço a todos os que colaboraram com esta edição, porém, particularmente, aos companheiros da *Sociedade Brasileira de Platonistas* e aos membros do GT Platão e Platonismo que me auxiliaram durante o *VII Colóquio do CPA* e no decorrer de todas as atividades que realizamos conjuntamente nestes últimos dez anos de estreita colaboração. Lembro particularmente, Maura Iglésias, Jaa Torrano, M. Spinelli, Fernando Muniz (atual presidente da SBP), Gabriele Cornelli (vice-presidente da SBP), Anastácio Araújo Borges, Gérson Pereira e Maria Carolina. Lembro ainda o nome de Pedro Paulo Abreu Funari, nosso colega do Departamento da História da UNICAMP, com o qual organizamos, desde 1995, os diversos colóquios do Centro do Pensamento Antigo da UNICAMP.

ETERNIDADE E TEMPO NO *TIMEU* DE PLATÃO

*Anastácio Borges de Araújo Junior**

O poema de Parmênides apresenta, junto com a argumentação da deusa acerca do que *é*, uma noção de que o alvo de seu discurso *não era nem será, mas é, agora, todo homogêneo, uno e contínuo* (fragmento VIII, 5-6). Tal afirmação é, geralmente, interpretada como a primeira aparição da noção de eternidade na história do pensamento Ocidental. Platão, no diálogo *Timeu* (37 d e ss.), quando trata da gênese do universo, parece estar em consonância com tal noção ao dizer que quando aplicamos as expressões “era” e “será” ao *ser eterno* estamos falando impropriamente: acerca do *ser eterno* devemos simplesmente dizer “é”.

Porém, esta primeira concordância entre os pensadores, torna-se problemática quando analisamos com mais atenção o contexto do diálogo no qual *Timeu* descreve o momento primordial da criação do universo e do tempo. Em outras palavras, quando apresenta o modo ser engendrado, imerso no tempo e que admite geração e corrupção, *Timeu* parece se opor às teses parmenideanas apresentadas na *Via de Verdade*; pois, ao conceber a geração e a corrupção, o vir-a-ser e o deixar-de-ser, é necessário pensar que o que *não é* venha a *ser* e o que *é* torne-se *não-ser*. Neste sentido, o modo de ser engen-

* Docente da UNICAP (Universidade Católica de Pernambuco).

drado e temporal exige conceber, em certo sentido, o *não-ser*: realidade esta interdita pela deusa no poema de Parmênides.

Nossa comunicação tentará mostrar como o debate platônico, para conceber o *ser inteligível*, mas também o modo de *ser sensível*, se constrói, como é o caso do *Timeu*, neste ambiente de tensão: no qual, por um lado utiliza-se das ferramentas conceituais inauguradas por Parmênides e por outro, suas concepções exigem uma flexibilização da firme e excludente lógica eleata para acomodar as evidências sensíveis. Assim, se Platão parece conceder que o modo do *ser inteligível* está de acordo com as premissas parmenídeanas, ele também impõe uma nova significação para o conceito de *não-ser*, diferente do sentido de contrário do *ser*, para poder conceber, no seu mito cosmogônico, o modo de *ser sensível*.

I. O Poema de Parmênides

O pensamento de Parmênides teve uma repercussão imediata e notável sobre os seus contemporâneos na medida em que seu poema, chamado *Sobre a Natureza*¹, não se restringiu a uma especulação *physiológica*² como as obras de outros filósofos pré-socráticos,

¹ O poema de Parmênides foi citado na Antigüidade com o título *Περὶ Φύσεως*, mas este é o título atribuído às obras dos filósofos pré-socráticos em geral, constituindo assim mais um gênero de escritos acerca da *physis* do que um título de uma obra particular. Sobre o Poema de Parmênides, ver o importante trabalho coletivo dirigido por AUBENQUE, Pierre (org.). *Études sur Parménide*. 1ª. Edição. Tomos I e II. Paris: Vrin, 1987.

² O Poema de Parmênides teria uma segunda parte, da qual só restam alguns poucos fragmentos, acerca da *physis*. Segundo o testemunho de Aristóteles, *Metafísica A*, 5, 986 b 31 – 987 a 4, Parmênides foi forçado a levar em conta os fenômenos e postulou tanto o *um* segundo a razão quanto o *múltiplo* segundo os sentidos, de modo que além do que *é*, ele teria também estabelecido duas causas ou princípios, para explicar o múltiplo: quente e frio; fogo e terra; ser e não-ser. Ver também, sobre esta segunda parte de poema, o texto de AUBENQUE, Pierre. «*Syntaxe et*

mas é uma primeira teorização acerca do *ser*. Obra inusitada e original que mostrou pela força do pensamento que tudo que testemunhava os sentidos deveria ser colocado sob suspeita, um trabalho inaugural de uma tradição filosófica que foi arduamente defendida pelos seus sucessores imediatos – Zenão e Melisso – e herdada, como uma referência fundamental, por Platão, Leucipo, Demócrito e Aristóteles. Do poema³ original restaram dezenove fragmentos que foram recolhidos de citações de obras de outros autores. No segundo fragmento, a deusa que recebe Parmênides e anuncia-lhe:

*“Vem então; eu enunciarei – e tu presta atenção a minha palavra e guarda bem em ti –
quais são as vias de investigação, as únicas que se pode conceber.*

*A primeira via: “é”, e também não é possível não ser,
é caminho da persuasão, pois a persuasão acompanha a verdade.*

*A outra via: “não é”, e também é necessário não ser,
esse, te faço compreender, é um caminho onde nada pode se apreender.*

*Pois, o não-ser, tu não saberias nem lhe conhecer, pois
não é acessível,
nem lhe poderias fazer compreender.”⁴*

Sémantique de L'Être Dans Le Poème de Parménide» in Id. Ibid., Tome II, pp. 102-103.

³ Para ter acesso a um detalhado levantamento histórico do percurso do texto de Parmênides, as fontes, os primeiros estudos críticos e algumas das controvérsias de interpretação ver CORDERO, Nestor-Luis. «L 'Histoire du texte de Parménide» in *Id. Ibid.*, Tome II, pp. 03-24.

⁴ Fragmento 2, versos 1-8. As traduções do poema de Parmênides são traduções nossas baseadas no texto Grego, e nas traduções de Denis O'Brien e Jean Frère apresentadas no Tomo I do mesmo trabalho organizado por AUBENQUE, Pierre (org.). *Op. cit.*.

εἰ δ' ἄγ' ἐγὼ ἔρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας,
αἴπερ ὁδοὶ μούνη διζήσιός εἰσι νοῆσαι·
ἢ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,
πειθοῦς ἔστι κέλευθος, ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ,
ἢ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι,
τὴν δὴ τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπόν·

Dois caminhos são possíveis para se investigar, porém, somente um é efetivo, pois *é*, sendo também persuasivo e verdadeiro; o outro, pois que *não é*, é impensável na medida que é impossível conhecê-lo e dizê-lo. Temos então uma concepção unívoca do *ser* contraposta ao sentido contrário do termo: puro negativo, o inexistente em si, ou seja, o nada objetivo. A partir desta ontologia, só existiria uma única maneira de *ser*, somente um único sentido para o *ser*: o que é simplesmente, aquele que existe absolutamente no sentido de puro positivo.

Ora, se admitimos que a tese de Parmênides é verdadeira, todas as coisas que existem para nós, devem ser da mesma maneira e não podem ser diferenciadas, logo tudo se tornaria um. Dito de outro modo, se a casa *é* e o cavalo *é*, eles tem que ser do mesmo modo, pois se existisse na casa um ser outro diferente do ser cavalo, teríamos que supor, pelo raciocínio eleata, um ser alienado do seu próprio ser, já que existiria outro ser para além dele. Assim aonde o cavalo fosse ser, a casa não seria e neste caso, também teríamos que supor o *não-ser*.

A concepção de *ser* de Parmênides traz, certamente, dificuldades ao pensamento filosófico posterior, pois todo o aspecto fenomênico do mundo deve ser negado ou se fosse admitido seria como ilusões dos sentidos, aparente dissociação do *ser* em múltiplos seres. Assim, a multiplicidade, o movimento, que tanto despertou a admiração dos primeiros pensadores, a geração e a corrupção teriam sua existência negada diante da unidade inscindível do que *é*. Eis então, no oitavo fragmento algumas das conseqüências da ontologia de Parmênides:

*“Não resta mais que uma só palavra, essa da via: “é”.
Sobre essa via, se encontram sinais fortes e numerosos
de que sendo ingênito, é também imperecível,
único, e inteiro, assim inabalável e sem fim.*

οὔτε γὰρ ἄν γνώης τό γε μὴ εἶν, οὐ γὰρ ἀνυστόν,
οὔτε φράσαις.

Não era nem será, mas é, agora, todo homogêneo, uno e contínuo.

Com efeito, qual origem procurarias para ele?(...)”.⁵

Ao seguir a via do que *é*, acharemos sinais de que este é também ingênito e imperecível: algo que não está sujeito à geração ou à corrupção. Sem origem nem fim, o que *é* deve ser único, inteiro, homogêneo, contínuo e inabalável. Neste sentido, não podemos dizer que “era” ou que “será”, pois é totalmente no momento presente. Eis aqui, provavelmente, a primeira aparição da noção de eternidade na história do pensamento ocidental.

Entretanto é importante advertir que existe um vasto e caloroso debate sobre o sentido destes versos, e os intérpretes tentam elucidar e descrever o que seria tal “situação” de eternidade para Parmênides. Porém, não iremos nos deter nesta querela de interpretações, seja porque nos distanciaríamos muito de nosso objetivo⁶, seja porque dado o caráter fragmentário do poema de Parmênides, talvez, seja improvável decidir por um sentido baseado no texto do eleata. Para nós, o mais importante é como o pensamento de Parmênides foi assimilado pelos diálogos de Platão. Em outras palavras, nos colocamos na perspectiva de investigar como Platão, intérprete de Parmênides, incorporou na sua filosofia as concepções

⁵ Fragmento 8, versos 1-6.

ἔξ ἐμέθεν ῥηθέντα. μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο
 λείπεται ὡς ἔστιν·
 ταύτη δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι
 πολλὰ μάλ', ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἔστιν,
 μούνον - τ' οὐλομελές τε καὶ ἀτρεμές ἢ δ' ἀτέλεστον·
 οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν, ὁμοῦ πάν,
 ἔν, συνεχές· τίνα γὰρ γένναν διζήσεται αὐτοῦ; (...)

⁶ Um excelente levantamento das oito principais interpretações dos versos 5 e 6 do fragmento VIII do poema, pode ser encontrado no oitavo capítulo – *Is Eternity Timelessness?* – da obra de SORABJI, Richard. *Time, Creation and the Continuum: theories in antiquity and the early middle ages*. New York: Cornell University Press, 1986. Ver também O'BRIEN, Denis. «*L'être et l'éternité*» in AUBENQUE, Pierre (org.). *Op. cit.*, t II, pp. 135-162.

do eleata e como ele avançou a partir destas mesmas concepções. Este parece ser o caso da noção de ser eterno apresentado por Platão no seu diálogo *Timeu*.

II. O que é e o que vem a ser no *Timeu* de Platão

O *Timeu* é um diálogo, ou melhor, uma narrativa mítica que expõe a origem e a produção do universo num tempo primordial através da ação de um demiurgo artesão. A narrativa de *Timeu*, após uma rápida prece, inicia-se com a seguinte distinção:

*“É certo, portanto, segundo o que me parece, primeiro dividir da seguinte maneira: em que consiste o que é sempre, sem qualquer origem, e em que consiste o que sempre se torna, sem jamais ser? Por um lado, isto que é apreendido pelo intelecto com a razão, sempre segundo as coisas que são, por outra parte, isto que é julgado pela opinião com a sensação irracional, segundo as coisas que vem a ser e perecem, sem jamais serem, realmente, o que é.”*⁷

Ou seja, *Timeu* apresenta duas ordens de existência distintas: aquilo que sempre é sem jamais ter nascido que pode ser apreendido pelo intelecto com ajuda da razão, e o outro que sempre vem a ser, torna-se, e nunca é, no seu sentido mais próprio, e que pode ser captado apreendido pela opinião e pela sensação rebelde a toda explicação racional. Numa primeira e rápida análise, podemos observar que

⁷ Nas traduções do *Timeu*, nos apoiamos nas traduções francesa de Luc Brisson e brasileira de Carlos Alberto Nunes, a partir do manuscrito *Stephanus* disponível na versão eletrônica da *Thesaurus Linguae Graecae* que serão sempre citadas nas notas de rodapé. *Timeu* (27d5 – 28a4).

Ἔστιν οὖν δὴ κατ’ ἐμὴν δόξαν πρῶτον διαιρετέον τάδε· τί τὸ ὄν αἰεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔξον, καὶ τί το γιγνόμενον μὲν αἰεί, ὄν δὲ οὐδέποτε; τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν, αἰεί κατὰ ταῦτ’ ὄν, τὸ δ’ αὖ δόξῃ μετ’ αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν, γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν.

estas duas ordens – aquela que sempre *é* e nunca se *torna* e a outra, que sempre *torna-se* e nunca *é* – estão presentes no poema de Parmênides, porém só uma, a que sempre *é*, foi considerada já que, a que sempre se torna, *é*, praticamente, abolida da ontologia parmenideana, como impensável na medida em que exige o *não-ser*.

Eis o que parece ser a destinação do pensamento platônico: por um lado um respeito e obediência ao venerável pai Parmênides, determinados pela irrecusável racionalidade das teses eleatas e por outro, torna-se indispensável transgredir e discordar deste temível pai, pelo menos num ponto, a saber, *é* necessário conceber, de alguma maneira, que o *não-ser é*, para poder pensar o que vem a ser. É por esta tensão que Timeu, um pouco mais à frente no diálogo, será levado a revisar os princípios de sua ontologia, forçando a flexibilização da lógica eleata.

III. A necessidade do *não-ser* na ontologia do *Timeu* de Platão

Timeu mostrou que aquilo que *é* sem qualquer nascimento, ou seja, as formas inteligíveis servirão de modelo para o demiurgo artesão produzir as coisas que virão a ser para os sentidos, aquilo que nunca *é* de fato. Porém, este modelo inicial mostrou-se incompleto para esclarecer a origem das coisas sensíveis, conforme fica claro na seguinte passagem:

“Portanto, a nossa nova descrição com respeito ao universo exige que o princípio seja mais diferenciado do que na exposição precedente. Com efeito, havíamos distinguido dois gêneros, porém agora é necessário revelar um outro, um terceiro. Estes dois gêneros eram suficientes para nosso discurso anterior: um, nós supomos que era forma do modelo, inteligível e sempre o mesmo, o segundo, imitação do modelo, sujeito ao nascimento e visível. Nós não distinguimos então um terceiro, porque acreditávamos que aqueles dois eram suficientes. Mas agora, nossa argumentação nos obriga, parece, a esclarecer, através da palavra,

*uma forma difícil e obscura. Qual será, podemos suspeitar, sua natureza e potência? Sobretudo é a capacidade de acolher tudo que está sujeito ao nascimento como uma nutriz.”*⁸

A razão parece constranger (ὁ λόγος ἔοικεν εἰσαναγκάζειν), a necessidade obriga a admitir e elucidar um terceiro gênero que é difícil de ser compreendido e que tem como característica fundamental receber em si tudo que vem a ser, uma espécie de meio ou receptáculo das formas inteligíveis para o demiurgo produzir o sensível. *Timeu* utiliza-se de diversos exemplos para esclarecer esta terceira espécie: suponhamos que um artista modelasse figuras, as mais diversas, com o elemento ouro, e que estas formas não parassem de se transformar uma em outra. Se perguntássemos a alguém o que era aquilo, a resposta mais próxima seria dizer que é ouro, já que seria sem sentido dizer que é um triângulo ou outra figura qualquer, na medida em que tais figuras se modificam no mesmo instante em que são apresentadas. Analogamente, este terceiro gênero apresentado por *Timeu*, recebe em si todas as formas, mas nunca assume em definitivo o caráter de nenhuma que entra nele. As formas inteligíveis são, na verdade, imitadas por este material, são imitações do que é sempre, provindo deste último de uma maneira difícil de descrever.

Timeu estabelece, para conceber e pensar o modo de *ser do sensível* na sua impermanência, este terceiro elemento – ἡ χώρα

⁸ *Timeu* (48e2 – 49a6)

Ἡ δ' οὖν αὖθις ἀρχὴ περὶ τοῦ παντός· ἔστω μειζόνως τῆς πρόσθεν διηρημένη· τότε μὲν γὰρ δύο εἶδη διειλόμεθα, νῦν δὲ τρίτον ἄλλο γένος ἡμῖν δηλωτέον. τὰ μὲν γὰρ δύο ἱκανὰ ἦν ἐπὶ τοῖς ἔμπροσθεν λεχθείσιν, ἓν μὲν ὡς παραδείγματος εἶδος ὑποθεθέν, νοητὸν καὶ ἀεὶ κατὰ ταῦτ' ὄν, μίμημα δὲ παραδείγματος δεύτερον, γένεσιν ἔχον καὶ ὄρατόν. τρίτον δὲ τότε μὲν οὐ διειλόμεθα, νομίσαντες τὰ δύο ἕξειν ἱκανῶς· νῦν δὲ ὁ λόγος ἔοικεν εἰσαναγκάζειν χαλεπὸν καὶ ἀμυδρὸν εἶδος ἐπιχειρεῖν λόγοις ἐμφανίσαι. τίς' οὖν ἔχον δύναμιν καὶ φύσιν αὐτὸ ὑποληπτέον; τοιάνδε μάλιστα· πάσης εἶναι γενέσεως ὑποδοχὴν αὐτὴν οἷον τιθήνην.

— material que serve de base para imitação de todas as coisas geradas e é, deste modo, carente de todas as formas inteligíveis e na qual nenhuma das formas imitadas se mantém por muito tempo. Entretanto, ao conceber este elemento, Timeu está se opondo às teses parmenideanas, por considerá-las insuficientes. A interdição eleata no poema de Parmênides baseava-se na impossibilidade de conceber o *não-ser* na medida em que como nada, ele seria impen-sável; Platão, através da narrativa de Timeu, reclama a possibilidade de pensar o *não-ser*, não como contrário do ser, mas como pura indeterminação, ausência completa de qualquer forma inteligível, como possibilidade de receber em si qualquer determinação formal, e constituir assim o modo de *ser sensível*.

Entretanto, é importante dizer, ἡ χώρα não é uma realidade que pode ser apreendida pelos sentidos ou pela intelecção. Ela é um meio, no qual, as coisas geradas vêm a ser, tornam-se, originam-se, têm nascimento. É um tipo de matéria prima primordial que serve para confecção de tudo que é visível, porém ela mesma sem qualquer qualificação, indeterminação pura. Platão concebe esta espécie de não realidade, um nenhum (nem mesmo um) equivalente ao não-ser, não no sentido de contrário do ser, posto que este não pode existir como quer Parmênides, mas um negativo deste iluminado por ele. Ou seja, é uma espécie invisível e sem forma que tudo recebe do inteligível (ἀλλ' ἀνόρατον εἶδος τι καὶ ἄμορφόν, πανδεχές, μεταλαμβάνον δὲ ἀπορώ τατά πητοῦ νοητοῦ...).⁹ Em seguida continua Timeu:

“Pois sendo assim, é necessário admitir que existe uma primeira espécie: a forma inteligível que se mantém a mesma, não gerada e indestrutível, que não recebe outra coisa vindo de fora e que ela mesma não entra em alguma outra coisa que seja, que não é visível nem perceptível por qualquer sentido, e só pode ser percebida, com sorte, pela intelecção. Existe uma segunda espécie que tem o mesmo nome que a primeira e com ela se parece, perceptível pelos sentidos, engendrada, sempre em movimento, vem a ser num lo-

⁹ Timeu (51a7 – 51b1).

cal para em seguida desaparecer e que é apreendida pela opinião com a ajuda da sensação. Por último, o terceiro gênero que é eterno, o espaço, que não admite destruição, que fornece um lugar para tudo que nasce e em si mesmo e não é apreendido pelos sentidos mas só por um raciocínio bastardo e difícil de acreditar; em relação ao qual, tal como os objetos dos sonhos que são visíveis, dizemos necessário tudo que é, ser em algum lugar e reter algum espaço, pois o nada, nem na terra, nem em algum lugar do céu, é.”¹⁰

A descrição de *Timeu* é bastante clara: podemos ter um conhecimento intelectual sobre as formas inteligíveis, opinião sobre o sensível que é uma imagem impermanente do inteligível e não temos nem conhecimento intelectual nem opinião sensível sobre esta espécie que é pura indeterminação. *Timeu* se diz forçado pela necessidade a ter que admitir este terceiro gênero que escapa tanto aos sentidos quanto à intelecção, mas que pela força da necessidade temos que admiti-lo de maneira eterna ao lado das formas inteligíveis. O nada enquanto realidade objetiva, contrário ao que é, explicita *Timeu*, não é nem na terra nem no céu¹¹.

Este parece ser o sentido da noção de ἡ χώρα no diálogo *Timeu*: pura indeterminação, receptáculo que existe desde sempre,

¹⁰ *Timeu* (51e6 – 52b5) τούτων δὲ οὕτως ἔχοντων ὁμολογητέον ἔν μὲν εἶναι τὸ κατὰ ταῦτὰ εἶδος ἔχον, ἀγέννητον καὶ ἀνώλεθρον, οὔτε εἰς ἑαυτὸ αἰδεχόμενον ἄλλο ἄλλοθεν οὔτε αὐτὸ εἰς ἄλλο τοι ἰόν, ἀόρατον δὲ καὶ ἄλλως ἀναισθητον, τοῦτο ὃ δὴ νόησις εἴληχεν ἐπισκοπεῖν τὸ δὲ ὁμώνυμον ὁμοίον τε ἐκείνῳ δεύτερον, αἰσθητόν, γεννητόν, πεφορημένον αἰεί, γιγνόμενόν τε ἔν τινι τόπῳ καὶ πάλιν ἐκείθεν ἀπολλύμενον, δοξῆ μετ’ αἰσθήσεως περιληπτόν τριτόν δὲ αὐ γένος ὃν τὸ τῆς χώρας αἰεί, φθορὰν οὐ προσδεχόμενον, ἔδραν δὲ παρέχον ὅσα ἔχει γένεσιν πάσιν, αὐτὸ δὲ μετ’ ἀναισθησίας ἀπτόν λογισμῷ τινι νόθῳ, μόγις πιστόν, πρὸς ὃ δὴ καὶ ὄνειροπολοῦμεν βλέποντες καὶ φαμεν ἀναγκαῖον εἶναι πού τὸ ὃν ἅπαν ἔν τινι τόπῳ καὶ κατέχον χώραν τινά, τὸ δὲ μητ’ ἔν γῆς μήτε πού κατ’ οὐρανὸν οὐδὲν εἶναι.

¹¹ Ver *Sofista* (258e6 – 259a1).

realidade que não é nem em relação aos sentidos nem para a inteligência, ou seja, um tipo de *não-ser* que copiará das formas inteligíveis suas determinações resultando então, no modo de *ser sensível*. A partir deste contexto tensivo das concepções ontológicas de Parmênides e Platão, tentaremos compreender então as concepções de Eternidade e Tempo desenvolvidas por estes pensadores: começemos pelo *Timeu* de Platão.

IV. Eternidade e tempo no *Timeu* de Platão

A noção de eternidade tem na história da filosofia dois significados fundamentais: o sentido de duração indefinida no tempo atribuído geralmente a Heráclito e o sentido de intemporalidade, ausência de duração temporal, atribuído a Parmênides. Platão quando desenvolve o tema no diálogo *Timeu*, sugere uma contraposição destes dois sentidos básicos:

“Ora, quando o pai percebeu que as coisas geradas que vieram a ser, imagem dos deuses eternos, estavam em movimento e vivas, admirou e regozijou-se, pensou então em acabar sua tarefa e deixá-lo mais semelhante em relação ao paradigma. Como encontrou no modelo um vivente eterno, acabou por fazer este o mais próximo possível. Ora como a natureza do vivente era essência eterna e para o gerado não era possível fixar em toda sua plenitude. Então, pensou em fazer uma imagem móvel da eternidade, ordenando o céu, paralelamente, fez da eternidade que se mantém na unidade uma certa imagem perpétua que avança segundo o número, este a que chamamos tempo. Dias, pois, noites, meses e anos não existiam antes do céu vir a ser; então, ao mesmo tempo em que o céu era gerado estes foram fabricados. Todos são partes do tempo e as expressões “era” e “será” são modalidades que vem a ser no tempo e que carregamos por engano e incorretamente em relação a essência eterna. Dizemos com relação a ela que “era”, “é” e “será”, mas para falar segundo a razão ver-

*dadeira, somente “é” se aplica ao que é eterno. Em compensação, “era” e “será” se aplicam ao que é formado no tempo pois designam movimento; o que eterno segundo ele mesmo se mantém imóvel nem vindo a ser mais velho nem mais novo com o tempo (...)*¹²

Timeu estabelece um modo de *ser eterno*, aqui utilizado no sentido parmenideano do termo, característico das formas inteligíveis, intemporal, que não “era” nem “será”, que simplesmente “é” e serve de paradigma para o demiurgo artesão produzir as coisas que serão engendradas no modo de ser do sensível. As coisas criadas são eternas, aqui no sentido heraclitiano do termo, que preferimos traduzir por perpétuas,¹³ no sentido de duração temporal indefini-

¹² *Timeu* (37c6 – 38a4)

Ὡς δὲ κινηθὲν αὐτὸ καὶ ζῶν ἐνόσεν τῶν αἰδίων θεῶν
γεγονὸς ἄγαλμα ὁ γεννήσας πατήρ, ἠγάσθη τε καὶ εὐφρανθεὶς
ἔτι δὴ μᾶλλον ὁμοίῳ πρὸς τὸ παράδειγμα ἐπενόησεν ἀπερ-
γάσασθαι. καθάπερ οὖν αὐτὸ τυγχάνει ζῶν αἰδίων ὄν, καὶ
τόδε τὸ πᾶν οὕτως εἰς δύναμί ἐπεχείρησε τοιοῦτον ἀποτελεῖν.
ἢ μὲν οὖν τοῦ ζῶντος φύσις ἐτύγγανεν οὕσα αἰώνιος, καὶ τοῦτο
μὲν δὴ τῷ γεννητῷ παντελῶς προσάπτειν οὐκ ἦν δυνατόνῃ
εἰκὼ δ' ἐπενόει κινητὸν τινα αἰώνιος ποιῆσαι, καὶ διακοσμῶν
ἅμα οὐρανὸν ποιεῖ μένοντος αἰώνιος ἐν ἐνὶ κατ' ἀριθμὸν
ἰούσαν αἰώνιον εἰκόνα, τοῦτον ὄν δὴ χρόνον ὠνομάκαμεν.
ἡμέρας γὰρ καὶ νύκτας καὶ μῆνας καὶ ἐνιαυτούς, οὐκ ὄντας
πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι, τότε ἅμα ἐκείνῳ συμισταμένῳ τὴν
γένεσιν αὐτῶν μηχανᾶταιῃ ταῦτα δὲ πάντα μέρη χρόνου, καὶ
τό τ' ἦν τό τ' ἔσται χρόνου γεγονότα εἶδη, ἃ δὴ φέροντες
λαθάνομεν ἐπὶ τὴν αἰδίων οὐσίαν οὐκ ὀρθῶς. λέγομεν γὰρ
δὴ ὡς ἦν ἔστιν τε καὶ ἔσται, τῇ δὲ τὸ ἔστιν μόνον κατὰ τὸν
ἀληθῆ λόγον προσήκει, τὸ δὲ ἦν τὸ τ' ἔσται περὶ τὴν ἐν
χρόνῳ γένεσιν ἰούσαν πρέπει λέγεσθαι ἀκινήσεις γὰρ ἔστων,
τὸ δὲ αἰεὶ κατὰ ταῦτα ἔχον ἀκινήτως οὔτε πρεσβύτερον οὔτε
νεώτερον προσήκει γίγνεσθαι διὰ χρόνου (...)

¹³ Seguimos aqui a distinção proposta por Eggers Lan que supõe a tradução de αἰώνιος por eterno para o modelo e perpétuo no que se refere ao engendrado. Se traduzíssemos da mesma maneira, manteríamos a coerência mas dificultaríamos a compreensão do texto. Ver LAN, Conrado Eggers “Introducción a la lectura del *Timeo*” in PLATÓN. *Timeo*. Traducción, Introducción y Notas de Conrado Eggers Lan. Buenos Aires: Colihue, 1999.

da, conforme podemos projetar a partir de nossa experiência. O tempo seria o número concomitante a esta imagem que marcha entre o passado e o futuro. Deste modo, o tempo é simultâneo a geração do céu, número que acompanha o que vem a ser, imagem móvel da eternidade na medida em que não é possível para o modo do *ser sensível* ter o modo de *ser eterno* que pertence à essência das formas. A imagem da eternidade, o tempo perdura simultâneo com a criação. O tempo é tão velho quanto o próprio universo, pois ele é o número que acompanha o desenrolar do *cosmo* entre o passado e o futuro. Para finalizar, algumas rápidas considerações sobre a diferença entre as concepções ontológicas de Parmênides e Platão e suas respectivas noções de eternidade e tempo.

V. Da ontologia silenciosa de Parmênides à ontologia discursiva de Platão

Na ontologia de Parmênides, com sua concepção unívoca do *ser* que não admite multiplicidade nem devir, resta afirmar a plenitude do *ser* através de pleonasmos e predicados tautológicos. Neste sentido o próprio discurso pareceria desnecessário na medida em que todo enunciado que não reafirmasse o que é desde sempre, seria uma proposição vazia. O pensamento estaria enclausurado, na medida em que só seria possível pensar uma única e mesma realidade: o *ser* que é. Neste sentido, o pensamento de Parmênides é uma ontologia acabada e silenciosa. Com relação à eternidade e ao tempo, só há sentido para o eterno na medida em que o que *é* tem todos os atributos que já citamos como unidade, homogeneidade, completude, etc. Não há sentido para tempo na ontologia parmenideana, pensar na temporalidade é necessariamente conceber o *não-ser* e esta via foi interdita pela revelação da deusa. No silêncio da ontologia parmenideana não há tempo para experiência humana.

Na ontologia que Platão desenvolve no diálogo *Timeu*, surge uma concepção análoga do ser que admite uma realidade estável e eterna, no sentido parmenideano do termo, mas concebe também a

multiplicidade, movimento, geração e corrupção. Neste sentido, o tempo é o número que é simultâneo à geração e à corrupção, ou seja, o número que acompanha o intervalo entre a imitação do receptáculo a uma forma inteligível qualquer até a corrupção desta mesma imitação. O tempo é o número que dá ritmo à existência precária do modo de ser do sensível. Assim tem um duplo sentido: marca a existência do que *se torna*, sem nunca realmente ser e aponta esta mesma condição limitada, ou seja, pode fazer o homem recordar daquilo do qual é imagem: o *ser eterno*.

Neste sentido, a ontologia platônica é discursiva, alusiva e comunicativa: o *cosmo* é uma imagem, o tempo é uma imagem, o discurso também é uma imagem. Por isso, o tempo foi criado juntamente com o *cosmo* pelo demiurgo artesão, este artífice que trabalha para os homens, e que por ser bom, fez do tempo uma maneira para os homens, na medida em que vieram a ser, conhecerem a eternidade. Eis então o sentido mais profundo que Platão fornece ao tempo, como imagem móvel do eterno imóvel, transformando a ontologia silenciosa de Parmênides em uma ontologia comunicativa.

Bibliografia

- AUBENQUE, Pierre (org.). *Études sur Parménide*. 1ª. Edição. Tomos I e II. Paris: Vrin, 1987.
- PLATON. *Timèe et Critias*. Traduction inédite, introduction e notes de Luc Brisson. Paris: Flammarion, 1999.
- PLATÓN. *Timeo*. Traducción, Introducción y Notas de Conrado Eggers Lan. Buenos Aires: Colihue, 1999.
- SORABJI, Richard. *Time, Creation and the Continuum: theories in antiquity and the early middle ages*. New York: Cornell University Press, 1986.
- WOLFF, Francis. Dois Destinos Possíveis da Ontologia: A Via Categórica e a Via Física. *Analytica*, Volume 1, número 3, pp. 179-225, 1996.

LOGOS ETERNO E LOGOS PERPÉTUO EM FÍLON DE ALEXANDRIA

*Dax Moraes**

A obra do filósofo judeu Fílon de Alexandria (ca. 20 a.C./ca. 50 d.C.) pode ser considerada como o marco inicial da teologia bíblica. Ali, encontramos o mais antigo registro conhecido de uma deliberada tentativa de conciliação entre o conteúdo das Escrituras e o pensamento filosófico grego. Posteriormente, seus escritos seriam de grande valor para os cristãos, na medida em que complementavam o pensamento cristão ao fornecerem uma terminologia e um embasamento teórico para a correlação entre Filosofia e Antigo Testamento, estabelecendo-se uma ponte com o helenístico Novo Testamento.

Isto não quer dizer, porém, que Fílon não tenha recebido duras críticas de pensadores cristãos, tais como Santo Agostinho, muito embora alguns temas “agostinianos” tenham já sido, na verdade, antecipados por Fílon. Por exemplo, o do mundo inteligível como um mundo propriamente dito, constituído e habitado, e independente deste em que vivemos materialmente, bem como o de sua internalização pela alma piedosa, que o tem em si. De todo modo, trata-se de concepções platônicas distintas, e por isso as divergên-

* Docente da UNISUAM - RJ.

cias. Acreditamos, ademais, que diversos aspectos do pensamento filoniano são ainda judaicos em demasia para serem adotados em sua totalidade pelos cristãos, e um exemplo polêmico e bastante ilustrativo neste sentido seria a explícita e enfática rejeição por Fílon da possibilidade de um deus-homem, que prevê o fato de Deus, Ele-mesmo, encarnar e viver em meio à humanidade.

Ainda assim, é filoniana a metáfora de um *Logos* denominado “filho primogênito de Deus” que “se veste de um corpo”.¹ Trata-se de um sincretismo estóico-platônico, próprio à época, pelo qual Fílon se refere à imanência do inteligível no sensível, das Idéias nas coisas, das Potências nos processos temporais, a ligação sempiterna entre a corporeidade e aquilo que lhe serve de paradigma. No entanto, Fílon explica por meio disto a emersão do mundo criado por Deus à visibilidade, colocando-se, no entanto, e coerentemente ao Judaísmo, em total oposição à divinização da Natureza ou de qualquer homem em particular.² Quando diz que o *Logos* encarna, não é no mesmo sentido em que o diziam os estóicos – para quem tudo na Natureza compartilhava da substância divina – ou o prólogo do Evangelho joanino – que é ao menos algumas décadas mais recente do que o tempo de Fílon, e onde é o próprio Verbo criador, em sua totalidade, a tornar-se um único homem –, e sim que tudo

¹ Cf. FÍLON DE ALEXANDRIA, *Quod Deus sit immutabilis*, trad. e introd. de A. Mosès, Paris, du Cerf, 1963, §31, pp. 77/78/79; *De agricultura*, trad. e introd. de Jean Pouilloux, Paris, du Cerf, 1961, §51, p. 44; *De ebrietate*, trad. e introd. de Jean Gorez, Paris, du Cerf, 1962, §30, p. 36; *De confusione linguarum*, trad. e introd. de J. K. Kahn, Paris, du Cerf, 1963, §146, p. 122; *De somniis*, trad. e introd. de Pierre Savinel, Paris, du Cerf, 1962, I, §215 (início), p. 114. Além de πρωτόγονον υἱόν, Fílon também se refere à filiação pelas expressões υἱὸς πρεσβύτερος e μόνον... υἱόν.

² V. id., *On the sacrifices of Abel and Cain (De sacrificiis Abelis et Caini)*, trad. de F. H. Colson e G. H. Whitaker, Cambridge, Harvard University Press, “Loeb Classical Library”, 1958, §101, pp. 169/171: “Separado tudo o que é criado, mortal, mutável, profano, de tua concepção de Deus, o incriado, o imutável, o imortal, o sagrado e unicamente santo”.

aquilo que compõe o mundo em que vivemos está ligado entre si pela Providência divina,³ que é sua razão de ser. Tudo existe pelo Verbo, pelo *Logos*, pela Palavra criadora, e por isso tudo é feito dela, o que é diferente de dizer que tudo ou o que quer que seja seja ela própria. Na verdade, o mundo é como que o seu fenômeno, seu aspecto *visível*.⁴

Temos, então, o *Logos* apresentado em duas instâncias bastante distintas, quais sejam: a imanência e a essência que lhe transcende. Mas nem a imanência do *Logos* justifica sua equivalência a Deus, como no estoicismo, nem sua transcendência relativa nos remete a um “lugar” *externo* ao mundo, um *ὑπερουράνιος τόπος*,⁵ como chega a ser situada a realidade inteligível por Platão. Em Fílon, temos duas realidades dicotômicas, mas nem por isto excludentes, apesar de alguns comentadores lerem nele um dualismo extremado.⁶

Feita esta breve apresentação, podemos prosseguir rumo à nossa questão central. Quase a totalidade dos comentadores reconhecem apenas as duas instâncias do *Logos* que acabamos de distinguir em linhas bastante gerais. Uma exceção é Wolfson, um dos mais notórios filonistas no século XX, autor de um longo e detalhadíssimo estudo a respeito de Fílon e tudo o que envolvia sua fi-

³ Cf. id., *De plantatione*, trad. de Jean Pouilloux, Paris, du Cerf, 1963, §§8-10, p. 27; *On flight and finding (De fuga et inventione)*, trad. de F. H. Colson e G. H. Whitaker, Cambridge, Harvard University Press, “Loeb Classical Library”, 1958, §§110-111, pp. 69/71.

⁴ Sobre a impossibilidade de um homem suportar e conter a paternidade divina, que excede o próprio mundo em sua totalidade, v. Fílon, p. ex., *De ebrietate*, §§32-34, pp. 37/39. Deus apenas “adota” aqueles que ama, como lemos em *De sobrietate*, trad. e introd. de Jean Gorez, Paris, du Cerf, 1962, §56, p. 153.

⁵ PLATÃO, *Phèdre*, trad. de Léon Robin, Paris, Belles Lettres, 1954, 247 c, p. 38.

⁶ P. ex., GUTTMANN, (Julius), *Philosophies of Judaism*, the history of Jewish philosophy from biblical times to Franz Rosenzweig, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1964, pp. 34-36.

losofia.⁷ Obra bastante polêmica, sobretudo por, ao salientar o platonismo filoniano, colocar nosso autor na posição de antecipador do neoplatonismo, sugere uma teoria bem pouco discutida, mas de enorme relevância. Trata-se do reconhecimento de uma instância mais originária do *Logos*: a Razão divina incriada, fundamento do *Logos* até então denominado transcendente.⁸

A base mais concreta e explícita que encontramos em Fílon para esta interpretação é a passagem onde lemos que Deus, “havendo meditado sobre fundar a grande cidade”, i.e. o mundo, “concebeu primeiramente seus tipos, [a partir] dos quais realizou, ajustando-os, o mundo inteligível, para produzir, por sua vez, o mundo sensível, servindo-se do primeiro [o inteligível] como modelo”⁹. Desse modo, o próprio termo “inteligível” adquire duas dimensões: (1) a que, simplesmente, se opõe ao que é sensível, porém passível de apreensão pela razão humana, pois a constitui; e (2) a que escapa mesmo a este tipo de inteligência, sendo concebível apenas pelo intelecto divino, ou que, simplesmente, consiste em objeto de uma mente pensante que precedera a mente humana, qual seja, a de Deus – o *Logos* –, pelo que *prescinde da razão humana e do próprio mundo inteligível que a tem como fundamento*.

A princípio, esta sugestão pareceria uma ingênua tentativa de solucionar a suposta inconsistência encontrável no fato de Fílon declarar o mundo inteligível e as Idéias como criadas por Deus, e, alhures, dizer que o *Logos* divino é eterno. O fato de o termo grego *αἰών* poder querer dizer, a um tempo, eterno e perpétuo, sempiterno, não é o bastante para solucionar a questão em passagens onde

⁷ WOLFSON, (H. A.), *Philo*, foundations of religious philosophy in Judaism, Christianity, and Islam, Cambridge, Harvard University Press, 1982, 2 v.

⁸ V. Vol. I, pp. 231 et seq.

⁹ *De opificio mundi*, trad. e introd. de Roger Arnaldez, Paris, du Cerf, 1961, §19, pp. 153/155. V. o longo comentário de Wolfson a esta analogia entre Deus e o arquiteto (§§17-24), considerada por ele como um verdadeira parábola (*op. cit.*, pp. 242 et seq.).

Fílon efetivamente parece referir-se a algo incriado. Esta aparente inconsistência é motivo de grande confusão, e fez mesmo com que muitos enxergassem em Fílon uma adoção do estoicismo bem menos modesta do que acreditamos ser conveniente, permitindo-lhes atribuir também a nosso autor uma divinização do *Logos* imanente, quase rompendo assim com a dicotomia sensível/inteligível. De um modo ou de outro, a teoria de Wolfson nos remete a outras possibilidades.

Um dos fios condutores do argumento de Wolfson é a discussão de Fílon a respeito das teorias sobre a eternidade do mundo.¹⁰ Fílon tenta mostrar que não faria sentido que o Ser onipotente criasse um mundo passível de destruição ou degeneração. Por outro lado, reconhece no mundo a ação de uma Providência. Desse modo, acredita que o mundo não tenha fim, mas afirma que haja tido um começo. Ou seja, a existência do mundo tem um fundamento, que é a Razão divina, o *Logos*, também responsável por sua conservação de acordo com a Vontade divina. Acontece que o mundo tem início justamente a partir dessa Vontade, e também que o ato criador voluntário é empreendido por um Ser onisciente. É neste ponto que Fílon se destaca do platonismo no que diz respeito à Criação, substituindo a teoria deísta que caracterizava o pensamento grego e alguns momentos do próprio pensamento judaico pela perspectiva teísta que encontramos em diversos relatos bíblicos.¹¹

¹⁰ FÍLON, *On the eternity of the world (De aeternitate mundi)*, trad. de F. H. Colson, Cambridge, Harvard University Press, “Loeb Classical Library”, 1995, §§39-51, pp. 211-221.

¹¹ No deísmo, estabelecidos os modelos de formas e movimentos, bem como as leis que deverão reger o mundo criado, a ação demiúrgica cessa, não havendo providência, posto que a obra se move por si a partir de uma ordem perfeita e, assim, irreversível. No teísmo, em contrapartida, é reservada a Deus a possibilidade de intervenções providenciais posteriores, não apenas para garantir o dogma da providência pessoal e a teoria da liberdade, para o homem como para Deus, como também por uma questão de coerência: não se pode privar Deus do direito e da liberdade de realizar

Enxergando-se Filon como um teísta, do que ele dá várias provas, a teoria dos três “níveis” do *Logos* torna-se mais merecedora de atenção, tal como pretendemos mostrar. Ademais, a rigidez do deísmo platônico, do determinismo estoico e do formalismo aristotélico, bem como do fatalismo de textos judaicos como o Eclesiástico, privam Deus da possibilidade de ter criado um mundo distinto deste em que vivemos, ou mesmo de o ter pensado, o que radicaliza o conceito de perfeição divina a ponto de obrigar o ato divino à própria natureza da divindade, fazendo-o necessitado por suas próprias determinações, limitando-lhe tanto o poder quanto o conhecimento.

Nesse caso, a substância da discussão filoniana consiste, pois, na necessidade de Deus conhecer o erro e a fraqueza de modo a fundar o que poderíamos chamar de “melhor dos mundo possíveis”, como conceberia Leibniz, equalizando desde a origem as infinitas variáveis que justificariam o fato de o mundo ser tal como é, e não de outro modo, ainda que tais “razões” escapem absolutamente ao nosso entendimento. Daí a necessidade da piedade,

alterações no mundo criado, de governá-lo e exercer Sua misericórdia a qualquer tempo – trata-se da onipotência divina –, ainda que o mundo se mova naturalmente por si, segundo leis perfeitas e eternas. Deve-se destacar, no entanto, que, no teísmo judaico-cristão, a intervenção divina não significa “mudanças de idéia” por parte do Criador, mas sim, possíveis suspensões dessas leis em prol de algum objetivo específico, vindo como auxílio a escolhidos em reconhecimento de seu valor, sua piedade, ou mesmo como testemunho do poder divino. “Deus pode mudar esta ordem e este planejamento [*schedule*] sem aviso prévio, ainda que não sem alguma boa razão conhecida apenas por Ele mesmo” (WOLFSON, *op. cit.*, pp. 355-356. V. tb. *ibid.*, pp. 359, 428-430; BREHIER, (E.), *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d’Alexandrie*, Paris, Vrin, 1950, pp. 182-183; GUTTMANN, *op. cit.*, p. 9). Afinal, há leis cuja razão de ser “apenas Deus conhece” (WOLFSON, *op. cit.*, p. 137. O argumento do conhecimento exclusivo de Deus pode ser encontrado em Filon, p. ex., *De opificio...*, §72, p. 189).

virtude superior à própria sabedoria, especialmente aquela adquirida pelos estudos, intelectualmente.¹²

Desse modo, a “escolha” dentre uma infinidade de Idéias e Causas que deverão se manifestar no mundo a ser criado deve se dar em algum “lugar”, e isto “previamente” ao ato criador. A Deus é próprio pensar, e Seu pensamento, como Ele mesmo em Sua onisciência, é também ilimitado, livre, não-necessitado. Em ato, Deus, Seu *Logos*, Palavra, Razão e Ação, bem como seu “conteúdo”, são o mesmo, posto que Deus é Unidade Pura e Onipresente. O que se manifesta, por sua vez, em nosso mundo sensível, é a expressão de um mundo inteligível de que é sombra. É então de se concluir que o mundo inteligível, o *Logos* que designamos como relativamente transcendente, imutável e sempiterno, como o mundo sensível de que é modelo, é limitado em suas “possibilidades”.¹³ O *Logos* enquanto mundo inteligível não é apenas a Idéia do Um, a Mônada, mas também, e sobretudo, a Potência por excelência! A fonte de todo vir-a-ser, o princípio do tempo, instaurado pelo ato criador, ou pela Vontade divina, providencial e reinante.

Por isso Fílon distingue a Potência divina em duas, e a partir delas e seu equilíbrio o mundo se perpetua: são a Potência Criadora e a Potência Regente, relacionadas, respectivamente, aos nomes Deus e Senhor (Iavé). Todavia, Fílon salienta tratar-se esta distinção de uma forma imperfeita de se conceber a divindade, pois ambos os aspectos, o misericordioso e o legislativo, punitivo, formam uma unidade coesa.

Faz-se necessário, neste momento, apresentarmos as três leis fundamentais que regulam a Natureza.¹⁴ Em primeiro lugar, temos

¹² V. FÍLON, *On mating with the preliminary studies (De congressu eruditionis gratia)*, trad. de F. H. Colson e G. H. Whitaker, Cambridge, Harvard University Press, “Loeb Classical Library”, 1996, §79, p. 497.

¹³ V. WOLFSON, *op. cit.*, p. 223.

¹⁴ V. id., *ibid.*, p. 332 et seq. V. tb. BREHIER, *op. cit.*, pp. 86-89. O tema é desenvolvido por Fílon em *Who is the heir of divine things (Quis*

a lei da oposição, representada pelo *Logos* divisor. Por meio da luta de opostos, há ciclos e continuidade. Para que não haja um prevalecimento de uma parte sobre outra, ou a autodestruição do próprio mundo, uma vez que os opostos são equivalentes em força, segundo o princípio de “equidade, que é a fonte da justiça”¹⁵, é necessária a lei da harmonia, que estabelece os limites do domínio de cada força antagônica, sendo representada pelo que Filon denomina *Logos* mediador, o Juiz. Desse modo, a Justiça cria a equivalência e se manifesta na harmonização das partes. Por fim, para que não restem separadas, as partes do mundo são ligadas através do *Logos* imanente de modo a contribuírem para a não-dissolução, decorrendo daí a perpetuidade das espécies criadas, objetivo da lei da conservação, através da qual a misericórdia divina faz com que o mundo criado participe da eternidade do Criador. Portanto, o mundo inteligível é um *Logos* sempiterno, criado a partir da divisão de opostos empreendida por Deus Ele-mesmo, e o mundo sensível, sua manifestação fenomênica, também tende à perpetuidade segundo novas leis divinas estabelecidas para este fim, e colocadas sob a responsabilidade das Potências, elas mesmas resultantes da divisão do próprio *Logos* em duas metades sinérgicas – trata-se do *Logos* enquanto “Proporção”, “Medida”, *Ratio*.

Uma observação interessante a se fazer é que isto não quer dizer que Deus participe diretamente do processo criador, salvando-se Filon de qualquer inconsistência. De que maneira? Aristóteles havia colocado a impossibilidade da Criação a partir da impossibilidade de Deus, o Ser, envolver-se com ou gerar o Não-Ser. Acontece que a limitação do “conteúdo” do *Logos* divino em ato a um outro *Logos* como potência, passível de ser partido em duas meta-

rerum divinarum heres sit), trad. de F. H. Colson e G. H. Whitaker, Cambridge, Harvard University Press, “Loeb Classical Library”, 1996, §§133-236, pp. 349-401.

¹⁵ FÍLON, *On the embassy to Gaius (Legatio ad Caium)*, trad. de F. H. Colson, Cambridge, Harvard University Press, “Loeb Classical Library”, 1991, §85 (fim), p. 43. V. tb. §8, p. 7.

des, faz nascer uma possibilidade de espaço, fenomenizada no mundo sensível, e por isto este último é sombra daquele, tendo ambos uma essência comum: a Idéia. As idéias, então, permanecem intrínsecas às coisas de que são modelo, não existindo externamente ao mundo criado, como chegara a dizer Platão. A equidade originária e a perfeição com que as metades foram separadas garantem uma espécie de tendência ao “auto-ajuste”, fazendo com que o *Logos* regule a si mesmo, o que, deve-se destacar, não lhe garante *autonomia* absoluta, e sim o cumprimento de um papel definido por *Deus*, a realização de sua própria essência: a tendência à harmonia e à perpetuidade.

[...] embora Deus tenha implantado certas leis inalteráveis no universo dando-lhes “poderes” (δυνάμεις), Ele não lhes concedeu “poderes independentes” (αὐτοκρατεῖς), pelo que, “como um cocheiro apoderando-se das rédeas ou um piloto do leme, Ele guia todas as coisas na direção que Lhe apraz segundo a lei (νόμον) e o direito (δίκην), sem recorrer a nada mais, pois tudo é possível para Deus.¹⁶

O mundo inteligível, atemporal, não está submetido a mudanças, mas, no tempo, as mesmas sucedem, e por isso temos a instabilidade do mundo sensível, decorrente também do caráter finito da forma, onde a idéia imutável é submetida ao caráter degenerativo e grosseiro da matéria.

Isto nos faz entender que o mundo inteligível e o mundo sensível ganham existência simultaneamente. Em outros termos, considerando o caráter não-autônomo do *Logos* no processo de Criação, entendendo-o, conforme declara Fílon, como mero ὄργανον,¹⁷ ins-

¹⁶ WOLFSON, *op. cit.*, p. 355, citando Fílon, *De officio...*, §46 (fim), p. 170/171. Cf. tb. FÍLON, *De confusione...*, §175, pp. 141/143.

¹⁷ *De cherubim*, trad. e introd. de Jean Gouze, Paris, du Cerf, 1963, §§125-127, pp. 78-81; *Legum allegoriae*, trad. e introd. de Claude Mondésert, Paris, du Cerf, 1962, III, §96, pp. 224-227; *On the migration of Abraham (De migratione Abrahami)*, trad. de F. H. Colson e G. H. Whitaker, Cambridge, Harvard University Press, “Loeb Classical Library”,

trumento, ferramenta, meio através do qual o mundo vem a ser, compreendemos que, ao ser fundado o mundo inteligível como receptáculo para as Idéias e Potências paradigmáticas do mundo sensível, este último já está pressuposto naquele, tendo início a espacialidade, a temporalidade e o próprio tempo histórico, possibilidade e facticidade. Eventuais intervenções posteriores no curso das coisas seriam resultado de uma reorganização do *Logos*, exercida voluntariamente por Deus a partir das possibilidades reservadas por Ele mesmo, mas até então não-manifestas, ainda por Sua Vontade. Outros “milagres”, porém, seriam manifestações de leis extraordinárias, incomuns, mas não necessariamente impossíveis. A liberdade divina, portanto, não precisa significar modificações no mundo imutável, transformações nos humores de Deus, muito menos aparições d’Ele mesmo na sensibilidade, mas tão-somente uma reserva de ações contingentes que, em sua atualidade, já poderiam ser conhecidas por Deus desde a fundação do mundo, independentemente de serem necessitadas por Sua Bondade e Justiça essenciais, como pensara Platão, e isto pelas razões já apontadas acima.

Mas, se é assim, se mundo sensível e mundo inteligível são simultâneos, como explicar a Criação em sete dias? Neste ponto, Filon também difere de Platão, e em um detalhe de grande importância, mas comumente negligenciado. Para Platão, o demiurgo une Idéia e Matéria, imprime movimento, e a primeira obra a reproduzir o modelo eterno é o Céu.¹⁸ Filon concorda em dizer que a sucessão tem início com o Céu, criado no segundo dia, de acordo com o relato de Gênesis. A criação da luz, consistentemente com o hebraísmo presente na Bíblia, teria ocorrido no “dia um”, ou seja, *fora do tempo*.¹⁹ O primeiro ponto de destaque aqui é que a luz, em

1996, §6 (fim), p. 134/135.

¹⁸ Cf. PLATÃO, *Timée*, trad. de Albert Rivaud, Paris, Belles Lettres, 1949, 37 c et seq., pp. 150 et seq.

¹⁹ Cf. FÍLON, *De opifício...*, §35, p. 163. É, portanto, *incorreto* dizermos “primeiro” dia, pois, nesse caso, já estaríamos pressupondo um movimento temporal antes mesmo deste existir. O “dia um” só pode ser en-

Fílon, corresponde à Lei, à Torah, e ao próprio *Logos* enquanto receptáculo, “lugar” do mundo inteligível.²⁰ Logo, temos que o mundo inteligível, o *Logos* relativamente transcendente, é criado, tem começo, não sendo eterno nem ilimitado, e a sucessão só tem início após ele. Isto pareceria querer dizer que Fílon concorda com Platão, mas não é o que ocorre.

Qual o conteúdo desse receptáculo, princípio do espaço e do tempo, molde da sensibilidade, possibilidade que, enquanto tal, também faz parte dele? Além das próprias idéias de sensível e inteligível, de punição e misericórdia, as mais fundamentais das oposições, dissemos que o *Logos* como um todo corresponde à Lei. Fílon inclui as idéias do dia e da noite, e com isso já temos a lei que regula a própria passagem do tempo como diz o relato bíblico com as palavras: “e foi tarde, e foi manhã”.²¹ A partir de então, temos a criação do lugar a partir do qual esse tempo é medido: o Céu. Agora, é possível situar a terra, e tudo o que há nela: mares e porções secas. Apenas uma coisa falta para que a terra receba vida: os astros que nos permitem marcar o tempo, dispostos no Céu.

Leituras atentas nos mostram que não se trata de uma sucessão de fatos e feitos, de tempos, de dias e noites, mas da expressão de uma regularidade inteligível, e nada além do modelo para a temporalidade. Em outros termos, trata-se de uma *ordem*, de uma lógica, e não de uma seqüência de ações. Na verdade – Fílon o diz –, Deus “em realidade *não age*”,²² *não se move*, justo como dissera

tendido como primeiro após serem instauradas as possibilidades de um “outro” dia, e é justamente este o seu papel na Criação, e seu conteúdo.

²⁰ Cf. *ibid.*, §§27-37, pp. 159-165; EFROS, (I. I.), *Ancient Jewish philosophy, a study in metaphysics and ethics*, Nova Iorque, Bloch, 1976, pp. 50-51, 54, 60-61, 69-72.

²¹ Cf. FÍLON, *op. cit.*, §§33-34, pp. 161/163; v. tb. BÍBLIA, tradução ecumênica [TEB], São Paulo, Loyola, em CD-ROM, Rio de Janeiro, Sony Music, 1997, Gn. 1:4 et seq.

²² *Legum...*, I, §5, p. 41 (grifo nosso). V. *ibid.*, §§6-7, pp. 41/43; *De mutatione nominum*, trad. e introd. de Roger Arnaldez, Paris, du Cerf, 1964, §54, n. 3, e §57, pp. 57/59. “[...] a criação é móvel por natureza, enquanto

Aristóteles! O movimento segue uma lógica natural, estabelecida na inteligibilidade, e o mundo sensível, portanto, só terá seu começo histórico após o que é designado como “sexto dia”, ou seja, após o que podemos chamar de “preenchimento do receptáculo”.

Vejamos, então, algumas referências textuais. Ao se referir à obra do “quinto dia”, diz Filon que “tudo era então constituído ao mesmo tempo [ἄμα]. Mas tudo sendo constituído em bloco [δμοῦ], a ordem era, portanto, traçada, necessariamente, *em uma relação inteligível*, como modelo para a *futura geração dos seres uns após os outros*”.²³ No segundo livro de seu *Legum allegoriae*, §§11-13,²⁴ Filon deixa claro que este primeiro relato da criação dos animais se refere à criação de gêneros e idéias, complementando, em outro lugar,²⁵ que tudo aquilo que fora criado nos seis dias eram coisas incorpóreas, idéias, muito embora isto seja dito de maneira um tanto hesitante, ou carregada de um questionamento talvez mais retórico do que autêntico: “Talvez, aquelas coisas que (foram criadas) nos seis dias fossem incorpóreas, e, simbolicamente, espécies típi-

que o incriado não está sujeito nem à alteração nem ao movimento [ὅτι γένεσις κινήτων ἐξ ἑαυτῆς, τό δέ ἀγένητον ἄτρεπτόν τε καὶ ἀκίνητον]” (*De somniis*, I, §249, p. 126/127); “imutável, sem lugar e imóvel natureza de Deus [ἀτρέπτου καὶ τόπου μὴ ἐχούσης καὶ ἀκινήτου φύσεως τῆς τοῦ θεοῦ]” (*Questions and answers on Exodus (Quæstiones et solutiones in Exodum)*, trad. de Ralph Marcus, Cambridge, Harvard University Press, “Loeb Classical Library”, 1953, II, §46, p. 91).

²³ *De opificio...*, §67, p. 184/185 (grifos nossos). V. tb. §28, p. 159, e §13, pp. 149/151: “O mundo, diz Moisés, foi fabricado em seis dias; não que o Criador precisasse de uma certa duração de tempo, pois é verossímil que Deus faz tudo de uma só vez [ἄμα], bem como quando ordena e concede, mas porque as coisas que nascem reclamam uma ordem. Ora, a ordem implica o número, e, em virtude das leis da natureza dos números, o mais próximo à geração [i.e., o mais perfeito] é o seis”.

²⁴ pp. 111/113.

²⁵ *Questions and answers on Genesis (Quæstiones et solutiones in Genesis)*, trad. de Ralph Marcus, Cambridge, Harvard University Press, “Loeb Classical Library”, 1953, I, §19, p. 12.

cas de bestas e aves. Mas agora”, i.e. no “sétimo dia”, “foram produzidas em atualidade [ἐργα] suas semelhanças, (semelhanças) sensíveis de coisas invisíveis”. Logo, não se trata de uma sucessão de ações, como dissemos, nem de uma total influência platônica a respeito, como querem alguns.²⁶

É, com efeito, uma afirmação difícil e embaraçosa, mas que ganha sentido na crença de que o mundo fora criado para receber a espécie semelhante ao Criador: o homem. O mundo foi criado para ele, e por ele, não havendo sentido em começar antes de sua chegada. E por que o homem? Por ser o único capaz de receber a graça divina, que é a semelhança de *Logos*: racionalidade e linguagem. A obra é um ato desinteressado, uma simples decorrência de uma espécie de transbordamento da misericórdia divina,²⁷ que deve, entretanto, ser regulada por leis, uma vez que é imperfeita, e o é pelo simples fato de talvez estar além do próprio poder de Deus a possibilidade de criar outra perfeição absoluta, outra unidade, como Ele mesmo é. Afinal, como toda a lógica do pensamento grego deixa incontestada, só pode haver uma Verdade, uma perfeição, uma unidade, um absoluto, um Ser verdadeiro. Seria este o único limite ao poder divino: contrariar a verdade mais íntima do que Ele mesmo é, sendo, ao contrário, *dia-bólico* o estabelecimento de duas ou mais verdades, duas ou mais certezas, cindir o absoluto em relativos, ou duplicá-lo.

Por fim, a questão maior deve ser retomada: será também o *Logos* divino, idêntico a Deus em ato, também simultâneo aos mundos criados? A lógica de nosso raciocínio diz que sim!²⁸ Se a deci-

²⁶ Wolfson (*op. cit.*, p. 237) vê aí “relações lógicas entre o todo e a parte ou entre o anterior e o posterior [...] segundo a ordem da prioridade lógica”.

²⁷ V. FÍLON, *De mutatione...*, §46, p. 54/55: Deus é ἀγαθὸς καὶ φιλόδωρος: cria por ser bom e porque ama dar.

²⁸ Em suporte a nossa resposta, cf. Fílon, *De opificio...*, §13, p. 151, citada acima (n. 21), onde lemos ser “verossímil que Deus faz tudo de uma só vez, bem como quando ordena e concebe”, i.e., quando preconiza o mun-

são pela Criação se dá fora do tempo, e assim emerge o mundo inteligível e seu conteúdo, também atemporal, tudo “se dá” instantaneamente. Mas, nesse caso, que diferença temos com relação à teoria aristotélica da eternidade do mundo se banimos a noção de processo demiúrgico? É uma questão extremamente complexa que o espaço não nos permite discutir. No entanto, ainda podemos dizer que tipo de contribuição a teoria filoniana nos traz: a razão de ser do mundo consistindo na Vontade divina *para* criar. Esta disposição, de imediato, dá início ao curso das coisas, e ao próprio início. A partir daí, antes de mais nada, temos o surgimento, na filosofia, da concepção teísta que terminaria por prevalecer, e é esta a mais profunda e revolucionária inovação filoniana no que diz respeito a cosmogonia e cosmologia, parecendo-nos o resultado não de um sincretismo inconsistente, ingênuo e até banal como afirmaram alguns de seus críticos²⁹, mas, pelo contrário, de grande acuidade, profundidade e um grande esforço teórico e metafísico, preservando o melhor do que a tradição dizia a respeito, desde Platão aos estoicos, passando pelo rigor aristotélico, sem porém desprezitar qualquer um deles.

do e quando empreende a constituição do mundo inteligível. V. *ibid.*, §19, pp. 153/155, também citado acima.

²⁹ P. ex., FESTUGIERE, (A. J.), Philon, in *La révélation d'Hermès Trismégiste*, Vol. II (Le Dieu cosmique), Paris, Belles Lettres, 1986, p. 519.

UMA LEITURA LÓGICO-ONTOLÓGICA DO *SOFISTA*

Eliane Christina de Souza *

No *Sofista*, o Estrangeiro de Eléia enfrenta as dificuldades em sustentar a possibilidade do discurso dizer o ser, contrapondo-se à compreensão sofística do discurso, segundo a qual ser e discurso estão em uma relação de heterogeneidade. Assim, podemos reconhecer que o tema central do sofista é a relação entre discurso e ontologia, e o projeto do Estrangeiro de Eléia é fornecer o fundamento ontológico para o discurso. Tal fundamento constitui-se na teoria da participação das formas.

Entendo a participação como a faceta ontológica do discurso que diz o ser, mantendo-se, discurso e ontologia, em uma relação de semelhança estrutural. Minha proposta é, portanto, uma leitura lógico-ontológica do *Sofista*, que está centrada em uma questão fundamental: sob que condições a filosofia se constitui como expressão do conhecimento?

Lembremos que a contingência histórica em que o *Sofista* foi escrito é exatamente aquela em que a ontologia está sendo questionada de modo indissociado da linguagem. A interpretação sugerida aqui considera, portanto, que, no *Sofista*, discurso e ontologia

* Doutora em Filosofia pela Universidade de São Paulo. Professora da Universidade Estadual do Oeste do Paraná.

constituem um único tema, pois um não pode ser tratado sem que se recorra ao outro. É a partir do discurso que apresenta o problema ontológico a ser solucionado neste diálogo e é a partir das exigências do discurso que se busca sua solução.

Esta leitura pretende evitar, no entanto, a problemática conclusão de que o discurso é anterior ao ser, ou de que as formas são conceitos cujo entrelaçamento dá razão da estrutura lógica mais do que da realidade. Eu entendo que, para o Estrangeiro de Eléia, temos acesso ao ser a partir do discurso, ou seja, o discurso é imagem do ser e, como imagem, é a partir da estrutura do discurso que conhecemos a estrutura do que é. Se o discurso tem uma estrutura relacional, é porque o ser tem uma estrutura relacional. É isto que permite ao Estrangeiro de Eléia reconhecer como função do dialético a identificação das combinações ontológicas a partir das combinações discursivas. E é isto que nos permite investigar o projeto de reformulação da ontologia que Platão apresenta no *Sofista* para dar conta das exigências do discurso que diz o ser.

A interpretação da participação como faceta ontológica do discurso predicativo nos coloca no interior de uma discussão que tem ocupado os comentadores de Platão há algumas décadas. Segundo a personagem Parmênides, no diálogo homônimo,

“... entre as formas, todas aquelas que são o que são em razão de suas relações mútuas, obtém sua realidade destas relações... (Parmênides 133c-d)”.

E, em *Sofista* 259e, a combinação entre as formas é apresentada como condição de possibilidade do discurso. Isto nos traz o problema de entender como se dá esta combinação. Podemos pensar em duas possibilidades: (1) as formas se combinam com muitas outras formas; ou (2) as formas se combinam somente com as “formas-vogais”.

Os defensores da hipótese (1), em geral, consideram que a participação entre as formas permite pensar em um tratamento da predicação no *Sofista*¹.

Os críticos desta linha interpretativa consideram que tal tratamento da predicação não pode ser sustentado. Segundo esta interpretação, a complexidade e a multiplicidade de qualidades que caracterizam os sensíveis exige um princípio para assegurar que unidade e identidade. As formas, sendo este princípio, devem ser simples e estar fora de qualquer possibilidade de relação que negue sua unidade, o que implica, do ponto de vista do discurso, que formas não possuem propriedades. Se as formas participam apenas destes três gêneros supremos – ser, mesmo e outro –, e se a participação entre as formas é o fundamento do discurso, só se pode dizer das formas que cada uma é, é a mesma que si mesma e é outra que as outras. Segundo esta hipótese, portanto, formas não são tema de enunciados predicativos e não se pode pensar em conhecimento discursivo sobre formas². Podemos dizer, então, que o único discurso legítimo sobre as formas é a nomeação.

A compreensão da forma como una e separada de todas as outras, e, portanto, fora do discurso predicativo, mostrar-se-ia, segundo esta linha interpretativa, como solução para vários problemas de interpretação, os quais eu relaciono brevemente:

1. Unidade e identidade da forma

Possuir predicados indica divisão e multiplicidade interna da forma, o que torna difícil compreender como as formas são uma solução metafísica para a multiplicidade e instabilidade sensível.

¹ Esta interpretação é representada principalmente por Vlastos (1973), Owen (1971), Ackrill (1971), Malcolm (1967), Moravcsik (1960) e Nehamas (1999).

² Esta interpretação é representada, principalmente, por Cornford (1979), Brisson (1991) Mohr (1986) Lafrance (1984), Rosen (1983) e Dixsaut (2000).

2. Os vários sentidos do verbo ser

Há uma vasta discussão sobre o uso do verbo *ser* no *Sofista*, dada à dificuldade em decidir se há um único uso em todas as ocorrências do verbo ou se Platão oscila entre predicação e existência ou entre predicação e identidade. Esta indecisão levou alguns intérpretes a sugerir que Platão não deu atenção à distinção entre predicação e identidade, o que significaria que ele não entendeu a sintaxe filosófica do verbo *ser*. Para alguns, o *Sofista* careceria de unidade e consistência³.

3. Os vários tipos de predicação

Para solucionar alguns problemas da interpretação analítica do *Sofista*, Vlastos (1973) propôs que há um tipo de predicação que se aplica a sensíveis, segundo a qual enunciados tais como *o movimento repousa* são falsos, e um tipo de predicação que se aplica às formas, segundo a qual o enunciado *o movimento repousa* é verdadeiro, já que toda forma está em repouso. No entanto, esta ambigüidade da predicação parece bastante problemática, como nota Brisson (1999:298), pois supõe que as relações entre formas dependem da existência de certas relações entre os sensíveis que delas participam.

4. Autopredicação e argumento do terceiro homem

Se as formas são entendidas sob a lógica da predicação, elas estão sujeitas à autopredicação, que, quando tomada como uma aplicação geral a todas as formas, leva a uma série de absurdos que violam o estatuto da forma – como o enunciado *o movimento se move*. A conseqüência mais desastrosa da autopredicação é o pro-

³ Ver Keyt (1973), Lewis (1975) e Bostock (1984).

blema explicitamente formulado em *Parmênides* 132a-b, conhecido como *argumento do terceiro homem*.

A compreensão das formas como indivíduos e não como seres que possuem qualidades seria, pois, a solução para os problemas levantados acima. Se as formas são indivíduos completamente separados uns dos outros, a unidade de cada forma está preservada. A forma completamente separada das outras mantém sua identidade consigo mesma e sua diferença com relação às outras. Identidade e diferença, neste sentido completo, seriam suficientes para dar conta da teoria das formas. Assim, deixaria de haver problema com relação ao uso de *ser*, que, aplicado às formas, deve ter um sentido absoluto ou existencial, pois se as formas não são coisas qualificadas com respeito ao que cada uma é, *ser*, quando aplicado a uma forma, não pode significar *ser F*. Além disso, torna-se possível negar a premissa da autopredicação, e um enunciado do tipo *a grandeza é grande* pode ser entendido como um enunciado de identidade, de expressão da essência da forma, e não um enunciado predicativo. O *argumento do terceiro homem* responderia, então, à questão da necessidade das formas separadas, às quais a participação não pode ser aplicada. Também, se as formas não são tema de enunciados predicativos, não há necessidade de distinguir predicação sobre sensíveis e predicação sobre formas.

A crítica a uma leitura predicativa do *Sofista*, frente aos argumentos apresentados acima, acaba por concluir que participação e predicação não são um problema lógico (sobre a forma da proposição), mas dialético (relativo à compreensão do conteúdo da forma)⁴. Platão, ao responder às questões lógicas com um argumento ontológico, como ele faz no *Parmênides* e no *Sofista*, mostraria não estar preocupado em tratar do problema da predicação, pois a compreensão do conteúdo da forma não se exprimiria por proposições. A forma não seria uma “coisa” e não possuiria propriedades para existir; ela não precisaria senão de si mesma. Além

⁴ Segundo Monique Dixsaut (2000:10).

disso, tratar as formas segundo a lógica da predicação significaria supor que o discurso é anterior às formas, o que não ocorre em Platão.

No entanto, pode-se considerar que a resposta a uma questão lógica com um argumento ontológico não compromete, senão fortalece a tese, sustentada no presente trabalho, de que discurso e ontologia constituem um único tema. Isto não implica nem anterioridade do discurso com relação ao ser, nem prioridade da estrutura lógica com relação à realidade. Ser e discurso são interdependentes, e é devido a esta interdependência que o Estrangeiro pode constatar as relações ontológicas a partir das combinações que podem ou não ser aceitas no discurso, dando lugar, assim, à ciência da dialética.

Uma vez que a questão da linguagem não está desvinculada da questão ontológica, eu proponho uma interpretação que não se prenda à limitação imposta às formas pela crítica aos predicacionistas, crítica esta que exclui a possibilidade de um conhecimento discursivo das formas. Eu entendo que há discurso sobre as formas, e isto é condição da filosofia⁵. 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 sobre formas, uma vez que permite relacionar formas distintas. Portanto, pode-se pensar que as formas participam entre si e são tema de enunciados tanto quanto os sensíveis, pois elas, assim como os sensíveis, são unidades constituídas de uma multiplicidade. Assim, a filosofia pode ser entendida como uma busca pelo conteúdo das formas.

A estratégia argumentativa do Estrangeiro de Eléia mostra que, se o discurso é uma multiplicidade entrelaçada, ele é imagem de uma ontologia de múltiplos seres entrelaçados. Ontologia e discurso são complexos. O desafio do Estrangeiro está em sustentar o entrelaçamento ontológico sem perder a especificidade, a determina-

⁵ Segundo a descrição da dialética em *Sofista* 253d.

ção de cada ser. Ou seja, sem fazer com que a forma deixe de ser em si.

Para enfrentar este desafio, o Estrangeiro de Eléia expõe a teoria da participação em duas bases fundamentais: (1) cada ser participa de algumas formas e não participa de outras; (2) há formas que são causa das relações de participação e não-participação – ser, mesmo e outro.

Aos intérpretes, cabe responder como entender a relação entre estas três formas. Vimos que uma das possibilidades seria entender que o discurso teria como fundamento a participação no ser, que permite dizer que cada ente é; a participação no mesmo, que permite que cada ente tenha identidade consigo mesmo; e a participação no outro, que permite que cada ente seja diferente de todos os demais.

A identidade de cada coisa consigo mesma e não-identidade com relação às outras coisas mostram-se, de fato, como condições necessárias do discurso que diz o ser, porque cada tema de um enunciado deve ser algo uno e idêntico a si mesmo para que possa ser nomeado. No entanto, estas não parecem ser condições suficientes. O projeto do Estrangeiro de Eléia de fundamentar a relação entre discurso e ontologia exige que se diga 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, solucionando assim o paradoxo em 251a-c, segundo o qual todo enunciado legítimo é tautológico. Neste paradoxo, identidade se aplica a cada ser garantindo apenas sua auto-identidade. Conseqüentemente, a diferença só opera para separar completamente cada ser de todos os demais.

Penso que as aporias sobre o discurso informativo no *Sofista* podem ser reduzidas à questão da identidade e da diferença tomados de modo absoluto, e que a operação do mesmo e do outro como “formas-vogais” deve trazer a solução para estas aporias. Mas elas só serão resolvidas se o mesmo for entendido como relação entre seres diferentes. Para isso, a identidade completa e simétrica 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. Deste modo, pode-se entender como é possível dizer que uma coisa A é B e não é B: *A é B* atribui um predicado a A, o que ontologicamente significa que A participa da identidade com relação a B. Conseqüentemente, *A não é B* nega sua identidade ao predicado, o que ontologicamente significa que A participa da diferença com relação a B.

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.

Nesta perspectiva, a predicação, contraparte discursiva das relações ontológicas de participação, seria a enunciação da constituição dos seres. Mas, para fundamentar o discurso que diz o ser, é necessário fornecer também um tratamento da negação, pois se participar do ser significasse participar indistintamente de todas as formas, a predicação seria incapaz de informar sobre o ser de algo. Assim, o *não* do enunciado deve significar mais do que negação da identidade absoluta.

No *Sofista*, o Estrangeiro soluciona esta dificuldade a partir do enunciado básico da participação: cada coisa participa de algumas formas e não participa de outras. A participação no ser não conduz, portanto, a uma participação irrestrita. Assim, o Estrangeiro introduz o outro como a forma que impõe limites à participação. Deste modo, é preciso entender o outro também como uma diferença interna, constitutiva de cada coisa, e não apenas como uma diferença externa que significa a não-identidade absoluta entre os seres. Há uma operação relativa da diferença que define os limites do ser de uma coisa e, conseqüentemente, define os limites do que pode ser dito sobre ela. De acordo com esta perspectiva, a diferença deve possibilitar não apenas a identidade negativa, mas também a predicação negativa.

Segundo esta leitura da participação, a diferença opera no discurso em dois níveis: a identidade negativa é expressão da não-identificação de significados dos termos do enunciado, abrindo, no entanto, a possibilidade de que estes termos se vinculem de modo positivo ou negativo: a vinculação positiva indica participação e a negativa indica ausência de participação. Sendo assim, a análise da negação é feita em termos de não-participação.

Estas duas operações da diferença se explicam através da natureza do não-ser, uma porém dividida em partes. A participação na diferença em sentido absoluto separa cada coisa de todas as outras, excluindo toda possibilidade de identificação completa com as outras coisas, porém permitindo a identidade parcial. Mas a diferença é dividida em partes, proporcionando também a separação entre formas não participantes. É a mesma diferença que opera agora segundo a natureza de cada coisa, circunscrevendo seu ser.

Neste sentido, o *não é* indica diferença completa (ou relativa) de 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. A negação, dizendo o que não é, fornece uma informação sobre aquilo de que falamos.

Ao indicar o outro de modo determinado, a negação diz o que uma coisa é, pois delimita o ser desta coisa. Assim, o ser de cada coisa é determinado tanto positivamente quanto negativamente.

Temos então que o ser dito pelo discurso é constituído por sua participação em várias formas, e também por sua não-participação em outras, pois a não-participação tem um carácter constitutivo da coisa tanto quanto a participação, colocando um limite na multiplicidade de cada ser. Sendo assim, cada ser uno encerra uma multiplicidade sem se perder na indeterminação. Ao contrário, é esta pluralidade limitada que define o ser de cada coisa, permitindo dizer o que cada uma é através de enunciados positivos e negativos.

Cabe notar que a noção de predicação que eu apresento não corresponde à distinção entre indivíduos e classes. Trata-se de uma noção peculiar de predicação como relativização da identidade e da diferença. A partir disso, apresento um quadro geral sobre o tratamento do discurso no *Sofista*. Dizer que *A é B* significa dizer que *A participa de B*. A participação é uma relação mediada pelas formas ser, mesmo e outro. Isto significa que o *é* é sempre analisado como *participa do ser*, e *participa do ser* significa *participa da identidade* e *participa da diferença*. Ao participar do mesmo com relação a si mesmo e do outro como diferença absoluta com relação aos outros seres, cada coisa é no sentido absoluto, o que se traduz discursivamente como possibilidade de nomeação. Mas, para garantir a predicação, o mesmo e o outro devem fundamentar a constituição interna de cada coisa. Assim, ser no sentido absoluto significa ser parcialmente idêntico a muitas coisas e completamente diferente de muitas outras, o que se traduz discursivamente como predicação e negação. Em suma, o ser absoluto de cada coisa, expresso como identidade absoluta (completa) e diferença absoluta (parcial), é constituído de relações de identidade relativa (parcial) e diferença relativa (completa).

A distinção entre identidade e predicação não se baseia, portanto, em uma ambigüidade no significado de *ser*, mas em uma distinção entre *ser completamente idêntico* e *ser parcialmente idêntico*.

A partir da distinção entre ser absoluto e ser relativo exposta em 255c, “...entre as coisas que são, algumas são ditas as mesmas por si mesmas (autá kath'autá), outras com relação a outras (pros allá)”, eu sugiro que *ser completamente idêntico* indica o ser absoluto de cada coisa, o aspecto segundo o qual a coisa da qual se fala é algo determinado e singular; e *ser parcialmente idêntico* indica as relações que constituem a especificidade da coisa, os aspectos segundo os quais a coisa da qual se fala é o que é predicado dela.

Ser no sentido absoluto, ou seja, ser uno e o mesmo que si mesmo, e *ser no sentido predicativo* não são sentidos ambíguos ou contraditórios de *ser* porque eles estão presentes no discurso simultaneamente e de modo interdependente, refletindo as relações que se dão no plano ontológico. Assim, não é preciso pensar em vários sentidos de ser. *É* significa sempre *participa de*. Deste modo, não se pode distinguir entre ser por natureza e ser por predicação a não ser como graus de identidade. O ser absoluto, o que uma coisa é por natureza, é constituído por suas relações de identidade parcial, e estas relações de identidade parcial são aquilo que é expresso pelo discurso sob a forma de predicação. Pode-se concluir que o ser está em relação com cada coisa tanto externamente, marcando sua natureza própria, quanto internamente, em cada uma das partes constitutivas de sua natureza.

A proposta ontológica apresentada pelo Estrangeiro permite falar de cada ser sem que, para isto, seja necessário recusar a relação entre os seres e, conseqüentemente, a predicação. Cada um dos seres é um composto de múltiplas partes, cuja unidade e singularidade são delineadas pelo ser e pelo não-ser. Trata-se de conciliar unidade, no sentido de determinação, e multiplicidade predicativa. E isto é possível porque a determinação é constituída pela complexidade ontológica, que se traduz discursivamente como multiplicidade predicativa. Só sob esta condição o discurso informativo sobre o ser é possível: a unidade de cada ser indica a permanência do significado de cada palavra, suas partes constitutivas permitem a afirmação de seus predicados e as formas de que ele não participa

são representadas discursivamente pelos predicados negativos que se referem a este ser. O tratamento que o Estrangeiro dá à predicação funda-se, pois, em uma ontologia na qual unidade e multiplicidade, identidade e diferença convivem harmoniosamente, do mesmo modo como convivem no discurso.

As exigências do discurso levam o Estrangeiro a abandonar a solitária e indivisível unidade do ser de Parmênides por uma multiplicidade de unidades compostas de uma multiplicidade. Os seres são múltiplos tanto interna quanto externamente, graças à operação da identidade e da diferença. A unidade é, então, constituída de uma multiplicidade sem perda de determinação. Este tratamento do ser uno como unidade constituída pelas relações de participação não exclui, portanto, a multiplicidade predicativa, mas, ao contrário, a pressupõe. Assim, a predicação deixa de ser um problema para a unidade e a identidade das formas, já que é expressão das relações de participação, a participação é constitutiva dos seres, sejam sensíveis ou formas.

Pode-se pensar, então, que a autopredicação seria uma expressão do ser absoluto, mas não é a única predicação que se pode atribuir às formas, já que é possível enunciar sua constituição. Assim, um enunciado do tipo *a forma F é F* por ser entendido de dois modos⁶: (1) um enunciado que expressa o que a forma é por natureza, (2) um enunciado que diz que a forma F é uma coisa F. Não se trataria, entretanto, de um sentido ambíguo de *é* nos dois tipos de enunciados, mas de graus diferentes de identidade: (1) expressa a identidade no sentido forte, o que uma coisa, neste caso, a forma, é absolutamente; (2) representa relações de identidade parcial e assimétrica, expressas pela predicação. Digo que não são dois sentidos ambíguos porque, como vimos, *ser no sentido absoluto* e *ser no sentido predicativo* estão presentes no enunciado informativo simultaneamente e de modo interdependente, uma vez que o ser ab-

⁶ Sigo de perto a interpretação de Nehamas (1999:198-205).

soluto, o que uma coisa é por natureza, é constituído por suas relações de participação.

Segundo a interpretação que eu sugiro, ter um predicado F significa, no plano ontológico, participar da forma F. E, segundo o texto do *Sofista*, a participação e não-participação ocorrem segundo a natureza das formas⁷. Podemos dizer, portanto, que a natureza da forma, é constituída por relações de participação e não-participação sem que isto afete sua unidade e sua identidade. E, a partir do que foi exposto acima, poderíamos pensar que não há exceções para isso, nem mesmo quando o tema da predicação é a forma. É a participação das formas, manifestada no discurso, que determina os predicados possíveis da forma. Entendida deste modo, a possibilidade de dizer que a forma F é F, em vez de trazer problemas, poderia ser a solução de algumas questões, especificamente do *argumento do terceiro homem*.

Além disso, a leitura da predicação aqui apresentada procura evitar a problemática conclusão de que há uma ambigüidade no uso de *ser* no *Sofista*. O *é* seria sempre analisado como *participa do ser*, e *participa do ser* significa *participa da identidade com relação a* e *participa da diferença com relação a*. Não se justifica, portanto, traduzir algumas ocorrências de *esti* como *existe* e outras como *é*, pois a existência está incluída em todo enunciado que afirma ou nega que X é alguma coisa, uma coisa definida. Tampouco se justifica pensar em uma ambigüidade entre identidade e predicação, pois a predicação é compreendida como identidade parcial e assimétrica. A única distinção a ser feita é a distinção entre *ser completamente idêntico* e *ser parcialmente idêntico*, *não ser parcialmente idêntico* e *não ser completamente idêntico*, mas isto não indicaria ambigüidade, que pode ser considerada uma diferença quantitativa, e não qualitativa.

⁷ Como afirmado em 256b-c: “É de fato o mais correto, se concordarmos que, dentre os gêneros, alguns consentem em se misturar aos outros, outros não. /.../ Eis que chegamos à demonstração disso /.../ provando que isto é segundo a natureza”.

Assim, mesma tradução e a mesma compreensão de *é* podem ser aplicadas em todas as ocorrências de *esti*. Um enunciado como o que aparece em 256a, *o movimento é porque participa do ser* pode ser entendido como: *uma vez que participa do ser, há possibilidade de inserir o movimento no discurso como tema de um enunciado*, já que ele é um ser determinado – é o mesmo que si mesmo e é distinto das outras coisas – do qual se pode informar os predicados sem que sua determinação seja dissolvida, pois esta determinação é constituída de relações que discursivamente se traduzem em predicação. O *é* indica a possibilidade informativa do discurso.

Vejam agora algumas conseqüências desta interpretação. Como a unidade de cada coisa permite que ela seja nomeada e como esta unidade é resultado de relações de participação e não-participação, a predicação não é logicamente posterior à nomeação, já que a natureza da coisa não é anterior à sua participação nas formas, mas constituída por sua participação e não-participação. Na parte final do *Sofista*, nomeação e predicação parecem ocorrer em dependência recíproca no enunciado.

Temos ainda que, para que a natureza de um ser seja atingida, é preciso conhecer suas relações de participação e não-participação, que se expressam como predicados afirmados ou negados. O Estrangeiro não apresenta, no entanto, um inventário dos predicados de cada uma das formas das quais ele trata ao expor a teoria da participação, e nem é esta sua proposta. Daí, talvez, ele não fornecer uma elaboração mais cuidadosa da predicação. Entretanto, ele fornece o fundamento do discurso predicativo e abre o caminho para a ciência dialética. A função do dialético é, então, compreender as relações que estabelecem a unidade e singularidade de cada forma e que se expressam como sua definição.

No entanto, esta compreensão da predicação nos traz uma séria questão: o enunciado predicativo sempre diz a constituição de uma coisa e é, portanto, sempre um enunciado de essência. Isto pode parecer problemático, já que enunciados que dizem os predicados

contingentes de algo parecem ficar excluídos desta compreensão da predicação, e todos os enunciados seriam definicionais, o que levaria a concluir que, se Platão não estabeleceu uma distinção entre predicação dos sensíveis e predicação das formas, ele não teria distinguido predicação de definição⁸.

Penso que, no *Sofista*, não é feita uma distinção entre as regras que possibilitam o discurso sobre formas e aquelas que possibilitam o discurso sobre sensíveis. Ambos são um entrelaçamento de nome e verbo que tem a mesma estrutura da ontologia fundada sobre a participação. Participação é sempre constitutiva do ser da coisa que participa, seja sensível ou forma. Discurso sobre formas e discurso sobre sensíveis diferem, no entanto, quanto ao estatuto ontológico do ser representado pelo tema do enunciado, o que faz com que enunciados sobre formas tenham sempre o mesmo valor de verdade, enquanto entre os enunciados sobre sensíveis, alguns têm o valor de verdade cambiante, pois estão sujeitos à relatividade contextual.

Acredito que, para o Estrangeiro, o fato de que afirmação e negação sejam constitutivos do ser não impede a relatividade contextual. Esta parece ser indicada em alguns momentos do texto – em 237d: “*esta palavra algo dizemos, em cada ocasião, de um ser*”, em 251a: “*falemos afinal de que modo designamos por muitos nomes esta mesma coisa em cada ocasião*”, e em 263a: “*Teeteto, com quem eu falo agora, voa*”. Uma inserção do discurso no tempo é também sugerida em 262d, quando o Estrangeiro diz que o discurso nos dá uma indicação acerca das coisas que são, das que vêm a ser, das que se tornaram e das que estão para ser. Estes marcadores temporais, de caráter relativista, estariam associados aos enunciados sobre sensíveis, o que permitiria entender *Teeteto está sentado* como a afirmação de que faz parte do ser de Teeteto, neste momento, estar sentado.

A inclusão de um marcador temporal no discurso sobre os seres de natureza cambiante indica uma inconsistência dos sensíveis,

⁸ Como nota Wolff (1999).

marca da filosofia de Platão. Mas indica igualmente a ausência de uma abordagem específica do discurso sobre a mudança. Esta ausência poderia ser vista como uma falha na solução que Platão dá ao problema do discurso, mas poderia também indicar que Platão não pretende esgotar a questão da linguagem no *Sofista*. Talvez seja o caso de entender que Platão tem em vista um problema e que se empenha em resolvê-lo sem que seja necessário expor sistematicamente uma teoria da linguagem para atingir seu objetivo. A fim de fazer o que se propõe nesse diálogo, basta que a possibilidade da definição seja fundamentada. E poderíamos usar como prova disto o fato de que o Estrangeiro de Eléia interrompe a discussão sobre o enunciado exatamente no ponto em que se torna possível definir discurso, pensamento e opinião e admitir que são suscetíveis de verdade e falsidade, e isto é suficiente para que se possa definir o sofista como produtor de discurso falso.

Apesar das questões apresentadas, às quais se soma uma certa insuficiência do texto do diálogo para sustentar o estabelecimento do caráter relativo da identidade, esta leitura do *Sofista* apresenta a vantagem de preservar a unidade do diálogo, evitando problemas interpretativos como a incompatibilidade entre a análise da negação e a análise do falso e permitindo fundar o valor de verdade do enunciado na teoria da participação.

A partir do que foi proposto aqui, podemos dizer que a mesma estrutura complexa da ontologia se reflete no plano do discurso: o enunciado é um entrelaçamento de nome e verbo que tem por função discorrer sobre algo. 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 no plano ontológico, permite falar dos múltiplos predicados que cada ser possui e não possui. Permite, assim, fundamentar o enunciado verdadeiro e o enunciado falso. Discurso e realidade se articulam porque ambos são essencialmente complexos, e a complexi-

dade essencial⁹ que caracteriza o discurso encontra seu fundamento na complexidade essencial da ontologia. Esta última é atestada na formulação da teoria da participação: as coisas participam de algumas formas e não participam de outras. E, sendo o enunciado constituído de um verbo aplicado a um nome, há duas relações que aquilo que é representado pelo verbo pode ter com aquilo que é representado pelo nome: pode concernir ou não a ele. Quando concerne, afirmando uma participação que se dá ou negando uma participação que não se dá, o enunciado é verdadeiro. Quando não concerne, afirmando uma participação que não se dá ou negando uma participação que se dá, é falso. A conexão representativa do enunciado com a realidade não ocorre, pois, em bloco, mas através de partes. Não de partes justapostas, mas de partes entrelaçadas. O discurso diz o ser sem estar aderido ao ser.

Deste modo, o entrelaçamento discursivo estaria em uma relação de semelhança com o entrelaçamento ontológico. Os seres não estão simplesmente ao lado um do outro, separados como unidades coesas e indivisíveis, sempre os mesmos que si mesmos, pois a ontologia proposta pelo Estrangeiro de Eléia garante unidade e identidade a partir de relações de combinação. Assim, o que é é resultado de um entrelaçamento. E dizer o que é é dizer um entrelaçamento. Em outras palavras, as relações entre as palavras no enunciado são semelhantes às relações entre os seres. Trata-se, portanto, de uma semelhança estrutural entre plano ontológico e plano discursivo, o que caracteriza o discurso como imagem do ser.

Se o discurso se relaciona com o ser no modo da imagem, pode-se compreender como o acesso à estrutura ontológica se faz pelo discurso. Na teoria platônica da imagem, uma realidade que se assemelha a outra, embora seja ontologicamente deficiente em relação ao modelo, de algum modo o presentifica, atua como seu signo de reconhecimento, como um retrato que nos faz lembrar da

⁹ Expressão sugerida por Santos (1993:23)

pessoa retratada¹⁰. Guardando uma semelhança de estrutura com relação à realidade, o discurso pode revelar o que as coisas são, não enquanto um duplo do ser, mas enquanto imagem da estrutura complexa dos seres. Assim, a assimetria da identidade se reflete na relação discurso-ontologia, permitindo-nos reconhecer agora três níveis de entrelaçamento: ontologicamente, o entrelaçamento é participação; discursivamente, é predicação; na relação discurso-ontologia, é semelhança estrutural.

Referências Bibliográficas

- PLATÃO. *Obras completas*. Edição bilíngüe, vários tradutores. Cambridge-London: Loeb Classical Library, 1996.
- ACKRILL, J. L. Plato and the copula: *Sophist* 251-259. In: VLASTOS, G. (ed.), *Plato I: Metaphysics and Epistemology*. New York: Anchor Books, 1971 (a).
- BOSTOCK, David. Plato on 'is not'. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 2, 1984:89-119.
- BRISSON, Luc. Participation et Prédication chez Platon. *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger* 4, 1991:557-569.
- CORNFORD, F. *Plato's Theory of Knowledge*. London: Routledge and Kegan Paul, 1979.
- DIXSAUT, Monique. Métamorphoses de la dialectique. *Kriterion* 102, 2000 (2), 9-43.
- KEYT, David. Plato on falsity: *Sophist* 263b. In: LEE, E. N. (ed.), *Exegesis and Argument*. Assen: Van Gorcum, 1973.
- LAFRANCE, Yvon. Sur une lecture analytique des arguments concernant le non-être. *Revue de Philosophie Ancienne* 2, 1984:41-76.
- LEWIS, F. A. Did Plato discover the *estin* of identity? *California Studies in Classical Antiquity* 8, 1975:113-143.

¹⁰ Segundo Fédon 74c-d.

- MALCOLM, John. Plato's analysis of 'tò ón' and 'tò mè ón' in the *Sophist*. *Phronesis* 2, 1967: 130-146.
- MOHR, Richard D. Forms as individuals: unity, being and cognition in Plato's ideal theory. *Illinois Classical Studies* 11, 1986:113-128.
- MORAVCSICK, J. M. E. Sumplokheidwn and the genesis of lo-goj. *Archiv für Geschichte der Philosophie* 42, 1960:117-129.
- NEHAMAS, Alexander. *Virtues of Authenticity*. Princeton:Princeton University Press, 1999.
- OWEN, G. E. L. Plato on not-being. In: VLASTOS, G. (ed.). *Plato I: Metaphysics and Epistemology*. New York: Anchor Books, 1971.
- ROSEN, Stanley. *Plato's Sophist – The Drama of Original and Image*. London: Yale University Press, 1983.
- SANTOS, Luiz Henrique Lopes. A essência da proposição e a essência do mundo. In: WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. São Paulo: Edusp, 1993.
- WOLFF, 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.

A LINGUAGEM EM HEIDEGGER: *SER E TEMPO E O LOGOS DE HERÁCLITO*

Eliéser Donizete Spereta *

Introdução

A pergunta que interroga pelo sentido do ser (*Seinsfrage*) é a questão central do pensamento de Heidegger; é a questão a partir da qual giram todas as outras:

“Deve-se colocar a questão que interroga pelo sentido do ser. Se for uma pergunta fundamental ou talvez a pergunta fundamental, tal pergunta necessita que se chegue a ‘ver através’ dela adequadamente.”¹

Logo no §1 de *ST*, Heidegger justifica a necessidade de uma repetição da pergunta que interroga pelo sentido do ser. Esta pergunta deve ser repetida porque o pensamento metafísico a pôs no esquecimento (*Vergessenheit*), e isso em virtude de alguns de seus dogmas. A pretensão de Heidegger é então desconstruir as bases deste pensamento, e poder repetir a questão.

* Doutorando na UNICAMP sob a orientação de Hector Benoit.

¹ Martin HEIDEGGER, *ST* 6, *SZ* 5: “Die Frage nach dem Sinn von Sein soll *gestellt* werden. Wenn sie eine oder gar *die* Fundamentalfrage ist, dann bedarf solches Fragen der angemessenen Durchsichtigkeit.”

Esta repetição (*Wiederholung*) exige uma abertura e uma linguagem condizentes com o caráter peculiar da ontologia. Quanto a esta exigência, o próprio Heidegger chegou a manifestar no §7 de *ST* a ausência de uma gramática pertinente, visto que esta buscou seu fundamento na lógica, que por sua vez, funda-se na ontologia do subsistente (*Vorhanden*).

No entanto, entendemos que Heidegger busca solucionar esta ausência, em ambos os períodos de sua obra. Tomaremos as soluções apresentadas em duas de suas obras, representantes, respectivamente, dos referidos períodos: *Ser e Tempo* e *Lógica. A Doutrina Heraclítica do Logos*. Na primeira obra, a abertura do ser imposta pela hermenêutica desemboca numa linguagem específica, qual seja, a que Heidegger chama indiretamente de indicativa. Na segunda obra, a abertura do ser passa pela apropriação heideggeriana do Λόγος de Heráclito, que é recolhida pelo λόγος humano, constituindo também uma linguagem indicativa, porém com um caráter mais profundo que o do primeiro período. Em ambos os casos, o que se manifesta é a própria verdade do ser.

Vejamos com mais detalhes, mas mesmo assim de modo breve e sucinto, os rápidos acenos desta introdução.

A Linguagem em *Ser e Tempo*

Representante maior do primeiro período do pensamento de Heidegger, *ST* situa a questão da linguagem numa relação direta com a hermenêutica, que intermedeia o método fenomenológico de investigação no tratamento do problema ontológico. Apresentaremos brevemente a concepção de Heidegger sobre a linguagem, percorrendo o trecho correspondente do referido texto.

Após passar pelo encontrar-se (*Befindlichkeit*) e o compreender (*Verstehen*) como modos do ‘estado de aberto’ (*Erschlossenheit*) do dasein, Heidegger apresenta o discurso (*Rede*) como o terceiro modo desta abertura. Portanto, ele é segundo Heidegger, *de igual*

originariedade existenciária que o encontrar-se e o compreender (ist mit Befindlichkeit und Verstehen existenzial gleichursprünglich) [ST 186, SZ 161].

Este caráter equi-originário de abertura do discurso consiste no fato de que ele

“... é o articular ‘significativamente’ a compreensibilidade do ‘ser-no-mundo’.”²

O discurso é um prolongamento da interpretação (*Auslegung*). Pressupondo a estrutura do ‘como’ (*Als-Struktur*) e a estrutura do ‘prévio’ (*Vor-Struktur*), que articulam interpretativamente a compreensibilidade, o discurso prolonga a interpretação até a significatividade (*Bedeutsamkeit*), excedendo a mera designação de um conceito de ser, isto é, apropriando-se da compreensibilidade do ponto de vista de sua abertura direta ao mundo como ser-no-mundo do *dasein*. Este procedimento tem como finalidade materializar a abertura em termos de significados, de modo que os entes intramundanos possam ser expressos no plano da linguagem. Operando tal abertura, o discurso é o possibilitador da linguagem enquanto ‘estado de expresso’ do discurso (*Hinausgesprochenheit der Rede*) [ST 186, SZ 214], e por isso mesmo ele é para a linguagem o fundamento ontológico-existenciário (*existenzial-ontologische Fundament*) [ST 186, SZ 160-161]. Sem o discurso, pode-se dizer que o compreender estaria desprovido dos derivados do modo de ser, impossibilitando uma linguagem concreta, provavelmente permanecendo apenas na esfera conceitual dos fenômenos.

São possibilidades inerentes do discurso o ouvir (*Hören*) e o calar (*Schweigen*).

O ouvir refere-se às duas direções possíveis da preocupação (*Sorge*): o procurar-por (*Fürsorge*) e a ocupação (*Besorgen*) com os entes. Ouve-se o outro quando este fala e ouve-se os entes em seu encontro na ocupação. Neste sentido, nunca se ouve primeiramente

² Martin HEIDEGGER, *ST* 187, SZ 161: “... ist das ‘bedeutende’ Glidern der Verständlichkeit des In-der-Welt-seins.”

ruídos sonoros, que são meras sensações, mas o ouvir é prestar atenção à significatividade aberta no discurso do compreender.

O calar é o dispor-se em um verdadeiro e rico ‘estado de aberto’ (*eine eigentliche und reiche Erschlossenheit*) [ST 190, SZ 165]. Por isso, o calar é ter algo a dizer (*etwas zu sagen*), algo aberto autenticamente no ‘estado de aberto’. Por meio do calar, evita-se o falatório (*Gerede*) que, proferindo muitas palavras, não esclarece nada, mas mantém tudo no encobrimento.

O discurso é a versão heideggeriana, e portanto ontológico-existenciária, do ζῶον λόγον ἔχον, que define o homem como um ente que fala (*als Seiendes, das redet*) [ST 191, SZ 165].

A linguagem, por sua vez, está fundada no discurso, e é a materialização deste. Materialização não é um termo heideggeriano, mas por ele estamos querendo designar a totalidade de palavras (*Wortganzheit*) a que vem o discurso no momento em que passa do ‘estado de aberto’ ao ‘estado de expresso’. Heidegger diz:

“O todo de significação da compreensibilidade *obtem a palavra*. Das significações brotam palavras, longe de que estas coisas que se chamam palavras se dotem de significações.”³

A passagem deixa claro que as palavras não são coisas que se dotam de significados posteriormente à experiência, mas os significados já estão estabelecidos de antemão, e se materializam por meio das palavras no ‘estado de expresso’.

A linguagem se articula proposicionalmente. Queremos apenas de passagem, mencionar que a proposição pode ter uma tríplice função: indicativa, predicativa e comunicativa. As duas primeiras articulam lingüisticamente um discursar sobre ... (*Rede über ...*), que é o ‘sobre o quê’ do discurso (o discursado nele) (*das Worüber der Rede (das Beredete)*) ou o discursado (*das Geredete*) [ST 188, SZ 162] referente à ocupação, e a terceira uma comunicação referente

³ Martin HEIDEGGER, *ST 186, SZ 162*: “Das Bedeutungsganze der Verständlichkeit *kommt zu Wort*. Den Bedeutungen wachsen Worte zu. Nicht aber werden Wörterdinge mit Bedeutungen versehen.”

ao ser-com. A comunicação não é um transporte de vivências, por exemplo opiniões e desejos, do interior de um sujeito ao interior de outro (*Mitteilung ist nie so etwas wie ein Transport von Erlebnissen, zum Beispiel Meinungen und Wünschen aus dem Inneren des einen Subjekts in das Innere des anderen*) [ST 187, SZ 162].

Ao afirmar que o fundamento da linguagem é o discurso, Heidegger está apostando num outro fundamento para a gramática, que geralmente busca seu fundamento na 'lógica', e esta se funda na ontologia do subsistente (*Die Grammatik suchte ihr Fundament in der 'Logik' ... Diese aber gründet in der Ontologie des Vorhandenen*) [ST 191, SZ 165]. Este outro fundamento é a estrutura apriorística do discurso em geral como existenciário (*der apriorischen Grundstruktur von Rede überhaupt als Existenzial*) [ST 191, SZ 165]. Entendemos que a fundamentação da gramática no discurso enquanto 'estado de aberto' do dasein soluciona o problema posto por ele no §7 de *ST*, qual seja, o de que para tratar do ser dos entes faltam não apenas palavras, mas sobretudo a gramática (*fehlen nicht nur meist die Worte, sondern vor allem die 'Grammatik'*) [SZ 39]. A proposição é a confirmação da possibilidade desta gramática.

A proposição é, segundo Heidegger, uma forma derivada de levar a cabo a interpretação (*abgeleitete Vollzugsform der Auslegung*) [ST 178, SZ 154].

Introduzamos agora as três significações do termo proposição, que já havíamos mencionado:

1. Proposição pode significar *indicação (Aufzeigung)*. Neste significado, mantém-se o sentido do λόγος como ἀπόφανσις: permitir ver os entes por si mesmos (*Seiendes von ihm selbst her sehen lassen*) [ST 179, SZ 154]. Isso porque o ente é descoberto em seu modo de ser, e no caso específico da proposição 'o martelo pesa demasiadamente', no modo de ser do utilizável. Independente das circunstâncias, a proposição com este significado intenciona o ente mesmo, e não, por acaso, uma mera representação dele (*meint die Aufzeigung das Seiende selbst und nicht etwa eine blosse Vorstellung seiner*) [ST 179, SZ 154].

2. A proposição pode significar *predicação (Prädikation)*. Neste significado, de um ‘sujeito’ se ‘enuncia’ um ‘predicado’, o primeiro é *determinado* pelo segundo (*Von einem ‘Subjekt’ wird ein ‘Prädikat’ ‘ausgesagt’, jenes wird durch dieses bestimmt*) [ST 179, SZ 154].

3. A proposição pode significar *comunicação (Mitteilung)*. A proposição neste sentido é um ‘co-permitir ver’ (*Mitsehenlassen*) o indicado no modo do determinar. O ‘co-permitir ver’ torna comum ao outro o ente indicado em sua determinação (*Sie ist Mitsehenlassen des in der Weise des Bestimmens Aufgezeigten. Das Mitsehenlassen teilt das in seiner Bestimmtheit aufgezeigte Seiende mit dem Anderen*) [ST 180, SZ 155]. Por causa deste significado, o enunciado pode ser ‘transmitido’ (*Das Ausgesagte kann ‘weiter-gesagt’ werden*) [ST 180, SZ 155].

Heidegger resume estes três significados em uma definição de proposição:

“... *proposição é uma indicação determinante comunicativamente.*”⁴

Vê-se, com base nesta definição de proposição, que não é a questão de Heidegger discutir uma teoria do juízo pela noção de validade. Não é a questão de Heidegger a validade da proposição, mas sua consistência ontológica. Por isso ele escreve que a proposição indica, fundando-se no já aberto do compreender, o descoberto no ‘ver-em-torno’ (*Das Aufzeigen der Aussage vollzieht sich auf dem Grunde des im Verstehen schon Erschlossenen bzw. Umsichtig Entdecken*) [ST 181, SZ 156]. E enquanto fundada no ‘estado de aberto’, a proposição supõe a mesma ‘estrutura do prévio’: o ter-prévio (*Vorhabe*), no qual se indica o ente previamente dado pelo termo-sujeito (*vorgegebene Seiende*); o ver-prévio (*Vorsicht*) no qual se extrai, por assim dizer, o predicado; e o conceber-prévio (*Vorbegriff*), que designa o campo conceitual mediante as palavras. O campo concei-

⁴ Martin HEIDEGGER, ST 181, SZ 156: “*Aussage ist mitteilend bestimmende Aufzeigung.*”

tual não chega a surpreender, por que uma determinada linguagem alberga em si já conceitos elaborados (*die Sprache je schon eine ausgebildete Begrifflichkeit*) [ST 182, SZ 157].

Tratamos até aqui da proposição indicadora, justamente porque é a mais fundamental. Sobre este caráter fundador, Heidegger chega a afirmar que toda predicação se funda na indicação. Entretanto, esta fundação supõe uma modificação. Ou melhor, ocorre uma modificação na própria instância da indicação, em que o ter-prévio perde o ente mesmo, que se torna tema-representação de uma proposição determinante; o ver-prévio encobre o ente utilizável, em favor do subsistente, o qual possibilita posteriormente as peculiaridades. Esta modificação corta a significatividade que constitui a circumundandade (*der Bedeutsamkeit, als welche die Umweltlichkeit konstituiert, abgeschnitten*) [ST 183, SZ 158].

Esta modificação ontológica representa-se, na instância da hermenêutica e da linguagem, como uma modificação do ‘como’ *hermenêutico-existenciário* (*das existenzial-hermeneutische ‘Als’*) para o ‘como’ *apofântico* da proposição (*apophantischen ‘Als’ der Aussage*) [ST 183, SZ 158]. Entre um e outro há múltiplos graus intermediários (*mannigfache Zwischenstufen*) [ST 183, SZ 158].

Para Aristóteles, o λόγος tinha duas possibilidades: a σύνθεσις e a διαίρεσις, o juntar e o dividir, o unir e o separar. Ora, se tomarmos o λόγος e as palavras em geral como entes subsistentes, teremos que o unir e separar do λόγος é uma relação de representações, que se converte em logística, enquanto cálculo. Heidegger está propondo uma exegese ontológica (*ontologischer Interpretation*) da proposição, a partir de uma lógica que tem suas raízes na analítica existenciária do dasein (*in der existenzialen Analytik des Daseins verwurzelt ist*) [ST 185, SZ 160].

Em suma, Heidegger está propondo que o ‘é’ da proposição não tem o sentido vazio da cópula enquanto ligação de representações, mas guarda em si uma objetividade, isto é, uma referência ontológica, que se esclarece nos predicados.

A Linguagem na Lógica. A Doutrina Heraclítica do Logos

No segundo período de sua filosofia, Heidegger está repetindo a questão do ser, mas agora pretende buscar uma outra origem (*Ursprung*), a qual precede o próprio *dasein*. Nesta perspectiva, Heidegger se remete à *história do ser*, buscando na história da metafísica, o apelo que impulsionou os grandes pensadores a enunciarem o ser desta ou daquela forma. Pode-se observar a busca por este apelo originário nesta passagem de *A Coisa*:

“... ninguém pergunta de onde Platão recebeu o aceno para pensar o ser, como *ἰδέα*, de onde Kant recebeu o aceno para pensar o ser, como o transcendental da objetividade, como posição (posicionamento).”⁵

Neste resgate historial, Heidegger alcançou os pré-socráticos, e em suas palavras fundamentais, a origem da verdade do ser. Entre os pré-socráticos, Heidegger destacou Heráclito, e neste, a noção de φύσις. A φύσις é então a origem da *verdade do ser*, alcançada por intermédio da *história do ser*. Na φύσις, Heidegger crê ter encontrado uma origem transparente, que não reconduz o ser a outro fundamento que não ele mesmo. Como veremos adiante, φύσις é o surgimento a partir de si mesmo, e não de outro, e o *dasein* é um habitante desta origem. A φύσις, assim como o *dasein* no primeiro período, também representa uma origem nula, pois é o próprio jogo do encobrimento e desencobrimento, impassível de determinação. Na medida em que o ser *como* coisa tem o traço da φύσις, ele se caracteriza pelo jogo entre encobrimento e desencobrimento.

Passando agora à questão do λόγος, Heidegger aponta alguns caminhos para responder à pergunta – o que é λόγος? no §5 da *Lógica*, a partir da análise do fragmento 50 de Heráclito. O fragmento se enuncia assim:

“Se não ouvirem simplesmente a mim mas se tiverem auscultado (obedecendo-lhe, na obediência) o λόγος, então é

⁵ Martin HEIDEGGER, *A Coisa*, p. 163.

um saber (que consiste em) dizer igual o que diz o λόγος: tudo é um”.⁶

O primeiro caminho é o *tudo* e o *um*, ἐν πάντα εἶναι. O λόγος que diz *tudo é um* abrange aquilo que diz, caso contrário o λόγος seria um mero instrumento denotativo do ser. O *um* é o uno que tudo une, que mantém tudo reunido, que precede tudo e do qual nada se diz diretamente. O Λόγος é o arranjo de todas as coisas como o *um*, e por isso está na própria essência do *um*.

“O próprio λόγος deve permitir que vigorem o ἐν, o πάντα, o εἶναι, cada um em si e todos na sua relação. O próprio λόγος deve vigorar no modo de sua essência e, com isso, na essência do um, do tudo, do ser.”⁷

O segundo caminho se dá através do sentido originário de λέγειν como colher.

“O que significam propriamente λόγος e λέγειν, se, como afirmamos, a palavra nada tem a ver com dizer e enunciar, com discurso e linguagem? Λέγειν, em latim legere, é a mesma palavra que ‘ler’ (lesen), se bem que não o ler que se refere ao escrito e à palavra escrita e, assim, ao discurso e à linguagem. A partir de agora, tomaremos ‘ler’ no sentido mais amplo e mais originário de ‘colher, recolher (respirar) na lavoura’, ‘colher as uvas na videira’, ‘colher (coletar) a madeira na floresta. Λέγειν, colher – λόγος, a colheita.”⁸

⁶ IDEM, *Lógica* 255, *Logik* 243: “ ‘Habt ihr nicht bloss mich angehört, sondern habt ihr (ihm gehorsam, horchsam) auf den Logos gehört, dann ist Wissen (das darin besteht), mit dem Logos das Gleiche sagend zu sagen: Eins ist alles.’”. DK, 161: οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἔστιν ἐν πάντα εἶναι.

⁷ Ibid., 277, 265: “Der λόγος selbst muss also das ἐν, das πάντα, das εἶναι, jedes in sich und alle in ihrem Bezug wesen lassen. Der λόγος selbst muss in der Weise ihres Wesens und somit im Wesen des Eins, des Alls, des Seins walten.”

Λέγειν é, portanto, o ler-colher. Colher é apanhar do chão e suspender, cujo traço fundamental é o resguardo. O que é colhido é colhido para o resguardo. Em função disso o Λόγος é a colheita. A colheita não tem o caráter de amontoado, mas de resguardo, que em conexão com o *um*, significa a reunião de tudo, a coleta ou coletividade (*Versammlung*) originária.

Estes dois primeiros caminhos dizem respeito ao Λόγος, que também se caracteriza por duas relações. Na primeira direção, o Λόγος, sendo a co-letividade originária que mantém tudo no um, é um dispositivo de abertura do ser a partir da φύσις, estendendo-o diante (ἐπιστήμη). Na segunda direção, o Λόγος dis-pensa ao λόγος humano o que mantém recolhido da φύσις. Estas relações participam do dinamismo que Heidegger chama de re-virada (*Rück-kehr*). A segunda direção é a de dis-pensação:

“O homem produz, com freqüência, muitos ‘pensamentos’. Só que os pensamentos assim produzidos não são confiáveis. Os pensamentos verdadeiros e raros não surgem do pensamento auto-produzido. Também não se encontram nas coisas, da mesma maneira que uma pedra se encontra no campo, ou uma rede na água. Os pensamentos verdadeiros são dis-pensados ao homem, e isso somente quando ele se encontra na correta com-pensação [con-contração], ou seja, na prontidão exercitada para o pensamento, que vem ao seu encontro como o a-se-pensar.”⁹

⁸ Martin HEIDEGGER, *Lógica* 278, *Logik* 266-267: “Was heisst nun eigentlich λόγος und λέγειν, wenn das Wort, wie wir behaupteten, ursprünglich mit Sagen und Aussagen, mit Rede und Sprache nichts zu tun hat? λέγειν, das lateinische legere, ist dasselbe Wort wie unser Wort ‘lesen’, aber nicht das ‘lesen’, das von uns sogleich auf die Schrift und damit auf das geschriebene Wort und so wiederum auf Rede und Sprache bezogen wird. ‘Lesen’ verstehen wir jetzt und hier und künftig in einem weiteren und zugleich ursprünglicheren Sinne: ‘die Ähren auf dem Acker lessen’; ‘die Weintrauben lessen in Rebberg’; ‘das Holz lessen im Wald’. λέγειν, lessen, λόγος, die Lese.”

Os outros caminhos apontados por Heidegger dizem respeito ao caráter de con-centração do λόγος humano como colher. Colher, neste caso, apropriar-se do a-se-pensar dispensado através do re-pensar contínuo. Colher tem o traço do apanhar, suspender, ajuntar e resguardar. Estes movimentos caracterizam o colher. Mas queremos nos aproximar desta noção a partir de duas noções apresentadas por Heidegger como idênticas a ela: *auscultar*(*gehören*) e *indicar* (*weisen/ weitweisen/weitgewiesenen*), complementares uma em relação à outra. A ausculta é o pertencimento ou remissão obediente, e a indicação resume-se no que Heidegger entende pelo ὁμολογεῖν de Heráclito. ὁμολογεῖν é propriamente a referência originária, é o dizer que diz o mesmo que o Λόγος, isto é, que se mantém em sua imanência:

“O fragmento 45 diz que a alma humana possui um λόγος indicativo do amplo. (...). Porque a alma humana possui um λόγος indicativo e indicador do amplo, e este, como anuncia a necessidade do ὁμολογεῖν, indica o λόγος [Λόγος] permanecendo fundado e suplantado pelo λόγος [Λόγος], só se pode experimentar, saber e realizar a essência do λόγος humano no grau em que o próprio λόγος [Λόγος] se apresenta na atenção que com ele se articula.”¹⁰

⁹ Ibid., 200, 187: “Der Mensch macht sich zwar oft und viel ‘Gedanken’. Allein die so gemachten Gedanken sind nicht die verlässlichen. Die seltenen wahren Gedanken entspringen nicht dem selbstgemachten Denken; sie liegen freilich auch nicht in den Dingen, so wie ein Stein in einer Wiese oder ein Netz im Wasser. Die wahrhaften Gedanken werden dem Menschen zu-gedacht und zwar nur dann, wenn er dafür in der rechten An-dacht, d.h. in der eingeübten Bereitschaft ist zum Denken dessen, was ihm als das Zu-denkende entgegenkommt.”

¹⁰ Martin HEIDEGGER, *Lógica* 335, *Logik* 327-328: “Dieses, dass die Seele des Menschen nach Spruch 45 einen weitgewiesenen λόγος hat, (...). Weil die Seele des Menschen einen weitweisenden und weitgewiesenen λόγος hat, dieser aber, wie es die Notwendigkeit des ὁμολογεῖν bekundet, auf den Λόγος weist und in diesem aufgehoben und gegründet bleibt, werden wir das Wesen des menschlichen λόγος stets nur in dem

A linguagem que corresponde ao ser na perspectiva da φύσις, desencoberto pelo Λόγος ou linguagem originária, é a linguagem indicativa, que se expressa na linguagem poética, em contraposição à linguagem técnico-calculadora.

Este processo que envolve o ser, o Λόγος e o λόγος humano é o próprio processo de verdade enquanto um desencobrimento numa clareira (*Lichtung*), em contraposição à verdade como validade. Neste processo há uma comum-pertinência (*Zusammengehörigkeit*) de ser e pensamento, que, numa circunstância de propriedade, designa o acontecimento-apropriativo (*Ereignis*).

Referências Bibliográficas

HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. 17ª edição. Tübingen: Niemeyer, 1927.

_____. *El Ser y el Tiempo*. Prólogo e tradução do alemão por José Gaos. México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1951.

_____. *Der Anfang des Abendländischen Denkens*. In: *Heraklit*. Gesamtausgabe, Band 55, Vittorio Klostermann. Frankfurt an Main, 1943, p. 2-181.

_____. *Heráclito: A Origem do Pensamento Ocidental*. In: *Heráclito*. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante Schuback; preparação de Ari Roitman. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998, p. 15-191.

_____. *Logik. Heraklits Lehre vom Logos*. In: *Heraklit*. Gesamtausgabe, Band 55, Vittorio Klostermann. Frankfurt an Main, 1944, p. 182-402.

_____. *Lógica. A Doutrina Heraclítica do Logos*. In: *Heráclito*. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante Schuback; prepa-

Grade erfahren und wissen und vollziehen können, als der Λόγος, selbst eigens gegenwärtig ist im fügsamen Achten auf Ihn.”

ração de Ari Roitman. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998, p. 193-405.

_____. *A Coisa*. In: *Ensaio e Conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2002.

KRANZ, Walther & DIELS, Hermman. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Erster Band. 5ª edição. Berlin: Weidmannsche, 1954, p. 139-190.

A TEMPORALIDADE DOS PRAZERES

*Fernando Muniz**

O prazer nos Diálogos de Platão é, de certo modo, indissociável do tempo. Os prazeres e dores – sejam eles antecipados ou rememorados – são experimentados na dimensão de um presente sempre móvel, mas é na relação entre as dimensões do tempo que a sua natureza própria é revelada. Isso significa dizer que os prazeres e as dores do presente estão diretamente relacionados tanto aos prazeres e dores do passado quanto aos prazeres e dores do futuro. Submetidos assim a tais relações temporais, prazeres e dores alteram-se, deformam-se e intensificam-se mutuamente a tal ponto que, aos olhos dos contemporâneos de Platão, o estilo de vida moldado a partir da maximização do prazer e minimização da dor mostrava-se bem mais atraente que o estilo de vida sustentado no exercício – quase sempre doloroso – da virtude¹.

* Docente da UFF (Universidade Federal Fluminense). Atual presidente da SBP.

¹ Encontra-se em Xenofonte uma interessante passagem em que são confrontados minuciosamente esses dois modos de vida de um ponto de vista desvalorizador para o prazer. O socratismo de Xenofonte parece ir na direção oposta ao do senso-comum. Em *Memoráveis* (II.i.21-34), Xenofonte apresenta um mito atribuído a Pródicos de Céos no qual Hércules está numa encruzilhada entre a Virtude e o Vício. O Vício oferece uma vida de prazeres, cheia de facilidades e incontinência, enquanto a da Vir-

Pretendo apresentar neste artigo, ainda que de uma maneira resumida, esse tema da ligação íntima entre o tempo e os prazeres tomando como referência uma passagem bastante conhecida do *Protágoras* (351b-358d).

No *Protágoras*, há uma motivação polêmica: conduzir ao absurdo a crença da maioria das pessoas na *acrasia*², ou seja, na possibilidade alegada por uma pessoa de ter deixado de fazer o que sabe ser melhor por ter sido forçada pelo prazer. Esse fenômeno da *acrasia* é um lugar comum na moralidade popular grega e foi, muitas vezes, dramatizado nos conflitos encenados pela Tragédia³. Em Eurípedes, a fala de Fedra no *Hipólito* é exemplar: “Conhecemos o bem, mas não o fazemos, porque a paixão nos arrasta” (380 ss). Esta mesma idéia é reafirmada pela Medéia; “Sei muito bem que vou cometer um crime, mas o meu *thymós* é mais forte que a razão: o *thymós* é a causa de todos os males dos homens” (1078). Contra a *acrasia* ou incontinência, a concepção socrática da deliberação prática se ergue como uma alternativa na qual o papel do conhecimento é reavaliado em relação à tomada de decisão sobre a melhor ação possível a ser executada por alguém.

Por essa razão, o hedonismo introduzido por Sócrates no *Protágoras* tem um alvo preciso: fazer com que a justificativa da *acrasia* caia em descrédito. A identificação que Sócrates faz entre virtude e conhecimento depende, entretanto, da seguinte crença: o conhecimento do melhor é uma condição suficiente para a escolha

tude apresenta-se cheia de dificuldades.

² A *acrasia*, i.e., a impotência da vontade em agir contra o que se sabe ser pior.

³ V. Dover (1994,p.124):“Isok. xv 221: Many men, through *akrasiai* (i.e. *one kind or another of failure to control themselves*) do not abide by (sc. the outcome of) their reasoning, but neglect their interests and tum to pleasure”. Cf. também, em Eurípedes, a fala de Fedra no *Hipólito*: “Conhecemos o bem, mas não o fazemos, porque a paixão nos arrasta”. E a de Medéia na *Medéia*: “Sei muito bem que vou cometer um crime, no entanto, o meu *θυμός* é mais forte do que a razão; o *θυμός*, a causa de todos os males dos homens”.

do melhor. Rejeitar a *acrasia*, portanto, representa recusar essa crença firmemente enraizada na tradição de que a *episteme*, o conhecimento rigoroso, não é forte o suficiente para exercer o papel de guia no processo da deliberação prática, e, mais ainda, que o que comanda, na realidade, é uma outra coisa: prazer, dor, ou medo. Em suma, a rejeição da *acrasia* implica a negação do que está explícito na fala da Medéia, ou seja, o conhecimento não pode ser um escravo, “arrastado para todos os lados por todas essas outras coisas” (352b-c), i.e., o prazer, a dor, ou o medo.

Mas de que maneira Sócrates faz com que a justificativa da *acrasia* caia em descrédito? A estratégia é a seguinte: depois de Protágoras aceitar que prazer e bem, dor e mal, são pares de sinônimos, Sócrates ridiculariza a justificativa dada pela maioria de “deixar de fazer o melhor por ser vencido pelo prazer” pela mera substituição dos referidos termos sinônimos. O resultado da substituição revela o paradoxo oculto na justificativa da *acrasia*: se alguém sabe que *x* é melhor que *y* seria impossível que escolhesse *y* já que melhor não significa outra coisa senão um bem maior e sendo o bem sinônimo de prazer, um bem maior significaria, necessariamente, mais prazer. Ora, se alguém sabe que *x* é melhor que *y*, sabe portanto que *x* promete mais prazer que *y*, daí ser um absurdo que alguém escolha o menos prazer representado por *y*, alegando ter sido vencido pelo maior prazer que *y* ofereceria.

O hedonismo desempenha, como se vê, um papel fundamental na demonstração de Sócrates. Mas tal demonstração só tem eficácia se Sócrates acredita realmente nesse hedonismo. Como essa questão é polêmica e foge ao âmbito da nossa questão central, vamos voltar a nossa atenção para o modo como os prazeres e dores são formulados na passagem. Como a preocupação de Sócrates é salvar a Vida Boa por meio da reabilitação da *episteme* – rebaixada à escravidão pela tese da *acrasia* – é preciso que Sócrates mostre como os prazeres entram em relação com o conhecimento.

Para isso, ele lança mão de uma analogia que nos permite -ainda que de modo negativo – compreender tal relação.

Observemos a passagem: “Coisas do mesmo tamanho, de perto, não aparecem ao olhar, maiores e, de longe, não aparecem menores? E não se dá a mesma coisas com a dureza, com a multiplicidade e com os sons?” Assim, “se o êxito de nossas ações consistisse em escolher coisas grandes evitando as pequenas, qual seria a salvação da nossa vida: uma *tékhne* de medição ou a *potência da aparência* ?” (356c4-356d4).

Protágoras não hesita⁴ em afirmar que a maioria dos homens concordaria que a boa deliberação sobre as grandezas dispostas espacialmente não poderia ser determinada pela visão, mas sim por uma *tékhne* de medição. Mas se isso vale para os objetos do plano da percepção sensível deve valer também para os elementos envolvidos na deliberação prática, pois “se a salvação da nossa vida dependesse da escolha dos prazeres e dores maiores ou menores, em maior ou menor número, distantes ou próximos” (357b) não há dúvida que a resposta só poderia ser encontrada no domínio da *tékhne* que dá conta do excesso e da falta, i. e., da *metrética*.

A analogia permite, assim, que os prazeres e dores possam ser compreendidos a partir do modelo da percepção sensível. Mas, além da necessidade da correção das distorções de ambas experiências, o que mais podemos extrair da analogia? Sabemos que cada um desses domínios tem uma dimensão própria: a percepção é percepção de objetos sempre distribuídos no espaço, enquanto os prazeres e dores são distribuídos no tempo. Mas são os objetos sensíveis dispostos no espaço os que podem fornecer um modelo eficaz para que a relação temporal entre os prazeres seja esclarecida, pois, a distribuição de objetos num espaço – tal qual a dos prazeres e dores no tempo – requer a existência de distâncias entre

⁴ Protágoras, o filósofo que estabelece como medida a apreensão singular do mundo, fazendo com que o *φαινόμενον* seja infalível (assim como nos mostra o *Teeteto*), parece concordar com a necessidade de uma correção da percepção sensível. O que não deixa de ser enigmático

eles. Distâncias que, se tomamos um observador como referência, fazem aparecer certas zonas topológicas de mútua interferência. Assim, o modelo da percepção sensível permite que o jogo entre essas distâncias e a produtividade dessas interferências sejam esclarecidos. Assim, dado um observador, um objeto mais próximo dele e um terceiro objeto mais adiante, a relação entre esses três elementos possibilita invariavelmente uma distorsão perceptiva. Ou seja, os objetos mais próximos parecem maiores e em maior número, enquanto os mais distantes, menores e em menor número, e assim por diante.

Mas, assim como os objetos sensíveis distribuem-se no espaço tomando como referência um observador qualquer, a ordem dos prazeres e dores que se desdobram no tempo, só é atualizada a partir de um presente em que um sujeito efetua suas escolhas, delibera sobre prazeres e dores que se apresentam diante dele. Há, no entanto, uma pequena sutileza em relação a esse tempo da deliberação. Esse tempo presente duplica-se em um tempo quase-presente, o presente dos prazeres e dores que estão a ponto de serem experimentados, mas ainda não se efetivaram porque dependem ainda da deliberação do referido sujeito. São os prazeres presumidos que povoam esse tempo da disponibilidade (*parachrema*). Tais prazeres e dores irão, por sua vez, resultar em prazeres ou dores futuros. Porém, o presente e o futuro implicados por eles não são ainda suficientes para completar a série temporal que determina os prazeres em sua complexidade. É preciso ainda que a experiência passada dos prazeres e dores tensione o presente e, assim, projete no futuro um horizonte de expectativa. É por meio dessas experiências passadas que se aprende que os prazeres e dores não podem ser julgados apenas pela promessa que oferecem nesse quase-presente em que eles se mostram disponíveis, mas que devem ser julgados pelos prazeres e dores futuros que estão implicados no horizonte da expectativa.

Dessa maneira, os prazeres mais próximos no tempo – que se encontram na iminência de serem experimentados – mostram-se

maiores que as dores mais distantes implicadas por eles. Assim, as dores mais próximas parecem maiores em relação aos prazeres mais longínquos implicados por elas. Sejam dores em relação a dores ou prazeres em relação a prazeres, a distorção é inevitável. A próxima dose de bebida alcoólica, p. ex., pareceria oferecer a alguém um prazer muito maior do que a dor que ele ou ela experimentaria no dia seguinte. Os prazeres ou dores passados e futuros são, portanto, maximizados ou minimizados pela iminência dos prazeres e dores presentes.

A analogia, como vemos, desvaloriza, por meio do uso do paradigma da percepção, a escolha do que espontaneamente aparece como melhor ou pior. Mas, para compreendermos o funcionamento da analogia na estrutura do argumento de Sócrates vale a pena observar o aspecto genérico da analogia no contexto argumentativo.

O traço distintivo de toda analogia⁵ é estabelecer uma relação de semelhança entre estruturas de domínios diferentes; no nosso caso, temos, de um lado, a percepção sensível, de outro, a deliberação prática. A força da analogia está, na verdade, em atribuir uma ‘semelhança de relação’ a sistemas diferentes, de modo a operar uma transferência da transparência do primeiro sistema para o segundo, entre o que se mostra ‘bem mais conhecido’ – no caso em questão, a percepção sensível – e o que parece bem mais obscuro – no caso presente, o elemento da deliberação. Essa operação de transferência supõe, portanto, uma assimetria entre os termos comparados. Uma assimetria fundada nos graus de conhecimento que, por acaso, se pode ter sobre o funcionamento de cada um dos dois sistemas. Na analogia proposta por Sócrates, a visão na sua relação com os objetos dispostos no espaço funcionará como elemento esclarecedor, ou seja, como sistema dotado de um grau de evidência grande o bastante para que a transferência possa tornar clara a opacidade do segundo sistema – o sistema da deliberação.

⁵ Para isso v. Perelman, C. e Olbrechts-Tyteca, L. (1996), p. 424.

A transferência operada a partir do paradigma da visão é, no entanto, desvalorizadora, já que o sistema transferidor contamina o sistema receptor com a sua excelência ou com sua anomalia. A transferência operada nessa comparação torna transparente a deformidade comum aos dois sistemas, estabelecendo nessa homologia – uma semelhança – no plano da deformidade, semelhança esta que os integra num mesmo domínio, o domínio regido pela aparência. Daí podemos concluir que:

(i) Na espacialidade em que os objetos se distribuem, tendo como referência um observador. A ilusão é constitutiva, já que os objetos não podem ser percebidos separados do espaço, e o espaço implica os objetos e complica suas relações mútuas: a unidade/multiplicidade, a grandeza das dimensões, a intensidade (no caso dos sons), a consistência das coisas (por exemplo, a dureza). Daí que a ‘percepção sensível’ está irremediavelmente vinculada ao ponto de vista do observador num perspectivismo que poderíamos chamar de *fantasmático*⁶. Além disso, a opinião que se pode vir a ter sobre esses objetos será, por sua vez, contaminada pela origem de onde provém, tornando-se também ilusória.

(ii) Na temporalidade em que os prazeres e dores estão dispostos, a referência passa a ser o sujeito e seus apetites⁷. Pois, como vimos, a disposição no tempo se dá, não na atualidade de um presente em relação a um futuro qualquer, mas na iminência da ação

⁶ Comparados ponto a ponto a metrética e o potência da aparência, a supremacia da medição sobre a aparência se revela, em termos de eliminação das aparições, ou seja, dos fantasmas gerados pela percepção: a potência da aparência nos faz: (i) vagar a esmo em todos os sentidos”, enquanto a metrética torna esse fantasma (*touto to phantasma*) ilegítimo ao mostrar a verdade; (ii) escolher e se arrepender das ações e das escolhas acerca das coisas maiores e menores, ao passo que a metrética torna “a alma tranqüila ao permanecer sustentada pela verdade, salvando assim a nossa vida” (356d-e).

⁷ Não há como excluir daí o apetite (ἐπιθυμία), já que qualquer prazer deve pressupor um apetite qualquer, como a sede, a fome etc., mesmo porque são esses os exemplos escolhidos pelo texto (v. “comida, bebida e sexo”, *Prot.352*).

prazerosa ou dolorosa, ou seja, na ação que se está a ponto de executar visando à satisfação de um apetite. Há, desse modo, sempre uma seqüência temporal possível que cada ação pode desencadear. Mas, no que diz respeito a essa seqüência temporal, a ilusão é constitutiva, pois não podemos ‘ver’, por exemplo, o prazer imediato como ele realmente é, já que a proximidade deforma sua natureza, assim como deforma as conseqüências que ele implica.

Qualquer escolha, portanto, está condicionada pelos objetos relacionados no horizonte atualizado pelo observador, seja na ordem dos objetos percebidos pelos sentidos, seja na ordem dos prazeres. A questão, portanto, é posicional ou topológica. Num sentido restrito, poderíamos dizer que a visão socrática da ação pode ser aproximada da visão trágica da ação. Na Tragédia, os personagens também se encontram na iminência de escolher uma ação que os compromete com as conseqüências implicadas por ela. Mas a semelhança limita-se a esse ponto⁸, pois o herói da tragédia é instrumento da *tékhne*, o acaso, enquanto Sócrates propõe a salvação da vida pela *tékhne*.

Como se sabe, a analogia do *Protágoras* é retomada no *Filebo*, um diálogo tradicionalmente considerado como pertencente à última fase da filosofia platônica. Mas, se Sócrates adota o modelo perceptivo para avaliar os prazeres e dores disposto no tempo, desta vez, não é para propor uma correção da ilusão da perspectiva, mas sim para inseri-los na difícil categoria dos prazeres e dores falsos. Mas deixemos de lado, por uns instantes a intrigante questão da falsidade dos prazeres, e observemos como Sócrates reinterpreta a analogia. Afirma ele, em 41e: “se precisarmos deliberar em relação a coisas em comparação umas com a outras, sobre qual é a maior, qual é a menor e qual é a mais ou a menos intensa, no caso,

⁸ Que o tema tenha sido desencadeado pela Tragédia é a tese de Snell. Contra Snell v. Dodds (1988, p.61 n.50 e p.200). Sobre a discussão inteira: Walsh, J. The Socratic Denial of Acrasia. As passagens em que a discussão se detém são, principalmente uma fala de Fedra no *Hipólito* (Eurípides) e uma da *Medéia* (Eurípides). V. Nota 9.

por exemplo, da dor em comparação com o prazer, da dor em comparação com a dor, o prazer em comparação com o prazer, como se daria a deliberação?”

O modelo da visão é novamente acionado: ver grandezas, de longe ou de perto, é esconder a verdade e fazer com que haja opinião falsa. Mas Sócrates pergunta retoricamente em 42a se, no caso das dores e dos prazeres, não é a mesma coisa o que acontece. E o que agora parece ter importância – no caso de as dores e os prazeres se transformarem ao serem contemplados – não é mais a possibilidade da correção perceptiva, mas o fato de esse tipo de experiência poder ser chamada de falsa. Ou melhor, por mais que se possa, *a posteriori*, reconhecer a superestimação – ou a subestimação – das dores ou dos prazeres envolvidos na deliberação, o que se deve reconhecer é que há um elemento de falsidade inerente a esse tipo de prazer, e que este elemento afeta necessariamente a opinião de quem o experimenta. Os prazeres podem ser falsos – essa é a novidade do *Filebo*.

Retomo, para concluir, o problema a partir do modo como Gosling e Taylor (p. 446) interpretaram essa revisão da analogia. Afirmam eles que Platão tenta com ela descrever um caso de prazer falso de antecipação, mas a tentativa falha porque “prazeres e dores, sejam futuros, presentes ou passados, não são objetos públicos” não podem por essa razão ser nem bem percebidos, nem mal percebidos. Seja lá qual for a validade da objeção, vale a pena, entretanto, considerar a sugestão que os autores oferecem sob uma outra ótica. Se o prazer é privado, como eles dizem, e não pode ser submetido aos mesmos critérios de verdade que os dos objetos públicos, o prazer deve ser caracterizado como ‘infalível’ (*apseudés*) na linguagem do *Teeteto*.

Os ecos do *Teeteto* no *Filebo*, no que diz respeito ao problema, são evidentes. No *Teeteto*, a primeira definição fazia da *aísthesis*/sensação, por sua privacidade, sua singularidade e sua infalibilidade, o obstáculo a sua identificação com o o conhecimento. No *Filebo*, essa posição é também, ainda que

parcialmente, defendida por Sócrates. Quando ele propõe a Protarco a investigação dos prazeres falsos, a surpresa deste último parece confirmar também a adesão à mesma opinião: “mas como o prazer pode ser falso? Quando eu sinto prazer é inegável o fato de eu ter prazer?” Sócrates concorda, mas essa concordância não põe um ponto final na questão. Pelo contrário, é essa constatação que obriga Sócrates a fazer uma exposição detalhada da doutrina dos prazeres falsos.

Bibliografia

- PLATONIS OPERA – *Recognovit Brevi que Adnotatione Critica – Instruxit* J. Burnet. Oxford: Oxford University at Clarendon Press, 1944.
- BURY, R.G. *The Philebus of Plato*. Edited with Introduction, Notes and Appendices Cambridge: C.U.P, 1897.
- DODDS, E. R. *Os Gregos e O Irracional*. Trad. Leonor Santos B. De Carvalho. Lisboa: Gradiva, 1988,
- DOVER, K. *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*. Indianapolis: Hackett, 1994,
- GOSLING, J.C.B. and TAYLOR, C. *The Greeks on Pleasure*. Oxford: Clarendon Press, 1984,
- PERELMAN, C. E OLBRECHTS-TYTECA, L. *Tratado da Argumentação*. A Nova Retórica. São Paulo: Martins Fontes (1996),
- WALSH, J. The Socratic Denial of *Acrasia* in VLASTOS, G. *The Philosophy of Socrates*. Garden City, NY: Doubleday, 1971.

**“QUEM SABE SE VIVER É MORRER
E MORRER É ESTAR VIVO?”:
O LOGOS PITAGÓRICO DO TEMPO
DA ALMA EM GÓRGIAS E MÊNON**

Gabriele Cornelli*

Porque falar de Platão ou da reencarnação?

Platão é um apaixonado pela vida. Sua biografia revela isso. A dificuldade de lidar com os limites que é de todos os apaixonados. Somente que viveu um amor impossível sabe o que significa ter a chance de uma outra vida.

Por isso de várias maneiras e sob diversas óticas ele enfrenta o tema da morte e da imortalidade. A diferença do cauteloso ceticismo com o qual Sócrates enfrenta a questão da imortalidade na Apologia, a influência órfico-pitagórica aparece claramente numa nova concepção da imortalidade nos diálogos Górgias e Mênon. É minha intenção neste ensaio resgatar os *lógoi* (ou *mýthoi* – como veremos adiante) platônicos sobre o tema da imortalidade tentando mostrar que estes devem ser considerados como reelaborações platônicas, em sentido ético e prevalentemente epistemológico, de elementos centrais da tradição órfico-pitagórica.

* Docente de Filosofia Antiga nas Universidades Metodista de São Paulo e Metodista de Piracicaba (UMESP e UNIMEP). Coordenador do Grupo Archai: as origens do pensamento ocidental.

Começemos pelo **Górgias**. Sócrates, em resposta à proposição de Cálicles da necessidade de uma liberação total das paixões em busca do prazer, introduz, com o verso de Eurípidés “Quem sabe se viver é morrer e morrer é estar vivo?” uma discussão sobre o corpo como morte-túmulo (*séma*) da alma, cuja autoria o personagem Sócrates refere a “um homem de refinada inteligência, siciliano ou itálico”. Vamos acompanhar o texto:

(492e) SOCR.: mas mesmo a vida da qual você está falando é terrível, e nem ficaria maravilhado que Eurípedes dissesse a verdade, quando se pergunta:

“Quem sabe se viver é morrer e morrer é estar vivo?”

*τίς δ' οἶδεν, εἰ τὸ ζῆν μὲν ἔστι καταθνεῖν, τὸ
καταθνεῖν δὲ ζῆν;*

(493a) E de verdade pode ser que nos, na realidade, estejamos mortos! – conforme ouvi dizer até dos filósofos: que atualmente somos mortos e que nossa tumba é o corpo (*νῦν ἡμεῖς τέθναμεν καὶ τὸ μὲν σῶμά ἐστιν ἡμῶν σῆμα*), e aquela parte da alma na qual tem sua sede as paixões (*ἐπιθυμίαι*), por sua natureza de deixa arrastar, e para cima e para baixo se deixa empurrar. Isto disse um homem de refinada inteligência, sob a forma de mito, talvez sículo ou itálico (*τοῦτο ἄρα τις μυθολογῶν κομψὸς ἀνὴρ, ἴσως Σικελὸς τις ἢ Ἰταλικός*); (b) com um jogo de palavras chamou vaso (*πίθος*) aquela parte da alma que tão fácil de ser persuadida (*πιθανόν*), e não-iniciados (*ἀμυήτους*) chamou os homens sem-cabeça (*ἀνοήτους*). Nestes a parte da alma em que residem as paixões, sua devassidão e permeabilidade, desenhou como um vaso furado, querendo desta forma significar sua insaciabilidade. No sentido contrário, invés, àquele que você defende, Cálicles, ele mostra que entre todos os que estão no Ades – e com Ades entende o invisível (*ἀιδῆς*) – exatamente estes são os mais felizes, enquanto os não-iniciados são condenados a entornar a água em um vaso furado com uma concha, também furada. A concha (*κόσκινος*) – dizia (c) quem me

relatou esta história – significava a alma dos sem-cabeça, pois furada e incapaz de conter em si mesma qualquer coisa, por sua incredulidade e esquecimento (ἀπιστίαν τε καὶ λήθην).

(...)

SOCR. Eis aqui uma outra imagem, que retomo daquela mesma escola (εἰκόνα ἐκ τοῦ αὐτοῦ γυμνασίου). Olha bem se pode imaginar assim a vida do um e a do outro, aquela do sábio e aquela do *dissoluto* (ἀκολάστου): se duas pessoas possuíssem muitos vasos – muitos vasos uma e muitos a outra – (E) e a primeira tivesse eles cheios e inteiros, um vaso de vinho, um de mel, um de leite etc., e ambas tivessem líquidos raros, que pudessem ser achados somente após muitos e pesados esforços, e uma das duas pessoas tivesse enchido os vasos com estes líquidos raros, vivesse totalmente tranqüila. Se a outra pessoa tivesse sim, como a primeira, líquidos, que, apesar de possíveis de serem achados, custassem também grandes esforços, mas seus vasos fossem furados e rachados, assim que seria obrigada a enche-los continuamente, tanto (494a) de dia como de noite, para evitar dores e problemas; ora, se fossem de fato estas as vidas de uma e da outra pessoa, ainda dirias que a vida do dissoluto é mais feliz daquela do homem ordenado (κοσμίος)? CAL. Não, Sócrates, não me convences. Não, pois aquele que uma vez para sempre encheu bem seus vasos, deles não lhe deriva mais nenhum prazer, e se reduz a viver exatamente como agora há pouco dizia: a viver, de vasos cheios, como uma pedra, sem alegrias ou dores. O prazer da vida, invés, consiste exatamente nisto: em um contínuo e grande fluir (ἐν τῷ ὡς πλεῖστον ἐπιρρεῖν).

Por duas vezes aqui Platão usa, num contexto ético-apocalíptico, uma referência explícita, mesmo evitando a citação nominal, à escola pitagórica: primeiramente falando de um homem muito fino, sob a forma de mito, talvez sículo ou itálico (τοῦτο ἄρα τις μυθολογῶν κομψὸς ἀνήρ, ἴσως Σικελὸς τις ἢ Ἰταλικός), em 493a, e depois fazendo referência a uma segunda imagem que

deriva daquela mesma escola (εἰκόνα ἐκ τοῦ αὐτοῦ γυμνασίου). Tradicionalmente o κόμπὸς ἀνὴρ foi identificado com **Filolau**, de maneira especial pela referência a seu fragmento 44 B 14 D-K:

Atestam os antigos conhecedores das coisas divinas (θεολογί) e os adivinhos (μαντιες), que por causa de certas punições (τιμορίαι) a alma encontra-se conjunta ao cúmulo das carnes do corpo (σῶμα) e está como sepultada neste túmulo (σῆμα).

Aqui a doutrina do corpo como tumba da alma (sema-soma) é claramente referida, de maneira muito precisa, às tradições mágico-religiosas arcaicas (θεολογί e μαντιές). Logo vem de pensar às tradições místicas do orfismo. O próprio Platão não faz mistério de referir esta teoria do *soma-sema* a “discípulos de Orfeu” ou, melhor, a certos “círculos órficos” no **Crátilo** (400c):

De fato alguns dizem que [o corpo] seja σῆμα (tumba, sinal) da alma, como sepultada nisso na vida presente; e pelo fato da alma (ψυχή) por sua vez significar (σημαίνει), mesmo por causa disso chama-se corretamente σῆμα. Todavia parecem-me que foram em primeiro lugar os discípulos de Orfeu (οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα) aqueles que deram este nome, como se a alma, enquanto está pagando a pena por aquilo pelo qual está pagando, tem, para que se salve, este revestimento feito à imagem de uma prisão (δεσμοτηρίου εἰκόνα): da alma este é assim denominado σῶμα, custódia, até que não pague suas dívidas.

Neste trecho do **Crátilo** a doutrina do corpo como tumba da alma, referida aos οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα, é proposta no interior de um contexto ético-apocalíptico que assume claramente os contornos de uma outra doutrina a esta relativa: a da *metempsicose*, ou transmigração da alma. De fato, a diferença do trecho acima citado no **Górgias**, onde as imagens apocalípticas do Hades revelam mais claramente uma intenção geral de *admoestação* e mesmo de *polê-*

mica ética contra Calicles, tanto no fragmento acima de Filolau como no trecho do Crátilo a ênfase da doutrina acaba recaindo sobre as punições ou as penas que a alma estaria pagando, e que seriam a causa desta condenação à tumba. A dinâmica da metempsicose é aqui implícita, subentendida.

É importante notar que, no **Fedro**, Platão parece invés remeter a autoridade desta doutrina a Empédocles, como indicam os passos 62b, 67c-d, 81e, 92a., que a economia deste ensaio não nos autoriza a examinar no detalhe.

Esta aparente *equivocidade* da autoridade sobre a doutrina, além de revelar de alguma forma sua importância e seu sucesso, parece desenhar um âmbito muito preciso para a mesma, que é o das tradições órfico-pitagóricas da Magna Grécia (das quais o próprio Empédocles faz parte, claramente).

A referência talvez mais explícita a esta doutrina (e ao mesmo tempo a este *caldo* cultural de onde a doutrina surge) encontra-se no **Mênon**, no qual as alusões à metempsicose acima citadas se tornam afirmações mais claras, atribuídas, desta vez, a “grandes sacerdotes e sacerdotisas, que se preocupam em compreender o *logos* de seu ministério” (81a): “ora a alma chega a um seu fim – este que é chamado morrer –, ora ela renasce, mas jamais é destruída por completo” (81b).

Apesar de que o tema do diálogo entre Sócrates e Mênon, nas páginas a seguir, verte sobre a virtude, a questão é claramente epistemológica: como reconhecer a verdade quando já não a se conhece antes, de alguma forma? Sócrates responde à objeção de Mênon com as seguintes palavras:

[81a] SOCR. Pois ouvi dizer de homens e mulheres sábios das coisas divinas (σοφῶν περὶ τὰ θεῖα πράγματα). MEN. O que eles diziam? SOCR. Coisas verdadeiras – parece-me – bonitas. MEN. Quais? E quem são estes que as falaram? SOCR. Sacerdotes e sacerdotisas (τῶν ἱερέων τε καὶ τῶν ἱερείων), que se preocupavam em compreender o *logos* do próprio ministério. E estas mesmas coisas [b]

diz Pindaro e muitos outros poetas, os poetas divinos. É isto que ele dizem, mas veja se te parece que eles dizem a verdade: dizem, portanto, que a alma humana é imortal (τὴν ψυχὴν τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἀθάνατον), e que ora ela tem seu fim, que se diz morrer, ora renasce, e que jamais é destruída (πάλιν γίγνεσθαι, ἀπόλλυσθαι δ' οὐδέποτε:); eis porque – dizem – precisa viver a vida o mais santamente possível (ὀσιώτατα διαβιώναι τὸν βίον).

(...)

A alma, portanto, dado que imortal e diversas vezes renasce (ἡ ψυχὴ ἀθάνατός τε οὔσα καὶ πολλάκις γεγονυῖα), tendo visto o mundo deste e do outro lado, em uma palavra todas as coisas, não deixou de aprender nada. Não deve-se maravilhar que, portanto, pode chamar à mente novamente o que antes conhecia da virtude e do resto todo. Pois de fato a natureza é *imparentada* com si mesma (τῆς φύσεως [81d] ἀπάσης συγγενοῦς οὔσης)...

Aqui novamente a experiência mística, a vida religiosa, invade a argumentação do diálogo platônico: a referência ao mundo das práticas religiosas órficas é evidente nas expressões “sábios de coisas, práticas (πράγματα) divinas” e “sacerdotes e sacerdotisas” (τῶν ἱερέων τε καὶ τῶν ἱερείων) pelas quais Sócrates refere-se aos autores do *logos* da metempsicose. A mesma referência a Pindaro e aos “poetas divinos” pode ser compreendida no interior do mesmo âmbito cultural de referência: o da vasta literatura místico-religiosa do mundo antigo que passou sob o nome de “poemas órficos”. O próprio West afirma que “aquele de Orfeu foi o nome favorito pelos poemas pseudoepígrafos de natureza religiosa, metafísica ou esotérica” (WEST, 1993:17).

Interessante notar que aqui como em outras tradições há uma clara e lúcida omissão dos nomes e das referências explícitas à autoria destas teorias. Por que? Volta aquela *equivocidade* da autoridade que notamos no trecho do Górgias acima. Encontramos esta mesma **reticência** explícita em Heródoto, por exemplo, no celebre

passo da *História* em que refere-se às crenças egípcias sobre a imortalidade (II, 123):

Nisto também os egípcios foram os primeiros, isto é no afirmar que a alma do homem é imortal (ἀνθρώπου ψυχὴ ἀθάνατος ἐστὶ) e que entra, quando o corpo morre, no corpo de um outro animal que nasce (τοῦ σώματος δὲ καταφθίνοντος ἐς ἄλλο ζῶον αἰεὶ γινόμενον ἐσδύεται), e que depois de ter transmigrado assim por todos os animais da terra, do mar e do ar, entra no corpo de um homem que nasce: a volta completa – dizem – (a alma) cumpre no espaço de três mil anos. Esta foi a doutrina acolhida por alguns gregos, uns mais cedo, outros mais tarde, e que a consideravam como sua. Eu mesmo conheço seus nomes, mas não vou escrevê-los (οὐ γράφω).

Várias foram as hipóteses levantadas para explicar a reticência herodotea. A mais comum, de Timpanaro Cardini, é a de referir o silêncio de Heródoto ao medo dele de estar se inimigando os círculos órficos da Magna Grécia, por estar fazendo derivar do Egito uma doutrina como esta que os próprios órficos – cf. Heródoto – “consideravam como sua” (TIMPANARO CARDINI, 1973, III: 21-22). A hipótese não me convence e permito-me discordar de Timpanaro-Cardini por dois motivos:

a) Heródoto cita explicitamente órficos e pitagóricos num outro trecho famoso e estritamente relacionado a este, em que Heródoto (II,81) 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.

Aqui também a anterioridade de uma prática egípcia ligada à imortalidade é afirmada, e sem reticências.

b) Conhecendo a **ironia** de Heródoto e seu gosto pelo “jogo”, não é difícil pensar que não se referir, não escrever os nomes dos

autores, neste caso em que devia ser evidente a todos a quem ele estava se remetendo, pode ser uma referência jocosa ao silêncio *iniciático* com relação às doutrinas e práticas órfico-pitagórica e, de maneira especial, à ordem de não escrever (οὐ γράφω) as mesmas. Esta mesma ironia Heródoto não faz questão de esconder, de fato, num outro trecho da História (IV, 95) em que se refere a estas teorias órfico-pitagóricas da imortalidade e no qual narra, muito divertidamente, das façanhas de Zalmoxis, que foi servo de Pitágoras.

Mesmo a idéia do **parentesco** de toda a natureza, chamada em causa por Platão a prova de sua argumentação a favor da anamnese, é atestada como idéia originalmente pitagórica por diversos autores antigos, deste Sexto Empírico a Porfírio e, segundo Nestlé, esta teoria do parentesco deve ser considerada conseqüência exata da teoria da transmigração da alma.

Portanto, como vimos no trecho acima do Mênon, Sócrates recebe a doutrina da metempsicose e destaca nela dois sentidos fundamentais:

1. **Epistemológico.** É o motivo pelo qual insere a doutrina na argumentação sobre a possibilidade do conhecimento: “a alma, portanto, dado que imortal e diversas vezes renascida (ἡ ψυχὴ ἀθάνατός τε οὖσα καὶ πολλάκις γεγονυῖα), tendo visto o mundo deste e do outro lado, em uma palavra todas as coisas, não deixou de aprender nada”. Aqui a *mémória* joga um papel epistemológico central para a *anámnese*; tudo isso, significativamente, em dependência da idéia de um parentesco universal acima citada. O culto à *Memória*, rainha das Musas – como veremos – é de fato uma das maiores preocupações das tradições órfico-pitagóricas.

2. **Ético.** A imortalidade da alma possui uma conseqüência ética importante. De fato Sócrates afirma, na mesma linha do Górgias acima, “eis porque – dizem – precisa viver a vida o mais santamente possível (ὀσιώτατα διαβιῶναι τὸν βίον). Viver a vida, atravessa-la (διὰ-βιῶναι) de maneira a mais santa possível é o objeto das preocupações ético-religiosas, e portanto também rituais, das tradições órfico-pitagóricas.

Como aparece evidente nas observações acima, a estrutura da argumentação socrática se constrói a partir da referência direta e precisa ao núcleo fundamental da tradição órfico-pitagórica. O fato que Platão distancia-se do sentido original delas, operando sua típica “transposição” para fundamentar sua doutrina das idéias – como afirmam Burkert ou Robin, não significa propriamente nada: é óbvio que Platão não pode ser considerado como um simples “compilador”, doxógrafo das opiniões dos outros. Mas é também verdade que ele dialoga profundamente com o pensamento de seu tempo.

É minha intenção afirmar, contra outras teses, que este diálogo platônico com as tradições religiosas órficas é, pelo menos em parte, mediado exatamente pelo pitagorismo, que já desenvolve, de alguma forma, as tradições religiosas órficas no interior de um certo tipo de *logos* filosófico, ao qual Platão pode fazer referência no interior de suas argumentação. Por motivos de economia, apesar de considerar de grande relevância a recepção platônica das implicações éticas da doutrina da metempsicose (cf. Górgias acima), iremos nos deter mais precisamente sobre as conseqüências epistemológicas da recepção desta, em Platão, para a construção da teoria da anámnese.

Parece-me que não é possível hoje ter muitas dúvidas com relação ao fato dos pitagóricos acreditarem na metempsicose.

Para as referências mais antigas à teoria da metempsicose no interior da filosofia pitagórica, além dos passos herodoteos acima citados, é possível referir-se a dois fragmentos originais: o 7 de Xenófanes e o 129 de Empédocles.

O fragmento 7 de Xenófanes, que era contemporâneo de Pitágoras, mesmo que com a intenção de zombar disso, nos revela algo importante:

E conta-se que passava Pitágoras ao ser castigado um pequeno cão; sentiu piedade e pronunciou as seguintes palavras: “Pára de bater. Pois é a alma de um amigo meu que reconheci ao ouvir os seus gemidos” (21 B 7 D-K).

O próprio Wilamowitz, em geral bastante crítico com relação às fontes pitagóricas, considera este talvez o único testemunho seguro sobre a crença pitagórica na metempsicose (Wilamowitz, 1931-32: 190).

Mais complexa é invés a análise do fr. 129 de Empédocles (31 B 129 D-K):

Existia entre eles um homem de imensa sabedoria (ανήρ περιώσια ειδώς), que possuía máxima riqueza de inteligência e conhecia o maior número de obras de sabedoria (σωφών έργων); quando de fato ele tencionava toda sua inteligência, facilmente via cada uma das coisas que são (όντων πάντων), como podem somente dez ou vinte gerações humanas (αιώνεις).

Fora alguns autores extremamente críticos, não parece haver dúvida com relação ao fato deste homem ser Pitágoras (MADDALENA, 1954: 333-334). O próprio Porfírio, que cita este trecho, considera ser este sábio Pitágoras.

A crítica justamente notou que, a bem ver aqui o termo αιών (geração) não indicaria precisamente a metempsicose, podendo assim o fragmento estar simplesmente exaltando a superioridade da sabedoria de Pitágoras. Mas parece-me difícil que Empédocles não pensasse, pelo menos indiretamente, na *anamnése* como causa de uma sabedoria tão extraordinária ao falar das dez ou vinte gerações.

Os três autores citados (Heródoto, Xenófanes e Empédocles) parecem revelar assim que a metempsicose devia constituir um núcleo teórico central para a filosofia pitagórica.

A relevância da doutrina pitagórica da metempsicose, e as conseqüências dela para a filosofia platônica, aparece claramente quando nos aproximarmos a fontes pouco usuais para a história da filosofia antiga “normal”: fontes da cultura material, achados arqueológicos recentes e de grande relevância para nosso estudo. Estou falando neste caso do conjunto de lâminas de ouro ou de chumbo que passam pelo nome de *lâminas órficas*.

Estudos sobre estas lâminas, de maneira especial os de Kern, Pugliese Carratelli, Diels-Kranz, Colli e Zuntz, evidenciam aquele que Pugliese Carratelli chama de um “particular caráter conferido ao genuíno orfismo por uma íntima conexão deste com a escola pitagórica” (PUGLIESE CARRATELLI, 2001: 18).

Ouve um *blending*, uma mescla teórica especial naquela que pode ser considerada uma reforma do orfismo operada pelos círculos pitagóricos da Magna Grécia ao longo, provavelmente, do VI e V séculos a.C. O exame atento do material órfico permite definir dois âmbitos diferentes de “filosofias da imortalidade”: A) um primeiro grupo ligado a fórmulas para práticas rituais, a invocações às divindades ctônicas, entre elas Perséfone, Dionísio Zagreus ou Ínfero, Hades ou ao elenco de provações terríveis pelas quais o iniciado deve passar: deste grupo fazem parte lâminas como a de Thurií, Pelinna, Eleutherna, Pherai. B) um segundo grupo, invés, resultado do *blending* pitagórico, acima citado, coloca em primeiro plano uma adesão, um empenho ético e espiritual intimamente ligado a um exercício intelectual que procura compreender, com o auxílio de Mnemosyne, os princípios cósmicos e humanos. Nestas lâminas, de fato, é normalmente a deusa Mnemosyne, rainha das musas, à qual é dedicado o lago (λίμνη) do além-túmulo, a ditar as senhas, as instruções que permitem ao iniciado o acesso ao além-túmulo. Recorre de maneira especial a fórmula de reconhecimento, de apresentação: “sou filho da terra e do céu estrelado”, como na célebre **lâmina de Hipponion** (cf. anexo):

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”.

A μνήμη é claramente um dos elementos fundamentais do estilo de vida (*tropos tou biou*) pitagórico, conforme o testemunho de Jámblico, por exemplo (VP 165), pelo qual o membro da *koinonía* pitagórica era instruído a ter um momento (de manhã ou a noite) para a ἀνάμνησις, a *recollectio*, de todos os eventos do dia anterior.

A identificação da Μνημοσύνη das lâminas órficas com a μνήμη das tradições pitagóricas fica evidente por uma observação de Aristoxeno (58 D 1 DK):

Pensavam [os pitagóricos] que deve-se manter na memória (μνήμη) tudo o que é ensinado e explicado, e que as doutrinas se adquirem na medida em que é capaz de acolhe-las aquela parte da alma que apreende e lembra (τό μαυθάνον καί διαμνημονεῦον).

O próprio fragmento 13 de Filolau atestaria que os pitagóricos chamavam Μνημοσύνη a mônada e μνήμη ou Πίστις a década (44 A 13 DK).

Esta insistência sobre a memória e a necessidade da ἀνάμνησις parece definir para estas tradições órfico-pitagóricas um lugar distinto e especial no interior da religião órfica antiga. O destaque para a necessidade de não-esquecer, de recordar está intimamente ligado:

a) Por um lado, a uma prática intelectual que encontra na μνήμη sua técnica, seu ritual específico de erudição.

b) Por outro lado, a uma verdadeira tensão filosófico-espiritual (representada nos fragmentos órficos como uma estrada que se divide em duas e que conduz a dois lagos diferentes: o da Memória e o do Esquecimento) que deseja levar o iniciado a sair do contínuo transmigrar, de existências em existências diferentes através da memória de sua verdadeira origem. Ecoa aqui a senha da lâmina de Hipponion acima citada: “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”.

É esta tensão, é esta filosofia que parece invadir as páginas dos diálogos de Platão. De alguma forma desarmada (como uma bomba que não se deixa estourar), encaixada no interior de uma argumentação epistemológica – como no caso do Mênon – mas presente pulsante da vida destas experiências filosófico-religiosas.

Acabei de falar de filosofia com relação a estas tradições órfico-pitagóricas às quais Platão faz referência. Parece-me que cabe aqui uma última pergunta, ou melhor: cabe voltar à primeira pergunta deste ensaio: é possível falar de filosofia quando o assunto é *metempsicose* ou *anamnese*?

Deixo de lado toda a discussão que venho travando há tempo com relação ao fato se o pitagorismo em si pode ou deve ser considerado filosofia (e o que deve ser considerado filosofia antiga) para me dedicar especificamente a tentar mostrar que estas tradições da imortalidade podem ser consideradas como filosofia, ou pelos menos assim o eram tanto por Platão como por Aristóteles.

De fato, Platão é consciente de que a introdução destas doutrinas no interior da argumentação dialética não é algo pacífico. Para examinarmos somente o **Górgias**, podemos notar como Sócrates intercala continuamente, no meio da argumentação, dois tipos de comentários sobre as doutrinas da imortalidade:

a) afirma considera-las como *logos*, não simplesmente como *mýthos*. É o caso de 522e: “quero te dizer um *logos* que possa servir para demonstrar-te que as coisas estão desta maneira”. Ou de 523a: “escuta como se faz um belo *logos*, que tu, penso eu, deverás considerar um mito (μῦθος), mas eu um *logos*. *Logos* que, de fato, quero te expor como verdade (ὥς ἀληθῆ γὰρ ὄντα).” E mesmo de 527a: provavelmente este parece-te um mito: um daqueles mitos que contam as velhas e que não te convida ao pensamento. E nem seria o caso disso se, procurando, pudéssemos achar algo melhor ou mais verdadeiro (βελτίω καὶ ἀληθέστερα).”

E subentende-se aqui que não há algo melhor do que esse *logos*.

b) Afirma, de conseqüência, sua crença na verdade delas, como é o caso de 524 a-b: “isto Cálicles ouvi dizer e que seja verdadeiro (ἀληθῆ) eu acredito (πιστεύω)! E do conjunto deste *logos* tiro as seguintes conseqüências.”

Para Sócrates, portanto, a doutrina do corpo como túmulo da alma, da *metempsicose*, ou da *anámnese*, devem ser consideradas como *lógoi*, como elementos de argumentação, e os melhores que se pode ter. Se isso pode causar inicialmente algum tipo de estupor a uma história da filosofia demasiadamente cômoda em seu racionalismo, será preciso dar uma olhada para um importante trecho de Aristóteles sobre o mesmo tema, e que parece ir na mesma direção, cf. demonstrou brilhantemente Francesca Alessi em um seu recente artigo. Trata-se do final do III Capítulo do do livro A do *De Anima*. Aqui Aristóteles reconhece a incapacidade dos filósofos a ele anteriores de resolver a relação entre corpo e alma, pois se limitavam a conjugar (συνάπτουσι) ou a justapor (τιθέασιν) a alma ao corpo, sem porém explicar a causa e as modalidades desta conjunção ou justaposição. A causa do erro de seus predecessores residiria em não ter compreendido que para formular uma teoria da alma coerente era necessário explicar não somente a natureza da alma, mas também aquela do corpo destinado a acolhe-la. E uma das expressões mais graves desta “falha” metodológica seria para Aristóteles exatamente a teoria pitagórica:

Os que se preocupam em dizer somente qual seja a natureza da alma, e nada acrescentam com relação ao corpo que a deve receber, como se fosse aquilo que dizem os mitos pitagóricos (κατὰ τοὺς Πυθαγορικούς μύθους): que uma alma qualquer entre por acaso em um qualquer corpo (τὴν τυχοῦσαν ψυχήν εἰς τὸ τυχόν ἐνδύεσθαι σῶμα) (*De anima* A 407b20-23).

Apesar de algumas costumeiras discordâncias (entre elas a de Maddalena, Timpanaro-Cardini, Mondolfo e Cherniss) a maioria

dos comentadores parece reconhecer nestes *mitos pitagóricos* exatamente as doutrinas da metempsicose. Mas o que deve deter nossa atenção na economia deste ensaio é exatamente o termo *μύθοι* referido por Aristóteles a estas doutrinas pitagóricas, comparando ele com a insistência, acima anotada, com a qual Sócrates as considera *lógoi*, e não *mýthoi*. Apesar de uma aparente divergência o estudo da Alessi mostra uma profunda convergência entre Platão e Aristóteles neste ponto:

Os termos *μύθος* e *μυθολογεῖν* aparecem com relativa freqüência no corpus das obras aristotélicas, como atesta o índice de Bonitz: ele indicam a maioria das vezes as crenças dos *θεολόγοι* (isto é Homero, Hesíodo, os órficos) ou de toda forma dos *παλαιοί*; apesar de designar modos do pensamento que para Aristóteles não podem ser mais partilhados, estes termos não assinalam sempre e somente o fraco valor conceitual de uma crença, e sim muitas vezes somente a inadequação da maneira pela qual esta mesma crença foi formulada ou argumentada. E esta inadequação deriva, em última análise, da antiguidade do *μύθος*, ou seja da ausência daqueles elementos lógicos, demonstrativos, aptos para a busca da verdade, que somente o tempo forneceu, e gradualmente, aos verdadeiros “filósofos” (ALESSE, 2000: 407).

Ao mesmo tempo Aristóteles parece atribuir a estes *mýthoi* da metempsicose uma grande relevância conceitual, pois precisa defender contra eles sua teoria da alma como *entelechia* de um corpo, e um corpo somente.

Assim, podemos pensar que por *Πυθαγορικοί μύθοι* Aristóteles não quisesse entender “fábulas” pitagóricas (como as das velhas às quais Sócrates faz referência no Górgias) e sim a antigas doutrinas do mais antigo pitagorismo. Com a conseqüência, inclusive, de poder considerar este trecho do *De Anima* como um dos testemunhos mais relevantes no sentido de considerar a metempsicose como uma doutrina própria dos pitagorismo primitivo.

Desta forma, portanto, podemos voltar para Platão e compreender tanto insistência de Sócrates em considerar como *logos* as doutrinas da *metempsicose* e da *anámnese* no Ménon como a expressão *μυθολογῶν κομψὸς ἀνὴρ*, *homem de refinada inteligência, que em forma de mito* narrava a teoria do corpo como túmulo da alma em Górgias 493a.

Conclusão

O que nós modernos podem aprender dos antigos é, assim, entre outras coisas, o diálogo com as tradições místico-religiosas de nosso tempo. Nosso estilo de fazer filosofia parece não necessitar, não precisar de um confronto, de uma contaminação com pensamentos “outros” à filosofia como a compreendemos “normalmente” hoje. Entre eles, por exemplo, os saberes místico-religiosos ou as novas formas estéticas. A filosofia antiga é invés tão apaixonada, tão **philo**-sophía que aceita, procura, deseja abraçar as outras formas de pensamento, num tão diálogo produtivo e aberto quanto a paixão pelo saber que lhe é própria de alguma forma lhe impõe. É o que espero ter mostrado com relação à metempsicose e às doutrinas da imortalidade em geral. Platão, especialmente ele, emerge desta ensaio, mais uma vez, como é verdadeiro mestre neste diálogo que é a filosofia.

Esta pesquisa foi possível graças ao apoio do CNPq, na forma do projeto de pesquisa APQ 475638/2003-4 - *AR-CHAI: AS ORIGENS DO PENSAMENTO OCIDENTAL*, do qual o autor deste ensaio é coordenador.

Notas Bibliográficas

De grande relevância para o trabalho sobre as **fontes pitagóricas** continua sendo a obra de Timpanaro Cardini. *Pitagorici: testimonianze e frammenti*. Firenze, 1958-1964, I e II e 1973, III. De-

vem-se também consultar para isso as obras de W. Burkert. *Lore and science in ancient Pythagoreanism*. Cambridge, Cambridge Univ. Press., 1972; C. Kahn. *Pythagoras and the Pythagoreans: a Brief History*. Cambridge, Hackett Publ., 2001; B. Centrone. *Introduzione a I Pitagorici*. Milano, Laterza, 1996, pp. 67-77.

Para a relação entre pitagorismo e Platão veja-se o artigo de T. M. Robinson. “Pythagoreans and Plato”. In BOUDOURIS, Konstantine (org.). *Pythagorean Philosophy*. Athens, International Center for Greek Philosophy and Culture, 1992. Como também meu artigo G. Cornelli. As fronteiras filosóficas do Pitagorismo: conflito e contradição na historiográfica filosófica sobre o pitagorismo. In *Boletim do CPA* 13-14 (jan/dez 2002, publ. 2003), Centro de Pensamento Antigo-UNICAMP.

Sobre o **Orfismo** citamos diretamente a obra imprescindível de M.L. West. *The Orfic Poems*. Oxford, 1983, à qual tivemos acesso em sua tradução italiana pela M. Tortorelli Ghidini, Napoli, 1993.

De grande relevância para o estudo específico das lâminas órficas indico os trabalhos já clássicos de O Kern (*Orphicorum Fragmenta*. Berolini, 1922), H. Diels – W. Kranz (*Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, Berlin, 1961), G. Colli (*La sapienza greca*, I, Milano, 1978) e G. Zuntz (*Persephone. Three Essays on Religion and Thought in Magna Grécia*, Oxford, 1971). Apreciei especialmente a recente publicação de G. Pugliese Carratelli. *Le lamine d'oro orfiche. Istruzioni per il viaggio oltremondano degli iniziati greci*. Milano, Adelphi, 2001. Aqui podemos encontrar a publicação e um estudo aprofundando da Lâmina de Hipponion, que encontra-se atualmente no Museu de Vibo Valentia (p. 41).

Para a participação de Empédocles no movimento órfico-pitagórico pode-se ver o importante artigo de Giovanni Casertano. Orfismo e pitagorismo in Empedocle? 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. 195-236.

Para a avaliação dos testemunhos de Heródoto cf. W. Burkert. *Lore and Science in ancient Pythagoreanism*. Cambridge, MA, Harvard University Press, 1972.

Para a famosa ordem do **silêncio** e da oralidade deve-se ver também o testemunho de Jâmblico. *Vida de Pitágoras* 199 (Giambllico. *La vita pitagorica*. A cura di L. Monteneri. Roma, Bari, 1994) que relata do “pecado” de Filolau, editor do famoso tríptico pitagórico comprado por Díon a pedido de Platão, acusando o mesmo de ter feito isso por estar em apuros econômicos.

Sobre a teoria do **parentesco** de todos os seres viventes, referida em geral ao pitagorismo, veja-se por exemplo Sexto Empírico. Adv. Math. IX 127 (= Empédocles 31 B 136 DK); Porfírio. Vida de Pitágoras 18 (= 14 B 8a DK). Para a relação desta teoria com a da metempsicose cf. W. Nestle. *Von Mythos zu Logos*. Stuttgart, 1942, p. 106.

Com relação às **outras teses**, citadas, e que não consideram as teoria da imortalidade em Platão como derivadas da tradição órfico-pitagórica, veja-se por exemplo o clássico W. Rathmann. *Quaestiones Pythagorica Orphicae Empedocleae*. Halle, 1933, p. 17s; ou, entre os mais recentes, A. Maddalena. *I pitagorici*. Bari, 1954, p. 340 ou G. Casertano. Due note sui primi pitagorici. In *Filologia e forme letterarie. Studi offerti a Francesco della Corte*, V. Urbino, 1987, p.5-25.

Com relação ao reconhecimento do “sábio” do fr. 129 de Empédocles como Pitágoras (é essa a *lectio maior*) é interessante notar que Diógenes Laércio (VIII, 54), que também recebe esta mesma tradição, acrescenta, que “outros porém afirmam que ele disse isso referindo-se a Parmênides”.

Devo a referência ao *De Anima* de Aristóteles, conforme já anotado no texto, a um recente artigo de Francesca Alesse. La metempsicose nel *De Anima* de Aristotele. 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. 396-412.

Enfim, citei a obra clássica de U. Wilamowitz von Moellendorf.
Der Glaube der Hellenen. Berlin, 1931-32.

O CONSELHO NOTURNO: SOMBRA OU LUZ SOBRE A CIDADE DAS *LEIS*?

Gérson Pereira Filho*

Se na *República* a busca do governo ideal e da justa legislação, se personificam no filósofo-rei, a cidade das *Leis* oferece uma possibilidade, em grande medida original, para se pensar a *pólis* e seu percurso. A partir do propósito político de reerguer a cidade grega diante da decadência, a legislação apresentada nas *Leis* ressalta a participação efetiva de diversos Conselhos, Assembléias e instituições que lembram, em parte, o regime democrático; porém, dele se distanciando, caso consideremos o modelo da democracia ateniense. Ressalta-se aí o papel do “*Conselho Noturno*” (968 a)¹, composto por sábios, podendo estes serem compreendidos como os filósofos.

As *Leis* recolocam a filosofia diante da política e da história, numa perspectiva que parece se afastar tanto das experiências efetivas vividas pelas cidades gregas, ante uma realidade fracassada e decadente, quanto da utopia idealizada na *República*. As averigua-

□ Docente da PUC-Minas, Campus de Poços de Caldas.

¹ Edições das *Leis* utilizadas: PLATON. *Oeuvres Complètes. Les Lois*. Paris: Société D'Édition Les Belles Lettres, 1956.
Traduções em português: PLATÃO. *Diálogos*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980.
PLATÃO. *As Leis*. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 1999.

ções desenvolvidas nas *Leis*, particularmente aquelas apresentadas no Livro III, buscam verificar como transcorreu o processo de formação, evolução e decadência das cidades, para daí poder-se justificar o fracasso da democracia ateniense, assim como dos demais regimes e instituições políticas vigentes, propondo alternativas capazes de oferecer uma saída para a crise helênica.

Os personagens das *Leis* procuram compreender como teria ocorrido a fundação e as transformações (*metabolés*) cidades gregas e suas instituições, a partir da compreensão de suas origens (*arché*), como encontramos na abertura do Livro III: “*Que diremos nós sobre a origem das constituições no começo das cidades?*” (676a). Nessa origem estariam as causas que teriam conduzido as cidades para a virtude (*areté*) ou para seu contrário, ou seja, a falta de virtude que levou ao fracasso e decadência desses regimes, conhecendo-se a “*gênese primeira dos regimes políticos e suas transformações*” (676 c) .

Porém, os regimes e legislações que vão sendo criados, padecem, desde o princípio, de uma “*má fundação*”, como expressa a pergunta do ateniense: “*Que ocorreu com sua fundação e legislação para tornar-se mal?*” (684 e).

Nesse caso, resta aos personagens aceitar a tarefa e o desafio de, após se ter o conhecimento das causas dos fracassos das instituições e cidades (693 b), se tentar a fundação de uma nova *pólis*, que, desde a sua origem, seja modelada em legislações e instituições políticas que a tornem justa e viável.

Portanto, já nos livros I e II das *Leis* iniciam-se as indagações sobre o porquê da existência das legislações e instituições políticas; sobre as causas dos conflitos, sobre quais seriam os piores conflitos (internos ou externos); bem como são colocados aspectos gerais da educação das crianças e jovens diante das noções de prazer e dor, equilíbrio e limites, nas práticas vividas na cidade; e questões voltadas a uma reflexão da natureza humana. O livro III aprofunda essa investigação, devido ao seu caráter histórico que propõe uma teorização em torno do percurso vivido pelas cidades, em suas trajetórias

de formação, apogeu e decadência, decorrentes de situações concretas e temporais, relacionadas diretamente às formas de organização política, social, econômica e cultural, do mundo helênico.

A partir do IV livro, teremos a tentativa efetiva da construção teórica de um novo modelo de cidade, que resgata elementos saudáveis dos vários regimes e legislações conhecidos, e que procura libertar-se dos vícios e erros identificados nos mesmos, como atesta a passagem, “*Ora, tentemos primeiramente em palavras (teoricamente) a fundação de nossa cidade*” (702 e), cuja riqueza de detalhes procurará garantir o sucesso e a unidade do projeto.

O IV livro dialoga sobre o perfil ideal do legislador e do governante e analisa qual seria o melhor regime político dentre os existentes, revelando a descrença perante tais instituições vigentes e um certo ceticismo quanto à existência de um regime justo.

É, portanto, com a preocupação em oferecer um modelo de legislação e um regime de governo originais, distantes dos regimes conhecidos, que os fundadores da cidade das *Leis* prosseguem seu intuito. Exatamente, a partir deste espírito, que as *Leis* dão a impressão, num primeiro momento, de que está para se inventar um regime político absolutamente novo, diferente de qualquer outro já conhecido, o que representaria, aos moldes da *República*, mais uma tentativa idealizada, e talvez nunca passível de realização. Porém, as instituições que serão formuladas muito se aproximam de instituições conhecidas, naquilo que podem oferecer de resultado satisfatório, rejeitando-se, no entanto, aquilo que evidentemente não funcionou nas experiências políticas gregas. Nesse aspecto é que pensamos poder se afirmar que as *Leis* servem-se mais diretamente das experiências históricas vivenciadas, buscando aprimorar essas experiências para oferecer uma possibilidade mais real de aplicação às crises da *pólis*.

Tal estrutura administrativa, implantada com muita rigidez, disciplina e força de autoridade, demonstra a validade de certas características presentes nos regimes oligárquicos e tirânicos, deixando mesmo aproximar-se de um caráter centralizado e autoritário. Por

outro lado, a diversidade das instituições criadas, a diversificação de funções, a descentralização garantida pela variedade de cargos, o processo democrático de composição e escolha para os cargos, conselhos e assembléias, revelam um aproveitamento ou tolerância, frente ao regime democrático. A valorização da educação ampla, no sentido da “*Paidéia*” e da filosofia, parecem conduzir a um regime fundamentado soberanamente na razão e na capacidade humana de auto-organização na vida comunitária. Isso, porém, confronta-se com a delegação à autoridade divina para que continue detendo o controle supremo do destino humano e da cidade. Como, então, entender tal organização administrativa e tal regime? Onde identificar a inovação aparentemente proposta como uma alternativa transformadora que seria capaz de resgatar as cidades gregas da decadência se, em vários aspectos o texto parece propor um apego conservador a determinados princípios e, até mesmo um retorno nostálgico a estágios anteriores à evolução das cidades gregas?

Pensamos que o movimento dialético pode oferecer algumas respostas, ao demonstrar, nesse *Diálogo*, essa possibilidade de interseção entre o passado histórico dos gregos com suas glórias e derrotas, frente a um presente em crise e a um futuro obscuro; também podemos notar a junção de elementos das diferentes instituições nas diversas cidades que sempre se viram como inimigas ou ao menos potencialmente rivais, como passíveis de convivência e fornecedoras de possibilidades, naquilo em que deram certo, como alternativas de superação da decadência. Em meio a esse processo dialético, propõe-se uma redefinição das instituições políticas e suas funções. Não se quer a extinção pura e simples dos regimes políticos que se consolidaram nas diferentes realidades, assim como não é desejada a hegemonia de um modelo como teria ocorrido por diversas vezes nos conflitos entre as cidades-estados. Busca-se, em certo sentido, uma unidade possível, representada pela harmonia matemática e musical, dialética o suficiente para expor os conflitos, e racional o necessário, para buscar o equilíbrio e a sobrevivência.

Encontramos, assim, sobretudo no Livro VI e, posteriormente, nos Livros IX, XI e XII, a regulamentação efetiva das instituições que terão a responsabilidade de governar a cidade, ressaltando-se a democratização das instituições legislativas, executivas, judiciais, administrativas e financeiras e, até mesmo o poder militar passa por profundas reformas descentralizadoras, numa estrutura em que a grande maioria dos cargos é composta de forma eletiva ou por sorteio. O próprio texto platônico indica que “ *Um semelhante regime eleitoral parece o meio entre a monarquia e a democracia*” (757 a), e que assim, pretende-se conservar toda forma de governo, como deve ser.

A composição das instituições e cargos na “nova cidade”; ora aproveitam uma fórmula democrática, ora recorrem ao modelo oligárquico; ora tendem à descentralização, ora reforçam critérios até certo ponto autoritários e desiguais. Porém, da aparente contradição, firma-se o propósito de que a cidade que está sendo construída deva conduzir à justiça, pela igualdade, tarefa principal da política (757c/d). O princípio da igualdade de direitos e mesmo da igualdade econômica, é uma meta a ser alcançada e é o motivo que justifica a rigidez e exercício da autoridade. A vigilância permanente e a especificação criteriosa de cargos e funções, deixam-se influenciar por modelos vigentes, porém carregados de reformas e inovações.

Entretanto, os critérios da lisura moral, do comportamento exemplar, da habilidade e da competência no exercício de qualquer das funções públicas, serão atributos prontamente exigidos, sendo os detentores dos cargos públicos permanentemente vigiados e punidos, além de submetidos à rígida educação desde a infância e longe da ascensão política demagógica e retórica. Assim fica constituído, em linhas gerais, o regime político da cidade das *Leis*, em muitos aspectos fundamentado nas experiências históricas da *pólis* grega e servindo de base para comparação com regimes modernos. Porém, esse regime das *Leis* nos reserva um elemento bastante instigador e inusitado: o *Conselho Noturno*.

Para que a cidade não se perca, acima de todas as instituições administrativas e legislativas, deve haver, ainda, uma instituição capaz de supervisionar, fiscalizar, julgar e administrar soberanamente, ou seja, capaz de “comandar aqueles que comandam” (945 b), composta por pessoas sábias, acima de qualquer suspeita, que reúnam todas as virtudes, escolhidas mediante rígidos critérios, investidas de poderes especiais, dignas de privilégios em vida e honorárias na morte, identificadas com as divindades. Essas características parecem constituir uma oligarquia que centraliza poderes muito fortes; no entanto, esse poder oligárquico não é adquirido por se constituir uma camada mais rica (timocracia), ou pela tomada violenta do poder (tirania), nem mesmo pela transmissão hereditária (monarquia) ou por se pertencer a nobres famílias (aristocracia). Os elementos que resultam na constituição de um grupo de autoridades quase absoluto são decorrentes de seu caráter moral, educação impecável e profunda sabedoria, capazes de possibilitar a reunião de todas as virtudes.

Desse modo, é proposto um “*Conselho*” soberano, cujas funções maiores são o zelo pela saúde da cidade (945 d), o aprimoramento permanente de suas leis e costumes, modificando para trazer melhorias (951 e), conservando e salvaguardando definitivamente a cidade e suas instituições (960b).

O “*Conselho*”, que se reunirá diariamente “*antes do nascer do sol*”, (951 d / 961 a/c), revela sua função “diurna”, quando cuidará de estudar, aplicar e atualizar as leis, exercerá funções executivas e judiciais, cuidará da segurança e preservação imediata do bem estar cotidiano da cidade. Composto por magistrados, legisladores e sacerdotes especiais, detentores do “*prêmio da virtude*”, além do “*Diretor da Educação*”, esse “*Conselho*” assume uma função prática, responsável por assegurar a unidade e o equilíbrio necessários para a vida da cidade.

Será um “*princípio diretivo*” supremo, para onde todo o poder e toda a garantia da unidade devem se voltar; o princípio da “*Virtude*” (areté), capaz de reunir todas as outras virtudes necessárias

(964 b): coragem (andréia), temperança (sofrosine), prudência (frónesis), justiça (dikaiosine). Não se espera essa reunião de virtudes em apenas um homem que venha a se tornar um governante soberano, como a imagem do Filósofo-Rei, na *República*. Cabe também a um “*Conselho*”, ainda que seletivo, esse papel. Essa unidade das virtudes faz com que esse “*Conselho*” seja identificado como a “Cabeça” que dirige todo o corpo da cidade e, em última instância, aquilo que possibilita essa reunião das virtudes é a sabedoria (964 d). Assim, se constitui o “*Conselho*” acima de todos os outros, composto por sábios virtuosos, plenamente “bem educados”, no sentido preconizado pelas *Leis*, o “*Conselho Noturno*” (968 a). Nesse caso, evidencia-se a função de “vigilância” permanente, como a “âncora” que dá segurança à cidade (961 c), tudo observando com inteligência e bons sentidos.

O “*Conselho Noturno*” é cercado de particularidades, embora não seja plenamente elaborado, provavelmente pelo fato de as “*Leis*” terem ficado como obra inacabada. A composição desse “*Conselho*” é que, em última instância, definirá o fracasso ou o sucesso da cidade a ser fundada. O risco de fracasso para esse projeto de cidade torna-se grande, caso ocorra má escolha e má educação dos membros governantes nas várias instâncias administrativas da cidade e, principalmente, se for mal escolhida a composição do “*Conselho Noturno*”. Ao mesmo tempo em que os membros do “*Conselho Noturno*” aproximam-se de um perfil quase divino, adquirem também o perfil filosófico, de sábios, colocados acima dos demais cidadãos, tanto pelo “poder” que adquirem, como pelo compromisso que assumem perante a verdade e a justiça para com a cidade, decorrentes da sabedoria que lhes dá crédito. A cidade é, novamente, como na *República*, entregue aos sábios, como uma alternativa para se evitar a ruína. Por seu lado, os sábios colocam-se a serviço da cidade e da justiça, no exercício de uma função política efetiva. Embora “divinizada”, a cidade humana das *Leis*, busca salvar-se por meio da educação e sabedoria, que podem ser compreendidas como filosofia.

Devido ao fato de ser representado por diferentes funções, com um certo antagonismo, uma vez que esse “*Conselho Noturno*” simboliza tanto a imagem da sabedoria, da liberdade, da moralidade, do equilíbrio, quanto a de um forte autoritarismo, com a missão de “vigiar e punir” (908 a), essa instituição tem permitido várias interpretações.

Poderia ser apontado como a expressão de uma certa simpatia que se costuma atribuir a Platão em relação aos regimes oligárquicos, com relativa semelhança ao regime dórico ou como uma instituição adaptada a algumas das instituições democráticas, o que levaria a uma “*democracia temperada*”, como pensa Gernet². Esse comentador sugere que o “*Conselho Noturno*”, assim como as demais instituições das Leis, possuem muitos aspectos fundamentados nas instituições políticas gregas “*nessa época histórica*”³. Para Gernet, o “*Conselho Noturno*”, fundamentado na sabedoria e na ciência de seus membros, nos remete não apenas à questão dos antigos governantes apoiados em poderes divinos, mas também ao modelo da educação que conduz à “*luz das realidades inteligíveis*” oferecido aos futuros governantes visualizados na “*República*”.⁴ Esse “*Conselho*” deve ser sólido, permanente, imutável, como a Força do Destino e dos deuses, mas amparado no conhecimento racional e na ciência que permitem a unidade das virtudes e a preservação da saúde e da harmonia necessárias à cidade. Para Gernet, isso é o que proporciona a “mistura” entre o modelo da sabedoria militar dos dóricos e a instrução filosófica ateniense.⁵ Mais que isso, esse “*Conselho*” estaria coerente com “*o discurso sobre a história universal*” presente no livro III das *Leis*, que ana-

² GERNET, Louis. In: *Platon Oeuvres Complètes*. Tome XI, Les Lois. Introduction. Paris: Société D'Édition Les Belles Lettres, 1951, p. CIV. Gernet chama a atenção para o fato de Platão ressaltar aquilo que há de melhor nos vários regimes políticos, o que leva à teoria de uma mistura das constituições.

³ Idem, ib., p. CV.

⁴ Idem, ib. LXXXV.

⁵ Idem, ib. LXXXVIII.

lisa os regimes políticos opostos entre si, para condenar os extremos, seja de despotismo ou de liberdade, em busca da idéia da “*justa medida*”, do “*equilíbrio que se quer estabelecer entre os poderes*”. É a mistura dos regimes que afastará a desmedida. O modelo “divino” é apresentado como esta “justa medida”; porém, o objetivo de se “(...) *edificar uma cidade humana não é negado (...)*”; seja como recordação nostálgica, como recomendação ou como esperança, esta cidade deve ser “(...) *o mais próxima possível desse ideal, calculado e escolhido como realizável*”.⁶

Ainda que por perspectivas diferentes, diversos comentadores reconhecem que existe nas *Leis* a tentativa de um projeto “*humanamente viável*” (Diès, Châtelet, Vidal-Naquet, Leo Strauss, Gernet, dentre outros). Suas instituições, e particularmente o “*Conselho Noturno*”, deixam transparecer um aprendizado histórico com os regimes das cidades conhecidas no mundo grego e suas trajetórias de acertos e erros.

Entretanto, a forma com que esse “*Conselho*” nos é apresentado, gera contradições. Aparentemente, um regime político estruturado em suas instâncias de poder através de conselhos legislativos e administrativos, nos remete a uma idéia de descentralização e democracia quase direta. Porém, o “*Conselho Noturno*” assemelha-se, em muitos aspectos, a uma espécie de teocracia ou oligarquia, onde um grupo de “justos sábios” governa com poderes quase divinos (968d), numa sociedade em que “*Deus é a medida das coisas e não os homens*” 716 c), e onde os homens chegam a ser vistos como “*marionetes*” ou “*joguete dos deuses*” (644 d/e - 803 c). Conforme Bréhier⁷, as *Leis* propõem uma reforma política baseada na justiça divina que o legislador e os governantes devem conhecer.

Por outro lado, a filosofia política das leis pode ser compreendida, em analogia ao “Filósofo-Rei” ou como uma “*cidade teocrática*”, conforme Vanhoutte⁸, um Estado inteligente e sábio, como o

⁶ Idem, ib. XCII.

⁷ BRÉHIER, E. *Histoire de la philosophie*, p.142.

⁸ VANHOUTTE, Maurice. *La Philosophie Politique de Platon dans les Lois*. Louvain: Publications Universitaire de Louvain, 1954. O autor desta-

“rei esclarecido”, que reflete e se fundamenta na inteligência racional originada na “*inteligência divina*”. Observa Strauss, que a cidade justa não pode ser remetida apenas a uma “*Assembléia Humana*”, por isso a necessidade de se criar um “*Conselho Divino*” que se coloca acima do poder dos cidadãos⁹.

Verificamos, portanto, que o “*Conselho Noturno*”, além de sua múltipla e heterogênea composição, sua democrática formação, a despeito de sua rigidez de princípios, não recebe, no texto platônico, uma regulamentação ampla de suas funções e papel.

A administração política efetiva da cidade compete à assembléia e a outras instâncias de poder, distribuídas em vários órgãos e cargos. Ao “*Conselho Noturno*” competem mais as funções de supervisão, avaliação e proteção da integridade da cidade, do que propriamente de administração executiva e direta. Os sábios integrantes do “*Conselho*” ao mesmo tempo em que estão acima de qualquer outra função de governo, parecem resguardados, em grande medida, do trabalho administrativo direto, isentando-se daquela prática política “menor”, centrada nas disputas e exibicionismo. Em lugar da imagem de um super-poder que toma decisões e aplica duras medidas nas “caladas da noite”, o que pode ser visto como símbolo do autoritarismo, o “*Conselho Noturno*” parece simbolizar mais apropriadamente, a sabedoria discreta que não busca o brilho à luz do dia para se exibir. Os sábios do *Conselho Noturno* estão, eles próprios, resguardados da missão menos honrosa que a dos políticos atenienses ou os tiranos da Sicília, de exporem-se mediante interesses pessoais ou de grupos que lhes dá brilho.

ca a dificuldade numa leitura adequada da filosofia política das *Leis* por ser obra inacabada, o que traz implicações filosóficas sérias; no entanto, se constata serem as *Leis*, uma obra que promove uma “revisão” na filosofia política de *Diálogos* anteriores, e a aproxima de uma “*possibilidade concreta de aplicação*” (p.19) cuja filosofia política é de base moral, psicológica e religiosa. pp. 275 /325.

⁹ STRAUSS, Leo. *Argument et action des Lois de Platon*. Paris: Librairie Philosophique J.Vrin, 1990, p. 253.

A realidade política e histórica das cidades gregas, na interpretação platônica, parece nos revelar instituições e governantes dotados de falsa sabedoria ou francamente ignorantes, carentes da educação filosófica para o exercício ético e justo que a missão política exige.

Na *República*, o sábio nos é apresentado como aquele que conseguiu escapar das correntes da ignorância que aprisionam os homens nas sombras escuras da caverna e que descobriu a luz natural da razão, sendo o único capaz de oferecer à cidade a vida bela e feliz, iluminada pelo Bem identificado com a luminosidade do Sol (*República*, Livro VI, 508a/509 d), sendo o Rei-Filósofo aquele que representa, como possibilidade política, o Sol a iluminar a cidade em seu destino.

Nas “*Leis*”, os sábios, constituídos como os guardiões da cidade justa e virtuosa, desempenham seu papel num “*Conselho*” que não se mostra plenamente à luz do dia, nem encontra no Sol o modelo ideal para revelar-se, mas preserva-se na observação secreta da cidade, guiando-a com vigilância e prudência, através das sombras noturnas.

AS REGIÕES DO NEGATIVO NO DIÁLOGO *SOFISTA*: AS RAÍZES DA HISTORICIDADE DIALÉTICA

*Hector Benoit**

No diálogo *Sofista*, o Estrangeiro de Eléia descreve como se cruzam os gêneros do Ser, do Mesmo, do Outro, do Repouso e do Movimento. Cada um dos gêneros é outro que os outros e o mesmo que si. A cada cruzamento de um gênero com outro gênero surgem zonas de negatividade que constituem um outro ente, um ente que é, em certo sentido, não-ser. Essas zonas de negatividade são as contradições que dão identidade a cada um dos gêneros. Procuraremos neste artigo esboçar estas zonas ou regiões de negatividade e mostrar que tal *logos koinológico*, que daí emerge, pode ser um paradigma dialético para pensar *as zonas negativas* que se manifestam nas formações sociais humanas. Tal *logos* teria já se manifestado nas páginas do diálogo *Leis*, sobretudo, no livro III, quando ali surge a possibilidade de uma teoria filosófica de história universal e, de uma forma mais profunda, no livro X, quando se repensam as relações entre *physis* e *tékhnē*. Essas zonas negativas seriam, enquanto *regiões koinológicas de negatividade*, por um lado, os pressupostos das regressões, transformações e revoluções históricas, por outro lado, em sentido mais abrangente, os pressu-

* Docente do Departamento de Filosofia da UNICAMP.

postos que geram as determinações de todo devir possível e assim da própria noção de tempo histórico, ao menos como este foi pensado, sobretudo, na tradição de uma dialética da contradição, que reaparece – após séculos de esquecimento – com Hegel e Marx.

Vejamos, primeiramente, como essas regiões de negatividade são descritas no próprio diálogo *Sofista* e, a seguir, procuraremos esboçar como tal modelo teórico provoca uma mutação nos diálogos seguintes de Platão, lançando, ainda que abstratamente, as formas contraditórias da historicidade dialética, aquelas formas somente retomadas e desenvolvidas no século XIX.

As regiões de negatividade

Após a demonstração inicial da existência do não-ser (concluída em *Sofista* 256e), após se opor com essa demonstração à tradição parmenideana predominante, aquela que negava toda existência ao não-ser como sendo este inominável e impensável, o estrangeiro de Eléia procura, então, se antecipar às inevitáveis críticas que poderão ser feitas àquela demonstração. Assim, a seguir, procura mostrar a específica natureza desse não-ser e, para isto, tenta apresentar justamente as *diferenças* deste não-ser em relação a duas formas ou gêneros que com ele possam se confundir. Primeiro: o não-ser não é o contrário do Ser. Segundo: o não-ser não é o outro que o Ser. A partir disso concluirá: o não-ser é antítese.

a) O não-ser não é o contrário do Ser

Esclarece, em primeiro lugar, que este não-ser do qual se demonstrou a existência, não consiste em *contrariedade* e, portanto, não se confunde, de fato, com o fluxo dos contrários que caracteriza os heracliteanos. Como afirma ele: “quando dizemos não-ser (τὸ μὴ ὄν λέγωμεν), ao que parece, não falamos de algum contrá-

rio do ser (οὐκ ἐναντίον τι λέγομεν τοῦ ὄντος), mas, somente de outro (ἀλλ' ἕτερον μόνον)"(257b3-4). O contrário do ser, tal como a tradição o pensara, seria algo que estaria em uma oposição *externa* ao ser, seria algo que estaria diante e fora dele, seria algo como a noção do *oudén* (οὐδέν) ou *medén* (μηδέν), que literalmente significam “não-um”, “nenhum”, portanto, pura indeterminação, algo similar à noção do nada.. Mas, no entanto, o não-ser atingido pela *koinonia* (ou comunidade) dos gêneros não é algo externo e vazio, mas sim, *potência interna de determinação das relações desse ser-em-comum*. O não-ser do Estrangeiro não é, portanto, contrário, mas, é “somente outro” (ἕτερον μόνον) que o ser. Ou seja, é algo que de alguma forma permanece como interno ao gênero ser, algo que, portanto, é, mas que, ao mesmo tempo, é outro que o gênero ser, o negando e, assim, o determinando.

Para explicar melhor essa natureza contraditória do não-ser, pergunta o estrangeiro: “Quando dizemos algo não-grande, te parece que esta expressão revela mais o pequeno do que o igual?”(257b6-7). Teeteto se inclina a considerar que não. Ou seja, o não-grande seria tanto o pequeno, (que é, de fato, o contrário do grande), como também o igual, (que não possui uma relação de contrariedade com o grande, mas também, em outro sentido não é o grande). Aqui, o estrangeiro faz essa analogia do não-grande com o não-ser, assim, apenas e tão somente para reafirmar que a negação de algo não designa necessariamente o contrário desse algo, ainda que possa, às vezes, conte-lo (como no caso do “pequeno” e do não-grande). Porém, no caso particular do não-ser, efetivamente, o não-ser não é o contrário do ser.

b) O não-ser e a alteridade

O estrangeiro ainda insistirá neste mesmo ponto, ao explicar a própria noção de negação (ἀπόφασις). A negação não é contrariedade, mas sim, *alteridade*. Assim dirá ele: “Não podemos, pois,

concordar que a negação (ἀπόφασις) signifique contrário (ἐναντίον); admitimos somente que o ‘não’ colocado diante dos nomes que o seguem indica algo (τι μὴνύει) de outro que estes nomes, ou muito mais, algo de outro que as coisas (τῶν πραγμάτων) designadas por esses nomes” (257b9-c3). Desta maneira, a negação aponta e indica algo (τι μὴνύει), aponta e indica algo de *outro*, algo de outro em relação às próprias coisas negadas, e não apenas em relação aos nomes negados. Ou seja, *a negação não é apenas algo discursivo*, mas sim, remete e se refere a *outras coisas* ao negar certas coisas, ao negá-las, as determina e as revela pela oposição e pela diferença negativa.

De fato, já havia sido estabelecido que a própria relação do Ser com o gênero Mesmo (ταυτόν) é uma forma de alteridade e de não-ser. Quando o Ser é o mesmo que si ele já é outro, pois entra em relação com o outro gênero, o gênero do Mesmo. Porém, vejamos mais de perto como o estrangeiro nos explica agora essa alteridade que nega, indica e revela.

c) A natureza do outro e a natureza da ciência

Para explicar melhor essa *alteridade* vinculada ao não-ser, o estrangeiro faz uma estranha analogia, uma analogia entre a natureza do *outro* e a natureza da *ciência*. Como essas naturezas podem ser aproximadas? Como o outro poderia se relacionar com a ciência já que esta procura muito mais a identidade do que a alteridade? Ambas, a natureza negativa do outro e da ciência, parecem, no entanto, de algum modo, destruir a obscuridade dos entes. Vejamos como essas naturezas são aproximadas pelo estrangeiro. Assim, diz ele:

“Parece-me que a natureza do outro (ἡ θατέρου φύσις) é dividida em partes (κατακεκερματίσθαι), como a ciência (καθάπερ ἐπιστήμη)” (257c7-8).

A ciência, no entanto, se apressa a acrescentar logo o estrangeiro, é uma só (μία ἐστὶ), ou seja, a *epistême* é algo universal, porém, pode ser convertida em diversas partes, pode ser recortada em diversas regiões, de acordo com seus objetos específicos, recebendo diversos nomes particulares. Cada ciência refere-se a determinadas regiões do real. Por isso, diz ele, existem “múltiplas técnicas e ciências”(257c10-d2). Claro, uma é a técnica do sapateiro voltada para os sapatos, outra aquela do pintor que produz elementos por *mímesis*, uma é a ciência do médico cuja região no real é a saúde, e outra é a *epistême* do filósofo, cuja região seria o ser e, agora, também, o não-ser. Assim, apesar da universalidade da ciência e de sua unidade ela divide-se em regiões.

d) As regiões do outro

Mas, eis então que chegamos a algo fundamental: segundo o estrangeiro, essa mesma divisão de algo uno verificada na composição do que é *epistême* ocorre com a natureza do outro! Como diz ele: ocorre a mesma coisa com “as partes da natureza do outro (τὰ τῆς θατέρου φύσεως)”, que nada mais seriam do que conversões particulares de uma natureza única (257d4-5). Portanto, assim como existem regiões particulares da ciência, enquanto regiões do real, existem também regiões particulares de alteridade, as regiões do outro.

Para exemplificar o que diz, o estrangeiro pergunta: “Existe em relação ao belo (τῷ καλῷ) alguma parte do outro (τι θατέρου μέρους) contra-posta (ἀντιτιθέμενον)?”(257d7). Ou seja, existiria alguma parte da natureza do outro que é *contra-posta* ou que é *antitética*, que é posta como *antítesis* diante da natureza do belo? Concordam ambos que existe essa parte do outro. Pergunta então o estrangeiro a respeito da consistência específica dela: “Diremos que é anônima (ἀνόνημον) ou possui um nome particular (ἐπωνυμίαν)?” (257d9). Ou seja, essa parte do outro contra-posta

ao belo é algo indeterminado, que se opõe de maneira anônima? Ou, ao contrário, seria uma antítese determinada, uma região bem demarcada, uma alteridade que possui um nome próprio (ἐπωνυμία) quando e enquanto nega e contradiz o belo? Teeteto responde que esta antítese possui um nome específico, este nome é “não-belo (μὴ καλὸν)” (d10) e ainda acrescenta, explicando a sua designação, que o não-belo não é outro que qualquer outro, mas sim, é outro (ἕτερον) que “a natureza do belo (τῆς τοῦ καλοῦ φύσεως)” (d11). Ou seja, esse *outro* que o belo *não é todo e qualquer outro*, esse não-belo não é todo e qualquer não-belo, mas sim, *uma região negativa delimitada* e referente precisamente ao belo.

O estrangeiro parece indicar exatamente nessa direção quando pergunta se o não-belo (τὸ μὴ καλόν) não seria “algum outro (ἄλλο τι) recortado (ἀφορισθέν) de um determinado gênero (τινὸς ἐνὸς γένους) dos entes (τῶν ὄντων)” (257e2). *Este* não-belo, este não-belo ao qual se refere o estrangeiro, não seria assim qualquer outro não-idêntico ao belo, não seria o gênero homem, ou o justo, ou a forma mesa, cadeira e também o gênero grande, mas sim, aquilo que foi recortado e delimitado de um determinado gênero, o próprio gênero do belo, e que na sua posição posterior, enquanto não-belo, conserva a raiz de sua origem, a sua proveniência, o percurso de sua gênese, uma gênese ocorrida em determinada relação contraditória de ser-em-comum. Assim, por isso mesmo, e somente graças a essa certa subsistência do gênero do qual foi recortado, graças à subsistência de sua proveniência, este outro, no caso este não-belo, é repostado exatamente como e enquanto antítese em relação ao belo¹. Como diz o estrangeiro, este outro, recortado

¹ Heidegger, nas suas lições de 1924/25 sobre o *Sofista*, comenta bem esta passagem: cf. parágrafo 78, pp. 558 e seguintes (*Platon: Sophistes*, Gesamtausgabe, Band 19, 1992). Particularmente, em pp564 -5, escreve Heidegger: “das ἀντιτιθέμενον hat als Anderes eine bestimmte sachhaltige Herkunft, die in ihm da ist”; ou seja, é importante essa *bestimmte sachhaltige Herkunft*, essa “determinada proveniência subs-

de um gênero determinado, por sua vez, “em sentido inverso (πάλιν), é posto como antítese (ἀντιτεθέν) em relação a algum dos entes (πρὸς τι τῶν ὄντων)”(e11). Ou seja, o outro que foi recortado de um gênero retorna novamente como e enquanto *antítese*, ou seja, como oposição determinada, como algo contra-posto em *logos contraditório*, pois, após o recorte negativo se conserva, de alguma maneira, como *imane*nte ao gênero de origem. Assim diz, precisamente, o estrangeiro: o não-belo, ao que parece, “resulta ser uma antítese (ἀντίθεσις) de ente em relação a ente (ὄντος δὴ πρὸς ὄν)”(e6-7).

Como se vê, o belo e o não-belo, além de possuírem uma comunidade em gênero, ambos parecem estar postos por essa antítese, na presença antitética do belo e de outro que o belo. Mas, com isto, se está afirmando a consistência ontológica desse outro que surgiu, ou seja, aquele outro que surge como outro é tão verdadeiro no seu modo de ser como o próprio ser do qual se põe como antítese. Nessa direção, pergunta o estrangeiro: “segundo este raciocínio (κατὰ τοῦτον τὸν λόγον), o belo é, para nós, mais (μᾶλλον) ser e o não-belo menos (ἥττον)?” (257e9-10). Ou seja, nessa relação lógica de antítese haveria uma hierarquia no modo de ser? Concordam ambos que não e, desta maneira, o não-belo e o belo, assim como o não-grande e o grande são de maneira igual (ὁμοίως)(258^a). Mas, com isto, se ontologicamente não existe qualquer hierarquia, a própria relação de alteridade parece ganhar reciprocidade *koinológica*, ou seja, o outro antitético não é exclusivamente o ser antecedido pelo “não”, mas ambos são, um em relação ao outro outros opostos em tensão determinativa. Desta maneira, ao comparar o não-justo ao justo, o estrangeiro afirma que em relação a nenhum aspecto “outro (θάτερον) é mais ser do que o outro (θατέρου)”(258a5). O justo e o não justo são igualmente seres e, igualmente, um em relação ao outro, outros. O mesmo pode

tantiva” que está presente no que aparece como antitético; nessa proveniência, manifesta-se como histórico o seu conteúdo mais substancial (cf. também nota 48 no apêndice, p. 642).

ser dito, afirma o estrangeiro, em relação a todos os outros, já que “ a natureza do outro se revelou como sendo entre os entes (τῶν ὄντων οὐσα), e esta natureza sendo, é necessário por (τιθέναι) também as partes desta natureza (τὰ μόρια αὐτῆς) como sendo em nada menos (μηδενὸς ἧττον) entes ”(258a7-9). Assim, as diversas partes determinadas da natureza do outro, as diversas regiões de alteridade, ou seja, aquelas que produzem as múltiplas antíteses com os diversos entes, são elas também, enquanto partes do outro, tão ontologicamente verdadeiras como os próprios entes.

Assim, ontologicamente, seria a própria antítese em si também tão verdadeira como a natureza dos pólos que se opõem mutuamente. É exatamente diante dessa questão que se aprofunda agora o estrangeiro de forma mais detalhada. Assim, primeiramente, ao enunciar a antítese, na enunciação, parece diferenciar as partes da antítese da própria antítese. Como diz ele, inicialmente: “Portanto, ao que parece, a antítese (ἡ ἀντίθεσις) da natureza de parte do outro (τῆς θατέρου μορίου φύσεως) e da natureza de parte do ser (τῆς τοῦ ὄντος), se opondo mutuamente (πρὸς ἀλλήλα ἀντικειμένων)...” (258a11-b1). Ou seja, a antítese parece ser o *resultado* de certo tipo de oposição mútua entre a natureza de parte do outro e da natureza de parte do ser, isto é, parecem existir três elementos estruturados: 1)a parte do outro, 2)a parte do ser, e 3)a antítese. Esta última é a relação de oposição entre parte do ser e parte do outro.

e) A antítese é diferente do outro

Esta diferenciação parece ser importante para que não se confunda ou se identifique a antítese com o outro. Esta antítese de partes dessas naturezas ontologicamente iguais e que jazem (-κειμένων) uma diante da outra, uma em relação de oposição com a outra (πρὸς ἀλλήλα ἀντι-), no interior de um mesmo gênero ou de uma mesma procedência genérica, esta antítese, ela própria, “é

nada menos (οὐδὲν ἥττον) substância (οὐσία) do que o próprio ser (αὐτοῦ τοῦ ὄντος)”(258b1-2). Ou seja, não só os pólos da antítese são ontologicamente iguais, como também a própria antítese possui a mesma potência como e enquanto *ousía* que o próprio ser. E esta antítese possui este mesmo valor *ousiológico* que o ser, exatamente porque, diz o estrangeiro, “não significa (οὐκ σημαίνουσα) o contrário que aquele (ἐναντίον ἐκείνῳ), mas, somente outro que aquele (ἕτερον ἐκείνου)”(b2-3). Como se vê, esta oposição é oposição *ousiológicamente* consistente, oposição como e enquanto antítese, e assim, oposição contraditória entre dois entes *mutuamente* outros, outros, mas, não contrários. Desta maneira, estes dois entes mutuamente outros na sua *koinonia*, no seu *ser-em-comum*, formam outro ente, outro ente que é nada menos *ousía* e nada menos outro que estes outros, um ente que se chama “antítese”.

Mas, o que é isto que aqui se chama “antítese”? Não seria exatamente o não-ser (τὸ μὴ ὄν)? Afinal, aqui não se chegou, finalmente, de maneira determinada ao próprio não-ser? Assim é que quando o estrangeiro pergunta qual nome é preciso dar à antítese que acabaram de descrever, confirma Teeteto: “É evidente que isto é o próprio não-ser (τὸ μὴ ὄν αὐτό), o que procuramos através do sofista”(258b6). Portanto, o não-ser é antítese, e como antítese, não é, primeiramente, o contrário do ser, pois, de fato, o não-ser pensado como contrário do ser seria apenas *oudén, medén*, não-um, nenhum, ou o vazio, algo como o nada, algo, portanto, sem nenhuma consistência como e enquanto *ousía*.

Em segundo lugar, e o que parece mais difícil de compreender: o não-ser como antítese não é o outro, não é o mesmo que o gênero outro, ainda que, evidentemente, como todos os entes da *koinonia*, múltiplas vezes, ele é outro, ele é uma parte do outro, *uma região do outro*, mas, ele, o não-ser, não é o outro! O não ser (τὸ μὴ ὄν) como antítese se manifesta, da mesma maneira que o ser (τὸ ὄν), através de todos os entes, permanentemente, internamente e originariamente, já na própria predicação da identidade de qualquer ente.

Portanto, agora, chegaram à natureza mesma do não-ser e o próprio estrangeiro procura então sintetizar os resultados: o não-ser não é menos *ousía* do que os outros (τῶν ἄλλων) (b8-9); existe estavelmente (βεβαίως) possuindo uma natureza própria (b10); “como o grande era grande e o belo era belo, e o não-grande, não-grande, e o não-belo, não-belo, assim também o não-ser segundo ele mesmo (τὸ μὴ ὄν κατὰ ταῦτόν) era e é não-ser, enumerado (ἐνάριθμον) como uma forma (εἶδος ἓν) entre os múltiplos gêneros que são (τῶν πολλῶν ὄντων)” (b10-c3). Ou seja, antes foram deduzidos enquanto gêneros existentes, ao lado do ser, do repouso e do movimento, os gêneros do mesmo e do outro, depois foram deduzidas como existentes as diversas partes do outro (não-grande, não-belo, não-justo), agora, o próprio não-ser (τὸ μὴ ὄν κατὰ ταῦτόν) é elevado a uma forma (εἶδος) ou um gênero (γένος) existente em si, como e enquanto uma região específica do outro, aquela que é recortada do próprio gênero ser. Ora, se a ruptura com a tradição já começava a se manifestar na elevação do mesmo e do outro a gêneros consistentes, agora, quando o não-ser como antítese recebe o estatuto de gênero, de fato, rompe-se definitivamente com a ontologia parmenideana da identidade. Conservando-se o ser como gênero, conseguiu-se mostrar, finalmente, contra Parmênides, que algo que é (e não somente *medén* ou *oudén*) pode cortar o gênero ser: trata-se de algo que re-corta *internamente* o ser, é uma contradição interna, uma antítese, um gênero ou forma que se chama “não-ser”, uma região específica do outro, uma região específica de negatividade, aquela que se forma no cruzamento específico entre o ser e outro que o ser.

As regiões de negatividade e a historicidade dialética

Vejamos agora como essas regiões de negatividade que constituem uma racionalidade *koinológica* podem ser relacionadas com certa tradição dialética.

Sem que possamos aqui desenvolver amplamente esta temática, devido aos próprios limites deste artigo, gostaríamos de indicar algo a respeito da posteridade deste não-ser, como uma região específica do outro, na filosofia da história. Pensamos que este não-ser, interpretado como antítese contraditória, aqui desenvolvido no diálogo *Sofista*, é a matriz da noção de contradição tal como foi desenvolvida na tradição dialética posterior. Mais particularmente, as regiões de negatividade originadas neste não-ser, como partes específicas ou regiões específicas do outro, são extremamente férteis para pensar uma teoria dialética da história. Algo nesse sentido já se manifesta no interior dos próprios *Diálogos* de Platão.

Se compararmos, nos diversos *Diálogos*, como aparece a questão da transformação das cidades, tanto no sentido do desenvolvimento e da decadência das cidades, como também no sentido da criação de uma cidade futura melhor do que as existentes, podemos perceber o peso teórico desse não-ser para o problema do devir histórico. Observemos, primeiramente, como o problema da transformação histórica é tratado de forma radicalmente diferente antes e depois de o *Sofista*, isto é, antes e depois do desenvolvimento desta forma de não-ser.

a) O diálogo *República*

A *República*, que é anterior a este paradigma de não-ser (nas diversas formas de periodização dos *Diálogos*), mostra-se fiel à noção do ser como ente idêntico a si mesmo e não-contraditório. Por isso mesmo, neste diálogo, Sócrates, para dar conta das diversas transformações da *polis*, utiliza uma espécie de tipologia sincrônica das diversas formações históricas. Ainda que se descreva um certo desenvolvimento seqüencial, as diversas cidades são justapostas sem um devir imanente de uma para a outra. As diversas cidades descritas aparecem como estruturas diversas que apenas se tocam nas suas fronteiras, mas que não se interpenetram. Assim

também, mostrando a mesma dificuldade em pensar o devir de uma forma para outra, na *República*, manifesta-se uma grande dificuldade em desenvolver as determinações a respeito da realização da cidade futura, aquela que negará a cidade existente. Já que nesta racionalidade não-contraditória, as diversas formas do passado não transpassam negativamente o presente, também não o determinam mais internamente. Ainda que as formas do passado neguem o presente, o negam como formas externas e indiferentes. Ora, o mesmo ocorre em relação à negação do presente pelo futuro². Compreende-se, assim, que a cidade em *logos* futura, na *República*, seja só um distante paradigma no céu ou na alma do sábio, algo que permanece como negação externa e assim negação indiferente, negação que não se enraíza no ente negado, que não admite e não conserva a história da sua proveniência³.

b) O Político

Já no diálogo *Político*, seqüência direta da discussão do diálogo *Sofista*, o estrangeiro de Eléia mostrará que as formas do passado transpassam negativamente o presente e subsistem nele. Por isso mesmo, se começa a duvidar que seja possível governar uma *polis* com uma suposta ciência política perfeita (atemporal), totalmente atualizada, e que seria aplicada de forma unívoca em cada caso do presente. O ser das cidades, percebe-se agora, é permeado pela negatividade do passado, e a *polis*, como os outros entes, deve ser compreendida e determinada pela identidade que surge da não-i-

² Em geral, as análises históricas e sociológicas contemporâneas, mesmo as de inspiração marxista, incorrem nesse mesmo problema. As estruturas diferentes se tocam mas não se interpenetram.

³ Ou como diria Heidegger: a sua *Herkünftigkeit*, a sua “proveniencialidade”. Curiosamente, no marxismo não-dialético ou vulgar ocorre essa ausência de proveniência e isto se manifesta em programas máximos inaplicáveis que só servem para os dias de festa.

dentidade: as verdades do passado e do futuro participam da verdade do presente. Por causa dessa consistência negativa do passado transpassando o presente, por causa dessa consistência só agora reconhecida, se sustentará então que se deve duvidar dos benefícios de, em nome de uma ciência perfeita, governar sem leis. As leis, ainda que imperfeitas, seriam resultados de muitos desenvolvimentos que devem ser compreendidos e respeitados. Nesse sentido, mostram-se os riscos de pensar que seja possível começar uma nova cidade rompendo-se, de forma absoluta, com as leis e com a tradição.

c) *Leis*

Mais claramente ainda, nas *Leis*, notam-se grandes diferenças em relação ao projeto de a *República*. A cidade projetada nas *Leis*, enquanto herdeira conceitual do não-ser, manifesta na razão prática uma importante mutação metodológica: não se projeta mais um modelo estático de cidade, mas sim, elabora-se o paradigma de uma *polis* transitória. Não se procura uma forma absoluta de cidade, mas, ao contrário, uma forma segunda que permita transitar do presente imediato a uma cidade futura. Trata-se agora de projetar uma cidade que em certo sentido nascerá do próprio presente, nascendo deste, provindo deste. Nessa direção, há uma clara tentativa de encontrar as mediações necessárias que permitam realizar o processo negativo, tanto se voltando para a negatividade do passado enquanto um outro que se cruza com o presente, como se voltando para a negatividade do futuro, enquanto uma alteridade ainda, em parte, indeterminada, mas que só pode se efetivar caso conserve a sua proveniência. Passado e futuro manifestam-se como regiões negativas imanentes ao presente. Portanto, nas *Leis*, analogicamente àquele cruzamento dos gêneros supremos do *Sofista*, cruzam-se com o presente tanto o passado como o futuro, cruzam-se enquanto outros que conservam o gênero negado. Passado e futuro,

enquanto outros do presente, constituem, nessas intersecções com ele, as regiões negativas da temporalidade histórica, regiões iminentes ao tempo presente que determinam o processo de sua compreensão e o rumo de sua possível transformação.

A partir destas novas concepções manifestas nas *Leis*, transmudam-se a fundação e o fundamento, o princípio e o poder que hão de reger a *polis* futura. Nesta cidade, quem exercerá o poder não são reis-filósofos ou filósofos-reis guiados por uma suposta ciência política perfeita emanada do dever-ser de um Bem indeterminado e transcendente. Não estamos mais no domínio do Ser de Parmênides, antecessor solidário do Bem. Particularmente a partir do livro III das *Leis*, pensando-se o passado das diversas *póleis* existentes e o daquelas que foram destruídas pelo tempo, realiza-se o esboço de uma história universal, procurando pensar as causas das transformações, a decadência e a conservação das cidades. Será então a partir dessas precisas determinações históricas que se procurará encontrar o saber político que orientará as formas de governo da nova *polis*. A gênese do futuro – tal como a antítese na dialética dos gêneros supremos – se enraíza e se conserva enredada naquilo que sofre a negação, assim, o futuro se enraíza no presente e no passado deste presente, ao mesmo tempo em que os nega e os supera.

Ao passarmos daquela ciência suprema transcendente de a *República* a um saber dialético historicamente determinado, o projeto político de as *Leis* se transforma de maneira substancial. Lembremos alguns pontos fundamentais. Contrastando com a *República*, na qual a univocidade do Bem rejeita toda alteridade, no projeto das *Leis* a democracia é recuperada como forma de governo. Nesse sentido, elabora-se a teoria de um governo de conselhos eleitos diretamente, em assembleia, através da mão levantada (*διαχειροτονία*). Mesmo os cargos militares de comando serão eleitos diretamente: os arqueiros elegerão os chefes dos arqueiros, os hoplitas dos hoplitas, os cavaleiros dos cavaleiros. Quanto ao chamado “conselho noturno”, que será o conselho supremo, cons-

titui-se por diversos cidadãos que na sua vida política mostraram-se virtuosos em diversos outros cargos eletivos, são arcontes que foram provados, anteriormente, em diversos conselhos. Este conselho noturno, reunindo-se diariamente antes do amanhecer, lançando um olhar sinóptico sobre os problemas da cidade, unifica a *polis* consigo mesma em cada alvorada, realizando a dialética suprema na prática histórica cotidiana. O poder (ἀρχή), desta maneira, emana do interior da própria comunidade, realizando-se a *koinonia* como *koinologia*, isto é, como entrecruzamento da alteridade, como gênese que irrompe da potência do ser-em-comum, *dynamis* do *kononein*.

Finalmente, todo este processo de *koinonia koinológica* fundamenta-se, no livro X das *Leis*, no re-pensar as relações entre *physis-tékhne* e entre *physis-nómos*. Retomando um conceito originário de *physis* (a totalidade que se expande, pulsão que envolve o céu e a terra, o mundo humano e aquele dos deuses), o ateniense nos mostra que é possível reencontrar uma dialética superior, na qual o próprio mundo humano e o mundo histórico se reconheçam novamente em comunidade com *physis*, jamais negando de forma absoluta a sua proveniência originária, proveniência que é sempre e ainda *physis*, aquela que ilumina e forja a totalidade⁴. A *polis* e suas leis poderiam agora ser fundadas em *physis*.

Portanto, a dialética negativa de o *Sofista*, com os diálogos seguintes (sobretudo, *Político* e *Leis*), ao pensar radicalmente a proveniência do negativo, ao esboçar uma *koinologia* e uma *koinonia* fundadas em *physis*, abriria, assim, por um caminho filosófico, a via de retorno a uma experiência originária da totalidade, aquela

⁴ Como escreve Heidegger: “A árvore e a vegetação, a águia e o touro, a serpente e o grilo, somente adquirem deste modo sua figuração mais destacada e aparecem como aquilo que são. Esta aparição e surgimento mesmos e em sua totalidade é o que os gregos chamaram muito cedo φύσις. A *physis* ilumina ao mesmo tempo aquilo sobre e no qual o ser humano funda a sua morada. Nós o chamamos *terra*”. (p.28, in *Holzwege*, “Der Ursprung des Kunstwerkes”, Gesamtausgabe, Band 5, 1977).

experiência que, em certo sentido, foi vislumbrada pela poesia grega anterior ao nascimento da própria Filosofia⁵. No entanto, nos séculos seguintes, tal retorno a uma relação superior com *physis* jamais se efetivou. Ao contrário, aprofundou-se a ruptura com *physis*, sobretudo, graças ao *logos* da não-contradição, um *logos* expresso em uma certa concepção deformada de *epistême*, de *tékhnē* e de *nómos*, uma concepção que mascarou e esqueceu a proveniência originária do negativo.

d) O retorno da proveniência do negativo

Nesse sentido, como disse Hegel na sua lição sobre Platão, durante dois mil anos, as formas para a fundação de uma *koinologia* ou, mais literalmente, para a fundação de uma racionalidade verdadeiramente dialética, vagaram baldias desde o autor dos *Diálogos*. Hegel, apesar dos seus ecletismos filosóficos e religiosos (aristotélicos, neoplatônicos e cristãos), será um marco nesse retorno da dialética como contradição engendradora, e reconhecendo no interior do não-ser a consistência ontológica perdida, reconduziu o negativo ao conteúdo de antítese imanente que nasce e se conserva no interior do seu ser-outro. Não por acaso, Hegel será o pensador da história, ou seja, aquele que reconduzirá todos os domínios do humano a reencontrarem na longa proveniência histórica do seu caminho a revelação de sua própria essencialidade⁶.

⁵ Sobretudo, porque, provavelmente, desde pelo menos Parmênides, podemos reconhecer a Filosofia como propriamente o domínio da “meta-physica”.

⁶ Como escreve Hegel a respeito do conhecimento da essência que é a verdade do ser: “Este conhecimento é um saber mediato (ein vermitteltes Wissen), porque não se encontra diretamente próximo da essência ou nela, mas sim, começa por um outro, isto é, pelo ser, e tem que percorrer previamente um caminho (Weg), ou seja, o caminho que leva a sair do ser, ou melhor, a entrar neste”(Wissenschaft der Logik, Buch II, “Das Wesen”, S. Werke, edição H. Glockner, IV, p.481, 1965). Esse caminhar

No mesmo sentido, mas mais profundamente, já que ultrapassando o domínio meramente teórico, veremos o retorno da proveniência do negativo em Marx. Sobretudo nos *Manuscritos Econômicos de 1857/58*, podemos acompanhar as reflexões filosóficas de Marx sobre a história. Sustentar a Marx que a questão histórica principal a ser explicada é a seguinte: como surgiu o presente capitalista no qual a maioria dos homens aparece separada das condições objetivas de trabalho⁷. Ou em outras palavras: como os homens foram separados da *physis* sendo hoje obrigados a vender a sua força de trabalho no mercado para subsistir? Ao descrever a proveniência negativa do presente, o passado pré-capitalista aparece como primeira negação do presente e, ao mesmo tempo, abre o caminho para uma nova negação, a negação do futuro que reconduziria os homens a uma nova unidade com a *physis*. Ao analisar cada formação econômica concreta, para Marx, a compreensão dessa dialética da negatividade é fundamental. São exatamente as regiões de negatividade presentes numa formação econômica que a determinam. Essas regiões de negatividade analisadas em sua especificidade são os elementos fundamentais que determinam a própria possibilidade de conhecer e transformar cada formação histórica. Para Marx, na proveniência do negativo surge a proveniência do presente e do futuro, ou seja, o próprio programa que se mostra como negação da negação⁸.

pelo outro que revela a verdade de cada ser ou sua essência, em Hegel, revela-se nos mais diversos conteúdos. Por exemplo, o drama poético, enquanto unidade dialética da poesia épica (objetiva) e da poesia lírica (subjetiva), carrega em si a superação e conservação dessas formas anteriores da qual ele, drama, recebe a proveniência da sua essencialidade (Cf. *Vorlesungen über die Aesthetik*, III, capítulo III, “Die Poesie”, XIV, pp.220 e seguintes, H. Glockner, 1964).

⁷ Marx afirma que a principal *pressuposição* (*Voraussetzung*) histórica do capital é “a separação entre trabalho livre e as condições naturais de realização do trabalho, isto é, dos meios e dos materiais do trabalho”(p. 387, MEGA, *Ökonomische Manuskripte 1858/57*, Dietz, 1981).

Assim, em Marx, vemos o ecoar distante, mas inequívoco, daquele *logos* que procura descrever a proveniência do negativo, aquele *logos* inaugurado pelo Estrangeiro de Eléia e percorrido, em sentido histórico, originalmente, pelo Atenense das *Leis*.

⁸ Afirma Marx no capítulo XXIV de *O capital* que a primeira negação é a expropriação da massa do povo, mas, logo virá a negação da negação, a expropriação dos expropriadores: “a produção capitalista produz, com a inexorabilidade de um processo natural sua própria negação. É a negação da negação (Es ist Negation der Negation)”(*Das Kapital*, I, MEW, 23, p.791).

A REPÚBLICA DE PLATÃO E O CONCEITO DE MODO DE PRODUÇÃO ASIÁTICO

*Hélio Ázara de Oliveira**

Breve apresentação do problema

Nosso estudo é uma tentativa de cruzar o tempo conceitual com o tempo histórico seguindo uma metodologia que procura elucidar as diversas temporalidades contidas nos diálogos de Platão¹. Partimos do Livro II de *A República*, mais precisamente, do momento em que começa a ser fundada a cidade em *logos*. Como fica claro no transcurso desse diálogo, a divisão do trabalho é o princípio fundador da cidade, que tem como atribuição inicial a satisfação das necessidades básicas de seus moradores (369c12-d5), sejam aquelas satisfeitas pela agricultura (alimentação), como aquelas supridas pela manufatura (construção de moradias, fabricação de sapatos, de roupas e instrumentos). Parece-nos fundamental destacar, nesta questão, certas características de tal divisão social do trabalho: a) a rígida fixação de ofícios gera uma sociedade dividida em castas (369e3-370d6); b) a ausência de propriedade privada, ao menos entre os guardiões (416d1-e4); c) a falta de liberdade in-

* Mestrando em Filosofia na UNICAMP.

¹ Benoit, *Notas sobre as Temporalidades nos Diálogos de Platão*. In Boletim do CPA, Campinas, n.º 8/9, jul. 1999 – jun. 2000. p. 93.

dividual frente ao aparato estatal de poder (470a4-7)²; d) a relativa imobilidade das “castas” (415a1-c9), que encontra sua justificação “ideológica” por meio de uma fundação mítica (o mito das raças) (414b8-c7). Segue-se como consequência de tal divisão do trabalho uma sociabilidade que lhe é necessariamente correspondente, a saber, a constituição de um corpo guerreiro sustentado pelo trabalho coletivo de agricultores e artesãos, além de uma forte diferenciação entre o mundo do trabalho e aquele do governo, do poder e da política. Os traços fundamentais desta divisão do trabalho mostram-se bastante próximos às características distintivas das sociedades que Marx apreende sob a categoria de Modo de Produção Asiático³, isto a tal ponto que, para Marx, *A República* seria uma idealização ateniense do sistema egípcio de produção, ou seja, de um sistema “asiático” de castas. Como escreve Marx: “*A República* de Platão, na medida em que a divisão do trabalho é desenvolvi-

² Sobre a ausência dessa liberdade e fixidez da cidade Socrática, diz Hegel: “No Estado platônico a liberdade subjetiva ainda não tem valia, visto que é ainda a autoridade que indica aos indivíduos as tarefas. Em muitos Estados orientais essa indicação se dá pelo nascimento.” (*Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito – O Estado*, adendo ao § 362). É interessante notar que, além de enfatizar o caráter fixo do estado, Hegel nesta passagem aproxima a divisão do trabalho na *República* aos estados despóticos da Ásia.

³ No texto *Formas que Precedem a Produção Capitalista* (p. 334 a 369), incorporado à obra que hoje conhecemos como *Linhas Fundamentais para a Crítica da Economia Política (Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie)*, Marx descreve longa e detidamente as comunidades cujas formas de produção chama “asiáticas”; aqui destacamos as características que consideramos essenciais: 1) a ausência de propriedade privada. O déspota é o único proprietário e conseqüentemente o único livre (p.336); 2) sociedades baseadas na união entre agricultura e manufatura (p.336); 3) rígida fixação do trabalho, muitas vezes expressa na forma do trabalho compulsório em grandes construções que caracterizam as sociedades de tipo asiático (p.340); 4) a imutabilidade (p.334) advinda da rígida fixação das castas encontrando na religião, substrato espiritual, uma vez que o déspota unifica tanto o social como o religioso em tais comunidades.

da nela como princípio formador do Estado, não passa de idealização ateniense do sistema de castas, sendo o Egito o país industrial modelar também para outros contemporâneos, por exemplo, Sócrates, e até mesmo para os gregos do tempo do Império Romano”⁴. Partindo desta sugestão de Marx, recorreremos aos diálogos de Platão a fim de “interpelá-los” sobre a validade de tal hipótese.

Apesar dessa hipótese histórica, é pressuposto de nossa leitura que toda interpretação dos diálogos platônicos deve encontrar internamente ao próprio texto a sua sustentação. Neste sentido, torna-se central compreender os diálogos em si mesmos e a partir do seu movimento conceitual imanente, vinculando-os entre si a partir das suas próprias temporalidades⁵. Por esse motivo, entendemos ser fundamental a leitura de *A República* acompanhada da leitura dos diálogos dramaticamente seguintes, ou seja, a saber, o *Timeu* e o *Crítias*. Por meio de tais diálogos, somos informados que os ouvintes da narração sobre *A República*, sobretudo *Crítias*, ao final do relato, relacionam a descrição de Sócrates com a recordação de uma época distante e esquecida: aquele tempo situado há milênios atrás, em que a cidade “protoateniense” combatera contra Atlântida, uma civilização hoje submersa no mar. Essas civilizações, comparadas por *Crítias* com a cidade socrática, possuiriam como características marcantes os pontos que acima apresentamos como aqueles do *Modo de Produção Asiático*.

Estaríamos aqui no plano das puras idéias ou poderíamos localizar tais civilizações na história (ou pré-história) grega? Partamos da questão histórica e depois voltemos aos diálogos.

⁴ *O capital*, livro I, volume I, p. 287 da tradução brasileira, Abril Cultural.

⁵ Hector Benoit - *Notas sobre a Temporalidade nos Diálogos de Platão*, p.93. Conforme Benoit, as hipóteses históricas devem emanar do próprio texto, não devendo ser sobrepostas externamente. A sobreposição externa da história seria cair no historicismo.

A idade de bronze Creto-Micênica

Moses Finley (1990) falando sobre o passado creto-micênico dos gregos se ressentia da falta de fontes históricas conclusivas e da dificuldade em se estabelecer uma cronologia mais precisa de tal período, ainda assim, diz o historiador, há diversos traços de civilizações que habitaram a Grécia por volta de meados do terceiro e início do segundo milênio antes de Cristo. Após uma destruição quase geral na Grécia, no final do terceiro milênio, surge em Creta uma civilização (2000-1600) com forte organização política, econômica e artística. Este período marcado pela criação do *Linear A*, mostra uma organização política que, por ser centrada no palácio e em seus registros, lembra sociedades orientais da Síria e do Eufrates (Finley, 1990, p.34, 36, 45). O que Finley chama de “centrado no palácio” é, como diríamos, uma certa preponderância do Estado sobre a população, que vive neste caso com muito pouca liberdade frente a este, e que, por outro lado, encontra as suas principais atividades todas dirigidas pelo Estado. Segundo o egiptólogo Ciro Flamariom Cardoso, o modelo de uma economia natural submetida à forte centralização estatal foi quase sempre dominante nesse período precoce da antiguidade, sendo marca, por exemplo, das civilizações orientais (Cardoso, 1984, p.19).

No que diz respeito à sociedade Micênica, diz Finley que o palácio se torna o centro da riqueza e do poder por volta de 1600 a.C. e se constitui a partir de então uma sociedade estratificada, com rígidas hierarquias, como revelam as câmaras mortuárias diferenciadas (p. 59). Na sociedade cretense a vida social era extremamente dependente da vida política, algo evidenciado pela clara divisão entre os membros das dinastias e os demais componentes destas sociedades. Nesse sentido, outro autor, Vernant, chama a atenção para o fato de que a decifração do *Linear B* nos mostra outras características importantes: os gregos micênicos, por essas tabuletas, inegavelmente, se parecem muito mais com seus contemporâneos

orientais do que com os gregos do período arcaico e clássico (J. P. Vernant, 1996, p.5). Ressalta ele que Homero e os demais *aedoi*, embora tendo a pretensão de remontar suas narrativas a tais sociedades, não as descrevem precisamente em momento algum de seus relatos. Exemplo disso é a diferença entre o mundo de Agamêmnon, líder de Micenas na *Ilíada*, e o mundo da Micenas realmente existente que foi revelada pelas escavações arqueológicas.

Para Vernant, o estado cretense deve ter sido centralizado, extenso e poderoso, com a submissão de toda vida social a uma autoridade única, o rei. Insiste que no início do segundo milênio ainda não havia a separação entre Oriente e Ocidente e que a civilização palaciana cretense, de 2000-1700, é voltada para o oriente próximo e com ligações especiais com o Egito (p.9). Esta constatação de Vernant nos parece muito significativa, pois, como lembra a já citada indicação de Marx em *O Capital*, os gregos teriam idealizado o Egito, à época de Platão. Ainda sobre a ligação com o Oriente, relata Vernant, mais adiante, a abertura do Egito aos povos micênicos entre 1400 e 1340. Sobre a realeza micênica, Vernant destaca, como Finley, a centralidade do palácio, com papel político, econômico, militar e administrativo, cujo elemento de unificação de poder era o rei.(p.15). É importante ressaltar que estas eram sociedades com pouca ou nenhuma *mobilidade social*, centralizadas no rei ou *Ánax*, sem lugar para a *propriedade* ou comércio privados e onde a administração real comandava o intercâmbio e a produção de bens (p.16).

Essa “realeza burocrática”, diz Vernant, “impõe a comparação com os grandes Estados Fluviais do Oriente próximo” (*As Origens do Pensamento Grego*, p. 19). Quando menciona o termo “Estados Fluviais”, o autor se refere, certamente, aos estados de tipo asiático, classicamente caracterizados como sociedades que colocam a água como o elemento fundamental de sua subsistência e organização. Por exemplo, na antiguidade, além do Egito, também a China e a Índia possuíam tais características, com grandes obras públi-

cas de irrigação. Cabe ressaltar que na descrição de Crítias, as cidades do passado esquecido, Atenas e Atlântida, são igualmente descritas como sociedades organizadas com essas características.⁶

Havia ainda, nestas sociedades protogregas do segundo milênio, como na *República* e na sociedade recordada por Crítias, um corpo de guerreiros que contrastava com os artesãos ou camponeses. Os guerreiros, ligados aos reis, formavam um grupo compacto. A rígida divisão de castas ou estamentos sociais parecia se formar a partir da posição que os homens ocupavam em relação ao palácio. A proximidade implicava uma superioridade na hierarquia social e o afastamento uma inferioridade. Embora não haja certezas quanto à propriedade da terra nestas sociedades, há fortes indícios de que esta era exclusiva do rei, e que este a concedia como posse temporária aos súditos. É bem possível que existissem terras comuns com distribuições e restituição periódicas (Vernant, p. 20 e 21). Aqui novamente o autor faz referência à Índia como modelo similar de posse da terra, ou seja, ressalta, mais uma vez, as proximidades que estas civilizações protogregas teriam com os demais povos asiáticos. Mais adiante, afirma Vernant: “entre o sistema de

⁶ Como ressaltava Benoit em suas aulas e, por exemplo, na seguinte passagem: “A Atenas do passado e a Atlântida coincidem com as diversas características das sociedades asiáticas. Nessa Atenas pré-homérica, o *génos* dos sacerdotes é separado de todos os outros, e as diversas funções sociais são cumpridas por estamentos também separados: existe o *génos* dos demiurgos, o dos agricultores, o dos pastores, etc... (*Timeu* 24a). Teríamos assim, portanto, uma divisão do trabalho fixa e especializada, praticamente de castas. Por outro lado, na ilha da Atlântida não havia propriedade privada, os habitantes moravam em alojamentos comuns, tinham tudo em comum. Descreve-se em Atlântida também diversas obras suntuosas que caracterizam justamente as sociedades ditas asiáticas: o palácio central era cercado geometricamente por anéis de terra e água, com canais navegáveis que iam até o mar; ressalta-se, sobretudo, a construção de complexas obras de irrigação (*Crítias* 117 a-c.) característica esta (a administração da água) que, como se sabe, está entre os elementos fundamentais de diversas sociedades asiáticas antigas (por exemplo, Egito e Índia)”. In *A Luta de Classes como Fundamento da História*, nota 42, p. 60.

economia palaciana, a expansão micênica através do Mediterrâneo, o desenvolvimento na própria Grécia, ao lado da vida agrícola, de uma indústria artesanal já muito especializada, organizada em guildas sob o *modelo oriental*, a relação aparece estreita” (*As Origens*. p. 24, grifo nosso). Neste trecho significativo, mostra ele que estas sociedades estavam baseadas na união entre *manufatura e agricultura*; e que tal base social encontra no Oriente sua mais forte comparação. Há mesmo um “modelo oriental” seguido pela Grécia de então, um modelo que se aplica à tenência do solo, à união de agricultura e manufatura, à centralidade do rei como único proprietário da terra. Há ainda uma classe de pessoas de difícil discernimento, os “homens-ferramenta”, trabalhadores servis colocados nos arredores do palácio ou nas aldeias para cumprirem as ordens reais. A existência deste segmento social nos faz pensar numa estrutura de castas, sendo esta casta servil a mais baixa da cadeia micênica.

No entanto, todo este mundo protogrego, bastante similar àquele do Oriente, é destruído pela invasão dórica, que “rompe por vários séculos os vínculos da Grécia com o Oriente”. O mundo homérico já não conhece esta divisão do trabalho nem seu sistema palaciano, o termo e a figura do *Ánax* desaparecem do vocabulário político. No lugar desse ser poderoso surge a figura do *basileus*, um rei cujo poder é meramente local e não mais sem rivais (*idem, ibidem*, p.24).

Ligação teórica deste passado com os Diálogos platônicos

De alguma forma, os diálogos (*República*, *Timeu* e *Crítias*) parecem, portanto, recordar este período protogrego e expressar nas suas reflexões algo que se mostra bastante significativo. Como se manifesta no discurso de Crítias, no diálogo *Timeu* e naquele que leva seu nome, essa recordação do passado protogrego ele já conhecia através de manuscrito de Sólon trazido dos templos egípcios, mas, ao ouvir Sócrates, teria identificado esse passado com a narração de *A República*. É certo que aqui as informações de Crítias apare-

cem confundidas com um fundo mítico, porém, sem dúvida, com características muito próximas àquelas que viemos a saber somente com as escavações arqueológicas dos séculos XIX e XX.

Poderia então a afirmação de Marx de que a *República* de Platão não seria mais que uma “idealização ateniense do sistema egípcio de castas” estar correta? Estudando *República*, *Timeu* e *Crítias*, a hipótese parece bastante viável. Mas qual seria o significado desta idealização? O que o autor Platão poderia estar propondo ao compor esta cena? Que significa colocar Sócrates a compor um projeto político que seria apenas uma volta ao passado perdido da Grécia? Qual seria a relação entre esta aporia histórico/política e as demais aporias socráticas, aquelas mostradas em diversos diálogos platônicos?

Como vem apontando Hector Benoit em seus cursos e, mais recentemente, na sua tese de livre-docência, o Sócrates que Platão nos apresenta em *A República*, preso às dificuldades da efetivação de sua *teoria das idéias*, encontrar-se-ia nesse diálogo, ao mesmo tempo, em aporia diante dos problemas históricos de realização da cidade projetada. Nesse sentido, essa volta ao passado no projeto político seria a expressão dos limites de toda a filosofia socrática presente nos diálogos. Talvez, Platão nos estava mostrando, nesses diálogos, que o projeto socrático, contra a democracia ateniense, era um retorno a uma sociedade estável, idealizada sem devir (como o mundo das idéias). Mas, não por acaso, a estabilidade idealizada por Sócrates carregava o elemento despótico das sociedades protogregas. Interessante lembrar, nesse sentido, que Crítias, sendo um personagem histórico, de fato, toma o poder em Atenas (404) e comanda um governo tirânico que pretendia restaurar a pureza originária da aristocracia ateniense. Esse governo despótico conhecido como o poder dos Trinta Tiranos, que dizimou centenas de atenienses, não teria sido a efetivação, ainda que deformada, de *A República*?

Não por acaso, também, no diálogo *Político*, o Estrangeiro de Eléia desconfia do governo sem leis, e de todos aqueles que em nome de uma

ciência política pretendem transformar radicalmente a vida dos homens⁷. No mesmo sentido, no diálogo *As Leis*, o Ateniense (que em muitos sentidos rompe com as idéias “socráticas”) avança para uma outra teoria de cidade, bastante diferente do projeto de *A República*. Nas *Leis* trata-se de pensar as cidades reais existentes a partir de sua gênese e devir, ou seja, perpassadas pelo tempo e pela historicidade. Mas, sobretudo, nas *Leis* trata-se de construir um projeto para o futuro e não um retorno ao passado distante. Nesse sentido, cabe ainda lembrar que nas *Leis* há uma grande reflexão sobre o despotismo oriental e uma certa recuperação da democracia⁸.

Podemos assim concluir que talvez Marx tenha realmente razão em identificar *A República* como uma idealização da sociedade egípcia, mas, tal idealização, ao mesmo tempo, não seria uma crítica de Platão ao próprio projeto político socrático? Não seria também, talvez, uma crítica de Platão à efetivação ateniense (trágica) de tal projeto “asiático”, aquela efetivação levada a cabo por Crí-tias e Cármides na recente história de Atenas? Assim, Platão não teria sido vítima da idealização ateniense do Egito, corrente no período entre os gregos, mas sim, muito mais, um crítico rigoroso de tal construção ideológica.

⁷ Cf. Benoit, H., “O Político entre Sócrates e o jovem Sócrates”, in *O que nos faz pensar*, 18, PUC-RJ, 2004.

⁸ Cf. Benoit, H., *A Odisséia Dialógica de Platão: do retorno de Dioniso à physis originária* (livro quarto da tetralogia dramática do pensar). Originais inéditos da tese de livre-docência cedidos para consulta pelo autor.

Bibliografia

- Platão, *Oeuvres complètes*, tomes IV-VIII, texte établi et traduit par Émile Chambri. Paris, Belles Lettre (texto grego) 1982.
- _____*Timaeus e Crítias*, texto grego da *Platonis opera*, Ioannes Burnet, tomus IV Tetralogiam, VIII Continens. Oxford University Press, 1992.
- _____*Leges*, texto grego da *Platonis opera*, Ioannes Burnet, tomus V Tetralogiam, IX Continens. Oxford University Press, 1992.
- _____*A República*. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, 6ª ed., Fundação Calouste Gulbenkian, 1949.
- Marx, K. *O Capital: Crítica da economia Política*, livro I, vol. I. tradução Régis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo, Nova Cultural, 1985.
- _____*Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie*, Dietz Verlag Berlim, 1974. _____*Grundrisse - Lineamentos Fundamentais para la Crítica de la Economía Política*. Trad. Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 1985.
- Marx, K. e Engels, F. *A Ideologia Alemã*, Vol. I. Tradução Conceição Jardim e Eduardo Lúcio Nogueira. Editorial Presença – Portugal, Livraria Martins Fontes, São Paulo. 1990.
- Aristóteles, *Política*. Edición Bilingüe y traducción por Julian Marias y Maria Araújo. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1951.
- Benoit, Hector. *Notas sobre a Temporalidade nos Diálogos de Platão*. In Boletim do CPA, Campinas, n.º 8/9, jul1999 – jun2000. p.93.
- _____*A luta de classes como fundamento da História*, p. 45-69, in livro intitulado *Ensaio sobre o Manifesto Comunista*”, organização Caio Navarro de Toledo, editora Xamã, 1998.
- _____*A Odisséia Dialógica de Platão: do retorno de Dioniso à physis originária* (livro quarto da tetralogia dramática do pensar). Originais inéditos cedidos para consulta pelo autor. São Paulo, 2002.
- Vernant, J.P. *As Origens do Pensamento Grego*. Tradução Isis B. da Fonseca – Rio de Janeiro: Paz e Terra 1977.

- _____. *Mito e Pensamento entre os Gregos*, Difel/USP, São Paulo, 1973.
- Finley, M. *Grécia Primitiva: Idade de Bronze e Idade Arcaica*. Lamounier. São Paulo, J. Martins Fontes, 1990.
- Vernant P. & P. V. Naquet, *Trabalho e escravidão na Grécia Antiga*. Tradução Marina L. Lamounier. Campinas, Papirus, 1998.
- Austin, M. e Vidal-Naquet, P., *Economia e Sociedade na Grécia Antiga*. Tradução de Antônio Gonçalves e Antônio Nabarrete, edições 70, Lisboa, 1972.
- Cardoso, Ciro, F., *Trabalho compulsório na Antiguidade*. Editora Graal, RJ. 1984.

A NOÇÃO SOCRÁTICO-PLATÔNICA DE HERÓI: APROPRIAÇÃO E DISTORÇÃO SEMÂNTICA

Jaa Torrano *

As hipóteses hermenêuticas e a perspectiva hipotética aberta por elas

A apropriação da noção mitológica de “herói” (*héros*) pelo discurso filosófico de Platão no *Crátilo* reproduz o paradigma da equivalência estrutural entre a noção mitológica de “Deus(es)” (*theós*) e a noção filosófica de *eîdos/idéa*, que se estabelece no *Fédon*. A distorção semântica implicada pelo jogo dessa apropriação põe em relevo o sentido presencial ou parusíaco dessa mesma apropriação, tanto neste como naquele diálogo. Nesse caso, tendo esse sentido presencial ou parusíaco como o que a apropriação platônica resgata positivamente dos versos de Homero e Hesíodo quando os lê pelo lado direito de modo a contemplar-lhes o sentido verdadeiro. Admitindo-se que a noção filosófica de *eîdos/idéa* se elabora nos *Diálogos* de Platão segundo o paradigma da noção mítica de “Deus(es)”, poder-se-ia esperar que as aporias mitológicas (*República* II, *Êutifron*) se resolvessem (ou não) segundo o mesmo paradigma que as aporias dialéticas (*Sofista*, *Parmênides*), e ainda se poderia esperar que, na perspectiva aberta pela apropriação pla-

* Docente do Departamento de Letras Clássicas da USP.

tônica, tanto se descobre o interesse filosófico que guia a distorção semântica na apropriação platônica das noções míticas homéricas e hesiódicas de “herói”, “Numes”, “Deus(es)”, “os do Hades” e “Hades”, quanto se revela o saldo positivo desse resgate revelador do sentido que de outro modo permaneceria velado.

Examinemos, pois, – 1) estas noções, a saber: “herói”, “Numes”, “Deus(es)”, “os do Hades” e “Hades”, nos versos de Hesíodo, citados por Platão, 2) nos versos de Homero, *passim*, e 3) na perspectiva determinada pela apropriação, para que nesse exame possamos avaliar 4) o que nessa distorção se perde e 5) o que no interesse da construção do discurso filosófico nela se ganha.

A noção hesiódica de herói

O diálogo *Crátilo* de Platão oferece uma surpreendente explicação da noção mitológica de “herói”, a título de mostrar o que pudesse ser a “correção dos nomes”. Essa explicação nos surpreende por contrariar frontalmente, sob certos aspectos, tanto o sentido que a História da Cultura Clássica reconhece nessa palavra na Época Clássica, quanto o sentido que essa palavra nos parece ter nos versos de Hesíodo, citados e interpretados então no interesse de exemplificar o que fosse a “correção dos nomes”.

É sabido e documentado que na Época Clássica a palavra *héros*, “herói”, designa o morto que se distingue com as “honras heróicas”, culto funerário com que se busca conciliar o favor do morto que se supõe ter um poder maléfico (se enfurecido) ou benéfico (se conciliado) sobre a região em que se encontra a sua tumba. Esse culto funerário se inscreve num jogo de oposições e complementaridades, tanto no vocabulário como nos procedimentos, com o culto dos Deuses Olímpicos. Os sacrifícios aos *héroses*, “heróis”, se realizavam à noite ou ao cair da noite, no silêncio soturno ante a presença do morto, com a imolação de modo a produzir muito sangue que se vertia junto à tumba, e com o holocausto, em que a víti-

ma consagrada ao morto era inteiramente queimada. Os sacrifícios aos Deuses Olímpios eram pela manhã, durante o curso ascendente do sol, num banquete comunitário alegre e festivo a reunir juntos os Deuses imortais e os homens mortais. Os sinais de ambas as modalidades de sacrifícios eram, portanto, contrapostos e contrários: uns celebravam a morte, as trevas e os ínferos, os outros celebravam a vida, o esplendor da luz e os súperos, segundo os diversos modos de cada reverenciado destinatário de cada sacrifício participar do ser e da presença.

Os versos de Hesíodo, citados no *Crátilo*, a propósito da “correção dos nomes” *theot* (“Deuses”), *daímones* (“Nunes”) e *héroes* (“Heróis”), fazem parte do mito das idades. Os estudos de François de Polignac permitiram-nos ler esse texto dos *Trabalhos e Dias* no contexto dos primeiros tempos da *pólis* e da fundação de colônias na Magna Grécia e na Jônia, ao estabelecer a importância de sacrifícios junto a tumbas e do culto funerário na definição e consolidação de direitos políticos que implicavam e incluíam a posse de propriedade agrária e o domínio do território. Nesse contexto, os cultos funerários tinham a função política e social de demarcação do território e de legitimação da propriedade. Se é assim, a classificação dos seres divinos e veneráveis no mito hesiódico das idades corresponde a uma ordenação de princípios pelos quais então se organiza o espaço político. No mito hesiódico das idades, a descrição de cada gênero de homens mortais contém a indicação do que a cada um deles na atualidade corresponde como instância da hierarquia funerária: aos de ouro, os Nunes sobreterrâneos dadores de riqueza; aos de prata, os Nunes subterrâneos secundários; aos de bronze, as sombras anônimas do Hades; aos homens heróis ditos semideuses correspondem na atualidade destinos diversos, entre os quais se incluem os heróis conhecidos e venerados, mas também os desaparecidos no abismo marinho e os felizes habitantes das Ilhas dos Venturosos, junto ao Oceano de fundos rodopios.

Compreendida a noção de “herói” nessa perspectiva religiosa e política contemporânea de Hesíodo, tal como os estudos recentes

nos permitem restaurar, que nos surpreende então na apresentação platônica da noção hesiódica e mitológica de “herói” ? Surpreende-nos a destemida e imediata apropriação dessa noção na perspectiva das referências que mais interessam à construção do discurso filosófico e à filosofia. No *Crátilo*, como em outros *Diálogos* de Platão, o termo “herói” se associa aos “Deuses”, “Numes”, “os do Hades” e “os homens mortais”; embora essa associação por si mesma reproduza a classificação hesiódica dos seres divinos e veneráveis, cada um desses termos sofre na apropriação platônica uma distorção semântica que de certo modo subverte em cada termo o sentido de sua atualidade e assim de sua temporalidade.

Ao tomar o termo *Daímones*, “Numes”, no exame da “correção dos nomes”, Sócrates cita os versos de *Trabalhos e Dias*, que se referem ao “gênero áureo dos homens mortais”:

Quando, porém, Porção recobriu esse gênero,
eles são chamados Numes puros, sobreterrâneos,
nobres, maléfugos, guardiães de homens mortais.
(Cf. HESÍODO - *T. D.* 398, 398^a, 399)

E comenta: “Penso eu que ele diz o gênero áureo não por ter nascido do ouro, mas por ser bom e belo. O indício para mim está em que também diz que somos gênero férreo” (*Crátilo*, 398 a). Essa explicação do sentido moral e não material de “áureo” possibilita que se entenda o termo *Daímones*, “Numes”, no sentido de “bom e belo”, “prudentes e sapientes”, como se fosse *daémones* “sapientes” (*Crat.* 398 b). E conclui: “Diz, pois, bem esse e muitos outros poetas, que dizem que, quando morre alguém bom, tem grande porção e honra, e torna-se Nume, pela denominação da prudência. Assim, pois, também eu considero que todo homem que seja bom, é numinoso, quer vivo, quer finado, e corretamente se chama Nume” (*Crat.* 398 b - c). Esse acréscimo “quer vivo” da expressão “quer vivo, quer finado” suprime a distinção, claramente indicada no mito hesiódico das cinco idades, entre a temporalidade do tempo

de vida e a atualidade *post mortem* do gênero áureo de homens mortais.

A “correção” do nome *héroes*, “heróis”, por sua vez, se explica com a aproximação *érotos*, “amor”, visto que “todos eles nasceram, tendo *amado* ou um Deus a uma mortal, ou a um mortal uma Deusa” (*Crat.* 398 d). A essa primeira explicação da noção de “heróis”, estribada no seu sentido hesiódico e mitológico, acrescenta-se, porém, como uma alternativa, uma segunda explicação, que por sua vez se estriba naquele sentido que entende a noção de *Daímones*, “Numes”, como *daémones*, “sapientes”: “Ou isso explica os heróis, ou porque eram sábios (*sophoí*), oradores terríveis e dialéticos, capazes de perguntar (*erotân*) e de falar (*eírein*), pois ‘falar’ (*eírein*) é ‘dizer’ (*légein*). Como há pouco afirmamos, no falar ático, dizendo-se os heróis, apresentam-se oradores e perquiridores (*erotetikoí*), de modo que a geração heróica vem a ser um gênero de oradores e sofistas” (*Crat.* 398 d – e).

Para que seja possível essa identificação da geração heróica com “um gênero de oradores e sofistas”, suprime-se a distinção entre as temporalidades do tempo de vida próprias a cada uma dessas instâncias veneráveis (a saber, “Numes” e “heróis”) e a temporalidade dos homens a que pertence o “gênero de sofistas e oradores”, concedendo-se assim a essas três instâncias diversas uma mesma temporalidade e atualidade. Essa supressão das distinções temporais essenciais, de modo a reconhecer-se nas instâncias divinas e veneráveis uma mesma temporalidade e atualidade que nos homens atuais, atende a interesses manifestados pela construção do discurso filosófico e pela filosofia. A que interesses, e como os atende?

Orthótes, alétheia, etymología e a sabedoria numinosa no Crátilo

O proêmio do diálogo filosófico *Crátilo* propõe a questão se a correção dos nomes é por natureza a mesma para todos, ou se o nome é isso que, convencionando-se chamar, chama-se. Crátilo

defende a primeira tese, Hermógenes, a segunda, mas Crátilo faz a ressalva de que o nome de Hermógenes não é Hermógenes, ainda que todos assim o chamem. Hermógenes descreve tal ressalva feita por Crátilo como uma atitude de ironia (*eironeúetai*, *Crat.* 384 a) e como um oráculo que requer adivinhação (*manteíai*, *Crat.* 384 a 4). As duas teses, portanto, se adornam com um enigma dirigido a quem defende a tese de que a correção dos nomes é por convenção e não por natureza. Sócrates, também não sem uma atitude de ironia, aceita o convite, formulado por Hermógenes, a que examine a questão e responda ao enigma. O exame e decisão se é por convenção ou por natureza dependem sempre do que se entende por “correção” (*orthótes*) e assim por “nomes” (*onomáton*). Na questão como é posta por Hermógenes a Sócrates, parece reinar a equivalência e permutabilidade entre “correção” (*orthótes*, *Crat.* 383 a) e “verdade” (*alétheiai*, *Crat.* 383 b 2). Sócrates, ao aceitar a questão, ironiza: “Se eu tivesse ouvido de Pródico a exposição de cinquenta dracmas, que dá ao ouvinte o completo conhecimento sobre o assunto, nada te impediria de saber já a verdade sobre a correção dos nomes” (*tèn alétheian perì onomáton orthótes*, *Crat.* 384 b 5). No entanto, Sócrates não apenas justapõe as noções de “correção” (*orthótes*) e “verdade” (*alétheia*), mas mostra que a correção dos nomes depende de sua instrumentalidade, *i.e.* de sua eficácia ao nomear. A eficácia de cada nome vem de sua conformidade com a forma própria à ação de nomear, e essa forma não depende de nossas veleidades, mas é como é independentemente de nós; donde se poderia concluir que a correção dos nomes é por natureza e não por convenção. Ao invés de precipitar-se a essa conclusão, Sócrates se demora a mostrar como podem ser corretos os nomes, mediante o exercício do que se convencionou denominar *etymología*, uma prática que remonta a Hesíodo e disseminou-se e consagrou-se entre os pensadores e poetas arcaicos e trágicos. Pode-se dizer que a *etymología* é a forma arcaica, própria ao pensamento mítico, de demonstrar a correção de um dado nome. Poetas e pensadores arcaicos e trágicos re-

correm a *etymologías* para demonstrarem tanto a correção de dado nome quanto a verdade do que dizem.

A inspiração que se descobre nos felizes resultados dos primeiros exercícios de *etymología*, leva Sócrates a reconhecer a súbita sabedoria que há pouco caiu sobre ele não sabe donde. Hermógenes confirma que Sócrates parece os inspirados (*hoi enthousiôntes*) que de súbito cantam oráculos (*exatphnes khremoideîn*, *Crat.* 396 d). Sócrates atribui a causa dessa sabedoria sobretudo a Êutifron de Prospalta, porque esteve a ouvi-lo desde a aurora, e é possível que a inspiração não lhe enchesse só os ouvidos da sabedoria numinosa, mas também se apoderasse de sua alma (*cf. Crat.* 396 d). Nesse transe entusiástico, Sócrates propõe que no presente dia se aproveite dessa sabedoria numinosa para examinar os restantes nomes, e no dia seguinte, se todos concordam, despedirem-na e purificar-se, se descobrirem quem seja hábil em purificar tais coisas, seja um sacerdote ou um sofista (*cf. Crat.* 396 e – 397 a).

Essa inspiração numinosa, proveniente de Êutifron de Prospalta, deixa-se, então, purificar por um sacerdote ou um sofista. Que têm em comum ambas essas personagens tão diversas que as torna igualmente hábeis em purificar-nos de inspirações numinosas? Sacerdote e sofista, por diversos que sejam, têm em comum o domínio da opinião. Por conseguinte, a verdade que houver na correção desses nomes de noções hesiódicas e mitológicas pertence ao domínio da opinião, no qual diversamente têm a sua competência tanto o sacerdote quanto o sofista.

Uma frase reveladora, numa passagem do *Mênon* que não é uma simples passagem, reúne no mesmo domínio da opinião os políticos, os poetas e os adivinhos, aos quais o *Íon* acrescenta os rapsodos. Ora, a opinião se distingue da ciência por sua ambigüidade entre o verdadeiro e o falso. Trata-se, pois, neste caso da sabedoria numinosa inspirada pelo convívio com Êutifron, de uma sabedoria em que não se pode por si mesmo decidir entre o que nela há de falso e o que de verdadeiro, e por isso, para que a compreendamos decididamente em seu verdadeiro sentido, dependemos de que uma instância

superior se manifeste, a dos Numes, donde o nome de “sabedoria numinosa” (*tês daimonías sophías*, *Crat.* 396 d).

Ambígua por seu domicílio no domínio da opinião, essa súbita sabedoria numinosa revela a Sócrates e a seus interlocutores que e por que a correção dos nomes “Deuses”, “Numes” e “Heróis” mostra o verdadeiro sentido em que a investigação filosófica há de entender essas noções hesiódicas e mitológicas, a saber, o sentido dado pela idéia do bem, manifesta na prudência e na competência que nos tempos de Sócrates são peculiares a um certo gênero de oradores e de sofistas: estes que por suas virtudes dialéticas e retóricas definem o herói e se definem como heróis.

Na apropriação platônica da noção hesiódica e mitológica de “herói”, a distorção semântica reside em que essa noção não se entende mais por sua relação com cultos funerários e propriedades agrárias, mas antes se define pela habilidade no uso da palavra. A noção de herói, considerada desde essa *etymología* proposta por súbita sabedoria numinosa, nas palavras irônicas de Sócrates, desloca-se para o âmbito da filosofia, e com muito mais propriedade se aplicaria à personagem filosófica configurada em Sócrates mesmo, personagem dos *Diálogos*.

As *etymologiai* dos nomes *Daímones* e *Héroes* são precedidas pela de *Theoí*, que Sócrates anuncia com uma suspeita: a de que “os primeiros habitantes da Grécia consideravam somente esses Deuses que hoje muitos bárbaros: sol, lua, terra, estrelas e céu. Porque os viam a todos sempre a irem em corrida e a correrem (*théonta*), dessa natureza do “correr” (*theîn*), denominaram-nos “Deuses” (*Theoús*); depois, ao conhecerem todos os outros, já os designavam com esse nome” (*Crat.* 397 c - d). É notável como essa suspeita dá uma perspectiva histórica ao exame por Sócrates da correção desse nome; e essa perspectiva histórica preside, como se fosse uma lei oculta a que o pensamento socrático-platônico obedecesse, a apropriação platônica da noção hesiódica e mitológica de “herói”.

A explicação do nome “herói” dada pela *etymología* do *Crátilo* (*Crat.* 398 e- d) de certo modo resgata-lhe o valor de título honorífico com que os heróis homéricos interpelavam-se uns aos outros. Dada a notável habilidade no uso da palavra com que alguns desses heróis se distinguiam, no *Fedro*, Sócrates, num jogo de rica ironia, atribui-lhes tratados de retórica à maneira dos tratados comuns em próprio seu tempo.

Não parece tão fácil e tranqüila, mas ainda muito mais surpreendente em seus resultados, a apropriação filosófica dos nomes e noções dos Deuses Ctônios, aos quais o ritual grego consagrava o mesmo tipo de culto e oferendas funerárias que aos heróis. A preparação dessa apropriação, que traz consigo a completa subversão semântica dessa noção tradicional entre os gregos, parece ter início nas *etymologiai* do *Crátilo* e concluir com a defesa e ilustração da filosofia no *Fédon*.

A explicação do nome *Hades*, no *Crátilo*, permite a Sócrates contrapor sua própria opinião à da maioria, ainda que ambas as opiniões se beneficiem de uma *etymología* que a cada uma as abone. “Quanto a Plutão, assim se chama pelo dom da riqueza (*ploutos*), que brota do fundo da terra; quanto a Hades, parece-me que a maioria entende com esse nome designar-se o invisível (*aeidés*), e por temor lhe dá o nome de Plutão” (*Crat.* 403 a). Sócrates examina as razões desse temor inspirado pelo Deus à maioria: porque quando uma só vez algum de nós morre, fica lá para sempre, e porque a alma desnuda do corpo parte para lá junto a ele. Na opinião de Sócrates, todas essas alegações não são motivos verdadeiros de temor, mas estão de acordo com o império e o nome do Deus (*Crat.* 403 b). Ora, esse Deus é um sofista perfeito e grande benfeitor dos seus vizinhos, ele que até aos daqui envia tantos bens (*Crat.* 403 e). Sócrates pergunta: “O fato mesmo de não querer conviver com os homens enquanto têm os corpos, mas associar-se a eles quando a alma for pura de todos os males e desejos relativos ao corpo, não te parece próprio de um filósofo que se convenceu de que assim poderia retê-los com as amarras do desejo pela virtu-

de, mas enquanto sujeitos à impetuosidade e loucura do corpo nem mesmo Crono, o pai dele, os prenderia junto a si com as suas famosas amarras?" (*Crat.* 403 e – 404 a). E com a aquiescência a essa pergunta, propõe que Hades, longe de receber o nome do invisível (*aeidoûs*), foi antes assim chamado por conhecer (*eidénai*) todas as coisas belas (*Crat.* 404 b).

A noção mítica de Hades e o heroísmo de Sócrates no *Fédon*

O drama narrado no *Fédon* é o da morte de Sócrates. Trata-se, pois, para a personagem filosófica Sócrates, de protagonizar a cena da morte de modo condizente com a subversão semântica operada pela apropriação filosófica socrático-platônica dos nomes e noções mitológicos de “Deuses”, “Numes”, “os do Hades”, i.e. “os (habitantes) do (palácio de) Hades” e “heróis”. Fédon, o narrador, que dá nome ao diálogo, avalia com estas palavras o impacto da cena sobre ele, ao testemunhá-la: “Estando lá, eu senti espanto, pois nem estando presente à morte do companheiro não me inspirava piedade, pois parecia um homem feliz (*eudáimon*), ó Equécrates, por sua maneira e por suas palavras, quão destemida (*adeôs*) e nobremente terminou, de modo que ele se apresentava ante a mim não indo ao Hades sem ir por divina porção, mas também lá, ao chegar, estar bem” (*Fédon*, 58 e). O narrador prossegue descrevendo os ricos, intensos e contraditórios sentimentos suscitados pela cena do último diálogo de Sócrates com os companheiros, e como então a todos dominava a disciplina imposta pelo impávido filósofo. Sócrates mostrava, “por sua maneira e por suas palavras”, que essa disciplina da serenidade e do destemor ante a morte iminente é exigência de sua compreensão da filosofia como purificação e assim exercício da morte. Sócrates parece brincar com um possível duplo sentido das palavras “purificação” (*kátharsis*), morte (*thánatos*), “corpo” (*sôma*) e “alma” (*psykhé*).

Como se justifica a espantosa serenidade do filósofo ante a morte iminente? Por que essa atitude serena não é uma insanidade? Defendendo e justificando a atitude por ele assumida ante a morte iminente, Sócrates principia por esclarecer a natureza do primeiro perigo com que se defronta: “os que se aplicam corretamente (*orthôs*) à filosofia, deixam velado aos demais que eles mesmos não cuidam senão de morrer e de estar morto. Se isso é verdadeiro (*alethês*), seria decerto absurdo (*átopon*) aspirar durante toda a vida por nada senão isso, e chegada a hora indignar-se com o que antes era objeto de sua aspiração e de seu cuidado” (*Fédon*, 64 a)

A essa definição de filosofia como cuidar de morrer e de estar morto segue a definição desses fins da filosofia como separação do corpo e da alma (*Fédon*, 64 c). Descreve-se o corpo como um entrave à aquisição da sabedoria, não só por estar sujeito a necessidades e carências, mas também por não ser confiável como instrumento de investigação (*Fédon*, 65 a – b). A nossa anuência e acolhida a essa definição de corpo depende de nossa posição na questão se a visão e a audição para os homens aportam alguma verdade (*alétheián tina*), “ou, como também os poetas sempre nos repetem: não vemos nem ouvimos nada exato” (*akribés*, *Fédon*, 65 b). Assim anuindo, entendemos por corpo o território das sensações (*aistheséon*) que não são exatas (*akribéis*) nem claras (*sapheís*, *Fédon*, 65 b).

A alma, ao contrário, há de ser compreendida por sua relação com a verdade (*aletheías*, *Fédon*, 65 b), como se fosse a um só tempo o instrumento, o sujeito e o território de nossa aquisição da sabedoria, onde o conhecimento da verdade se dá em seu mais alto grau (*Fédon*, 65 b – 67 b).

Nessa vastidão em que se confundem e se distinguem os territórios do corpo e da alma, chama-se “morte” a libertação e separação da alma desde o corpo (*Fédon*, 67 d). As palavras “morte” (*thánatos*) e “morrer” (*apothnéiskein*) tornam-se, pois, metáforas do processo do conhecimento e, por conseguinte, “estar morto” (*tethneskénai*) designa o estado perfectivo de contemplação da verdade em seu mais alto grau. Nesse sentido, a filosofia se deixa des-

crever como “purificação” (*kátharsis*, *Fédon*, 67 c). Se a filosofia consiste no constante exercício que a antiga tradição denomina “purificação”, o filósofo é o verdadeiro iniciado, consistindo a sua verdadeira iniciação na purificação pela qual se eliminam do pensamento todos os elementos sensíveis, operando-se a completa separação entre o sensível (*i.e.* o corpo) e o inteligível (*i.e.* a alma): ao chegar ao palácio de Hades, que não é senão o lugar inteligível, ao termo de sua iniciação, que não é senão a perfeição do processo do conhecimento, o filósofo conviverá com os Deuses (*Fédon* 69 c). Introduce-se aqui, neste convívio misterioso e iniciático do filósofo com os Deuses no palácio inteligível de Hades, o princípio de homologia estrutural e equivalência entre a noção mitológica de *Theoí* (“Deuses”) e a noção filosófica de *éide/ idéai* (“formas inteligíveis”).

Nesta metáfora da “morte” e do “morrer” como o processo do conhecimento, e do “estar morto” como a contemplação da verdade inteligível, recupera-se a *etymología* de Hades por *aeidés* (“invisível”), que fora rejeitada no *Crátilo* (404 b), tomando-se *aeidés* (“invisível”) não mais no sentido de “trevas”, mas agora no sentido de “inteligível”, por oposição tanto a “visível” quanto a “sensível” (*Fédon*, 80 d).

Nessa subversão semântica, operada mediante a *etymología* de Hades por *aeidés*, o nome de Hades passa a designar não mais – ou não somente – os ínferos, mas também – ou sobretudo – o lugar inteligível onde a contemplação da verdade em seu grau supremo consome o processo do conhecimento. Essa *etymología* de Hades por *aeidés* e a subversão semântica por ela operada prenunciam e preparam a apresentação da homologia estrutural e equivalência entre a noção mitológica de “Deus(es)” e a filosófica de “forma(s) inteligível(is)”. Essa homologia e equivalência no *Fédon* se indicam mediante a transferência, para essa noção filosófica que se elabora e se apresenta pela primeira vez, de epítetos tradicionalmente atribuídos a “(os) Deus(es)”: “divino”, “imortal”, “sempre vivo” e “imperecível”.

Que pode significar essa transferência desses epítetos tradicionais dessa noção mitológica para essa noção filosófica senão que esta deve ser entendida no mesmo sentido que aquela, a saber, como formas fundamentais, aspectos fundamentais do mundo?

LOGOS NA TEORIA DAS FORMAS DO *FÉDON*

José Lourenço Pereira da Silva *

O termo *logos* aparece na obra de Platão tão polissêmico quanto o é no seu idioma: palavra, argumento, discurso, enunciado, proposição, explicação, definição, pensamento, reflexão, razão, raciocínio são, entre outros, nomes correntemente utilizados para verter ao nosso vernáculo essa quase intraduzível palavra. Examinaremos aqui a função desempenhada pelo *logos* e a articulação entre este e as *eide* na chamada teoria das Formas exposta pelo Sócrates platônico no diálogo *Fédon*.

Logos é um termo muito recorrente no *corpus* platônico.¹ E a acepção mais comum que assume desde os primeiros aos últimos diálogos, é a de “argumento”, seqüência de proposições logicamente articuladas para se chegar a uma conclusão. Nesse sentido, o *logos* desempenha um papel extremamente importante nas conversações representadas por Platão, ele como que se sobrepõe às opiniões pessoais, e às vezes desencontradas, dos diversos personagens, para regrar a discussão; no entanto, justamente nota Y. La-

* Docente da UEM (Universidade Estadual de Maringá).

¹ Mas apenas em três lugares Platão apresenta uma definição de *logos*: *Crátilo*, 431b, *Teeteto*, 202b, e *Sofista*, 262d, onde o termo assume o sentido de proposição, isto é, o entrelaçamento (*symploke*) de nomes (*onomata*) e verbos (*rēmata*).

france, o “*logos* exerce, no diálogo platônico, uma função totalmente distinta que a do silogismo aristotélico. O *logos* que atravessa a trama das opiniões no diálogo realiza a dupla função de purificador das opiniões e evocador da verdade, ele jamais conduz a conclusões peremptórias”.² Apesar de interessante, aqui não nos deteremos nessa função do *logos*. Conforme mencionamos, importa-nos focalizar a relação entre o *logos* e as Idéias na chamada teoria das Formas, destacando a originalidade de Platão na tentativa de explicar o mundo do devir recorrendo ao *logos*.

O *Fédon* é a obra na qual nos concentraremos. Neste diálogo encontramos a primeira formulação explícita da teoria das Formas, à primeira vista marcada por um acentuado dualismo sensível e inteligível. Na iminência de morrer, Sócrates apologiza a morte como um bem para o autêntico filósofo, na medida em que é uma libertação do corpo, deste grande entrave à aquisição da verdade e da sabedoria. Ele argumenta que as melhores condições para que a alma possa atingir o ser (*to on*) e a verdade (*he alētheia*) se dariam quando estivesse separada do corpo, ou seja, quando sozinha (*autē kath’ autēn*), não sofrendo interferência de quaisquer sensações externa ou interna, a alma executasse sua atividade cognitiva própria: o raciocinar (*to logizesthai*). Por esta operação, precisamente, a *psyche* adquire o conhecimento das Formas ou essências (*ousiai*) das coisas. Assim, se através da visão ou da audição (para os gregos, sentidos privilegiados) diversas ações justas, diversos corpos belos, saudáveis ou fortes podem ser percebidos; o Justo em si, o Belo em si, a Saúde e a Força, de outro modo, são apreendidos apenas pelo intelecto. Sócrates insiste: é com o raciocínio (*meta tou logismou*) isento de toda sensação que “se contempla o mais verdadeiro” (*alēthestaton theōreitai*); e pelo pensamento puro (*eilikrinei tēi dianoiai*) que se capta cada uma das realidades “em si e por si” (*auto kath’ auto*) e em sua pureza (66a).

² Y. Lafrance, *La théorie platonicienne de la doxa*, Montreal, Paris: Bellarmin, Belles Lettres, 1981, p. 47.

Ora, este conhecimento puro, o verdadeiro filósofo saberá, será inatingível enquanto a alma estiver unida ao corpo, fonte de toda sorte de males. No entanto, existe uma *senda* (*atrapos*) capaz de levar-nos à verdade (o tanto quanto possa ser nesta vida alcançada), a saber, o uso do *logos* na investigação (*meta tou logou en tēi skepsei*). Aqui temos um trecho do *Fédon* de difícil tradução³, e já interpretado de diversas maneiras. Não querendo entrar em questões filológicas, apenas chamaremos a atenção à sugestão de Burnet segundo a qual *meta tou logou* quer dizer o mesmo que *meta tou logismou* de algumas linhas acima (66a1).⁴ Sendo assim, há uma evidente equivalência semântica entre *logos*, *logismos* e *dianoia*, os dois últimos formados, respectivamente, desde os verbos *logizesthai* e *dianoieisthai* que coincidem no significado de “pensar”, “refletir”, ou seja, executar uma operação intelectual. O *logos* designaria, pois, o processo cognitivo que a alma realiza independente da percepção sensível, aliás, em contraste com esta percepção, a princípio negativamente descrita como enganadora.

Contudo, mais adiante a *aisthesis* deixará de ser tratada como obstáculo, tornando-se útil à obtenção, ou melhor, à recuperação do conhecimento. Na exposição da *anamnesis* (72e-77a), Sócrates se mostrará mais favorável à percepção sensível. Uma vez que os objetos sensíveis se assemelham imperfeitamente às Idéias⁵, as

³ Esta é a frase em questão: *kindyneuei toi hōsper atrapos tis ekpherein hēmas meta tou logou en tēi skepsei*. Sobre este ponto, cf. M. Dixsaut, *Platon, Phédon*, traduction nouvelle, introduction et notes, Paris: GF-Flamarion, 1991, p. 332, n. 83.

⁴ J. Burnet, *Plato's Phaedo*, ad. loc.

⁵ As coisas sensíveis esforçam-se para ser como as Formas, porém nunca atingem o grau de perfeição da Forma, posto que não se conservam em sua identidade própria, ora manifestando-se de um, ora de outro modo. A igualdade verificável em varetas ou pedras, p. ex., é inferior em relação ao Igual em si, pois este, ao contrário daquela, nunca se altera, mas é sempre o mesmo que si mesmo (74b ss.). Sobre o sentido da imperfeição dos objetos físicos, cf. o influente ensaio de A. Nehamas, *Plato on the imperfection of the sensible world*, In: ____, *Virtues of Authenticity*, Princeton: PUP, 1999.

quais nós conhecíamos antes de nascer, esquecendo no nascimento, os dados da sensação servirão para despertar nossa memória e então recobramos o conhecimento das Formas. Alguma confiança há, portanto, de ser concedida aos sentidos, já que mesmo na variabilidade dos objetos empíricos os percebem como instâncias das Idéias e *aide-mémoire* destas. De qualquer modo, porém, o conhecimento das essências não é dado à sensação, que somente se relaciona com o mundo sensível, e da qual o filósofo deve se afastar se quiser obter a verdade.

Procurar a “verdade das coisas” noutra lugar que não na percepção sensível é a quinta-essência do método preconizado no *Fédon*. Efetivamente, Sócrates introduz no diálogo um modo diferente daquele seguido pelos filósofos da natureza para explicar a causa da geração, da corrupção e do ser de todas as coisas, questão crucial suscitada pela objeção de Cebes à sua prova da imortalidade anímica. Numa espécie de autobiografia intelectual (cuja historicidade não vem ao caso), Sócrates expressa seu desapontamento com as explicações conflitantes e excessivamente materialistas dos filósofos da natureza sobre (por exemplo) a origem da vida e do conhecimento, acerca dos fenômenos celestes, do crescimento do homem e, em geral, sobre como uma coisa que apresenta determinada característica possa vir a manifestar outra. Mercê do método dos naturalistas, mesmo questões simples da matemática sobre as quais se podia esperar uma certeza clara e distinta, volvem-se problemáticas. Poderá ser o número dois a causa de ser dez maior que oito? E ser um côvado menor que dois côvados por que é a metade deste? As incertezas foram grandes: “Não sei” - diz Sócrates – “resolver nem sequer se quando se adiciona uma unidade a outra, a unidade à qual foi acrescentada a primeira torna-se duas, ou se é a acrescentada e a outra que assim se tornam duas pelo ato de adição” (97a). Será a agregação de duas unidades antes separadas a causa da formação do dois? Ora, também pelo ato da separação, quando se divide uma unidade, se faz o dois, de sorte que causas contrárias resultam idêntico efeito.

Decepcionado com este modo de explicação, Sócrates se entusiasmou com a proposição de Anaxágoras segundo a qual “o *Espírito (Nous)* é o ordenador e a causa de todas as coisas” (97b). Sócrates animou-se com esta nova explicação, pois julgou que sendo o *Espírito* ou *Inteligência* a causa universal, todas as coisas deviam ter sido ordenadas da melhor forma. “Desse modo, se alguém desejar encontrar a causa de cada coisa, segundo a qual nasce, perece ou existe, deve encontrar, a respeito, qual é a melhor maneira seja de ela existir, seja de sofrer ou produzir qualquer ação” (97c). Porém, sua frustração com a doutrina de Anaxágoras não tardou. Na realidade, a teleologia de Anaxágoras não foi mais iluminadora que o materialismo dos outros pré-socráticos. Ele não fez uso do seu princípio, mas explicou tudo mecanicamente tratando como causa do ser das coisas as condições materiais sem as quais a verdadeira causa não seria causa. Era como se responsabilizasse a constituição física de Sócrates por sua presença na prisão, no lugar da idéia que o condenado tinha do melhor, sua fé de que era melhor e mais justo aceitar a punição decretada pela cidade que transportar seus músculos e ossos em fuga para Beócia.

Assim, frustrado com as explicações materialistas-mecanicistas dos filósofos da natureza sobre o devir e ser de todas as coisas, Sócrates expõe a maneira que, por esforço próprio, encontrou para explicar o porquê das coisas serem ou tornarem-se tais o que são, empreendendo o que chamou de “segunda navegação”. Seu primeiro passo foi a mudança de atitude face ao objeto de estudo. Distintamente da maioria dos naturalistas, não investigou a explicação do ser das coisas diretamente nas coisas e com o concurso dos sentidos; acautelou-se para que não lhe acontecesse o mesmo que àqueles que observam o eclipse solar mirando o próprio astro, em vez de seu reflexo, assim ficando cegos. Temendo que a cegueira céptica acometesse sua alma, abandonou os sentidos como meios de apreender os seres, refugiando-se nos “*raciocínios*” (*logoi*) para neles procurar a verdade das coisas (*edoxe dē moi chrēnai eis tous logous kataphygonta en ekeinois skopein tōn*

ontōn tēn alētheian 99e). A analogia talvez não seja perfeita, Sócrates mesmo adverte, pois a investigação *en logois* pode não ser uma aproximação menos indireta que a pesquisa *en ergois*, porquanto, em ambos os casos, tratar-se-ia de investigações que se realizam com imagens (*en eikosi*).⁶ Seja como for, é para os raciocínios que ele se volta. E assim explicita o método que tem em mente: colocando como base (*hypothemenos*) em cada caso a afirmação (*logos*) que seja a mais firme (*errōmenestaton*), assume (*tithēmi*) como verdadeiro tudo aquilo que com ela concordar (*symphōnein*) e como falso o que discordar (100a). E quando for necessário provar a validade da hipótese frente a objeções, é preciso averiguar se as conseqüências decorrentes (*ta hormēthenta*) desta hipótese são consonantes ou dissonantes entre si, vale dizer, se acarreta implicações contraditórias (Platão não se refere a qualquer verificação empírica, talvez por pressupor admitida); mas como a ausência de contradição entre as conseqüências de um postulado não basta para provar sua verdade, então para fundamentar a própria hipótese, é preciso proceder da mesma maneira colocando uma nova hipótese, escolhendo entre as superiores a que se afigurar a melhor, até chegar a algo satisfatório (101d-e).⁷ Para ilustrar este método, Sócrates aduz uma hipótese já muitas vezes repetida: supõe “existir um belo em si e por si, um bom, um grande e tudo o mais” (*hypothemenos einai ti kalon auto kath' auto kai*

⁶ Crombie observa justamente que tanto as coisas físicas quanto os *logoi* são imagens; sendo assim, o que Sócrates faz não é passar de realidades a imagens, mas de um tipo de imagem a outro (*Análisis de las doctrinas de Platón*, II, trad. A. Torán e J. Armero, Madrid: Alianza, 1988, p.161).

⁷ A investigação por hipótese era um procedimento utilizado em matemática, que várias vezes Sócrates menciona e põe em prática nos diálogos (cf., p. ex., *Ménon*, 86e-87a; *República*, IV,437a; VI, 511a; *Crátilo*, 436d-e). A propósito do tratamento das hipóteses no *Fédon* a literatura é copiosa. Esclarecedoras são as notas *ad loc.* de J. Burnet, *Plato's Phaedo*; as-az instrutivo o clássico de R. Robinson, *Plato's earlier dialectic*, cap. IX. Ver também Ian Mueller, *Mathematical method, philosophical truth*, In: KRAUT, R. (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

agathon kai mega kai talla panta 100b), da anuência a essa hipótese dependerá a explicação das verdadeiras causas dos fenômenos e a prova de que a alma é imortal.

Escapa aos nossos propósitos discutir em detalhe o método hipotético que aqui Sócrates resumidamente descreve.⁸ Quero focalizar a “guinada” metodológica que Sócrates acredita efetuar quando na busca da verdade das coisas, deixa de lado a observação empírica, à qual – asseverou – seus predecessores teriam se limitado⁹, para examinar os objetos *nos logoi* ou *mediante os logoi* (parece indiferente), tentando dar conta dos fenômenos por pressupor um *logos* extremamente seguro. O que *logos* aqui pretende significar? O termo aparece duas vezes na mesma passagem e, presumivelmente, não exatamente com o mesmo sentido.

Na primeira ocorrência aparece no plural; já tendo recebido variadas propostas de tradução: “proposições, julgamentos ou definições” (Burnet); “explicações, definições ou conceitos” (Crombie); “idéias ou noções” (Robin); “razão” (Guthrie); “discurso”, “raciocínios” (Dixsaut). É realmente difícil optar, nesse caso, por uma

⁸ Muitas questões ficam abertas em torno da descrição desse método no *Fédon* e sua demonstração com a teoria das Formas. M. Dixsaut pontua excelentemente e discute algumas das questões mais importantes: de que se trata a hipótese a mais forte? Pode ser uma hipótese qualquer, ou a hipótese precisa de que Sócrates dá os exemplos? Como compreender a “consonância” entre as coisas que “decorrem”? Uma convertibilidade? não-contradição? Dedutibilidade? Compatibilidade? Como a hipótese escolhida se relaciona com a hipótese superior? O que se atinge quando se chega ao algo satisfatório? (*op. cit.*, p. 382, n. 289).

⁹ Segundo Ross, Sócrates não emite um juízo justo a respeito dos seus predecessores. Os filósofos da natureza não se limitaram à experiência, somente tomando nota do que lhes informavam os sentidos. Também tiveram seus *logoi* e formularam suas hipóteses, das quais derivaram consequências tal como fez Sócrates. A diferença, conforme Ross, é que os naturalistas propunham sua hipótese inicial a partir de observações particulares, enquanto Sócrates “toma como ponto de partida algo suscitado por uma reflexão muito mais geral” (*Teoria de las ideas de Platón*, trad. J. L. Arias, Marid: Catedra, 1993).

tradução particular que expresse com justeza o significado de *logos*, rejeitando as outras como totalmente inadequadas; sozinha cada uma exprime apenas parcialmente o que Sócrates pretende dizer com *logoi* nesse “novo” método de investigação. Raciocínio tem sido nossa escolha (seguindo Dixsaut), porque comunica o movimento ou ação reflexiva que é, sem dúvida, a característica essencial do processo cognitivo que Sócrates está desenvolvendo. Na segunda ocorrência, *logos* parece simplesmente querer dizer “afirmação”, “proposição”. Contudo não se trata de uma afirmação qualquer, mas a que será a hipótese inicial no procedimento dedutivo.¹⁰ E esse *logos*, no nosso caso, é a célebre hipótese das Idéias: a tese de que existem Formas inteligíveis de cuja participação as coisas sensíveis recebem seus caracteres.¹¹

O método que Sócrates demonstra na “segunda navegação” pretende inovador. Mas até que ponto a investigação *en logois* pode ser considerado um procedimento inédito? Ora, Parmênides já havia exortado a renunciar os sentidos para julgar pelo *logos* (*krinai de logōi*, fr.7. 4), e fazendo uso da razão *tout court* deduziu os atributos do ser a partir de uma premissa geral inquestionável. A geometria da época de Platão avançou mais que as outras ciências gra-

¹⁰ Dixsaut, na contra-corrente, não interpreta o método exposto por Sócrates como dedutivo (cf., *op. cit.*, pp. 381-382, n. 389).

¹¹ “... quando, além do belo em si, existe um outro belo, este é belo porque participa daquele apenas por isso e nenhuma outra causa. O mesmo afirmo a propósito de tudo o mais” (100c). “... tudo aquilo que é maior do que outro, não o é por nenhuma outra causa senão pela Grandeza; e o que é menor, não o é por nenhuma outra causa senão pela Pequenez” (101a). “... que cada uma das Formas (*tōn eidōn*) possui uma existência própria, e que é justamente delas que as demais coisas participam e recebem o nome ...” (102b).

Tem-se discutido se a hipótese inicial é a existência das Formas *simpliciter*, ou se as “Formas são causas”. É claro que na suposição da função causal das Formas já está implicada sua existência. Contudo, na ordem da exposição, primeiro Sócrates põe a existência das Formas, em seguida as trata como causas (*aitiai*).

ças à adoção do método dedutivo. Nos primeiros diálogos, abundam as demonstrações da prática socrática do *elenchos*, um exercício intelectual em cujo procedimento o apelo à evidência sensível é de manifesta irrelevância. Ainda nos trabalhos da juventude, para responder à questão “o que é?” nenhuma constatação empírica se mostrava útil. No *Mênon*, por exemplo, a definição de virtude não se depreenderia da observação das diversas ações virtuosas; e a certeza de se a virtude era ou não ensinável, decorreria de sua definição.

Certamente, o que Platão faz no *Fédon* não é absolutamente sem precedentes. Pelo menos até os trabalhos da maturidade, a percepção sensível nunca foi para ele fonte de conhecimento; porque justamente os verdadeiros objetos do conhecimento não eram os mesmos que os da experiência sensível. Na pesquisa do ser e da verdade, de fato, há muito o Sócrates platônico elegera a razão, procedendo por uma análise meticulosa das proposições elaboradas nas discussões dialéticas. É a explicitação da descoberta da classe dos entes inteligíveis que, sobretudo, assinala a originalidade do *Fédon*. Mas como se articulam o *logos* e aquilo a que, eminentemente, se refere, as Idéias?

Como se sabe, depositar seu *élan* nos *logoi* foi a alternativa de Sócrates para evitar perder-se nas contradições em que incidiram os naturalistas por pretenderem descobrir as causas dos fenômenos nos próprios fenômenos. Sócrates considerou necessária a *mediação* do raciocínio para alcançar a realidade essencial de cada coisa e sua causa. A metáfora do eclipse solar é significativa. Observar indiretamente um eclipse do sol por meio de sua imagem refletida é mais apropriado do que a observação imediata de tal fenômeno; assim também para pesquisar a causa da geração, corrupção e do ser de todas as coisas, é preciso tratar de modo indireto o mundo do devir sob pena de nenhum discurso consistente poder ser erigido a seu respeito. Refugiar-se nos *logoi* significa, indubitavelmente, buscar a explicação da realidade sensível na realidade inteligível, nas Idéias. Todavia, os *logoi* não são as Formas, mas interme-

diários entre as Formas, de que são imagens e meio para atingi-las, e os particulares sensíveis, de que são as explicações na medida em que envolvem as verdadeiras causas.¹²

Na prática, a fuga de Sócrates para os *logoi* consiste no processo de formular uma hipótese que seja a mais firme, vale dizer, a mais aceitável, mediante a qual se justificará por que tais e tais objetos ou eventos são o que são. Procedendo deste modo, Sócrates apresentou a resposta que embora pareça ingênua é a mais *segura* para explicar o *porquê* das coisas sensíveis possuírem os atributos que manifestam. Cada propriedade de uma coisa é causada pela Forma correspondente: “... o que faz belo um objeto não é outra coisa senão o belo em si” (100d); de que maneira seja, se por sua *presença* ou por *comunhão*, o *como* por hora não importa¹³. Por enquanto Sócrates quer ater-se a algo inquestionável e dar adeus às “causas sábias” dos naturalistas, promotoras de contradição. Assim, retoma a convicção arraigada na mentalidade de seus contemporâneos¹⁴ de que, por exemplo, é graças ao belo que todas as coi-

¹² Como é demonstrado no *Sofista* (259e), é da combinação mútua das Formas que surge o *logos*.

R. C. Cross tem razão em dizer que as Idéias são expressas nos *logoi*-proposições. No entanto, parece exagerar na sua crítica à ortotoxia ao propor que as Formas sejam não entidades inteligíveis passíveis de ser conhecidas por uma apreensão direta, mas “logical predicates displayed in *logoi*”. (*Logos and Forms in Plato*, *Mind*, 63, 1954). Contra Cross, R. S. Bluck tenta reabilitar a interpretação *standard* da teoria das Formas mostrando que o *logos* é uma “ajuda indispensável” para conhecer as Formas, mas não encerra todo seu conhecimento possível; e que é a de sujeito lógico a posição de uma Forma em um enunciado, uma vez que o *eidos* de X não é aquilo que se diz de X, mas o X mesmo, “*auto to X*”. (*Logos and Forms in Plato: a reply to Professor Cross*, *Mind*, 65, 1956).

¹³ A questão do *como* os particulares sensíveis e as Formas se relacionam é eminentemente tratada no árido diálogo *Parmênides*; vindo, porém, a primeiro plano nos trabalhos da velhice a relação das Idéias entre si.

¹⁴ Sobre as crenças e fatores lingüísticos gregos que teriam contribuído para elaboração da teoria das Formas, cf. Ch. Kahn, *Plato and the socratic dialogue*, Cambridge: CUP, 1996, pp. 332-335; e Crombie, *op. cit.*, pp.

sas belas são belas (*tōi kalōi panta ta kala kala*) para formular a resposta segura¹⁵, o *logos* mais firme, que explicitasse a causa real do devir e do ser de cada coisa; então asseverando que há Formas, entidades inteligíveis dotadas de natureza própria, e que os participantes de cada uma têm seus nomes a partir da Forma com a qual se relacionam.

À guisa de conclusão, quero destacar o primoroso comentário da M. Dixsaut acerca de nossa questão. Segundo Dixsaut, o método preconizado por Sócrates consiste na descoberta de um *ponto de vista* (*point de vue*), a partir do qual ele poderá ao mesmo tempo satisfazer seu desejo de conhecer o que é cada realidade em si e seu desejo de explicar os fenômenos naturais. O raciocínio supõe a realidade em si daquilo sobre o que dialeticamente investiga. Tais realidades não são meramente os seres a que os raciocínios se referem, “elas garantem ao discurso sua realidade e sua potência, posto que seu modo próprio de ser apenas pode ser atingido no e através dos raciocínios: dia-logicamente, ou antes dialeticamente”. O discurso é um meio de ascender aos seres verdadeiros, portanto “deve ser contado no número dos gêneros que são” (*Sofista*, 260a). “Propondo um discurso que tem estes seres por conteúdo, Sócrates põe, num mesmo movimento, as condições da verdade deste discurso, afirmando a realidade ontológica das condições que o permitem se desenvolver. A hipótese é que os fenômenos da ‘natureza’ não esgotam a totalidade do que é; mas ela não conduz a negar realidade a estes fenômenos. Subordinando-os, ela garante, ao contrário, ao mesmo tempo sua realidade e sua inteligibilidade. *Os discursos refletidos são ao mesmo tempo o lugar em que se revelam as coisas que são ‘em verdade’, o lugar a partir do qual se*

252-254.

¹⁵ Mais adiante (105b-c), Sócrates refina sua resposta sem subtrair-lhe a segurança. Um objeto poderia ter a qualidade de uma certa Forma pela presença não da própria Forma, mas de algo que essencialmente traz esta Forma, da maneira como o fogo, que sendo essencialmente quente, por sua presença nas coisas torna-as quente.

deve examinar as coisas em devir, e o lugar em que se torna possível dar-lhes conta” (grifo nosso).¹⁶

A hipótese das Formas, observa ainda Dixsaut, não instaura uma separação total entre duas ordens de realidade. A ênfase recai antes sobre a participação, a comunidade e a presença dos seres verdadeiros nas coisas sensíveis. A realidade não é privilégio reservado aos entes inteligíveis; a atribuição exclusiva é feita pela ciência da natureza, que reconhece somente a realidade sensível. “A hipótese, enfim, não pode se reduzir a um simples enunciado, seja existencial, proposicional ou definicional”. Porque propor este modo de ser, o das Idéias, “supõe uma conversão radical da maneira de ver, de pensar e de falar”. “A hipótese supõe igualmente uma mudança na maneira de conceber o verdadeiro. A conformidade ao real serve sempre de critério, mas a realidade mudou de natureza”.¹⁷

Enfim, na ontologia platônica *logos* e *eidos* se implicam mutuamente. Sem as realidades que lhe são aparentadas não haveria *logos* (*Parmênides*, 135b-c), e privados do *logos* estaríamos privados da filosofia (*Sofista*, 260a).

¹⁶ Dixsaut, *op. cit.*, p. 141.

¹⁷ Dixsaut, *op. cit.*, pp. 141-142.

SOBRE A ‘INTERPRETAÇÃO AGOSTINIANA’ DE G. REALE EM TORNO DA ‘DEUTEROS PLOUS’ EM PLA- TÃO E SUAS CONSEQÜÊNCIAS PARA A TEMATIZA- ÇÃO DO CONCEITO PLATÔNICO DE ‘REVELAÇÃO DIVINA’¹

*Manuel Moreira da Silva **

1. Posição do Problema

Concorde-se ou não com o novo advento da afirmação das chamadas “Doutrinas Não-Escritas” de Platão, há que se reconhecer a re-descoberta mesma do estabelecimento propriamente platônico de uma “Segunda navegação” em filosofia. Originariamente “aquela que se leva adiante com remos quando se fica sem ventos”, é somente com G. Reale que, nos dias de hoje, a expressão “Segunda navegação” passa de novo a ser interpretada de modo técnico, tal como era, por exemplo, na época de Cícero²; o

¹ Texto apresentado no VII Colóquio do Internacional do CPA – *Logos e Tempo*, realizado nos dias 10, 11, 12 e 13 de novembro de 2003, no IFCH da UNICAMP.

* Docente do Departamento de Filosofia da UNICENTRO/PR (Universidade Estadual do Centro-Oeste), mmdsilva@yahoo.com.br

² A saber, como acesso ao racional puro, buscando não só estabelece-lo no supra-sensível como em seu plano imanente, mas, também, nele fundar-se.

que implica, para Reale, em assumir a imagem da *deuteros plous* “como chave de leitura para a (sua) interpretação de Platão”, e isto “justamente no sentido metafórico no qual Platão a usou”, assim como “para o *antes* e para o *depois* de Platão”³. Certamente, com isso, Reale está contribuindo para uma nova interpretação de Platão, inclusive no sentido da re-leitura imanente da obra platônica; porém, mesmo que isto seja realmente assim, nem por isso podemos afirmar que Reale retoma e desenvolve (ou usa) o estabelecimento platônico da *deuteros plous* de modo verdadeiramente imanente, isto é, para também tratar daqueles problemas fundamentais tratados por Platão do mesmo modo pelo qual Platão foi o primeiro a considerá-los. Como exemplo, abordarei aqui tão somente o problema da revelação divina ou do “logos theios”, apresentado em *Fédon*, 85 cd, em direta correspondência com a “Segunda navegação”, em *Fédon*, 99 cd⁴.

Avançamos aqui a tese de que G. Reale não pode ser lido apenas como um historiador da filosofia ou, ainda, como comentador de autores antigos; pois, embora tenha tornado-se conhecido justamente pelos seus belos estudos em torno de Platão e Aristóteles, entre outros, sua orientação filosófica propriamente dita não se funda senão em Agostinho e, ao fim e ao cabo, na “fé revelada” do Cristianismo⁵. O problema é que, ao justificar essa posição, mediante a imputação a Agostinho da tese de que a razão humana, tomada isoladamente, não pode dar ao homem o meio com que chegar ao Além ou *Àquele que é*, Reale termina por rebaixar a “Se-

Cf. G. REALE, *Hist. da fil. antiga*, II, 52-53; M. T. CICERONIS, “Tusc. Disp., IV, 5, p. 9. URL = <http://www.thelatinlibrary.com/cicero/tusc4.shtml>, acesso em novembro de 2003.

³ Cf. G. REALE, op. cit., II, p. 52, n. 4.

⁴ Seguirei aqui, a título de verificação, uma antiga e há muito tempo esquecida indicação de L. Robin (ver sua “Notice”, in. *Fédon*, Belles Lettres, 1949, p. VII, XXXVIII e XLVIII, nota 2).

⁵ Cf. G. REALE, “Introduzione” a *Amore Assoluto e ‘Terza Navigazione’*, Bompiani, 2000, p. 07-78.

gunda navegação platônica” ao nível do mero “*logos humano*”.⁶ Ora, o conteúdo principal dessa tese é justamente o que destituirá o que Reale chama de “Terceira navegação” de todo o seu caráter e alcance filosóficos; a saber, que embora Platão e os neoplatônicos tenham visto ou entrevisto “o que é Além” e mesmo compreendido que “o que é Além” é “Aquele que é”, não compreenderam que o único meio seguro que nos permite atravessar o “mar do século”, que existe entre nós e o Além, é precisamente a cruz de Cristo⁷. Para Reale, a limitação platônica não é senão o conceito de “revelação divina”, do qual, segundo ele, Platão falava somente a título de hipótese; pois, ainda que compreendesse o alcance de tal revelação, não poderia supor o alcance revolucionário que o logos divino teria com respeito ao logos humano⁸.

Tentar-se-á aqui apenas verificar se tal crítica permanece adequada ao estabelecimento propriamente platônico da “Segunda navegação”. Assim, após apresentar o núcleo da interpretação de Reale em torno da *deuteris plous* em Platão e de sua aplicação ao conceito platônico de “logos theios” pelo próprio Reale, mostrar-se-á que, ao invés de estar fundada no paradigma estabelecido por Platão, esta aplicação funda-se antes no paradigma agostiniano que Reale ele mesmo, em oposição ao estabelecido por Platão, foi o primeiro a designar mediante a metáfora de “Terceira navegação”, com o que sua chave de leitura permanece unilateral e, por isso, exterior ao preciso problema platônico tomado como tal. A título de conclusão, indicar-se-á alguns elementos de permanência, retomada e desenvolvimento da oposição entre a “revelação divina” concebida ao modo cristão e a “revelação divina” pensada por Platão.

⁶ Veja-se G. REALE, op. cit., p. 53-54.

⁷ Cf. G. REALE, op. cit., p. 53-54; A. AUGUSTINI, *In Ioannis Evangelium Tractatus*, II, 1- 4.

⁸ Veja-se G. REALE, op. cit., p. 54.

2. A interpretação de G. Reale em torno da “deuteros plous” em Platão e sua aplicação ao conceito platônico de “logos theios”

Embora afirme que a “Segunda navegação” platônica constitua “uma conquista que, sob certos aspectos, assinala a etapa mais importante na história da metafísica”⁹, Reale nega que, com ela, Platão aceda à própria “revelação divina” de que nos fala *Fédon*, 85 cd, permanecendo, assim, ainda limitado ao nível da razão humana. De fato, se de um lado “a razão humana não pode ser outra que a jangada”, e isto, “com todos os riscos que ela comporta”, de outro, a “revelação divina” tem que ser, “não uma jangada, mas uma sólida nave”, justamente aquela que nos ajudaria a “atravessar o mar da vida com segurança”¹⁰; a questão é saber se, necessariamente, de acordo com Platão, a “Segunda navegação” corresponde à sólida nave, à “revelação divina”, ou, como quer G. Reale, à jangada, à razão humana. Mas, se isto é realmente como Reale nos diz, então como ele nos explica o fato de a “Segunda navegação”, “que se faz apenas com os remos e sem nenhuma ajuda dos ventos”, ao corresponder indubitavelmente à navegação submetida ao acaso (sul mezzo di fortuna) da jangada”, e “atendo-se tão somente à jangada”, ser levada a descobrir o supra-sensível? Além disso, como é (ou foi) possível a Platão, “atendo-se tão somente à jangada”, descobrir o supra-sensível, e, como que, ao conectar as duas belas imagens de *Fédon* 85 cd e *Fédon* 99 cd, levar ao pleno acabamento¹¹ a sua *deuteros plous*?

Refaçamos, portanto, esse trajeto. Começemos por *Fédon*, 85 cd:

em se tratando “destes argumentos [concernentes ao sentido da vida e da morte], não é possível fazer senão uma dessas coisas: ou aprender de outros qual seja a verdade ou desco-

⁹ Veja-se G. REALE, op. cit., p. 51.

¹⁰ Veja-se G. REALE, op. cit., p. 51.

¹¹ Veja-se G. REALE, op. cit., p. 52.

bri-la por si mesmo; ou ainda, se isto é impossível, aceitar entre os raciocínios humanos, aquele melhor e menos fácil de refutar e, sobre ele, como sobre uma jangada, afrontar o risco da travessia do mar da vida; a menos que se possa fazer a viagem de modo mais seguro e com risco menor, sobre uma embarcação mais resistente, isto é, confiando-se a uma revelação divina”.¹²

Reale funda sua interpretação dessa passagem no fato de que, para ele, os gregos não tinham uma revelação divina como o povo hebraico; assim, mesmo que Platão pudesse compreender o alcance que poderia ter uma tal revelação, não podia supor, todavia, o alcance revolucionário que *o logos divino* teria com respeito ao *logos humano*.¹³ Ora, é justamente a partir desse fundamento histórico-antropológico, enquanto tal externo ao pensamento platônico, e isso justamente pela inexistência entre os gregos de algo como a “fé revelada” do Cristianismo, que Reale assume a metáfora da *deuteroploús* “como chave de leitura para a (sua) interpretação de Platão”¹⁴; isto implica em que, pelo menos no que respeita ao “depois de Platão”, uma vez que reduz a “Segunda navegação” ao simples *logos humano*, ele não a esteja utilizando “justamente no sentido metafórico no qual Platão a usou”. Disso resulta que Reale tão somente se apropria do elemento metodológico-especulativo que a sua chave de leitura pressupõe; e isto, sobretudo, em confronto com o novo paradigma metodológico-especulativo, expresso justamente pela metáfora da “Segunda navegação”, e como tal, estabelecido a partir de *Fédon*, 99cd:

“Com todo o prazer me tornaria discípulo de quem quer que fosse para poder aprender algo sobre essa causa [que verdadeiramente liga e mantém todas as coisas]. No entanto, já

¹² Traduzido conforme a versão de Reale apresentada em G. REALE, op. cit., p. 51-52.

¹³ Cf. G. REALE, op. cit., p. 52.

¹⁴ Compare-se G. Reale, *Introduzione ...*, p. 51-53, com G. Reale, *Hist. da fil. antiga*, II, p. 52, n. 4.

que fiquei sem ela e não me foi possível descobri-la por mim mesmo nem aprende-la com outro, *tive de empreender uma segunda navegação (deuteros plous) para andar à busca da causa; queres, Cebes, que te exponha quanto trabalhei nisso?*"¹⁵

Considerando a partir daqui as “duas belas imagens” de que nos fala Reale, a hipótese platônica da “revelação divina” não se apresenta senão como a última hipótese a ser considerada no que diz respeito ao conhecimento da verdadeira causa da geração e da corrupção de todas as coisas. Conforme *Fédon*, 85 cd, se não é possível ao homem 1. “aprender de outro” e 2. nem “descobrir por si mesmo” qual seja a verdade, então lhe é possível apenas 3. “aceitar entre os raciocínios humanos, o melhor e menos fácil de refutar” e/ou 4. “confiar numa revelação divina”. No fundo, o que aí se mostra é já o fracasso das hipóteses “1” e “2”, permanecendo abertas apenas a “3” e a “4”; porém, como a “3” identificar-se-á com a “1” (pois implica justamente na aceitação de um “raciocínio humano de outro” simplesmente mais plausível e, portanto, passível de maior aceitação, tal como será o caso da dialética de Aristóteles), restará tão somente a hipótese da revelação divina. O que é confirmado em 99 cd, quando Sócrates enumera, invertendo-as, apenas as hipóteses “1” e “2” como experiências fracassadas; assim, enquanto a primeira hipótese (“aprender de outro”) fracassa porque Platão não aprende da tradição nada de seguro sobre a imortalidade da alma e nem dos pré-socráticos a verdadeira causa da geração e da corrupção de todas as coisas¹⁶, a segunda (“descobrir por si mesmo”) vai à bancarrota precisamente pela insuficiência dos argumentos da *reminiscência* e da *afinidade* em demonstrar a imortalidade da alma (*Fédon*, 73a-84b). O que leva justa-

¹⁵ Sigo aqui a própria tradução de G. Reale, *Hist. da fil. antiga*, v. II, p. 52.

¹⁶ Veja-se o *argumento dos contrários* em *Fédon*, 69e-72e, e o problema da *physis* em *Fédon*, 96e-99c.

mente às objeções de Símias e Cebes (85e-88b), de modo a explicitar exatamente o núcleo da hipótese da aceitação do melhor e mais difícil de refutar dentre os raciocínios humanos (i.é, a hipótese “3” de 85 cd), a qual Platão acolhe precisamente na medida em que (como dirá Símias em 107b), tal núcleo implica a exigência de um exame mais profundo da verdade, sobretudo enquanto ela nos é revelada como algo certo e evidente; o que, ao fim e ao cabo (a hipótese “4”), se funda na própria confiança no caráter propriamente divino do “logos theios”.

Isso demonstra que Platão nos apresenta o argumento da revelação divina não apenas *a título* de hipótese, mas quer provar justamente sua realidade. O que se dá em função da exigência de uma demonstração verdadeira da necessidade da vida segundo o espírito (*Fédon*, 82c-84b), bem como, por isso, dos “dons divinatórios” e da “faculdade de adivinhação” presentes na alma (85b)¹⁷; razão pela qual, o que aqui deve ser retido não pode ser senão a conclusão que sustenta ser a própria “Segunda navegação” a expressão da “revelação divina” indicada em 85cd. Do contrário, a investigação platônica não ultrapassaria jamais o nível intermediário do *entendimento*, ficando entre a *opinião* e a *inteligência* (*República*, 511bd), quando é justamente a “hipótese” do entendimento, e, por conseguinte, seu elemento de ceticismo (que já aparece nos discursos de Símias e Cebes), o que impulsiona Platão à busca de um *conhecimento absoluto* e *anipotético*, de caráter divino, isto é, revelado¹⁸.

¹⁷ A este respeito, é bastante elucidativa a frase que Platão põe na boca de Sócrates, exortando Símias a interrogá-lo, segundo a qual essas coisas (o dom divinatório, a presciência dos bens existentes no Hades, e a faculdade de adivinhação) são as que Símias deve considerar quando quiser falar e propor as questões que desejar (*Fédon*, 85bd).

¹⁸ Cf., *Apologia*, 20c-24b, 28b-32a; *Ménon*, 81ab; *Banquete*, 201d-212c; *República*, 496c, ss, 611b, ss; *Fedro*, 242b-253c; *Político*, 290cd, 309c; *Filebo*, 16c-23c.

2. “Logos theios” e “logos theos”; Ou, o problema da determinação da revelação divina e suas conseqüências

Se há oposição entre Agostinho e Platão, esta não se funda senão na distinção entre dois conceitos distintos de “revelação divina”, que independem de sua origem histórico-antropológica: o “logos theios” e o “logos theos”. Como esta não é uma oposição de contraditórios e sim de contrários, não há aí nenhuma oposição entre “logos divino” e “logos humano”, que pode ocorrer tanto nos limites de uma como nos limites de outra, nem entre “fé revelada” ou “transcendente” e razão especulativa, que é algo estranho tanto a Platão como a Agostinho. Por isso, ainda que G. Reale esteja correto ao imputar a Agostinho a tese de que a razão humana, tomada isoladamente, não pode dar ao homem o meio com que chegar ao Além ou *Àquele que é*, isso não quer dizer que quem compreendeu o Além ou *Àquele que é* “sulla base della pura ragione” tenha limitado-se à “razão humana” e que, por isso, não tenha o meio com que chegar *Àquele que é*¹⁹.

O que se justifica pelo fato de o próprio Agostinho, nos textos citados por G. Reale, embora discutindo justamente com Platão e os neoplatônicos, em nenhum momento rebaixar o pensamento platônico e neoplatônico ao mero “logos humano”; ao contrário, tal pensamento se mostra ele mesmo aos olhos de Agostinho como que completamente problemático à exigência agostiniana precisamente devido ao serviço que devota à divindade. Por isso, ainda que de um lado Agostinho objete que “quem, por muito que desenvolva o poder de sua inteligência (mentis) com a intenção de vislumbrear, do modo como lhe seja possível, a existência mesma, poderá chegar a isso mesmo que a inteligência (mente), seja como seja, vislumbrou” (*In Io. Evang.* II, 2); de outro, ele é levado a afirmar que “é melhor não ver pela inteligência o que é e permanecer aderido à cruz de Cristo, que vê-lo e menosprezar sua cruz” (II, 3)

¹⁹ Veja-se G. REALE, *Introduzione [a Amore Assoluto ...]*, p. 08-09, 53-54.

e ainda, que “apesar disso, o melhor e mais excelente é dar-se conta, se é possível, do termo aonde há que se dirigir e abraçar-se ao lenho que leva até lá” (ibid.). Enfim, o problema de Agostinho está em que “os “filósofos que se dedicavam à investigação do Criador por meio das criaturas”, isto é, os platônicos, realmente “conheceram a Deus”; porém, “conhecendo-o, não lhe deram graças, como a Deus são devidas, antes se evanesceram em seus pensamentos e se obscureceu seu insensato coração” (II, 4).

Como se vê, o problema agostiniano não é o da oposição entre “logos humano” e “logos divino”, mas o do reconhecimento do “logos divino cristão” enquanto “logos theos”; isto é, como “a palavra de Deus”. Os textos do *In Epistolam Ioannis ad Parthos* e do *Sermo 43* confirmam isso de modo perfeito; enquanto no primeiro Agostinho busca desenvolver os pontos centrais da adesão à cruz de Cristo sob o princípio do Amor (“amor”) como sendo um novo mandamento, o que leva Reale a ver nesse texto uma contraposição ao Eros grego, e mais precisamente ao platônico, no segundo Agostinho argumenta em favor da unidade originária entre Fé revelada e Razão especulativa e da unidade derivada entre a fé subjetiva e o entendimento humano. Infelizmente, Reale não se dá conta de que no *Sermo 43*, Agostinho não está operando apenas nos limites de um círculo hermenêutico, mas, ao contrário, está justamente querendo dizer que este círculo hermenêutico só é passível de se realizar na medida em que se compreender a unidade originária entre Fé revelada e Razão especulativa; quer dizer, precisamente aquilo que foi negado pelos platônicos. Não parece que Reale tenha dado alguma importância a essa negação, no que ele apenas seguiu a tradição estabelecida; entretanto, mesmo que muitos comentadores tenham passado bastante rápido por esse problema, parece-nos que ele comporta algo de essencial, que, evidentemente, não é o problema religioso da defesa do paganismo e sim a questão mesma da natureza da “revelação divina”. Neste sentido, realmente, podemos dizer com Reale, que embora Platão e os neoplatônicos tenham visto ou entrevisto “o que é Além” e mesmo

compreendido que “o que é Além” é “Aquele que é”, não compreenderam que o único meio seguro que nos permite atravessar o “mar do século”, que existe entre nós e o Além, é precisamente a cruz de Cristo²⁰; isto porque, para Platão e os neoplatônicos, “o que é Além” não é apenas “Aquele que é”, mas “o que está Além do que é”²¹. Donde, enfim, tanto a revelação divina ser diferente em cada caso, como o “mar da vida” em Platão também não ser a mesma coisa que o “mar do século” agostiniano, e assim por diante.

Por isso, realmente, Platão não poderia supor o alcance revolucionário que o “logos theos” teria com respeito ao logos humano²²; pois em Platão não há um “logos theos”, e se houvesse, não poderia ser oposto ao “logos humano”. Isso porque, segundo Platão, embora deus (theos) não se misture a homem, há como que todo um convívio e um diálogo entre deuses (theois) e homens, tanto quando despertados como quando dormindo, mediado por Eros (que é um daimon), situação em que o homem com quem esse contato e esse diálogo foram estabelecidos torna-se um “daimonios aner”, um homem marcado pela divindade (daimon)²³; portanto, um homem inspirado pelos deuses, enfim, capaz de revelação divina, no sentido de “logos theios”. Daí Agostinho não estar contente com o fato de os platônicos mesmo “estando acordados em que existe a divindade e em que ela cuida das coisas humanas, pensam que não é suficiente para conseguir a vida feliz render culto a um único Deus imutável”, mas sim “a muitos deuses, criados e instituídos pelo Uno”²⁴; pois, ao colocarem o Uno além do “unius incommutabilis Dei”, tomam esse como sendo apenas uma das determinações do

²⁰ Cf. G. REALE, op. cit., p. 53-54.

²¹ Infelizmente, não poderei aqui desenvolver esse ponto. Veja-se *República*, 509b.

²² Veja-se G. REALE, op. cit., p. 54.

²³ Cf. *Banquete*, 203a.

²⁴ Cf. *De Civitate Dei* (VIII, 1).

Uno, justificando assim o fato de se tomar inclusive a “revelação divina cristã” como um “logos theios”, identificando-o com o “logos theos”²⁵. Eis aí a razão de Agostinho não poder considerar o “logos platônico” apenas enquanto um mero logos humano (como o quer Reale) e sim ter que reconhecer a oposição entre os dois tipos de revelação; a saber, uma que afirma a fé nos livros eclesiásticos com que Deus instruiu a seu povo e outra que a nega²⁶.

3. À guisa de Conclusão: Permanência, retomada e desenvolvimento da oposição entre “logos theios” e “logos theos”

As conseqüências do que foi dito acima são múltiplas e extremamente atuais; por isso, devemos considerar muitíssimo alvissareiro alguém propô-las novamente. Sob diversas formas, a oposição entre “logos theios” e “logos theos” permaneceu constante em toda a história da filosofia ocidental, ainda que “transfigurada”. O mérito de G. Reale foi o de retoma-la em sua manifestação originária; pois ela não é, ou *não é mais*, apenas uma questão historicamente datada.

Exemplo disso é o fato da determinação agostiniana de estarmos “lançados no mundo”, limitados ao plano da criação ou, o que é a mesma coisa, lançados no “mar do século” (*Beata Vita*, I, 1) não ser a mesma coisa que a metáfora platônica do “mar da vida”. Isto porque se fundam em concepções distintas da “sólida região da felicidade” aventada em *Beata Vita*, I, 1, bem como caminho perseguido para atingi-la, mesmo que em ambos os casos o conhe-

²⁵ Considerando-se a figura do Cristo como mediador sob determinada perspectiva, pode-se dizer que essa é justamente uma das hipóteses de leitura de João 1.1. Veja-se, entre outros, R. DAY, “John 1 and the Word (Logos) of God” URL = <http://reslight.addr.com/john1.html> , Updated: 09/2003.

²⁶ Cf. *De Civitate Dei* (X, 18).

cimento da verdade só se faça possível mediante “socorro divino” (*Contra Academicos* III, 6, 13; *Fédon*, *passim*). O que, de um lado, se consubstancia no “logos theios”; de outro, é uma dádiva do próprio Deus, o que não invalida o lado um, mas exige que esteja “conforme nossa revelação” (CA, III, 20, 44).

Enfim, o cerne da oposição entre “logos theios” e “logos theos” não é senão a distinção do saber em “saber mediato” e “saber imediato”. O que, como tal, só passa a existir depois de Agostinho; pois até ele o “logo theos”, na figura de um saber imediato, ainda não havia feito sua aparição no reino da filosofia, e, por isso, mesmo com ele, ainda não se poderia falar de uma estrita oposição entre saber mediato e saber imediato. Por isso, a reproposição da oposição entre “logos theios” e “logos theos” tem a importância de, mais uma vez, levar-nos à reconsideração das instâncias do “saber absoluto”.

4. Referências bibliográficas

- AUGUSTINI, Aurelii. *De Beata Vita/ Diálogo sobre a Felicidade*. Edição bilíngüe de Mário A. Santiago de Carvalho (Tradução do original latino, Introdução e Notas). Lisboa: Ed. 70, 2000.
- _____. In *Ioannis Evangelium Tractatus, Tractatus II/Commento al Vangelo di Giovanni/Secondo discorso*. In: _____. *Amore Assoluto e “Terza Navigazione”*. Introduzione, traduzione, note e apparati di Giovanni Reale. Milano: Bompiani, 2000. (489-527). [I edizione in italiano: Rusconi, 1984].
- _____. *De Civitate Dei/La Ciudad de Dios*. Edición bilíngüe, preparada por el Padre Jose Moran. 2. Ed. Madrid: BAC, 1964-1965. (Obras de San Agustin, Tomo XVI-XVII).
- _____. *Sermo 43/Sermón 43 (Creer para entender)*. In. *Sermones*. Edición bilíngüe. Traducción y prólogo del Padre Amado del Fueyo. 3. Ed. Madrid: BAC, 1964. (Obras de San Agustin, Tomo VII), 573-580.

- _____. *Contra Academicos/Contra los académicos*. Edición bilingüe. Versión, Introducción y Notas del Padre Fr. Victorino Capanaga. Madrid: BAC, 1963. (Obras de San Agustín, Tomo III).
- _____. *In Ioannis Evangelium Tractatus/Tratados acerca del Evangelio de San Juan*. Edición bilingüe. Versión, Introducción y Notas del Padre Fr. Teofilo Prieto. Madrid: BAC, 1955. (Obras de San Agustín, Tomo XIII, 1-35).
- CICERONIS, M. T. “Tusculanarum Disputatum, Líber Quartus”. URL = <http://www.thelatinlibrary.com/cicero/tusc4.shtml> , acesso em novembro de 2003.
- DAY, R. “John 1 and the Word (Logos) of God” URL = <http://res-light.addr.com/john1.html> , Updated: 09/2003.
- PLATON. *Oeuvres complètes*. Traduction nouvelle et notes par Léon Robin. Paris: Pléiade, 1950. (2 vols.).
- _____. *Phédon*. Texte établi et traduit par Léon Robin. 4. Ed. Paris: Belles Lettres, 1949.
- REALE, Giovanni. Introdução. In: AUGUSTINI, Aurelii. *Amore Assoluto e “Terza Navigazione”*. Introdução, tradução, note e apparati di Giovanni Reale. Milano: Bompiani, 2000. (07-68). [I edizione in italiano: Rusconi, 1994].
- _____. *História da Filosofia Antiga*. Trad. Marcelo Perine e Henrique C. de Lima Vaz. São Paulo: Loyola, 1994. (5 vols.).
- ROBIN, Léon. Notice. In: PLATON. *Phédon*. Texte établi et traduit par Léon Robin. 4. Ed. Paris: Belles Lettres, 1949. (VII-LXXXVI).

Endereço do Autor:

Universidade Estadual do Centro-Oeste – UNICENTRO
ATT.: Manuel Moreira da Silva – Departamento de Filosofia
Rua Presidente Zacarias, 875 – Cx. Postal 730
Guarapuava/PR
85010-990

KAIROS E RETÓRICA NO *FEDRO*

Marcus Reis Pinheiro*

Apesar de ser explícita a crítica de Platão aos sofistas – entre outras coisas, homens versados na arte do bem falar – deve-se sempre realçar que, em sua filosofia, Platão reserva uma função importante a ser realizada pela retórica. Tanto no *Górgias* – diálogo em que a retórica é mais fortemente criticada – quanto no *Fedro*, Platão salienta que a retórica ocupa um lugar de grande valor na correta educação filosófica. A noção de *kairos* – momento oportuno –, quando explicitada em sua conexão com a correta transmissão de um tema filosófico, torna clara a necessidade da retórica para a filosofia. No presente artigo, iremos apresentar a noção de *kairos* como fundamental para entendermos a função específica da retórica na filosofia de Platão¹.

No *Fedro*, Sócrates diz que o retórico é aquele que quer produzir convicção na alma (πειθῶ ἐν ψυχῇ ποιεῖν). Essa convicção será caracterizada como *psicagogia*, a condução da alma: conven-

* Doutor em Filosofia (PUC-RJ).

¹ O presente artigo é parte de minha tese de doutorado que tem como tema principal apontar para as características vitais do ensinamento filosófico nos diálogos de Platão. Trata-se de sublinhar os aspectos que remetem o aprendizado filosófico a uma experiência profunda e radical de transformação dos valores que norteiam a vida.

cer alguém de algo é conduzir sua alma até aquela determinada compreensão. Para tanto, é necessário conhecer as almas e também os discursos apropriados a cada alma, e isso implica um conjunto de conhecimentos relativos a esse saber. Então, Sócrates narra qual deve ser o saber do retórico.

“Já que é a função do discurso (*logos*) conduzir as almas (*psykhagogia*), aquele que é um homem da retórica deve conhecer as diversas formas (*εἶδη*) das almas. Porém, essas são de tantos tipos e têm tantas qualidades quanto os homens são diferentes uns dos outros. Depois desses classificados (*διηρημέων*), também os discursos têm diversas formas, cada uma correspondente a um tipo de homem. Por essa causa, almas de determinada forma são facilmente persuadidas por discursos de determinada forma a ações e crenças (*τὰ τοιάδε*) também de determinada forma. Almas de outra forma são dificilmente persuadidas pelos mesmos discursos. É necessário, pois, após ter refletido suficientemente sobre essas formas, percebendo-as nas práticas e como são realizadas, ter a habilidade de segui-las corretamente com seus sentidos; caso contrário, nunca obterá o devido proveito das aulas que ouviu em conjunto. Mas quando aprender que tal forma de alma é influenciada por tal forma de discurso, e se tornar capaz, ao se deparar com tal homem, de saber distingui-lo e convencer a si mesmo que tal discurso que já aprendeu em outras aulas deve ser utilizado em vez de outro qualquer, e que agora deve fazer uma aplicação prática dessa forma de discurso para persuadir esse homem a certa ação ou crença – quando tiver aprendido tudo isso, e adicionado, então, a noção do momento oportuno (*kairos*) para falar e permanecer em silêncio, e tiver distinguido as ocasiões favoráveis para discursos breves ou discursos de lamento, ou discursos intensos e todas as outras classes de discursos que ele tenha aprendido, sabendo discernir o bom momento (*eukairian*) e o mau momento (*akairian*), então, e não antes, ele terá sua arte completa”²

² 271c- 272a. As traduções dos textos platônicos são baseadas na de Harold North Fowler na edição da Harvard University Press, 1995, Loeb Col-

Esse é o trecho central da passagem, no qual Sócrates parece resumir toda a arte (*tekhne*) da retórica. É nele que aparece a importância da filosofia, entendida como psicagogia, conhecer as almas dos indivíduos para transmitir corretamente seus ensinamentos. Os três pontos principais a serem comentados nesse trecho exposto acima são: (1) acerca da necessidade de uma prática para se aprender retórica e, com isso, filosofia; (2) acerca da particularidade necessária a cada discurso para haver uma adequação ao ouvinte, e também (3) acerca do tempo oportuno (*kairos*) para cada discurso.

Primeiramente, examinemos com cuidado o seguinte trecho: “É necessário, pois, tendo refletido suficientemente sobre essas formas, e, depois, percebendo como são realizadas e como existem nas práticas, ter a habilidade de segui-las corretamente com seus sentidos.”³ Temos aqui, e também na passagem como um todo, uma indicação de que não pode haver aprendizado efetivo da retórica, isto é, que crie alguém realmente capaz de “conduzir almas”, sem um treino prático, sem a aplicação do que se aprende teoricamente. A própria distinção entre teoria e prática, que nesse trecho parece estar delineada⁴, torna-se obsoleta se pensarmos que a real compreensão da retórica e das aulas ouvidas que se freqüentavam (ἤκουε λόγων ξυνών) só será completa, perfeita (*teléos*), na prática. Isso nos mostra uma parte não sistematizável da arte do “bem falar”, já que o tipo de conhecimento que a prática nos proporciona,

lection, com algumas modificações. É clara a relação que há entre essa passagem e a do *Górgias* 504e, na qual Sócrates define a atitude do ‘retórico bom e competente’ (ὁ ῥήτωρ ὁ τεχνικός τε καὶ ἀγαθός). Lá também o retórico irá ‘aplicar *logous* às almas’, tanto através de seus discursos como através de seus atos, para fazer nascer neles justiça e afastar os vícios.

³ Δεῖ δὴ, ταῦτα ἰκανῶς νοήσαντα, μετὰ ταῦτα θεώμενον αὐτὰ ἐν ταῖς πράξεσιν ὄντα τε καὶ πραττόμενα, ὄξέως τῇ αἰσθήσει δύνασθαι ἐπακαλουθεῖν.

⁴ Parece mesmo que Sócrates está falando de um momento anterior, quando se aprende teoricamente a classificar almas e discursos correspondentes, e um momento posterior, quando se pratica a junção delas.

na não pode, por definição, ser apresentado previamente, sem a prática individual. É outra forma de assinalar que, em última instância, a arte de persuadir e conduzir almas, da qual necessita a filosofia, só se aprende fazendo, isto é, só se aprende por si própria. Algo na retórica transcende a classificação e catalogação das almas e dos discursos correspondentes, e esta transcendência está no próprio fazer concreto do ato de persuadir e conduzir a alma, já que é neste fazer concreto e particularizado que finalmente ocorre uma inscrição do saber na alma. A filosofia, sendo uma psicagogia, pressupõe a concretude do ato de filosofar que não se permite abstrata e universal, mas sempre concreta e particular, já que a compreensão se dá em um momento datado e em um indivíduo específico.

Tratemos agora do segundo item acerca dessa passagem, sobre a necessidade de que o ensinamento filosófico seja particularizado. É importante notar que, ao falarmos de retórica e nos remetermos ao *Fedro*, estamos falando primeiramente de transmissão oral do saber filosófico⁵. Nessa transmissão, torna-se mais explícita a característica de que o saber filosófico não pode se restringir a definições simplesmente decoradas, mas que deve se inscrever na alma, e, para tanto, as particularidades diárias de cada homem devem ser levadas em conta. O estilo de um discurso oral abarca sutilezas que o estilo de um texto escrito não abarca. Porém, ao analisarmos aquele, poderemos compreender outras sutilezas desse.

Pode-se dizer que a retórica é a parte da filosofia que investiga e estuda o modo de transmissão do saber filosófico. Sempre lembrando que esse saber para um grego não se limita à retenção de definições e à habilidade em manuseá-los, mas está ligado a uma conseqüente forma de viver, essa transmissão é algo complexo. No *Fedro*, Platão claramente diz que o estudo da retórica é de capital importância para a filosofia, pois sem ele não se inscreve o saber

⁵ A segunda parte do *Fedro*, na qual é discutida a retórica, é claramente dividida em investigação sobre a retórica oral (257e-274b) e a retórica escrita (274b-279c).

na alma⁶ do discípulo. Defendemos que ainda hoje se deve ter um aprendizado filosófico que tenha conseqüências em nossa forma de ver e viver a vida e, dessa forma, acreditamos ser importante o estudo do estilo e da retórica na filosofia, já que ela é a causa da apreensão adequada do saber filosófico. No entanto, esse estilo deve ser adequado para cada aluno em particular, levando em consideração seu ambiente cultural, seu momento de vida particular, sua cultura específica, seus interesses e valores, etc. Todo o conjunto dos elementos da personalidade individual de cada aluno tem relevância em uma transmissão da filosofia que se quer uma psicagogia.

Retomemos ainda mais uma vez a passagem para tratarmos da importância do *kairos* na transmissão da filosofia. Fica claro no *Fedro* que o filósofo deve aprender retórica, e isto indica a importância de se aprender o modo de conduzir uma alma a uma verdade. Primeiramente, um estudante de retórica, de acordo com o texto citado, deve empreender classificações, fazer divisões (*diaireseis*) de formas (*eide*) tanto nos múltiplos discursos quanto nas variadas almas humanas. Esse termo, *diaireo*⁷, dividir, separar em categorias, é um dos pontos de contato entre a primeira e a segunda parte do *Fedro*. Pois, assim como no discurso principal da primeira parte, o segundo discurso de Sócrates, a favor do amor, apresenta-se uma *diairesis* da alma (253c, etc.), uma divisão da alma em três

⁶ A noção de inscrição na alma é tratada no *Fedro* 276a-b

⁷ É interessante notar a etimologia do termo *diaireo*. Trata-se da junção da preposição *dia*, mais o verbo *haireo*, um verbo muito usado e importante na língua grega. Além do sentido mais corriqueiro, o de pegar com as mãos, de tomar para si, conquistar, há também o de vencer e até matar, e também o sentido jurídico, no qual, “*hairein* alguém” (ἀρειν τινά) seria condená-lo de algo. A preposição *dia*, que aqui entra como prefixo, traz a noção de “através”, “ao longo de”. O termo *diaireo* seria etimologicamente algo como “pegar através” ou “conquistar ao longo”, dando a idéia de uma forma de apreensão que se faz através de todo objeto adquirido. Dividir, cortar, catalogar é um ato de conquistar um objeto atravessando-o inteiramente.

partes, agora é pedido para um bom retórico também uma *diairesis*, divisão das almas, agora já tomando a alma como algo social, por tipos de almas. A divisão de que Sócrates fala no texto citado há pouco (271d) é entre os tipos de almas que existem, podendo enquadrá-las em grandes grupos de homens que têm formas de almas parecidas. Trata-se de dois sentidos ligeiramente distintos: a primeira divisão na primeira parte do *Fedro* é feita dentro de uma alma particular, os dois cavalos e o cocheiro, e já a segunda divisão é uma catalogação, uma divisão em espécies, feita entre todas as almas, já que elas são classificadas de acordo com os tipos de discursos que as persuadem.

Platão aponta como importante uma atenção sistemática para a forma de compreensão particular de cada ser humano e para o conseqüente meio de expressão necessário. Catalogando certos grupos de discursos que se relacionam naturalmente a certos grupos de almas, o filósofo se familiariza com a necessidade de se moldar e se adequar o discurso às necessidades de cada ouvinte. Porém, não podemos esperar que essa sistematização o leve a perder uma flexibilidade mais radical: a de estar aberto para ter de forjar um novo discurso que não está em nenhuma catalogação feita até então. Nessa passagem, Sócrates está apontando para o quão particular, concreto e determinado é cada ato de persuasão retórica, mostrando que é apenas no diálogo concreto que se fará o treino da escolha de discursos apropriados a cada alma. A primazia da experiência também se apresenta ao pensarmos que apenas na prática é que podemos aprender a capturar o *kairos*, (προσλαβόντι καιρούς⁸), pois não há como nos exercitarmos na captura de momentos oportunos sem estarmos vivenciando momentos concretos quando eles surgem.

Defendemos que a imposição de aprender a manipular o *kairos* seja até mais importante do que a de catalogação dos discursos, apesar de parecer que Platão confere mais importância ao manu-

⁸ 272a.

seio e aprimoramento da classificação. Não descartamos de forma alguma a importância de um estudo sistemático e classificatório dos meios de expressão e das “formas” das almas, e da eficácia de sua inter-relação. Enfatizamos até mesmo a necessidade de se ter um estudo acerca dos tipos de personalidade em geral⁹ e uma investigação do discurso apropriado para cada personalidade. Isso pode ser realizado por nós mesmos, filósofos, e não por integrantes de outras áreas do saber¹⁰ que não necessariamente conhecem as sutilezas do questionamento filosófico. É fundamental em um curso universitário de filosofia haver aulas de retórica ou, como há em certas universidades, cursos de licenciatura, onde se estudaria o modo mais eficaz de transmitir o conhecimento filosófico, realçando e classificando (διδάσκειν εἶδη) as sutilezas necessárias ao discurso para a efetivação do saber filosófico em almas específicas¹¹.

Em nosso ponto de vista, saber pegar o *kairos* para falar bem é de extrema importância e deveria ser praticado nas aulas de oratória; ou melhor, as aulas de retórica só podem ter seu coroamento, na prática, onde o *kairos*, o momento oportuno, existe concretamente, sendo possível, assim, aprender a manipulá-lo. Um discurso se faz com gestos, com pausas e entonações apropriadas, e Platão enfatiza quase todos esses aspectos como importantes na transmissão do saber filosófico. Ele enfatiza que apenas o uso exaustivo de

⁹ Apesar de não ter me dedicado mais profundamente, já tive informações de que há uma pesquisa realizada sobre os tipos de personalidade na chamada psicologia profunda de Jung (a Tipologia), e afirmo que o diálogo com tal área do saber seria de grande interesse para nós filósofos, pois seria um estudo e uma organização, como propõe Platão, das almas humanas.

¹⁰ A Neurolinguística parece exatamente um estudo profundo de que meios de expressão são aptos ou não a certos grupos de pessoas e a certos temas.

¹¹ Não quero entrar em detalhes acerca do modo como esses cursos de licenciatura são empregados hoje em dia, pois acredito que o saber filosófico contém tamanhas sutilezas que há a necessidade de um estudo particular para a sua transmissão.

todas essas técnicas apreendidas pela classificação pode produzir um conhecimento do *kairos* de cada uma delas. É necessário explicitar a importância para Platão de se pegar o *kairos* do discurso. Essa passagem é bem clara no que se refere a uma atenção particular ao mundo da prática e da experiência concreta para o correto aprendizado de qual discurso se relaciona melhor com qual alma. Mesmo aquele que já descobriu teoricamente qual tipo de discurso é mais aplicado para certo tipo de alma, deve estar atento para o momento oportuno de utilizá-lo, e também para o momento de ficar quieto e de falar, de usar um estilo mais rude ou um mais sutil, etc.¹² Um discurso que se quer inscrever na alma do ouvinte deve estar livre para poder se ajustar a cada necessidade e, se quisermos usar um linguajar realmente grego, poderíamos dizer: o discurso deve ser livre para os ditames da deusa *kairos*. O orador deve fazer perguntas para seu ouvinte, como Sócrates fazia, e, a partir das respostas, reformular o que disse ou até encaminhar o discurso para outro assunto que no momento se mostrou mais apropriado. Parece que Sócrates possuía essa característica de estar aberto para reformulações e adaptações do caminho da investigação.

A correta explicitação desse termo, *kairos*, é de capital importância para se compreender o modo de ação do estilo de um discurso oral. Podemos apresentar em defesa desse ponto um argumento muito simples e comprovado pelo senso comum: o mesmo texto, especialmente quando trata de assuntos rebuscados da alma humana, como é o caso da filosofia, faz surgir compreensões de teores diferentes em momentos diferentes. É como dizemos cotidianamente que, ao ouvirmos o mesmo discurso em momentos diferentes de nossa vida pessoal, o texto soa de forma diferente. É claro que essa diferença não está relacionada com aquilo que o texto tem de denotação da realidade, como se uma simples frase proposicional, como “Há um lápis laranja sobre a mesa”, fosse ganhar

¹² E saber a oportunidade e a não-oportunidade dessas formas (de discursos τούτων τὴν εὐκαιρίαν τε καὶ ἀκαιρίαν διαγόντι).

sutilezas que antes não possuía ao nos debruçarmos sobre ela em momentos diferentes. Trata-se aqui de um texto complexo, no qual se pretende uma repercussão de sentidos em diversas esferas de nossa vida (nas diversas partes de nossa alma, como diria o Platão do *Fedro* e da *República*), como se o indivíduo possuísse *ciclos sazonais de compreensão*¹³, e somente estivesse maduro para receber determinado conhecimento em momentos também específicos. Estamos falando de um conhecimento que é inscrito na alma do ouvinte¹⁴ e, por isso, regulariza e organiza as respostas existenciais desse indivíduo em seu cotidiano. Tal conhecimento perpassa vários níveis da personalidade do indivíduo e, dessa forma, tem sua peculiaridade para ser corretamente transmitido.

A idéia de *kairos* remete a uma noção dupla: uma (1) **circunstância** temporal (efêmera) ou espacial (localizada) composta por vários elementos que é (2) **propícia** a determinado evento. Primeiramente, é bom lembrar que a palavra circunstância traz a idéia de um centro pontual sustentado por uma série de elementos circundantes. A pontualidade é essencial na noção de *kairos*. *Kairos* é um aspecto do tempo e do espaço, é uma forma de qualificação da realidade. Essa palavra traz imbuída em seu significado a noção de que a realidade é composta por “oportunidade”¹⁵. É como se a pró-

¹³ A noção de a possibilidade de compreensão possuir ciclos sazonais está relacionada com a preponderância do relato dos mitos às crianças. Cf. livro II e III da *República*.

¹⁴ Trata-se do trecho já citado em que Sócrates usa a noção de palavra inscrita na alma, ὅς μετ' ἐπιστήμης γράφεται ἐν τῇ τοῦ μαυθάνοντος θυχῆι, “aquela que com ciência é inscrita na alma daquele que sabe”. Por fim, a arte da retórica, que inclui saber apreender o *kairos* de falar e permanecer em silêncio, terá sua proveniência desse saber inscrito na alma, 275e.

¹⁵ Do latim, *opportunitas*, também traz a idéia dupla de tempo ou espaço apropriado. Já o adjetivo, *opportunus*, explicita a etimologia: que impele para o porto, que vem a propósito, etc. É composto de *ob*, que diz “ao encontro de” e *portus*, que diz: Passagem, porta de entrada, entrada do porto. Porto. Fig. Asilo; refúgio; retiro. Foz dum rio. Esta última, *portus*,

pria língua grega apontasse para um ente e afirmasse, por conseguinte, a existência desse ente, “oportunidade”. Cada realidade particular da existência tem um momento e um lugar apropriados para se originar, para se desenvolver e para findar. “Há tempo para tudo”¹⁶, assim corre a sabedoria popular. Assim como a agricultura, o corpo humano, o nascimento ou a morte, toda a natureza e toda realidade é perpassada por um aspecto de oportunidade temporal para efetivar-se. Porém, essa temporalidade não é regular e retilínea, mas é composta por movimentos cíclicos e, às vezes, até irregulares e inesperados, que formam pontualmente o que chamamos de “oportunidade”. Essa particularidade da realidade é *kairos*. Tudo tem seu momento oportuno para efetivar-se, tudo tem seu início, seu ápice e seu declínio¹⁷. A determinação desse momento envolve um assunto muito importante e complexo de que não tratarei aqui: a questão do destino. Importa salientar, no entanto, que certos fatos do ser do homem não estão sob o seu total arbítrio, como seu próprio corpo, por exemplo.

O termo *kairos*, assim como *tykhe*, τύχη (sorte, fortuna), eram de suma importância na medicina da Grécia Clássica¹⁸. A palavra para remédio em grego é *pharmakon*, porém, essa mesma palavra pode dizer “veneno”. A medida correta do *pharmakon*, na tentativa de restituir saúde ao indivíduo, era o *kairos*. As deusas *tykhe* e *kairos* ditavam o momento correto e a quantidade certa de remédio-veneno que o enfermo deveria consumir. Pois muitos remédios apenas se tornavam eficientes, se dosados de tempos em tempos

lembra a grega *poros*, forma de passar o rio, passagem, caminho, recurso, etc.

¹⁶ Cf. o livro de Eclesiastes, 3,1 “Tudo tem seu tempo, há um momento oportuno para cada empreendimento debaixo do céu.”.

¹⁷ O número três (presente na idéia de início, meio e fim) é consagrado às deusas femininas no panteão Helênico, especialmente à Hécate, a contraparte negra da deusa Ártemis, que é um aspecto da deusa lunar. A lua é o próprio princípio temporal na astronomia antiga, e o numero três está associado tão essencialmente ao tempo quanto ao feminino.

¹⁸ De novo, temos aqui a analogia entre a medicina e a filosofia.

específicos, e, se não eram corretamente ministrados, podiam se tornar mortais ao paciente. Hoje em dia os remédios também são dependentes de *kairoi* específicos. Assim, em relação à medicina, o momento em que uma ação é realizada altera completamente sua identidade: na filosofia acontece o mesmo processo. Qualquer ensinamento que é transmitido pode não se concretizar com a mesma identidade se não se atentar para o seu *kairoi* específico e, nesse sentido, não se tratará do mesmo dado de conhecimento.

Nos escritos hipocráticos, há várias passagens nas quais se mostra a importância do termo *kairos*. No primeiro aforismo do livro chamado “Aforismos”, temos: “A vida é curta, e a Arte é longa; o *kairos*, passageiro; a experiência, perigosa, e a decisão, difícil. O Médico deve não apenas estar preparado a fazer o que é correto, mas também fazer o paciente, o atendente e os fatos externos cooperarem.”¹⁹ Aqui está claramente exposta uma característica básica da medicina, que é saber aproveitar o momento oportuno na aplicação de sua arte. Em seguida, apresentamos certas passagens da literatura grega, nas quais esse termo ocorre, para tentar elucidar seu sentido.

Kairos usualmente remete a um momento oportuno, ou a um fato ou circunstância oportuna. Sófocles, em *Antígona*²⁰, menciona a expressão *kairion legein*, utilizando o advérbio de *kairos* para expressar uma fala apropriada, que veio em bom tempo. Assim, o adjetivo nominalizado no plural, *ta kairia*, remete a um conjunto de fatos que são favoráveis a determinado objetivo. Porém, esse mesmo adjetivo pode significar as partes vitais do corpo em que uma ferida pode ser mortal. Na *Ilíada*²¹, para dizer que certa lança penetrou a fenda da armadura e feriu um órgão vital (façanha de um oportunismo exato), é dito que a lança penetrou *en kairioi*. Em Tucídides (2, 34), é utilizada a expressão *kairon lambanein*, significando o feito de não deixar a oportunidade passar, ou melhor, de

¹⁹ Hipócrates, *Aforismos* 1.1

²⁰ 724.

²¹ 4, 185.

“roubar” a oportunidade, pegá-la no momento correto. Platão, nas *Leis* (709 c.), usa a expressão *kairos kheimonos* se remetendo à estação do inverno, ao momento apropriado do inverno. Aristóteles²² usa *kairoi somatoi*, ao falar do momento favorável do corpo, o corpo jovem, e também do momento apropriado do corpo para certas atividades, como dormir, comer, etc.

Na mitologia grega, existe uma personificação de *kairos*. Ela é uma deusa com cabelos para frente e careca na parte de trás da cabeça. Assim como Hermes, ela tem asas nos pés e carrega também uma balança que se pendura por uma navalha. Como ela mesma nos diz em um poema de um autor desconhecido da época clássica, aquele que vem ao seu encontro pode pegá-la pelos cabelos, mas depois que a oportunidade passou, não mais podemos agarrá-la por trás, nem pelos cabelos; as asas nos pés indicam a velocidade estonteante em que passa pelos homens; a navalha na balança indica sua minuciosidade na escolha dos seus momentos. Em sua personificação, aprendemos como a oportunidade é pontual, isto é, ela tem seu momento específico e é irrevogável em sua chance.

A noção de estação, de ciclos, de mudanças e particularidades espaciais necessárias para determinada ocorrência, tudo isso está imbuído no significado de *kairos*. Para tudo há um momento apropriado, assim, o saber filosófico, que molda a vida de quem o possui, também respeita essa lei. Como já dissemos, o conhecimento é sazonal, i.e, ele tem o seu momento próprio para ser aprendido. O saber filosófico trata das grandes compreensões existenciais, como a morte, a verdade de tudo, o amor, e pressupõe que elas dependem da boa utilização do *kairos* para se realizarem. O *kairos* é o regente das mudanças em nossas compreensões existenciais mais profundas, sem o momento oportuno nunca aprendemos efetivamente acerca desses temas. Estamos tratando aqui de um tipo de compreensão da ordem da conduta e especialmente de uma visão de mundo que vem antes até de escolhas conscientes. A visão de

²² *Político* 7, 16, 11.

mundo, à qual referimos aqui como dependente do *kairos* para o seu amadurecimento, é, no linguajar de Platão, a *forma da alma*, a qual podemos ver com mais detalhes no livro II da *República*²³. Uma compreensão que é fruto de uma condução da alma, de uma inscrição na alma, de uma conversão e de um molde da alma é processada bem mais amplamente que uma simples apreensão de elementos de uma proposição denotativa: ela é um acontecimento existencial, uma experiência vital que transforma a vida do indivíduo e, por isso, está além da vontade particular desse indivíduo mas, como todos os acontecimentos naturais, respeita um *kairos* próprio.

Porém, um outro problema surge por essas últimas afirmações. Assim como não temos controle dos processos de crescimento corporal, também não temos controle total do processo de aprendizado efetivo do saber filosófico. Não podemos simplesmente decidir que tal texto acerca do amor, por exemplo, será compreendido existencialmente agora. Isto pode nos levar a uma certa apatia perante o conhecimento, como se de nada adiantasse procurar aprender algo se a sua efetiva compreensão apenas poderá se concretizar no seu devido momento. Em oposição a essa apatia, acreditamos que um estudo sistemático e conceitual de um texto seja de essencial importância para uma eventual compreensão existencial do assunto ali tratado. No entanto, como esse tipo profundo de compreensão é tão difícil de ser manipulado, por se relacionar com a noção de destino, a academia muitas vezes abdica de tal tarefa e se limita a uma transmissão conceitual e técnica de textos que apenas ganhariam sentido em sua efetivação existencial.

É uma afirmação importante e pouco levantada pela academia e pelos filósofos em geral que o saber filosófico tem seu *kairos* para efetivar-se. Isso nos faz afirmar que o modo como normalmente se encara o estudo da filosofia não leva em conta a história pessoal de

²³ O termo usado lá é *plattein*, moldar, e é esse o processo operado pelos mitos nas crianças. *República* 377b

cada aluno. Na tentativa de transmitir noções importantes acerca do amor e da morte, por exemplo, a academia poderia ser menos abstrata e mais intimista, levando em consideração as particularidades de cada aluno, de cada alma, como o era na Grécia. A filosofia, forjando um discurso apropriado, pode tentar realizar-se a partir das necessidades de cada momento e de cada alma. A retórica filosófica proposta aqui, no *Fedro*, é essa atenção ao discurso apropriado, ao meio de expressão conveniente para a efetivação de um saber que remete a uma mudança de atitude na vida prática, um saber acima de tudo ético, como era o saber filosófico na Grécia. Fazer da academia um lugar onde se possam pensar essas questões de forma existencial não é nenhuma utopia, mas algo que pode ser realizado com o devido esforço e estudo.

Chegamos aqui a uma explicitação do que era um acontecimento psicagógico para um grego: aquele acontecimento que ocorria em um momento oportuno específico, no qual a alma do ser humano, individual e particularizada, era moldada e conduzida a uma certa compreensão da realidade, compreensão essa a partir da qual a vida do indivíduo era vivida.

INTRODUÇÃO À QUESTÃO DO TEMPO NO ΛÓΓΟΣ DAS LEIS DE PLATÃO

Maria Carolina Alves dos Santos *

1. A concepção do tempo cíclico

A representação do tempo, subjacente ao λόγος sobre Deus neste Diálogo, o coloca como legislador soberano cuja providência¹ intervém no curso do mundo para cuidar do Todo, garantindo-lhe “conservação e perfeição”². Este é o cerne do código elaborado pelo ancião de Atenas, em conversação com companheiros também anciãos e especialistas na matéria³, enquanto caminham em direção do antro de Zeus, repetindo o gesto do lendário Minos. Em época recuada, imitando a hierofania primordial, o rei de Creta periodicamente o visita a fim de renovar a inspiração para bem governar este lugar, o mesmo onde se erguerá a colônia à qual se destina a nova legislação. Na essência de sua lei maior – o divino, “começo, meio e fim de todas as coisas”⁴, tudo instaura segundo

* Professora de Filosofia Antiga da Faculdade São Bento de Filosofia.

¹ O termo providência em latim (providentia) está etimologicamente ligado a prudência (prudentia), capacidade de prever eventos futuros e preparar-se para eles.

² *Leis* 903b.

³ *Leis* 673c.

⁴ *Leis* 716a.

seus planos – misturam-se elementos de metafísica, teologia e mito.

Englobando a totalidade dos aspectos temporais, a concepção de divindade proposta reitera a visão do grego arcaico, em permanente abertura para uma época áurea da humanidade tida como sagrada⁵. Misterioso poder detentor da vida que existe no Universo, o divino intervém enquanto temporalidade para regenerá-lo ciclicamente, prefigurando um futuro que se renovará por séculos como num eterno presente, evitando a crepuscular dissolução do Todo. O traço fundamental do espírito grego é a percepção intuitiva dessa presença superior, regente e cratofânica, a dirigir os acontecimentos terrestres. Sente, em concomitância, que a aceitação da idéia de uma linearidade temporal irreversível lhe decretaria inelutável finitude, tornando inoperante seu domínio sobre as próprias decisões, negando sua secreta vocação à imortalidade: de todos os entraves que esta concepção apresenta, a morte é o mais avassalador, cuja agudeza a teoria do eterno retorno teria por fim atenuar. O fascínio que ela exerce sobre a humanidade se deveria, exatamente, à anulação do sentimento de fatalidade temporal que a duração linear da história transmite, abismo da existência cujo fundo deixa entrever sua injustificável existência. O corolário desta visão mítico-religiosa da temporalidade circular não constituiria, paradoxalmente, contra a aniquilação inexorável necessária, a inserção de uma forma de contingência ou mesmo de liberdade em sua própria história?

Uma trágica visão do sensível?

O projeto da cidade regida por uma norma transcendental, apoiado sobre este saber extraído do passado “arquitemporal” evocado

⁵ M. Eliade, *Tratado da história das religiões*, p.313. O homem arcaico conhece uma história, ainda que seja primordial e situada num tempo mítico, afirma em *Le mythe de l'éternel retour*, p.179.

– o paradigma de uma originária Idade de Ouro a se repetir ao fim de cada grande ciclo⁶ – simbolizaria somente a proposta de restauração da vida simples, feliz e farta, na qual o alimento é obtido sem trabalho escravizado, e o mundo da violência, da doença e da morte, dá lugar à paz e à alegria? Ao compor a legislação que organizará pormenorizadamente a nova coletividade, retomando a criação idealizada do tempo paradisíaco que periodicamente se repete, amalgamada à filosofia dos dois mundos – marca dos diálogos platônicos – o Ateniense anularia o depreciativo tempo concreto linear? Desafia sua razão filosófica a inclusão de escolhas livres de seus habitantes, especialmente educados para isso? A reflexão sobre o tempo e suas aporias articulada ao fluxo de um futuro que remete à eterna repetição do passado primordial, registra o teor epistemológico da cotidiana experiência do devir que tudo corrói, traduzindo uma trágica visão do mundo sensível onde o homem é agente de degradação? Nem sempre. Naturalmente autônomo, participa da obra divina positiva ou negativamente mediante ações originadas do livre arbítrio, imprimindo boa ou má ordenação individual, familiar e política. Esta faculdade inata, sinônima da liberdade, o capacitaria a desordenar ou conservar a perfeição do que foi criado nas épocas em que, segundo a narrativa, ele mesmo assume as rédeas da história.

Dizendo de outra maneira, na alternância da temporalidade do mundo, à época governada pelo divino quando tudo caminha em direção à idílica época em que o melhor e mais justo prevalece, segue-se a que é comandada pelo homem, caracterizada pela ordem do tempo conhecida por nós, onde se sucedem crises políticas e sociais de toda sorte. Entregue a si mesma – deus se retira totalmente do mundo, o tempo se torna profano e o acaso substitui a finalidade – a humanidade tenderia a nele instalar caótica degradação. O

⁶ Nas *Leis* (714a-715b) o mito narrado no livro III é retomado de *O Político* (268d-274a), conta a gênese da civilização após o dilúvio, retoma a história dos cataclismos também mencionada no *Timeu* e no *Crítias*, esboçando um relato universal a partir da última grande convulsão ocorrida.

mito propõe o retorno aos tempos áureos no exato momento em que restarem apenas vestígios da idade antiga, para evitar a perda da civilização “no alto mar da dessemelhança”⁷: Cronos, em sua realeza autocrática (ele se move a si mesmo – *αὐτόματον*⁸), retomaria a direção das coisas, promovendo completa inversão no percurso temporal, encaminhando a humanidade à ordem finalista anterior da qual o fortuito se exclui⁹. Entretanto, como mostra o Ateniense com seu projeto legislativo, no período em que detém as rédeas da história, é possível ao homem um modo de existência similar ao da fase áurea.

Constituição e temporalidade histórica

A par da constatação do incessante trânsito da gênese à corrupção na dimensão sensível, o ser humano é capaz de divisar, intelectualmente, uma idealidade atemporal em sua permanente ordem. Adaptados ao mito, esses dois planos se traduzem em movimentos simetricamente contrários, engendrando modos de vida diversos: se no tempo regido pelo divino nem seria preciso constituição legislativa; no mundo invertido¹⁰, o homem, naturalmente equipado a refletir e formular discursos, põe-se a pensar normas para organizar a existência coletiva e deter o caos¹¹. Usa de seus dons filosóficos para criar vida social mais satisfatória, um modo antecipatório

⁷ *Pol.* 273d.

⁸ *Pol.* 274a, 269c.

⁹ A exclusão do acaso aparece explicitamente em duas passagens das *Leis* (888e-892d, 967a-c). Na primeira e mais importante, o Ateniense atribui a filosofia do acaso a doutos sedutores de jovens, os sofistas: Fogo, Água, Terra, Ar e tudo que é privado de vida, dizem, existe em virtude da Natureza e do Acaso (sem interferência da inteligência de alguma divindade ou da Arte). As coisas maiores e mais belas são produto de ambos e as insignificantes, designadas artificiais, da Arte, invenção do homem mortal, que as recebe e amolda transitórias como ele.

¹⁰ O anti-mundo na expressão de V. Naquet, p.240.

do Grande Tempo. Mostraria, teoricamente, que a intervenção humana na história pode ser feliz, como no caso da constituição espartana, e na de Argos e Mecenas, desastrosa¹²: nas *Leis*, ao associá-la à divindade, o Ateniense concebe um código que tornaria bem sucedida a ação humana na temporalidade. A visão de um universo ordenado por um Artífice identificado à cadeia temporal cíclica, regente da totalidade do existente onde o homem constitui “pequenina parte”¹³, a ele reserva entretanto o poder de produção teórica, tal como o manifesta o condutor do Diálogo. Nas fecundas leis de mútua convivência do projeto de um “melhor regime” prevalece a idéia de que, se a finalidade é posta pelo divino, avalista de sua estabilidade e coesão, é o Ateniense, em sintonia com o Grande Tempo que a divindade representa, que as compõe: domina a desagregação própria ao devir pela instauração da unidade, mantida pela permanente adesão dos membros dessa sociedade às suas proposições.

2. Formulação de uma teologia da história

Para fortalecer a solidariedade entre os cidadãos da futura colônia, além da responsabilidade social e moral, as *Leis* valorizam extremamente a religiosidade. Recolocando a questão em seus termos, na base da constituição redigida encontra-se a demonstração da existência de deuses justos e providentes, de cujo controle nem grandes nem pequenas coisas escapam, orientando o universo para

¹¹ Segundo Naquet, Platão não é um banal adorador do passado, um filósofo da decadência como pensam K. Popper (*The open society and its enemies*) e E. Havelock (*The liberal temper in greek politics*): implicitamente, do lado do ciclo de Zeus estão a filosofia, a ciência e a cidade, p.241.

¹² *Leis* 690d-692a.

¹³ *Leis* 903c.

o bem¹⁴. É a divindade a medida de tudo, não o homem, o qual deverá imitar com máxima semelhança suas ações ordenadas, imprimindo perfeição em sua vida, casa e cidade, precavendo-se assim de muitos males, especialmente o da desagregação social. Composta de princípios herdados do grego antigo e suas cosmogonias, esta espécie de teologia concentrada no livro X¹⁵, constitui vasto prelúdio com finalidade persuasiva e educativa¹⁶ às leis sobre o mais grave dos delitos, a impiedade¹⁷, para cuja prática a pena seria a capital. Resume-se em três proibições: duvidar da existência dos deuses¹⁸, crer que eles se desinteressam dos assuntos humanos¹⁹ e que são passíveis de corrupção por preces, sacrifícios e magias²⁰. As leis são precedidas de prelúdios ou preâmbulos (προοιμίον)²¹ – inovação que permeia toda essa legislação – dirigidos à alma do cidadão, esclarecendo a razão de ser e a necessidade moral²² do enunciado, predispondo-o à prática da justiça e do bem²³

¹⁴ Leis 899d-905c (*Rep.* 365c-e, 612e).

¹⁵ A história da teologia filosófica significa, em sentido grego, a história das abordagens racionais da natureza da realidade em suas sucessivas fases (W. Jaeger, *La Teologia de los primeros filosofos griecos*, p.9).

¹⁶ Leis 903a-b, 905c; 890c, 907d.

¹⁷ Cf. E. des Places, p. LXX; W. Jaeger, *Paideia*, p.1223, 1264-5.

¹⁸ O ateísmo aqui combatido é particularmente o dos sofistas – os deuses são invenção humana (891b-899d) e a ordem do mundo, determinada por fortuitas combinações de elementos da natureza – mostrando-lhes que os entes fundamentais são espirituais e dotados de movimento próprio.

¹⁹ Refere-se aos que dão livre curso a paixões por não crer na ingerência da justiça divina nos assuntos humanos (899d-905d): Deus não abandona a criação, cuida em detalhe de sua preservação e excelência.

²⁰ Leis 905d-907b.

²¹ Leis 718a-724b.

²² Leis 719c-723b.

²³ Leis 887a. A exposição didática dos deveres do livro IV ao V (715e-734c) consiste num longo prelúdio referente a Deus, aos pais e a si mesmo, como o proêmio educativo do livro X, que concerne quase todo às leis sobre a impiedade.

pela persuasão²⁴. Os proêmios constituem um modo ético de estimular na alma dos cidadãos a livre adesão às leis, sem imposição, a princípio, pela força: a cidade se manteria unida, salvando-se da deterioração decorrente da temporalidade em curso²⁵.

Elementos da nova teologia

A Alma, princípio de movimento individual e causa universal da ordem regular propulsora do movimento circular do céu e dos planetas²⁶, é por natureza indestrutível, imortal e divina²⁷. Se nas cosmogonias antecessoras são princípios Água, Ar, Terra e Fogo; na do Ateniense, é ela o que há de mais antigo²⁸. Na hierarquia dos bens a coloca após deuses e δαίμονες, antes do corpo, enquanto origem e causa imaterial inteligente de seus movimentos: todo ser automotor tem alma, sendo seus atributos e atividades (caráter, desejo, crença, amor, ódio) superiores aos dos objetos físicos (tamanho, crescimento, combinação, separação), produtos dessas faculdades geradoras de movimento. Afim ao bem por natureza, possui a parte racional – além de duas outras mais ligadas ao sensível – parcela do divino em si e que a correta educação faz expandir²⁹: entre alma humana e divina há diferença de grau somente. Para

²⁴ *Leis* 708d, 722b. O uso da força e a aplicação das sanções apenas secundam o princípio fundamental aplicado à construção teórica das *Leis*, a persuasão (722b, 890d), (721b, 773a, 916d, 930e). A ἐπιωδή, recurso verbal para educar jovens, significa encantar com palavras eficazes (659e, 665e, 670e, 812c), com coisas inteiramente belas (664b): no livro X, usa-se o belo discurso para suscitar persuasão e crença sobre a providência divina (903b).

²⁵ A ciência dos costumes humanos, τὰ ἠθικά, tem por fim a ciência das leis, ou seja, toda reforma moral culmina em instituição social (A. J. Festugière, *Le problème des Lois*, p.428).

²⁶ Para Platão, as órbitas regulares dos astros sinalizam a mente divina que as ordena, por isso a autêntica religião estuda astronomia (822c).

²⁷ *Leis* 895b.

²⁸ *Leis* 896d-e.

erigir sociedade estável e livre diz o Atenense, cada um em particular, e o grupo no conjunto, será governado justamente pela parte da alma vinculada ao Rei do Universo³⁰. Nesta consonância, afirma-se que a instância racional domina a si mesma pela harmonização das tendências irracionais conflitantes com as demais forças constitutivas da ψυχή, capacitando-se a ações conformes às leis da sociedade proposta. No contexto do Diálogo, essa prerrogativa pode ser definida como liberdade, privilégio da razão naturalmente potencial no homem, atualizando-se na medida em que esta prepondera sobre as outras potências interiores. O rei-filósofo da *República* personifica este cidadão ideal, senhor de si, plenamente livre, cuja ação política na “bela cidade” é justa em consequência da força harmonizadora da racionalidade na “cidade interna”. O personagem central das *Leis* figura igualmente o cidadão esclarecido, filósofo e jurista, notável conhecedor das leis e regimes de seu tempo, cujas proposições fundamentam-se no poder de união que reconhece na liberdade racional humana.

Lei e liberdade

Ao rejeitar a lei da força ou da gratuidade implícitas na máxima de Protágoras e propor o divino como padrão universal das normas sociais, o Atenense visa distribuir e preservar na nova colônia, eqüitativamente, bens públicos essenciais como o novo tipo de liberdade de teor jurídico. Busca retificar equívocos dos regimes vigentes na mais dramática época política da história grega³¹, propi-

²⁹ A educação inadequada, ao contrário, o tornará o mais selvagem dos homens (766a).

³⁰ *Leis* 904a.

³¹ Enquanto autor Platão escreveu dramas filosóficos durante meio-século, abrangendo períodos decisivos da história ateniense do século IV, testemunhando crises e transformações. As *Leis*, obra próxima da realidade social e política da Grécia traz ao historiador muitos elementos: o código legislativo da futura colônia adapta-se a uma conjuntura histórica do mun-

ciando condições concretas de desenvolvimento harmônico e bem-estar individual e coletivo. Delineia, num código de cunho teológico, um humanismo cívico cuja legitimidade revela sua competência em coadunar liberdade e lei: como legislador assegura à comunidade, ao mesmo tempo, determinação própria, estabilidade, poder com controle e autonomia aos indivíduos. Necessário ao aprimoramento moral dos cidadãos sob todos os aspectos, o código legislativo composto constitui sobretudo a garantia da liberdade na vida em comum: a colônia onde ele prevalecer será livre, racional, amiga de si mesma, una³², independente externamente como Atenas em relação às cidades gregas e às dos bárbaros; e cada cidadão, orientado por uma razão soberana³³, optará naturalmente pelas normas vigentes. Sua lei não é superior à sabedoria mas a expressa, o governante apenas a reproduzirá na colônia³⁴ e o νομοθέτης que as concebe, aspirará à aquisição da razão (νοῦς, φρόνησις), virtude superior³⁵ pois, enquanto condutor de almas³⁶ – a política é

do grego em declínio, instituindo no geral normas novas, tendo por modelo apenas o que for bom e justo nas cidades dos presentes personagens (Lacedemônia, Creta ou Atenas). Enquanto “representação de uma vida melhor”, a constituição elaborada é obra dramática no sentido político de uma ação: vida (βίος) e drama (δράμα) são postos num mesmo plano, pertencem a idêntico registro, desde que representam uma história que se desenrola no tempo, a vida dos cidadãos na cidade ideal. Para Platão, seus fundadores são poetas da tragédia, a mais bela e melhor, a única verdadeira porque a existência humana é verdadeiro drama (MOUZE, L. La dernière tragédie de Platon, p.15).

³² ἐλευθέρα φίλη ἑαυτῆς ἔξει, 701d- e, cf. 649b (ὡς σοφός ὦν μεστοῦται καὶ ἐλευθερίας), 694b (nesse tempo, tudo prosperará entre eles graças à liberdade (ἐλευθερίαν), à união (φιλίαν) e comunidade de ponto de vista (νοῦς κοινωνίαν).

³³ *Leis* 693b, 698b, 701d.

³⁴ *Leis* 628a, 691e.

³⁵ *Leis* 688b.

³⁶ *Leis* 671c.

a arte que cuida delas³⁷ – deve fazer a comunidade toda virtuosa e feliz³⁸.

Importância histórica da lei

A visão da lei como sinônimo de disposição da razão, liberdade e civilização, lenta conquista da cultura grega de uma condição superior à do selvagem, é estrutural nas *Leis*. O Ateniense reverencia aquele que chega à plenitude humana pelo controle da razão sobre as tendências irracionais e obedece às regras instituídas para que o grupo seja organizado, estável e independente³⁹. O termo νόμος é relacionado à νοῦς no sentido de derivação e vinculação essencial⁴⁰: este é para a alma individual o que o νόμος é à cidade⁴¹, devido à valorização de uma vida coletiva harmônica quando, racional e livremente, reconhece a necessidade de limites estabelecidos pelas leis. Estas regulamentarão na nova colônia, o conjunto da vida humana _ nascimento, matrimônio, morte, paixões, interesses econômicos, políticos, jurídicos, espirituais – a elas o governo deve ajustar-se e não o inverso. Fundadas na razão⁴², que é supe-

³⁷ *Leis* 650d.

³⁸ *Leis* 742d-e: como na *Leis*, o mau Estado terá maus cidadãos (832b-c) e o justo, através da educação, ajuda-os a dominar as paixões, treina as afeições, acostuma-os a guiar-se pelas leis, prepara a excelência cívica (659e). A lei e os legisladores são divinos (as falas iniciais indicam essa procedência): grandes legisladores – o cretense Minos, o lacedemoniano Licurgo e o ateniense Sólon – são assim considerados. A história tem, como modelo de estabilidade e resistência ao tempo, a constituição de Esparta, que havendo observado as regras da medida, especialmente em relação ao poder dos governantes, preserva-se de todo excesso; em contraste com a dos persas, realeza liberal que se transformou em servidão, e da democrática Atenas, cuja extrema liberdade resultou em anarquia.

³⁹ ⁴⁰ É o sinal que o distingue dos bárbaros. Ver Menex. 245d; A.J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative*, p.428.

⁴⁰ *Leis* 714a, 952c, 957c; Crat. 434a, 435d; é identificada à ordem (τάξις, *Leis* 673e): νόμος significa ainda, não por acaso, o justo acordo na música e no Estado (700b, 722d, 734e).

⁴¹ Esta idéia está presente já na *República* (590e).

⁴² *Leis* 644d, 714a.

rior ao costume⁴³, as prescrições legitimam-se ao serem escritas, trazendo importante contribuição ao direito grego⁴⁴. Na *República*, redigir uma legislação seria supérfluo em razão do fundamento da bela cidade, a perfeita παιδεία ministrada a futuros reis⁴⁵: regida por uma razão treinada para isso, lei alguma superaria a sabedoria auferida pela visão intuitiva dos princípios vinculados ao Bem. No *Político*, criticam-se os gregos por supervalorizar a lei, reafirmando-se a preferência pelo monarca dialético à melhor das legislações: recurso de segundo grau, a rigidez do escrito não acompanharia a constante mudança que a temporalidade histórica desencadeia⁴⁶. Nas *Leis* (o título indica a mudança), a constatação da impossibilidade de educar um rei-filósofo, autocrata, cuja supremacia se originasse de seu saber, postula a redação de um código jurídico impessoal em que a cidade toda pudesse, ao longo do tempo, se basear concretamente.

3. Platão, legislador teocrático

Tornando-se legislador em seu último escrito, Platão aplica efetivamente seu λόγος político, ordenando a vida social de modo que o guardião da lei seja filósofo. Propõe o emprego de um código de leis na temporalidade física, fundamentando sua “politeiologia” numa época ritmada por catástrofes⁴⁷, mas garantindo ao homem a participação no próprio destino. Deus seria imperativamente causa

⁴³ *Leis* 808a, 874b. Costumes, tidos como coisas menores, suplementam os claros da lei (793a): na colonização do território por povos de hábitos diversos, o legislador seleciona os mais apropriados (681a), mantendo a unidade de língua, raça, costumes, *Leis* e religião nas colônias seguindo a da pátria-mãe (708c). A proposta das *Leis* tem a vantagem de não precisar purgar todos esses elementos para compor um conjunto harmônico que concilie diferenças sociais, econômicas e políticas.

⁴⁴ 875d, Polít.301e.

⁴⁵ Rep. 425a.

⁴⁶ Pol. 300c, Prot. 326d.

da história, se não houvesse atribuído a um ser dotado de livre-arbítrio a chance de regê-la por grande período, exatamente para exercer esta faculdade distintiva: o homem, por seus atos, imprime certa indeterminação no rumo dos acontecimentos, o que revela uma visão positiva do futuro e seus possíveis. Assim, a excelência da cidade das *Leis* se deve à presença divina no governo intermediada pelo ser humano: havendo boa educação e obediência à lei, através dos preâmbulos persuasivos, ele se torna artesão de uma história que não termina em aniquilamento e ruína total⁴⁸.

À legislação da nova colônia, Platão restitui as tradições religiosas então em declínio, fortalecendo-as pela valorização da piedade e da evocação das condições existentes na Idade de Ouro. En-

⁴⁷ Para Balaudé, Platão fundamenta o código das *Leis* não propriamente sobre mitos, mas num tempo natural e histórico. A *καλλίπολις* da *República*, de outro modo, evoca o tempo passado, a Atenas antiga: o mito é usado como espécie de parábola e não como momento da reflexão teórica, e os antigos mitos, o do *Leis* e do *Crítias*, são retomados como um *logos* desmistificado (Le Temps dans les *Lois*, p.7).

⁴⁸ Para Balaudé, há ruptura na maneira de pensar o tempo humano no grupo República-Timeu-Crítias e nas *Leis*, onde uma decantação inova a dissociação entre história (tempo histórico e natural, livro III) e mito (tempo mítico, livro IV), por oposição ao procedimento seguido no Timeu, Crítias e *Leis*: não é nem a filosofia mítica do Timeu e do Crítias (onde a teoria é apresentada sob forma narrativa), nem o mito filosófico do *Leis* (onde a narrativa lendária de fundo filosófico é inserida na investigação dialética). No contexto do livro IV, o mito pensa a finalidade da cidade, sua perfeição (o viver em conjunto e a realeza do νοῦς), assume função política, põe um modelo originário, tempo perfeito (tempo antes do tempo) do qual há ainda reflexos em nossas melhores organizações: oposto ao do livro III onde reina a τυχή, ora há dilúvio, ora destruição pelo fogo, sem que o ciclo de cataclismos, inserido no tempo e não na eternidade, tenha periodicidade. A *República* opera nas dimensões do presente e do futuro, o Timeu e o Crítias na do passado e as *Leis* trabalham com o tempo tridimensional articulando o tempo histórico, natural, criador e propriamente humano, imprevisível, ritmado por catástrofes; arquitepo mítico, da origem e com a representação da perfeição a ser obtida no futuro, dimensão propriamente humana do tempo, sobre a qual se exerce o νοῦς (op.cit., p.20).

volve-a com uma atmosfera sobrenatural, erigindo no centro urbano a acrópole consagrada a Héstita, Atena e Zeus,⁴⁹ preservando a crença nos deuses olímpicos, mas dispondo um princípio racional que tudo ordena. Pela força predominante neste Estado – uma assembléia religiosa age à luz do estudo da ordem universal e das leis que a regem, instituídas por um divino vigilante para impedir violação ao sistema criado – pode ser denominada “teocracia” no sentido etimológico do termo⁵⁰.

Na perspectiva de Platão, um Estado verdadeiro somente existe com base na visão religiosa, se é à divindade e não a homens, que são atribuídas antigas leis que asseguraram a permanência das coletividades no curso do tempo. Constrói um paradigma concretamente provável à época conturbada em que vive, e não teoricamente possível apenas como o da *República*, visando imprimir nova direção à história das cidades gregas. Revela-se teleológico no sentido da sociedade visar a felicidade de todos, a partir do esforço individual para a ação virtuosa, num tempo orientado intrinsecamente por uma racionalidade vinculada ao saber divino. Enquanto legislador, funde as duas temporalidades alternantes nos primórdios, a de Zeus a de Cronos, coordenando a questão cosmológica à antropológica; historicizando a Idade de Ouro ao atribuir um cunho positivo à época em que o humano dirige o mundo, tendo por modelo boas leis (εὐνομία) e justiça⁵¹: se antes havia um tempo regido por deuses e outro por homens, na nova colônia ambos governariam em conjunto e o legislador, inspirado pelos deuses, apascentaria a hu-

⁴⁹ Na *República*, a religião depende da tradição e do oráculo de Delfos, e as leis que lhes são relativas são as mais importantes, mais belas e primeiras: dizem respeito à fundação de templos, culto dos deuses, demônios, heróis e dos mortos (427b). As *Leis* conservam fielmente esse código e proíbem ao legislador qualquer mudança (716d, 738b-c) Prolongando a *República* mostram concretamente como ele irá reger a vida da cidade e, por extensão, como a religião penetra a política (740a, 745b, 767c-d, 755e, 945e, 799a-b). Cf. V. Goldschmidt, *A religião de Platão*, p.113-114.

⁵⁰ Cf. V. Goldschmidt, *Platonisme et pensée contemporaine*, p113

⁵¹ *Leis* 713d.

manidade mediante os proêmios da constituição proposta, anunciando uma época áurea em outros termos⁵².

4. Considerações finais

A questão do tempo nas *Leis* é freqüentemente abordada de modo fragmentário e raramente por si mesma, em razão talvez das múltiplas antinomias e da vasta problemática que abrangem – o estatuto da história, da temporalidade mítica e seus ciclos temporais; a regência do divino, a efetividade da ação providencial e as possibilidades da liberdade humana nesse desenrolar temporal. Para J.F. Balaudé⁵³, a ausência desta tematização nas exegeses da literatura crítica, procederia de razões idênticas às que, até data recente, levaram-na a considerar secundário este Diálogo que têm suscitado polêmica quanto à sua importância e valor doutrinário, em relação ao conjunto da obra do autor⁵⁴.

⁵² No *Político*, na época de Cronos, Deus apascenta a humanidade e esta os animais: não é preciso uma constituição para regê-los (272a), o político se apresenta apenas no tempo de Zeus, quando a divindade abandona o mundo e o homem, entregue a si mesmo, institui cidades sem leis, o conduz à catástrofe da dissolução (274a-c). O mito narrado no livro III das *Leis* é uma história “mista”, não lhe é dado um sentido positivo ou negativo, tanto pode chegar através de uma série de acidentes felizes e intervenções divinas, à bem - sucedida constituição espartana (691d-692d) ou ao desastre que atingiu Argos e Mecenas (690d-691b): dessa incursão na história decorre a decisão de fundar nova colônia, que em relação à cidade da República *μία δευτέρως*, é a segunda em unidade (739e). (cf. Vidal-Naquet, *O mito platônico do Político, as ambigüidades da época áurea e da história*, p.240-241 e n. 52).

⁵³ J-F. Balaudé, op.cit., p.3.

⁵⁴ De acordo com W. Jaeger, a obra póstuma de Platão teve poucos leitores e mal encontrou intérpretes na antigüidade: Plutarco orgulhava-se de ser um dos poucos conhecedores das *Leis*. E. Zeller, no estudo que dedica a Platão em sua *História da Filosofia Grega*, considera-a mero apêndice em relação ao conjunto da obra (*Paideia*. São Paulo: Herder, s.d., p.1218), e E. Zeller, no estudo que dedica a Platão em sua *História da Filosofia Grega*, considera-a mero apêndice em relação ao conjunto da obra (*Paideia*, p.1218).Numa perspectiva mais positiva, E. Barker aponta inco-

É obstáculo também ao estudo da temporalidade no código legislativo do Atenense pensá-lo mediante mecanismos constitucionais diversos aos da vida comunitária particular à Grécia antiga. A desconsideração dessa diversidade, leva o homem moderno a instaurar um regime de historicidade com princípios de teor inédito ao grego e a Platão. Alheio a um modo de vida específico, elimina a diferença de estrutura de pensamento e outros valores imemoriais herdados, tais como o sagrado, a experiência do tempo e da liberdade: a articulação do presente ao passado na ação é problemática sempre retomada mas jamais resolvida, diz F. Hartog⁵⁵. Se retomado como referência inaugural e não um modelo a ser reproduzido, refletindo rupturas e ganhos ocorridos na trajetória do tempo, poderia haver maior fruição dos conhecimentos auferidos pelo grego sobre questões constitutivas do arcabouço da nossa civilização⁵⁶.

erências e menor vigor artístico, mas reconhece-lhe a visão madura, superior aos arrebatamentos da República, os ricos conhecimentos da natureza humana, instituições e a minuciosa aplicação de princípios gerais à realidade social: os quatro últimos livros constituem sua melhor parte (Teoria Política Grega). Segundo comenta O. Berrichon-Sedeyn, na introdução da obra de Strauss (*Argument et Action dans les Lois de Platon*) a cidade da República seria a Forma da cidade justa e a das *Leis*, a que se faz na prática guiando-se por essa idéia; para M. Vanhoutte, inversamente, Platão não a abandona mas precisa o ideal político da República e sua base metafísica, voltada a manter a unidade que o Bem funda na cidade (La philosophie Politique de Platon dans les Lois, p.23); L. Strauss reserva-lhe lugar central, tanto no corpus platônico quanto na História da Filosofia: obra platônica política por excelência, cujos personagens agem para edificar o código de leis de uma cidade efetiva, constituindo o melhor regime concretamente possível (Qu'est-ce que la philosophie politique? p.34).

⁵⁵ Marx, Nietzsche, e Paul Ricoeur a enfrentaram recentemente, ao discutir as próprias questões filosóficas. Benjamin Constant aborda também o tema, lentamente forjado ao longo do século XVIII: a liberdade moderna é civil, individual e a dos antigos, participação coletiva num exercício da soberania. A Grécia revelou-se grande “mestra” da liberdade até na religião, liberdade primordial, não dominada por nenhum colégio de pontífices (v. F. Hartog, *Da liberdade dos antigos à liberdade dos modernos*, p. 157, p.168).

Compreender os textos antigos mediante categorias recentes, forjando analogias entre fatos civis e religiosos requer precaução, se diversas são as proposições de liberdade: a do homem antigo consiste na participação ativa no poder coletivo; a do moderno, na fruição da independência privada decorrente da representatividade, princípio que substituiu a soberania do rei pela da nação⁵⁷. É fundamental considerar a especificidade da cidade grega e suas instituições (algumas tidas hoje como totalitárias); a gravidade da crise que elas atravessam na época de Platão e que seu projeto político visa debelar; o papel atribuído às proposições e preâmbulos cujas implicações o Ateniense exprime através da viva escritura platônica, antes de diagnosticar como questão marginal nas *Leis* a doutrina de uma cidade livre, racional e uma⁵⁸.

Questiona-se mesmo se Platão possui uma teoria consistente sobre a liberdade, baseando-se apenas na presença do termo ἐλευθερος no *corpus*⁵⁹, não havendo um diálogo específico sobre o tema e muitas dificuldades em relação a sua conceituação, formulação e representação. Se houvesse, comenta-se, seria negativa e hostil, tal como a teoria da organização do poder na *República*: é restritiva, conservadora e reacionária, base dos totalitarismos surgidos na posteridade (como se Platão fosse um adversário político atual e

⁵⁶ A ἐλευθερία não é uma idéia nova, tem uma história que, por ser longa implica em mudanças: as cidades antigas, assim a democrática Atenas tinha uma concepção de liberdade bastante diferente da nossa (Fustel de Coulanges, p.265-269). Diz Hegel que entre os gregos surgiu a consciência da liberdade, embora Platão e Aristóteles o ignorem: refere-se, a respeito de Platão, especialmente à exclusão do princípio da liberdade subjetiva como traço fundamental da República (Leçons sur l'histoire de la philosophie, 1967, p.27-28)

⁵⁷ F. Hartog, p. 169-170.

⁵⁸ *Leis* 693b, 698b, 701d.

⁵⁹ Segundo o index de L. Brandwood, há 189 ocorrências da palavra ἐλευθέρος e ἐλευθερία, e chega a 210 se acrescentamos ἐλευθερώς, ἐλευθέρωσις.

suas teses constituíssem ainda grande perigo)⁶⁰. R. Muller, sob outra perspectiva, atribui-lhe um caráter francamente dualista: na *República*, *Político* e *Leis* estão em questão a legislação, a democracia, a justiça e a liberdade, cujo conteúdo ambíguo permite classificar positivamente essas teses e definir a liberdade como grande bem à comunidade, valor humano essencial à superioridade do indivíduo, por oposição ao escravo; e negativa e criticamente, mais pontuado pelos comentadores, apontando os graves perigos sociais que a ausência de regras representa, excesso que se converte em prejuízo extremo, exemplificado pelo regime democrático ateniense – igualdade dos cidadãos, eleições, sorteio, incompetência dos governos e demagogia – e seu princípio essencial, a liberdade⁶¹.

Se uma doutrina da liberdade não está explícita no conjunto da obra platônica, pode-se inferir um espaço maior nas *Leis*, com conteúdo filosófico ligado à concepção da vontade, responsabilidade e lei, ressaltando-lhe o aspecto positivo⁶². Além das implicações da idéia de liberdade na política, está presente na teoria da alma enquanto liberdade interior; na filosofia moral significando grandeza de alma do homem digno e autônomo que não se escraviza a nada, para quem a cidade é espaço vital de educação, trabalho, desenvolvimento pessoal: um ideal a ser atingido. Ao focar, em detalhe, as instituições da cidade das *Leis*, o próprio νομοθέτης interroga e critica as mais importantes legislações vigentes mostrando a vinculação do filósofo a seu tempo, exprimindo de modo objetivo a natureza da moralidade grega⁶³. A metódica reflexão do Ateniense

⁶⁰ K.Popper critica a determinação das leis e do sentido da história direcionando a evolução e ação política do homem; o caráter coletivista da cidade em absoluta primazia sobre o indivíduo; o anti-igualitarismo do regime de castas, a educação reservada aos dirigentes (p15, p.27, 71-72, 89). V. Goldschmidt, Les querelles sur le Platonisme, In: *Platonisme et pensée contemporaine*, p.174; os críticos lhe reservam, em geral, um lugar exemplar entre seus mais ferrenhos inimigos (R.Muller, op. cit.p.7-13).

⁶¹ Rep.557b, R. Muller, *La doctrine platonicienne de la liberté*, p.22.

⁶² L.Robin, p.212.

⁶³ Hegel, *Leçons*, p. 478, 480.

sobre o grande inspirador das leis, Deus, que garante coerência interna ao longo percurso do λόγος (temporalidade lógica), é momento crucial da argumentação sobre uma teoria da liberdade do ponto de vista teológico, metafísico, psicológico, moral e político. Em razão da incerteza do vocabulário platônico (e da língua grega em geral), para compreendê-la será preciso focar melhor quais termos a exprimem do ponto de vista político, psíquico e moral (virtude, autarquia, domínio de si), que problemáticas a ela conduzem ao legislar em nome da harmonia da alma e da cidade, deslindar contradições, imaginar conseqüências, limites e fronteiras: conjeturar sobre o traçado não estereotipado da natureza humana, mantendo uma cidade interior e exterior que não sejam escravas sob nenhum aspecto, liberdade que se afirma ao se ligar ao tradicional, estável e eterno, atuando na temporalidade histórica para organizar novas formas de vida coletiva, deverá ser talvez o ponto de chegada deste prolongado “passeio”, não de todo implausível, dos personagens à caverna do Deus.

Bibliografia

Autores antigos

Platão

Oeuvres complètes. T. I à XII. Paris: Les Belles Lettres, 1946-1956.

Oeuvres complètes. Paris: Bibliothèque de la Pléiade. Trad. L. Robin, 1942.

Dicionários

PLACES, E. des. *Léxique*. Paris: Les Belles Lettres, 1970.

BRANDWOOD, I. *A Word Index to Plato*. Leeds: Maney & Son, 1976.

Autores Modernos

HEGEL, G. W. F. La philosophie grècque. In: *Leçons sur l'histoire de la philosophie*. Paris: Vrin, 1972.

Estudos sobre Platão

BALAUDÉ J-F. Le Temps dans les Lois. *Revue Philosophique*, Paris: PUF, n.1, 2000.

BARKER, E. *Teoria política grega, Platão e seus predecessores*. Brasília: Universidade de Brasília, 1978.

BOYANCÉ, P. *Le culte des muses*. Paris: De Boccard, 1972.

ELIADE, M. *Le mythe de l'éternel retour*. Paris: Gallimard, 1969.

FESTUGIÈRE, A.J. *Contemplation et vie contemplative selon Platon*. Paris: Vrin, 1975.

FUSTEL DE COULANGES, *A cidade antiga*, São Paulo: Hemus, 1975.

GOLDSCHMIDT, V. *A Religião de Platão*, São Paulo: Difel, 1963.

GOLDSCHMIDT, V. *Platonisme et pensée contemporaine*, Paris: Montaigne, 1970.

HARTOG, F. “Da liberdade dos antigos à liberdade dos modernos”. In: *O avesso da liberdade*, São Paulo, Companhia das Letras, 2002.

JAEGER W. *La Teologia de los Primeros Filósofos Griegos*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1977.

MOUZE, L. La dernière tragédie de Platon. *Revue de Philosophie Ancienne*, n°2, 1998, Bruxelles, Ed. Ousia.

MULLER R., *La Doctrine Platonicienne de la Liberté*. Paris: Vrin, 1997.

POPPER, K. *A sociedade aberta e seus inimigos*. Belo Horizonte: Itatiaia e São Paulo: Universidade de São Paulo, s.d.

ROBIN, L, *Platon*. Paris: PUF, 1968.

ROSSET, C. *L'Anti-Nature*. Paris: PUF, 1973.

STRAUSS, L. *Argument et Action dans les Lois de Platon*. Paris: Vrin, 1990.

STRAUSS, L. *Qu'est-ce que philosophie politique*, Paris: PUF, 1992.

VANHOUTTE, M. *La philosophie politique de Platon dans les "Lois"*. Louvain: Nauwelaerts, 1954.

Artigos e capítulos de obras de referência

BROCHARD, V. Les Lois de Platon et la théorie des Idées. In: *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*. Paris: Vrin, 1974.

CASTORIADIS, C. A polis grega e a criação da democracia. In: *As encruzilhadas do labirinto*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

GOLDSCHMIDT, V. Sur le système de Platon. In: *Questions platoniciennes*. Paris: Vrin, 1970.

VIDAL-NAQUET, O mito platônico do político, as ambigüidades da época áurea e da história. In: *Língua, Discurso e Sociedade*, São Paulo: Global Editora, 1983.

RETORES E SOFISTAS GREGOS: O USO DO TERMO *LOGOS* EM ALGUNS AUTORES DOS SÉCULOS V E IV a.C.*

Maria Cecília de Miranda Nogueira Coelho**

Temas sobre o movimento sofista do período clássico e sobre retórica têm sido objeto de pesquisa sistemática nos últimos 30 anos, e poder-se-ia pensar que pouco resta para ser analisado¹. No entanto, à medida que revisamos um autor ou determinado movimento intelectual, propondo uma nova interpretação de sua obra, faz-se necessário, muitas vezes, retomar outros que lhe são contemporâneos. Nesse contexto, ao analisar mais detidamente as obras de Górgias, estudei, posteriormente, algumas obras de Eurípides² e Aristófanes e me encontro, agora, relendo Platão.

* Agradeço aos professores Marco Zingano (USP), Sônia Lacerda (UnB) e Fernando Muniz (UFF) pelos comentários feitos a versões preliminares deste texto, apresentadas em encontros em Florianópolis, Brasília, e Campinas, respectivamente.

* * Mestre em Filosofia e Doutora em Letras Clássicas pela USP. Docente da Universidade do Estado de Santa Catarina. mceciliamnc@hotmail.com

¹ Dentre os trabalhos mais significativos, lembramos os de Kerferd, 1981; Cassin, 1995; Solmsen, 1975, e Detienne, 1967.

² *O Elogio de Helena* e as duas versões do *Tratado do não-ser* foram objeto de minha dissertação de mestrado (Coelho, 1997), e *Helena, Médéia e Hipólito*, objeto de minha tese de doutorado, sendo que em ambas concentrei-me em problemas que chamaríamos hoje de

Em função disto, inicio este texto a partir de alguns dados relativos ao problema da própria definição de retórica e sua utilização no texto platônico. É importante notar que não há registro do termo *rhetoriké* antes de seu aparecimento no *Górgias* de Platão (cuja data é, aproximadamente, 385 a. C.). Esta informação foi dada por Schiappa (Schiappa, 1999, p. 68), a partir de uma pesquisa computadorizada, no *Thesaurus Linguae Graecae*, de todos os textos do período pré-platônico, mostrando, dentre outras coisas, que: a) não há registro dos termos *dialektiké*, *eristiké*, *epideiktiké*, *antilogiké* antes de Platão, o que sugere que todos tiveram origem nos seus textos; b) o termo *rhétor* aparece, pela primeira vez, em um decreto do período de 466-442 a. C. e nenhum texto pré-platônico se refere ao sofista como *rhétor*.

A informação dada por Schiappa é fruto de uma investigação dos textos nos quais seria de se esperar que aparecesse o termo retórica – *As Nuvens*, *os Dissoi Lógoi* e *o Elogio de Helena*. Embora ele tenha registrado esta não ocorrência, dedicou-se a interpretá-la, principalmente, na análise do *Elogio a Helena*, chegando a conclusões que vêm ao encontro de minha pesquisa sobre Górgias. Por outro lado, seguindo a indicação de Schiappa constatamos que Aristófanes usa o termo *rhétor* no sentido mais neutro de orador que fala em uma assembléia ou corte de justiça (*Tesm* v. 382, *Ac*. v. 38, 680), ainda que, em certos momentos, mostre certa ojeriza a essa categoria (*Tesm*. 530), e que, na comédia *As Nuvens*, o termo retórica jamais foi usado. Estendendo a pesquisa, observamos, também, que outros textos de Aristófanes, bem como as tragédias *As Bacantes* e *Medéia*, de Eurípides, utilizam termos comumente traduzidos por retórica ou orador, de modo diferente daquele que o sentido dessas palavras tem para nós, em geral por influência platônica.

É muito significativa, por exemplo, a associação entre retórica e sofística encontrada a partir do verso 491 das *Bacantes*, de Eurí-

“epistemológicos”.

pides. As traduções para o português e, conseqüentemente, as interpretações dela decorrentes, foram feitas de dois modos diferentes. Enquanto a tradução do Professor Eudoro de Sousa é: “atrevido bacante, capcioso sofista”, o Professor J. Torrano traduz “que ousado Baco e não sem treino retórico”, quando a tradução literal da segunda parte do verso seria “não és destreinado com as palavras”, pois o texto diz: “hos thrasús ho Bákchos kouk agúmnastos lógon”.

Poder-se-ia argumentar que o termo *agúmnastos* indicaria determinado tipo de exercício com as palavras, que equivaleria conceitualmente a uma *téchne* retórica, a respeito da qual falaram Platão e Aristóteles no século IV.³ Ainda assim, creio ser possível defender, pelo menos no caso dos “velhos sofistas”, como Górgias, que suas discussões sobre o *logos* iam muito além de um mero treinamento na habilidade de falar bem, com vistas a persuadir o oponente.

Façamos, então, uma breve incursão por algumas comédias de Aristófanes.

Como disse antes, em função de investigar o uso do termo *logos*, associado à retórica e à sofística, farei algumas considerações sobre *Os Acarnesnes*, *As Nuvens*, *As Mulheres que celebram as Tesmofórias* e *As Rãs*. A escolha destas comédias deu-se, em parte, porque nelas aparece a figura de Eurípidés, freqüentemente associada aos sofistas e a Sócrates – principalmente, após a interpretação dos irmãos Schlegel e de Nietzsche, no século XIX, que, por sua vez, determinará a fortuna crítica de Eurípidés no século XX. Não trataremos, aqui, de modo exaustivo, de todas estas comédias, mas indicaremos, apenas, certas passagens significativas que conduzem a uma outra possibilidade de compreendermos, por um lado, certas transformações operadas no conceito de *logos* nos séculos V e IV e, por outro, como a história da filosofia cristalizou,

³ A observação foi feita pelo Prof. Fernando Muniz, durante o colóquio “Logos e Tempo”, do CPA.

ao longo do tempo, uma determinada visão platônica de retórica e de sofística que prejudica não apenas uma compreensão melhor de certos autores do século V, como, também, do próprio Platão. Em seguida, retomarei a passagem das *Bacantes*. Se parece estranha essa associação, lembro que ela havia aparecido no *Górgias*, onde retórica e poesia (trágica e cômica) são condenadas por visarem apenas ao prazer e satisfação do público (501d-2c) – nesse sentido, é oportuno notar a importância deste diálogo ao apresentar a questão retórica e sua ligação com a filosofia, política e educação de maneira peculiar, pois, nele, Sócrates defende de maneira positiva e incisiva teses fortes da filosofia platônica.⁴

Apesar das distorções causadas ao retratar a vida da *polis*, em função dos estereótipos e exageros inerentes ao gênero cômico, o testemunho de Aristófanes em relação a seus contemporâneos é uma fonte importante de informações e, no caso de Eurípides e Sócrates, acontece algo, a meu ver, estranho. Enquanto a imagem aristofânica do primeiro foi considerada não apenas verossímil, mas, algumas vezes, o retrato fidedigno tanto da pessoa como da obra de Eurípides, a do segundo foi duramente criticada ou destituída de qualquer valor. A pergunta que deveria surgir, quase que naturalmente, a quem lida com questões de filosofia e literatura gregas do século V a. C., seria a seguinte: por que este tratamento diferenciado?

No caso das *Nuvens*, lembremos que Sócrates é identificado ali como um sofista, o que contraria frontalmente a imagem platônica. Mas, muito interessante ainda é que esta peça transmite uma imagem dos sofistas que não os reduz a meros instrutores na arte de persuadir e na habilidade de falar em público (o termo sofista aparece nos versos 331, 1111, 1309). No “Pensatório” há uma variedade de assuntos que são discutidos (geometria, astronomia, meteorologia, gramática) – o que torna os sofistas muito semelhantes

⁴ Um excelente comentário sobre o valor deste diálogo no conjunto da obra platônica é feito por Canto-Sperger (1987, p. 42/43, 61) na introdução de sua recente tradução.

aos filósofos pré-socráticos – e, apesar de Estrepsíades querer aprender modos de persuasão para defender sua causa (v.112-8), no final, parece ficar provado que esse conhecimento não traz os resultados pretendidos. Por outro lado, é muito interessante que possamos encontrar significativos pontos em comum na descrição da figura de Sócrates e de Eurípidés, nas peças já citadas – ambos aparecem às voltas com questões abstratas e, literalmente, afastados do solo (*Nuv.*, v. 218, *Ac.* v. 398-9, 410); ambos substituem os deuses tradicionais para venerarem o éter, ou serem ateus (*Nuv.* v. 263-6, *Rãs* v. 892-4, *Tesm.* 451); ambos são hábeis no discurso (*Nuv.* v. 877-85; *Ac.* 427, 444, *Rãs* v. 1069-73)⁵ e preocupam-se com questões relativas à linguagem e à precisão das palavras (*Nuv.* v. 658-95, *Rãs*, v. 1154-79). Tais semelhanças, ao mesmo tempo que reforçam a aproximação entre eles, mostram que a relação entre sofística e filosofia, nesse período, era muito mais complexa do que podemos inferir pelos textos posteriores, principalmente os de Platão⁶.

Quanto à peça *As Mulheres que celebram as Tesmofórias*, deve-se considerar a importância desta comédia como indicadora da complexa relação entre Eurípidés e Aristófanes, não somente porque nela aparecem (v. 840-924; 1008-1135) as famosas imitações das tragédias *Helena* (de 412) e *Andrômeda* (peça perdida), mas, também, porque, em meio a este jogo de espelhos, aflora o problema da relação entre linguagem e realidade e do poder da palavra

⁵ Lembremos como a língua é elevada de simples órgão à categoria de divindade (*Nuv.* v. 419, 424), bem como o interesse de Dicaíópolis e de Estrepsíades em conhecer o uso das ‘pequenas frases’ (*rematíois*, *Acar.* 444; *Nuv.* 943), quando vão a Eurípidés e ao Pensatório, respectivamente, para aprenderem a falar. Dicaíópolis, diga-se de passagem, refere-se à necessidade de fazer uma longa resis (*resin makrán*, *Acar.*, v. 418).

⁶ Nehamas (1990, p.3) observa que, aos olhos de seus contemporâneos e de alguns de seus posteriores “Socrates remained closely connected with those who, at least in Plato’s dialogue, are portrayed as his most bitter and dangerous opponents. And at least for Isócrates, Plato himself was on the sophistic and eristic side of the distinction between philosophy and its early rivals.”

persuasiva ordenando as ações humanas. Assim como Eurípides havia encenado Helena tentando restaurar seu nome – já que ela era injustamente mal falada em toda a Hélade, pois seu *éidolon*, não ela mesma, é que teria ido para Tróia –, Aristófanes encena Eurípides tentando restaurar seu nome e mostrar às mulheres gregas que sua fama de misógino era injustificada.

Quanto aos *Acarnenses*, um aspecto a ser notado é o de que a motivação para apresentar Eurípides como personagem, em uma cena muito breve (v. 393-470), parece ser bastante significativa para a compreensão da complexidade não, apenas, da crítica de Aristófanes à atividade dos retores e à relação do tragediógrafo com estes, mas principalmente, do personagem principal, Dicaíópolis, embora este seja o estereótipo do homem simples do campo. Lembremos que o prosaico Dicaíópolis, ao mesmo tempo que alega dizer as coisas justas aos “espectadores”/cidadãos (v. 499-500) – mesmo que seja por intermédio de uma comédia –, o faz por meio de um discurso adrede preparado com a ajuda de Eurípides, cuja finalidade era enganar o coro dos acarnenses. Ele se prepara, inclusive visualmente, vestindo o traje do “miserável Telefo”, que, além de estropiado e falante, era terrível no falar, *deinós légein*, v. 429.

Com razão, o helenista Hesk se interroga (no contexto de sua recente análise das representações da mentira e do engano na construção da identidade cívica, em alguns textos do período clássico), se a declaração da integridade da comédia, defendida por Dicaíópolis no início de seu discurso, é a verdade que a platéia deve perceber atrás do *topos* utilizado para enganar os acarnenses – a alegada inexperiência e a humildade com que ele, vestido de mendigo, inicia sua fala (v. 496-7) –, ou se temos o caso de “disingenuous rhetoric masquerading as the ‘underlying truth’” (Hesk, 2000, p. 269). A análise feita por Hesk é uma expansão do estudo de Detienne (1967, pp. 104 ss.), mostrando, na cultura democrática, como conviviam (de forma complementar) os universos da opinião/ilu-

são (*dóxa/apáte*)⁷ e o da verdade (*alétheia*) e, no caso de Aristófanes, ela contribui para modalizar qualquer adesão mais imediata ao ataque que este fez a Eurípides, pois “the play’s vertiginous staging of anti-rhetorical rhetoric only tells you that an accusation of deception may itself be deceptive”⁸.

Por fim, quanto às *Rãs*, ressaltemos sua importância, dentre outras coisas, por ter sido utilizada como fonte para cunhar uma imagem de Eurípides como um poeta inferior a Sófocles e Ésquilo, em parte, pelo modo como se utilizou do *logos*. O tema desta peça é “o declínio e a salvação, da cidade” (Duarte, 1997, p. 56). Dioniso desce aos infernos para buscar Eurípides a fim deste, com sua poesia, salvar a cidade de Atenas, e, ali, é indicado árbitro de uma disputa entre Ésquilo e Eurípides, e escolhendo o primeiro, no entanto, quem, no inferno, ocupa o trono da tragédia, é Sófocles, e não Eurípides.

Uma cena importante da peça é aquela na qual as palavras são pesadas, pois ela sugere duas concepções sobre a natureza das palavras que lembram as discussões de Górgias sobre a linguagem. Mas, neste caso, quem está mais próximo do “sofista” é Ésquilo, não Eurípides, pois é o primeiro que defende a corporalidade das palavras e seu efeito quase que encantatório sobre os ouvintes, de-

⁷ Este é um termo bastante delicado, cuja tradução como ilusão parece-me menos perigosa, em certos contextos, do que “engano” ou “mentira”, já que este segundo vocábulo remete, de modo mais incisivo à distinção (platônica) entre falsidade e veracidade (no âmbito epistemológico).

⁸ “The Aristophanes’ of the parabasis proclaims his usefulness as an expositor of rhetorical flattery and deception on the part of those who address the demos. But that anti-rhetorical proclamation is explicitly and comically framed as a deceptive and distorted exaggeration. ...Dicaeopolis and the parabolic Aristophanes share a rhetoric of anti-rhetoric. The fact that the audience can see through Dicaeopolis’ deception does help them to detect deception in the ecclesia or law-courts...” (Hesk, 2000, p. 271-2). A questão da ‘retórica da anti-retórica’, como Hesk a denomina, desdobra-se em várias outras, inclusive articula-se com a discussão desse procedimento de refletir sobre a performance retórica nas peças de Eurípides.

vido, inclusive, à sua obscuridade (v. 919-20, 1122) e às repetições de termos que teriam sentido igual ou equivalente (v. 1154-79)⁹. No caso de Eurípides é diferente. Para ele as palavras devem transmitir uma informação precisa, sendo utilizadas de modo exato, de tal maneira que sejam acessíveis ao público; daí sua preocupação com a estrutura do discurso, o que faz com que Dioniso identifique seus prólogos, sobretudo, por sua correção (*orthóteto*, v. 1181). Todas as inovações que Eurípides fez, ensinando seu público a pensar, ele próprio defende contra a falta de clareza provocada pelo teatro de Ésquilo (veja o uso das *onomatopoiias* para se referir ao estilo de Ésquilo, v. 1285-95).

Tais observações foram feitas com a finalidade de mostrar que a figura de Eurípides foi sendo construída de tal maneira que, posteriormente, ao se falar dele, falava-se sempre de retórica, no pior sentido do termo, desconsiderando o fato de que, no século V, as discussões sobre o *logos* abrangiam assuntos muito complexos e variados, e não se reduziam, como alegava Platão no século IV, a uma arte de persuadir, cujo elemento característico era a construção de argumentos falaciosos, visando, apenas, vencer uma causa e disto auferir lucro.¹⁰

Se Solmsen, na sua obra importantíssima, mas tão pouco citada, principalmente entre nós, tem razão ao dizer que os melhores exemplos de uso do *logos*, a serviço da *psychagogía*, são encontrados em Eurípides (Solmsen, 1977, p. 49) – e acreditamos que ele tem, embora não caiba defender tal tese aqui –, vemos que a interpretação de suas peças depende, em parte, do modo como interpre-

⁹ Como já foi notado (Walsh, 1984, p. 87), o canto das rãs pode ser comparado àquele elogiado por Ésquilo; embora não tenha significado, ele dá ritmo à ação, assim como o canto dos remadores (v. 1073). Sobre os aspectos irracionais (e racionais) do discurso, em Górgias, veja Romilly, 1975, p. 3-21, e Schiappa, 1996, p. 82ss.

¹⁰ A influência da visão platônica pode ser constatada até hoje em textos clássicos sobre retórica, como, por exemplo, o de Kennedy, cujo título é *The Art of Persuasion in Greece*.

tarmos a retórica e a sofística (em particular, os textos de Górgias), e, nesse processo, os testemunhos e as concepções de Aristófanes e Platão têm um peso significativo¹¹, sua utilização deve levar em conta algo que, talvez por óbvio, seja negligenciado: a redefinição e a criação de certos termos e sua alteração de significado.

Em relação à demarcação entre os domínios do filósofo e do sofista, o procedimento de Platão foi o de redefinir o conceito de sofista de tal modo que ele perdesse não apenas a neutralidade e polissemia de que gozava antes¹², mas, principalmente, ficasse dissociado do conceito de sabedoria (*sofia*) e circunscrito ao mundo das aparências – é interessante notar que, no final do *Sofista* (468b-d), onde esta demarcação é feita, o sofista é diferenciado, também, do orador, pois este, se estiver controlado pela filosofia, ainda pode ser útil na vida política. Com razão outros estudiosos já observaram (Nehamas, 1990, p. 12 ss.) que uma distinção neutra entre Sócrates e os sofistas poderia ser feita, baseada no fato de que Sócrates, diferentemente daqueles, não pretender ensinar coisa alguma – este é o Sócrates aporético dos primeiros diálogos –, no entanto, à medida que Platão faz os filósofos ensinarem a verdadeira virtude (a própria filosofia), pelo menos nesse propósito – de ensinar algo

¹¹ Constatamos ecos dessa demarcação e, ao mesmo tempo, as dificuldades que ela cria, inclusive na crítica literária, como nos mostra Classen, 1995, p. 518, ao diferenciar (e associar) Retórica e Crítica Literária da seguinte forma: enquanto a primeira está preocupada com o ensino, isto é, com a formulação de regras e preceitos para se falar e se escrever melhor e requer a ajuda de uma faculdade adicional para avaliar o público e a situação particular para a qual os discursos serão elaborados, a segunda trata de trabalhos já produzidos com a finalidade de compreendê-los e apreciá-los melhor, desenvolvendo um gosto mais refinado. Segundo Classen, se observarmos como ambas ocorriam na Grécia e em Roma, veremos uma grande intersecção entre elas, um tipo de movimento circular. Ele diz que é importante, ainda, notar que a crítica literária parece ter sido praticada por diferentes e variados tipos de pessoas: os próprios autores, juízes, críticos, escritores preocupados com questões educacionais, filósofos etc

¹² Veja Kerferd, 1980, p. 15 ss.

– estes se assemelham aos sofistas, dos quais Platão os quer distinguir. A solução foi fazer com que o método dialético (formalmente semelhante aos procedimentos de argumentação dos ‘sofistas’) estivesse ligado à descoberta da natureza real e imutável das coisas, isto é, ao conhecimento das ‘idéias’ (*Rep.* 454a-c, *Teet.* 164c-d). Todavia, distinguir a sofística da filosofia, a partir da aceitação de uma teoria filosófica controversa, que separa tão categoricamente aparência de realidade, supõe a imortalidade da alma e prescreve como a vida deve ser vivida¹³, é uma petição de princípio.

No caso do *Górgias*, dentre várias teses sustentadas, temos as seguintes: virtude é conhecimento (465e-466a); ninguém erra voluntariamente (477e8e); ciência, opinião e crença são distintas (454c-5a); a verdade da política está na filosofia (521d); a admissão das realidades últimas e estáveis é garantidora da verdade (503e).

Para ressaltar como o tempo marcou a compreensão do termo *logos*, lembremos os diferentes meios que transformaram Eurípides no ‘terceiro dos trágicos’, por intermédio da crítica do século XIX. Tantos séculos depois, vemos como ainda é forte a perspectiva platônica, não sendo difícil identificá-la nas obras iniciais do romantismo alemão, movimento fundante de uma nova visão de tragédia grega e da própria busca por uma ‘filosofia trágica’¹⁴.

Se lermos a obra de Friedrich Schlegel, veremos que ele buscou apresentar a literatura grega como um sistema evolutivo de gêneros, usando para descrevê-la a metáfora de uma planta (*Conversa*

¹³ Nesse aspecto parece haver semelhança entre Aristófanes e Platão, pois, nas *Nuvens*, todas as alegações dos Raciocínios ‘Justo’ e ‘Injusto’ divergem com base em certos valores morais. Os estudiosos não deixaram de observar esse aspecto, como podemos ver em seus comentários: “*Gorgias* was not written as a philosophical treatise on rhetoric but as a broader attack on the life of the fourth-century politician. The issue is made explicit by Socrates...(500c1-8)”, Schiappa 1990, p. 466; “Philosophy differs from sophistry “in that it chooses a different kind of life” (Met. IV, 2,1004b24-25)”, Nehamas, p. 5; “O que está em jogo é a escolha entre vida de retórica (política) e vida de justiça (filosofia)”, Canto, 19.

¹⁴ Veja Williams, 2002, p. 48 ss.

sobre a Poesia, 1800, p. 35), ou falando em termos de uma história natural (*Sobre o Estudo da Poesia Grega*, 1797, p. 48). Em relação ao drama grego, ele detectou três fases no seu desenvolvimento. Ésquilo, Sófocles e Eurípidés representariam, respectivamente, o crescimento, o ápice e a decadência da tragédia, ou seja, dentre os muitos méritos desses dois textos não estava o de elogiar Eurípidés, a respeito de quem há silêncio ou crítica, ao contrário do que ocorre com os outros tragediógrafos, ou mesmo com Aristófanes.

Como consequência da concepção de Friedrich, a tragédia de Eurípidés será criticada pelo fato de ter este dramaturgo levado para o palco os debates morais, racionalizando a tragédia. A questão da relação entre poesia e retórica aparece de maneira mais direta em um dos aforismos escritos por Friedrich, que vale a pena ser citado. “É verdade que existe, também, uma ironia retórica, que produz excelente efeito quando empregada com parcimônia; mas ela está para a sublime urbanidade assim como o fausto da mais brilhante retórica está para uma antiga tragédia em grande estilo. Somente a poesia consegue elevar-se desse plano até a altura da filosofia e não é fundada em bases irônicas, como a retórica...”¹⁵.

Todas essas concepções de Friedrich sobre a poesia grega (em particular, sua crítica a Eurípidés) foram levadas adiante por seu irmão August no *Curso de Literatura e Arte Dramática* (1809/11) e podemos constatar, então, o débito de Nietzsche aos Schlegel na argumentação apresentada em parte do *Nascimento da Tragédia* (1872). Nesta obra, mesmo seu apoio em Aristófanes pode ser visto, creio, como uma influência de August, pois este já alertava para a importância de levar em consideração o julgamento do comediógrafo para se ter uma apreciação adequada de Eurípidés, afirmando que os críticos modernos não haviam percebido como

¹⁵ “...Die Poesie allein kann sich auch von dieser Seite bis zur Höhe der Philosophie erheben, und ist nicht auf ironische Stellen begründet, wie die Rhetorik”. *Conversa sobre a Poesia*, p. 87. Frag. L42, p. 152 da edição alemã. Interessantes, também, são os fragmentos A137 e A256 por sua crítica à retórica, associando-a à sofística .

Aristófanes soube apontar as sutilezas sofisticas, as pretensões oratórias e filosóficas de Eurípides, ou seja, os críticos não perceberam as “verdades disfarçadas sob o véu da pilhéria”. É impossível não se perguntar, nesse momento, por que esse critério não vale, por exemplo, para *Elogio de Helena*, quando os comentadores se apegam ao termo *paígnion* para atacar a seriedade daquele texto.

A meu ver, o que há de diferente em Nietzsche é o uso da própria fonte aristofânica para estabelecer uma ligação entre Sócrates e Eurípides (negada por August¹⁶), ligado ao abandono de certos pressupostos platônicos na apreciação do que ele considerava ser o genuíno pensamento grego – principalmente o de Ésquilo, que, na sua visão, toma o lugar que Sófocles ocupava dos irmãos Schlegel: “Aproximemo-nos dessa tendência socrática com a qual Eurípides combateu e venceu a tragédia esquiliana”¹⁷.

No caso de Nietzsche, ainda que a maneira como ele tratou tal dualidade possa ser questionada¹⁸, o mais importante é que ela problematiza a visão de Sócrates oferecida por Platão. Assim, Nietzsche chamou, indiretamente, a atenção para o problema da caracterização da sofística, bem como para os problemas envolvidos na imagem que Platão transmitiu de seu mestre: “nesse tom meio indignado e meio desdenhoso, sói a comédia aristofanesca falar daqueles dois homens, para espanto dos modernos, que na verdade renunciam de bom grado a Eurípides, mas não podem parar de admirar-se que Sócrates apareça em Aristófanes como o primeiro e

¹⁶ Para ele Eurípides teria sido discípulo de Anaxágoras, *Curso sobre Literatura Grega*, p. 182. Sobre a ambiguidade dessa postura falaremos a seguir.

¹⁷ *O nascimento da tragédia*, 12: “Nähern wir uns jetzt jener sokratischen Tendenz, mit der Euripides die aeschyleische Tragödie bekämpfte und besiegte”.

¹⁸ Para uma crítica ao procedimento usado por Nietzsche para aproximar Eurípides e Sócrates, veja Henrichs, 1986, p. 386-7.

supremo sofista, como espelho e resumo de todas as aspirações sofisticas”¹⁹.

Apesar de problemas na crítica nietzscheana (que se voltaram contra a consistência de sua própria obra²⁰), o mérito de Nietzsche, neste caso, foi o de dar o mesmo peso ao julgamento de Aristófanes em relação a Sócrates e a Eurípidés (independentemente de sua confiança na fidelidade do poeta ter sido ou não exagerada). Como disse antes, um erro metodológico grave, a meu ver, é o de acatar a imagem de Eurípidés, oferecida por Aristófanes, considerando-o quase uma fonte histórica, e desconsiderar a imagem relativa a Sócrates. Por que os testemunhos de Platão e de Xenofonte serviram para quase neutralizar a imagem aristofânica de Sócrates, sua relação com os chamados sofistas, enquanto o testemunho do próprio Eurípidés, por meio das dezenove peças que nos restaram, ao contrário, foi comprometido pela interpretação parcial do julgamento de Aristófanes?²¹ Poder-se-ia argumentar que as peças de

¹⁹ *O nascimento da tragédia*, 13 : “In dieser Tonart, halb mit Entrüstung, halb mit Verachtung, pflegt die aristophanische Komödie von jenen Männern zu reden, zum Schrecken der Neueren, welche zwar Euripides gerne preisgeben, aber sich nicht genug darüber wundern können, dass Sokrates als der erste und oberste Sophist, als der Spiegel und Inbegriff aller sophistischen Bestrebungen bei Aristophanes erscheine”.

²⁰ Para uma análise deste aspecto, veja Henrichs, 1986.

²¹ Veja, por exemplo, o artigo de Santos, cujo valor, pela análise cuidadosa das três peças na busca de identificar ali um sistema de crítica literária, é comprometido por sua adesão às palavras do comediógrafo, como se sua opinião fosse fiel e isenta. As peças de Eurípidés que nos chegaram são suficientes para, no mínimo, colocar em suspenso afirmações como a de que sua poesia “não apresenta tema de alto valor ético” (Santos, 1992, p. 93) ou que ela é “representação da representação, aparenta (e não é) realidade”, ao contrário da de Ésquilo, que não ‘representaria’ mas, sim, “apresentaria” os homens (idem, p. 93). Digna de citação é, ainda, a afirmação: “Que é isso [persuasão] que o teatro de Eurípidés produz no espectador provam (grifo meu) as palavras do coro que comentam [*Tesm.* 459-65] o discurso daquela segunda personagem feminina”(idem, p. 87), onde Santos mostra como toma Aristófanes ao pé da letra. Para uma aná-

Ésquilo e de Sófocles que nos chegaram corroborariam aquele julgamento, mas isso seria cair em um círculo vicioso²².

A partir destas observações, podemos entender melhor, agora, a afirmação feita anteriormente a respeito do verso de Eurípides, a de que a herança da associação entre retórica e sofística pode ser encontrada na tradução e, conseqüentemente, na interpretação das *Bacantes*.

Como dissemos antes, quando Platão definiu, no *Górgias*, a retórica como arte da persuasão (452e), e associou sua prática aos sofistas, ele descaracterizou a variedade dos temas que eram objeto das discussões relativas ao *logos*, simplificando-a, o que, por sua vez, tornou a retórica um alvo mais fácil de críticas. Tudo isto indica que precisamos reler os autores do século V a. C. com outra perspectiva. No caso do diálogo *Górgias*, mesmo edições cuidadosas, como a de Monique Canto, resvalam, como podemos ver pela introdução do texto – que tem grandes méritos, como enfatizar o fato de *Górgias* não poder ser visto como um professor de virtude – para um anacronismo e confusão no tratamento de retores do século IV a. C., como *Isócrates*, e de *Górgias*, do século V a. C.

Acho importante, nesse momento, trazer o testemunho do *Adversus Mathematicus*, a extensa obra de Sexto Empírico, na qual se encontra um dos textos de *Górgias* de que hoje dispomos, o *Tratado do não-ser*. As referências a *Górgias* (além daquelas poucas feitas nas *Hipotiposes*) aparecem, apenas, no tratado *Contra os Lógicos* – em meio à discussão sobre o sentido da palavra filosofia (I, 2), as formas nas quais ela pode ser dividida e o problema da

lise da *apáte* em *Ésquilo*, mostrando a importância de não se considerar o conceito de ilusão como “Illusionism, the artistic copying of the physical word, in the platonic sense”, p. 234, (como fez Santos), veja Rosenmeyer, 1955.

²² Mastronarde, 1999, p. 26, também, adverte para o cuidado que se deve ter com as *Rãs*, pois esta peça pode dar a impressão de que as pessoas – pelo menos algumas – tinham uma idéia clara do que a tragédia deveria ser e de que Eurípides não estava alcançando o padrão.

existência ou não de um critério de verdade (I, 27-28). Não existe nenhuma referência a Górgias no livro *Contra os Retores*, embora Sexto o inicie comentando o *Górgias* de Platão e citando Helena, ao tratar da beleza como um dos meios pelos quais a persuasão pode ocorrer.

Por que, tratando exaustivamente da retórica como a arte de persuadir (nisso ele procede como Platão), Sexto não fala absolutamente nada de Górgias? Que outra possível história é essa?

Referências Bibliográficas

- ALLAN, W. Euripides and the Sophists: Society and the Theatre of War in CROPP, M. SANSONE, D., LEE, K.(ed.) *Euripides and Tragic Theatre in the Late Fifth Century*. Illinois Classical Studies, XXIV-XXV. 1999-2000.
- ARISTOTLE *The Art of Rhetoric*. Ed & Trad. J.H. Fresse, Loeb. (1926) 1991.
- ARISTOTLE *Aristotle on Rhetoric: The Theory of civil Discourse*. G.A. Kennedy (Ed.), Oxford U.P., 1991.
- ARISTOPHANE *Les Acharniens, Les Nuées*, Ed. Les Belles Lettres, 1948
- ARISTOPHANE *Les Grenouilles, Les Thesmophories* Ed. Les Belles Lettres, 1928.
- ARISTOPHANES *The Comedies of Aristophanes*. (ed. Sommerstein, A.) Aris & Phillips. 1987-1994
- ARROWSMITH, W. A Greek Theatre of Ideas *Arion* 2, n. 3 (1963) 32-56.
- BEHLER, E. A. W. Schlegel and the Nineteenth-century *Damnation* of Euripides *GRBS* 27(iv)(1986)335-367.
- BERS, V. Tragedy and Rhetoric in WORTHINGTON, I. (ed.) *Persuasion: Greek Rhetoric in Action* Methuen 1994, 176-195.
- BETT, R. The Sophists and Relativism *Phronesis* XXXIV (1989) 139-69.

- BUXTON, R.G.A. *Persuasion in Greek Tragedy*. Cambridge U.P.,1982.
- CALOGERO,G. Gorgias and the socratic principle *Nemo sua sponte peccat JHS* 77(1957) 12-17
- CASSIN, B. *L'effect sophistique*. Gallimard, 1995.
- CLASSEN, C.J. "Rheroric and Literary Criticism:Their Nature and Their Functions in the Antiquity" *Mnemosyne* XLVIII (1995) 5.
- COELHO, M.C.M.N. *Górgias: verdade e construção discursiva*. Dissertação de mestrado, 1997.
- COELHO, M.C.M.N. *Eurípides, Helena e a demarcação entre Retórica e Filosofia*. Tese de Doutorado. FFLCH/USP, 2002.
- COLE, T. *The Origins of Rhetoric in Ancient Greece*. J. Hopkins U.P., 1995
- CONACHER, D. *Euripides and the Sophists: Some Dramatic Treatment of Philosophical Ideas*. Duckworth, 1998.
- COULTER, J. The Relation of the *Apology of Socrates* and Gorgias' *Defense of Palamedes* and Plato's Critique of Gorgianic Rhetoric in ERICKSON, K. *Plato: True and Sophistic Rhetoric*. Rodopi. (1962) 1979.
- CROALLY, N.T. *Euripidean Polemic: the Trojan Women and the Function of Tragedy*. Cambridge U.P.,1994.
- DETIENNE, M. *Les maîtres de la vérité dans la grèce archaïque*. Maspero, 1967.
- DODDS, E.R. Euripides the Irrationalist *CR* 43 (1929) 102-10.
- DUARTE, A.S. Algumas questões sobre a parábase d'As Rãs. *Letras Clássicas* 1(1997)51-8.
- EURIPIDE *Hélène* Les Belles Lettres, 1923.
- EURIPIDES *Hippolyte*, Les Belles Lettres, 1955.
- FINE, G. Platos's Refutation of Protagoras" in the Theaetetus *Apeiron* 31(1998) 201-304
- GAGARIN, M. Probability and Persuasion: Plato and the early Greek Rhetoric in WORTHINGTON, I. (ed.) *Persuasion: Greek Rhetoric in Action*. Methuen 1994, 46-68.

- GREGORY, J. *Euripides and the Instruction of Athenians*. University of Michigan Press, 1991.
- GÓRGIAS in DIELS,H./KRANZ, W. Die Fragmente der Vorsokratiker. Weidemann, 1989.
- GÓRGIAS in UNTERSTEINER, M. *Sofisti, testimonianze e frammenti*, vol.II, Nuova Itália, 1942.
- HALLIWELL, S. Philosophy and Rhetoric WORTHINGTON, I. (ed.) *Persuasion: Greek Rhetoric in Action*. Methuen 1994, 222-243.
- HENRICH, A. The Last of Detractors: Friedrich Nietzsche's Condemnation of Euripides *GRBS* 27(iv)(1986)369-97.
- HESK, J. *Deception and democracy in Classical Athens*. Cambridge, 2000.
- IRWIN, T.H. Euripides and Socrates *CPh* 78(1983)183-97.
- JOUAN, F. Euripide et la rhétorique. *LEC* 52 (1984) 3-13
- KENNEDY, G. *The Art of Persuasion in Greece*. Princeton, 1963.
- KERFERD,G.B. Le sophiste vu par Platon: un philosophe imparfait in CASSIN, B (edit.) *Positions de la Sophistique*. Vrin, p. 13-25.
- KERFERD,G.B. *The Sophistic Movement*. Cambridge U.P., 1981.
- KONSTAN, D. Poesie, Politique et Rituel dans Les Grenouilles d'Aristophane. *Metis* 1 (1986), 291-308.
- LEFKOWITZ, M. Impiety and Atheism in Euripides' Drama *CQ* 39(i)(1989) 70-82.
- LESHER, J.H. "Early interests in Knowledge" in LONG. A.A. *Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. Cambridge, 1999, 225-249
- LLOYD, M. *The Agon in Eurípides*. Oxford, 1992.
- MASTRONARDE, D. Euripidean Tragedy and Genre: The Terminology and its Problems 23-39, in CROPP, M. SANSONE, D., LEE, K.(ed.) *Euripides and Tragic Theatre in the Late Fifth Century*. Illinois Classical Studies, XXIV-XXV. 1999-2000.

- MICHELINI, A. Euripides: conformist, Deviant, Neo-Conservativ? *Arion* 4,3 (1997)208-222.
- MICHELINI, A. *Euripides and the Tragic Tradition*. Univ. of Wisconsin Press, 1987.
- MOSSE, C. *O Processo de Sócrates*. Zahar, 1990 (1987).
- NEHAMAS, A. Eristic, Antilogic, Sophistic, Dialectic: Plato's Demarcation of Philosophy from Sophistry *HPhQ* 1 (1990) 3-16.
- NIETZSCHE, F. *O Nascimento da Tragédia*. Trad. J. Guinsburg. Cia das Letras, 1992 (1871).
- NIETZSCHE, F. *Die Geburt der Tragödie*. Deutscher Taschenbuch Verlag, 1998
- NUSSBAUM, M. *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge Univ. Press, 1988.
- OBBER, J. & STRAUSS, B. Drama, Political Rhetoric, and the Discourse of Athenian Democracy in WINKLER, J.J. & F. ZEITLIN (ed.) *Not to do with Dionysus? Athenian Drama in its Social Context*. Princeton U.P.1992. 237-270.
- PARRY, M. *Logos and ergon in Tucidides*. Typewriting, 1988.
- PLATÃO *Górgias* (trad. e notas J. Bruna). Bertrand Brasil, 1989.
- PLATO *Plato's Gorgias* (text, intr. and com. R. Dodds) Oxford: 1992(1959).
- PLATON *Gorgias* (ed. , intr. et notes M. Canto-Sperger. Flammarion, 1987.
- PLATONE *Apologia di Socrate* (testo, trad. e note M.M. Sassi, Rizzoli, 1993.
- POULAKOS, J. Extending and Correcting the Rhetorical Tradition: Aristotle's Perception of the Sophists in JOHNSTONE, C. *Theory, Text, Context*. SUNY Press, 1996., 45-63.
- REDFIELD, J. Drama and Community: Aristophanes and Some of His Rivals in WINKLER, J.J. & F. ZEITLIN (ed.) *Not to do with Dionysus? Athenian Drama in its Social Context*. Princeton U.P.1992, 314-335.
- ROBINSON, T.M. *Contrasting Arguments: An edition of Dissoi Logoi*. Arno Press, 1979.

- ROMILLY, J. *Magic and Rhetoric in Ancient Greece*. Harvard, 1975.
- ROSSETTI, L. La paideia de Sócrates: entre verdade y retórica. *Limes* 2 (1989-90) 74-88.
- ROSENMYER, T.G. Gorgias, Aeschylus and *apate* *AJP* 76 (1955) 225-60.
- ROSTAGNI, A. Un nuovo capitolo della retorica e della sofistica, *SFC* II(1928), Firenze, 148-201.
- SANTOS, M.M. A Teoria Literária Aristofânica. *Clássica*, São Paulo, 5/6, p. 79-91, 1992/93
- SCHIAPPA, E. Did Plato coin rhetorike? *AJP* 111(1990) 457-70.
- SCHIAPPA, E. & TAYLOR, M. How Accurate is Plato's Portrayal of Gorgias of Leontini? in 23-32 WALZER, A. & GARDNER, L. *Rhetoric in the Vortex of Cultural Studies*. Rhetoric Society of America, 1993.
- SCHIAPPA, E. *The Beginnings of Rhetorical Theory in Classical Greece*. Yale, 1999.
- SCHLEGEL, F. *Vorlesungen über Dramatische Kunst und Literatur* (Erster Teil). Kohlhammer, 1966.
- SCHLEGEL, A. *Cours de Litterature Dramatique*, Trad. N. de Saussure, Paris, 1865.
- SCHLEGEL, F. *Conversa sobre Poesia*. Trad. VP. Stirnimann, Iluminuras, 1994
- SCHLEGEL, F. *On the Study of Greek Poetry*. Intr., Transl. and Ed. S. Barnett. SUNY, 2001.
- SCHLEGEL, F. *Charakteristiken und Kritiken I (1796-1801)*. München: Ferdinand Schönigh, 1967.
- SEGAL, CP. The Character and Cults of Dionysus and the Unity of Frogs *HSch* LXV (1961) 207-42
- SEGAL, C.P. Gorgias and the Psychology of the Logos *HSCPh* 66(1962) 99-155.
- SEXTUS EMPIRICUS *Adversus Mathematicus*, Trad. R.G.Burry. Heinemann, 1933-1949, 4 vol.

- SOLMSEN, F. *Onoma and Pragma* in Euripides *Helen* CR 48(1934)119-21.
- SOLMSEN, F. *Intellectual Experiments of the Greek Enlightenment*, Princeton, 1975.
- STEVENS, P.T. Euripides and the Athenians *JHS* LXXVI(1956)87-94.
- UNTERSTEINER, M. *The Sophists* (trad. K. Freeman) Barnes and Noble, 1953.
- VILHENA, *O Sócrates Histórico e o Sócrates platônico*. Calouste Gulbenkian, 1984(1952)
- VLASTOS, G. Does Socrates Cheat? in VLASTOS, G. *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*. Cambridge UP, 1991, 132-56.
- WALSH, G.B. *The Varieties of Enchantment*. Chapel Hill, 1984.
- WILLIAMS, R. *Tragédia Moderna*. Cosac Naify, 2002.
- WINNINGTON-INGRAM, R.P. Euripides *Poietes sophos, Arethusa* 2 (1969) 127-142.

CONHECIMENTO, LINGUAGEM E PENSAMENTO EM PLATÃO

Maura Iglésias^{*}

I. Pensamento e apreensão cognitiva

Afinal: Platão reconhece a possibilidade de um pensamento não discursivo?

A resposta a essa questão, objeto de controvérsia entre comentadores e intérpretes, orienta, de maneira essencial, a compreensão que se tem do que seja, para Platão, o próprio pensamento. Mas é preciso eliminar certas ambigüidades. De fato, como formulada acima, a questão pode ser compreendida de mais de uma maneira. Se considerarmos que pensamento é necessariamente algo que se dá no movimento e que não se confunde com a apreensão cognitiva a que ele conduz, essa questão poderia ser reelaborada da seguinte maneira: existiria um pensamento que não tem a estrutura discursiva e que leva a uma apreensão cognitiva? Eis aí uma questão legítima. Mas não é uma questão que se põe em relação a Platão, para quem o pensamento, se entendido como um processo, tem, indiscutivelmente, a mesma estrutura do discurso.

Em relação a Platão, a questão que se discute é outra. A palavra pensamento, na formulação acima, designa não só o processo, discursivo, que leva à apreensão cognitiva, mas a própria apreensão

^{*} Docente da PUC-Rio.

cognitiva. É a questão que se põe é saber se essa pode ser feita diretamente, sem a intermediação discursiva. Em outras palavras: será que Platão reconhece a existência de uma apreensão cognitiva direta? Ou toda apreensão cognitiva é, para ele, resultado de um pensamento discursivo?

Quando falo em apreensão cognitiva, não estou eliminando nenhum nível de cognição, o que evidentemente inclui apreensões sensíveis, desde que tenham uma pretensão cognitiva, por mínima que seja. É o caso das percepções do ser humano consciente, inclusive crianças a partir de certa idade, fundamentalmente diferentes das sensações dos animais, que também são apreensões psíquicas, mas que não reconhecemos como tendo pretensão cognitiva. Podemos até dizer que animais “sabem” coisas, no sentido de que são capazes de reconhecer coisas, e de reagir adequadamente a estímulos, *i.e.*, que “sabem” o que fazer em certas situações. Essas faculdades psíquicas entretanto não caracterizam a apreensão cognitiva, que implica uma afirmação da apreensão psíquica, um dar-se conta de que se sabe. Ora, não reconhecemos, no caso do animal, nem que ele saiba que está sentindo o que está sentindo, nem que seja uma questão para ele se a coisa que ele sente é ou não como ele sente.

II. Apreensões cognitivas

Podemos considerar como ponto de partida para o exame dessa questão a famosa passagem da linha dividida no final de *República* VI (509d ss.), onde Platão reconhece quatro diferentes *pathemata* da alma, correspondentes aos segmentos em que ele dividiu a linha, *pathemata* esses relacionados a apreensões cognitivas.

Lembremos então que Sócrates sugere a seu interlocutor que tome uma linha dividida em duas partes desiguais, e em seguida divida cada uma das seções –que correspondem ao gênero do visível e ao do inteligível– segundo a mesma proporção

(ἀνά τὸν αὐτὸν λόγον). Em cada uma das subseções do visível, Sócrates convida o interlocutor a pôr dois tipos de coisas distintas pela clareza ou falta de clareza relativas de umas com as outras –na primeira subseção os *eikones* (imagens em geral), na outra as coisas das quais as primeiras são imagens (seres vivos, objetos fabricados)– e pede sua concordância para a afirmação de que a seção foi dividida segundo a verdade e a não verdade (ἀλληθεία καὶ μῆ), de modo que se estabeleça uma proporção: o que é objeto de opinião está para o que é conhecido (ὡς τὸ δοξαστὸν πρὸς τὸ γνωστὸν), assim como aquilo que se assemelha está para aquilo a que se assemelha (τὸ ὁμοιωθὲν πρὸς τὸ ὠμοιώθη).

Em seguida, é considerada a divisão da seção do inteligível. Estranhamente, –o que aliás vai provocar outros tantos comentários, sobre se há ou não o reconhecimento, por Platão, do estatuto diferenciado das “coisas matemáticas” (*ta mathematika*)¹–, não há explícita menção de coisas de estatuto ontológico diferente correspondentes às duas subseções, mas a atribuição a cada uma delas de um procedimento ou método diferente: o dos matemáticos, ou melhor, “daqueles que se ocupam de geometria, de aritmética e coisas desse tipo”, e o procedimento dialético. A diferença entre os dois reside em pelo menos dois pontos fundamentais –o uso, ou não, de imagens, e o tipo de uso de hipóteses–que pesam claramente a fa-

¹ A expressão *ta mathematika* não aparece nem nessa nem em qualquer outra passagem nos escritos de Platão. Aliás, tanto como adjetivo quanto como substantivo, a palavra *mathematikos* não ocorre em Platão no sentido atual de “matemático”, um uso que parece não ser anterior a Arquitas e Aristóteles. Para Platão, o uso da palavra é mais genérico: “que concerne a uma disciplina” (adjetivo), ou “aquele que se devota aos estudos”. (Cf. verbete *mathematikos*, em Édouard des Places, *Lexique de Platon, Platon Oeuvres Complètes* (CUF), Les Belles Lettres). Isso não nos impede, ao comentar textos de Platão, de usar a palavra matemático ou matemática no sentido atual, quando ele se refere aos estudos mais específicos que hoje englobamos sob o nome “matemática”, ou a alguém que se dedica a esses estudos específicos.

vor da dialética, quer Platão esteja, quer não, criticando o método dos matemáticos:

1) os matemáticos se servem, nas suas reflexões, de coisas visíveis (como os diagramas), embora, corretamente –o que, parece, conta a seu favor–, delas se sirvam não como coisas que dão origem a imagens (caso das coisas da seção precedente), mas como sendo, elas mesmas, imagens das coisas visadas pela reflexão; o método dialético consiste em ir de idéia em idéia, sem jamais usar imagens;

2) os matemáticos usam hipóteses como se fossem princípios, o que elas não são, absolutamente. Com isso, o caminho é apenas descendente: as hipóteses elas mesmas permanecem não fundadas e, a partir delas, procede-se, não para o princípio, mas para as conclusões. A dialética, por sua vez, usa hipóteses como *epibaseis* e *hormai* (avanços e assaltos) para ascender ao princípio, e, a partir do princípio, fazer o caminho descendente. Dessa forma, nada permanece sem fundamento.

Depois dessas descrições, Platão atribui nomes aos *pathemata* da alma correspondentes às quatro seções: *eikasia* (conjectura), *pistis* (crença), *dianoia*, *noesis*.

Em 534 a (*República* VII), Platão volta a essas divisões e usa uma nomenclatura um pouco diferente. Os dois *pathemata* do sensível conservam seus nomes, mas são chamados, em conjunto, *doxa*. No inteligível, ele renomeia a *noesis* como *episteme* e reserva *noesis* como o nome geral que abarca *episteme* e *dianoia*. Essa variação terminológica não é aparentemente significativa. Platão, como se sabe, considera sofística a preocupação excessiva com a coerência no uso das palavras², uma vez que o importante é saber a que a palavra se refere. Os termos *noesis* e *dianoia* não escapam a essa falta de rigor; o importante é manter, no mesmo contexto, o contraste estabelecido entre eles, lembrando que, em outros contextos, eles podem ser sinônimos. Mas, considerando que um certo

² V., por exemplo, *Mênon* 75 e, *Timeu* 28 b3-4, e sobretudo *Teeteto* 184 c-d.

rigor e coerência não deixam de ter suas vantagens, vou usar o termo *doxa* como o nome comum das duas apreensões referentes ao sensível, e conservar os nomes *dianoia* e *noesis* para as duas seções do inteligível.

Antes de considerar essas apreensões e se elas são, ou não, todas, resultado de um pensamento discursivo, lembro que essa rapidíssima reconstituição que fiz da passagem da linha não poderia deixar de estar comprometida com algumas opções hermenêuticas. Todos sabemos que estamos diante de uma passagem que, juntamente com aquela que a precede, a da analogia do sol com o bem, e com aquela que a ela se segue, a da alegoria da caverna, constitui talvez o texto mais lido, mais comentado, mais discutido de Platão, e talvez de toda a filosofia. Entre as inúmeras propostas de leitura para os inúmeros problemas de interpretação que ela suscita, temos de fazer algumas escolhas, que não é possível aqui justificar, mas que são, evidentemente, justificáveis.

Assim, entre as opções interpretativas contidas nessa descrição, considere a linha como dividida em partes desiguais e proporcionais, o que corresponde à leitura mais aceita, embora não unânime. Além disso, o que não está dito acima, aceito como sendo um resultado deliberado e consciente de Platão a igualdade dos segmentos intermediários, conforme a leitura que faz P. Aubenque³. Os segmentos da linha formam assim uma proporção contínua, o que permite entender que há continuidade e não ruptura entre o sensível e o inteligível, tanto no plano ontológico quanto no plano epistemológico.

III. A apreensão cognitiva dos sensíveis

Como, aparentemente, todos os tipos de apreensão cognitiva estão contidas na linha, é o caso de perguntar, seguindo nossa ques-

³ Aubenque, Pierre. “De l'égalité des segments intermédiaires dans la ligne de la République”. *Sophies maietores*; Hommage à Jean Pépin, Paris, 1992, pp. 31 – 44).

tão: existe entre elas uma, ou mais de uma, que corresponde a uma apreensão cognitiva direta?

Começemos pela *doxa*, que corresponde à apreensão dos sensíveis.

Ora, a percepção sensorial parece um candidato natural a ser uma apreensão cognitiva direta. Cores, sons, sabores, odores e também impressões tácteis – o macio e o áspero, o quente e o frio – tudo isso parece dar-nos informações diretas sobre as coisas que atingem os nossos sentidos. O que nossa experiência parece nos mostrar é que, assim que as sentimos, sabemos o que essas coisas são, – se não o que elas são em si, pelo menos o que elas são para nós, isto é, sabemos, diretamente, pelo menos *como* as sentimos.

Nessa perspectiva, a visão mais radical a respeito do caráter imediato das sensações nos seria dada por uma passagem do *Sofista* (245 a ss., sobretudo 248 a ss.), em que o Estrangeiro faz menção de uma *gigantomachia* entre os que ele chama de “filhos da terra” e de “amigos das Formas”. Estes últimos, aparentemente numa versão da teoria das idéias, radicalizando a diferença entre, de um lado, corpo – devir – sentidos e, de outro, alma – ser – raciocínio, parecem negar qualquer papel à alma na percepção sensorial, que seria produto do contacto das coisas no devir (coisas sensíveis) com o corpo, através dos órgãos dos sentidos (σώματι, δι’ αἰσθήσεως).

“...pelo corpo (σώματι) temos comunhão com o devir (γενέσει) através da sensação (δι’ αἰσθήσεως); e pela alma (ψυχῆ) através do raciocínio (διὰ λογισμοῦ) temos comunhão com a οὐσία; e essa...é sempre idêntica e imutável, enquanto o devir é sempre outro a cada vez (*Sofista* 248a).”

Essa tese evidentemente não pode ser a teoria platônica das idéias, que, longe de cindir sensível e inteligível, postula o inteligível para a explicação racional do sensível. Para uma teoria platônica da percepção sensorial, teremos de recorrer ao *Teeteto*, ao final

da análise da definição de *episteme* como *aisthesis* (151d7 - 187b, sobretudo 184 b-187 b).

O que nos interessa de perto na análise de Sócrates é a maneira como ele compreende que se dá a percepção sensorial. Sob esse aspecto, o passo importante de Sócrates é desfazer certas confusões, de que ele se dá conta, na maneira instintiva como era, ou ainda é, entendida a percepção, e que facilmente se constata em fórmulas correntes de falar, como: “meus olhos vêem, “meus ouvidos ouvem”, ou mesmo “vejo com os olhos”, “ouço com os ouvidos”.

Nessa operação de esclarecimento sobre a natureza da percepção sensorial, dois momentos são especialmente significativos. O primeiro é a clara distinção estabelecida por Sócrates, entre os instrumentos (*organa*) de captação dos sensíveis e algo que é realmente aquilo com que sentimos: de um lado os órgãos dos sentidos, de outro aquilo que, “seja qual for seu nome” (Sócrates propõe que é a alma) é a *forma* para onde convergem as sensações. Fica pois claro que não é pelo corpo mas pela alma, que usa os sentidos como instrumentos, que atingimos os sensíveis.

Mas isso não basta . Até aí, só temos uma explicação de como sentimos à maneira de como sentem os animais. Para entender a percepção sensorial que tenha pretensão cognitiva, é preciso introduzir alguma coisa que não é captada por nenhum dos instrumentos de que se serve alma. O segundo momento importante na análise de Sócrates é pois a introdução dos chamados *κοινά*. O argumento para o reconhecimento desses elementos e de seu papel na percepção com pretensão cognitiva parte da constatação de que cada tipo de sensível –cores, sons, quente ou frio etc.– só pode ser recebido através do órgão próprio à *δύναμις* (sentido) que lhe corresponde. Em outras palavras: por intermédio dos olhos, só podemos receber cores; por intermédio dos ouvidos, só recebemos sons; e assim para os outros sensíveis. Não é possível pois perceber sons por intermédio dos olhos, ou cores por intermédio dos ouvidos. Sendo assim, raciocina Sócrates, no caso de haver algo percebido como comum a coisas captadas por dois ou mais sentidos

diferentes, esse algo não pode ter vindo por intermédio de nenhum dos sentidos. É a essas coisas comuns a perceptos de vários tipos que Sócrates chama κοινά : coisas como o ser, o não ser, o semelhante, o dessemelhante, o igual, o belo *etc.*, que são percebidos como pertencentes a perceptos de várias origens. A conclusão de Sócrates é que esses κοινά, não vindo por intermédio dos órgãos dos sentidos, são coisas que a alma examina, não pelas potências do corpo, mas por si mesma.

A introdução dos *koina* levanta vários problemas de interpretação do texto. Um deles é se o exame (*episkopein*) que a alma faz dos *koina* ela mesma por ela mesma (αὐτῇ δι' αὐτῆς) pressupõe que os *koina* estão na alma ou simplesmente se a alma tem acesso a eles diretamente por si mesma sem o intermédio dos sentidos (185 d). Mas não vamos nos deter nessa questão. Lembremos apenas que, entre esses *koina*, estão o próprio ser e o não ser, e que o movimento da argumentação de Sócrates é levar ao reconhecimento de que aquilo que Teeteto entende por *aisthesis* inclui elementos que não pertencem ao sensível propriamente dito, e é nesses elementos que reside qualquer pretensão a ser *episteme* isso que ele denomina de *aisthesis*. Explicitamente, Sócrates visa mostrar que a ciência não pode ser a sensação, pois mesmo a ciência relativa à sensação só pode ser, não a sensação propriamente dita, mas aquilo que ela é, *i.e.*, o ser (*ousia*) da sensação, uma vez que, para haver ciência, é preciso que se atinja a verdade, e não se pode atingir a verdade sem se atingir o ser. E isso é produto de uma atividade da alma, ela mesma, por ela mesma:

“Assim que nascidos, e por dom da natureza, homens e animais têm poder de sensação para todas as impressões que, pelo corpo, caminham para a alma. Mas os raciocínios (*analogismata*) que confrontam essas impressões em suas relações com o ser e o útil, é pelo esforço, com o tempo, ao preço de muito trabalho e de uma longa educação que eles conseguem se formar, naqueles onde se formem.” (*Teeteto* 186 c)

“Não é pois nas impressões (*pathemata*) que reside a ciência, mas no raciocínio (*logismo*) sobre as impressões, pois o ser e a verdade, aqui, parece, podem ser atingidos, lá, não.”
(*Teeteto* 186 d)

Explicitamente, o que diz o texto é que, no que se refere à percepção, a ciência consistiria em saber não simplesmente que se sente o que se sente, mas sim *no que é* aquilo que se sente: não, saber que o vento é frio, mas saber o que *é* o frio. Implicitamente entretanto, reconhecer que o ser não faz parte do sensível propriamente dito significa *ipso facto* reconhecer que a própria afirmação da percepção, não o mero sentir, faculdade que também têm os animais, mas o dar-se conta do sentir, o saber que se sente o que se sente, o afirmar que o vento *é* frio, é produto dessa atividade da alma que Teeteto vai chamar de *doxazein*⁴.

Em outras palavras: o que Sócrates revela é que a percepção de um objeto externo, que nos parece uma apreensão direta, sem nenhum tipo de mediação, é de fato produto de uma atividade da alma que vai atribuir a uma sensação o ser, afirmando-a como sendo aquilo que ela é. Ora, essa atividade da alma, feita de comparações, confrontos e cálculos, um movimento de buscas e hesitações, que ela realiza ela mesma consigo mesma até atingir o repouso da *doxa*, é chamada também de *dianoeisthai*, *dianoia*, e descrita como um diálogo interior da alma consigo mesma, em pelo menos três passagens bastante conhecidas, uma delas do próprio *Teeteto*:

“Socrates – Chamas pensamento (*dianoia*) aquilo que eu chamo desse nome?

Teeteto – O que chamas desse nome?

⁴ Essa interpretação não é incompatível com a constatação de que animais são capazes de reconhecer coisas e reagir adequadamente a estímulos, capacidades que atestam atividade, e não mera passividade psíquica. Mas essa atividade psíquica animal só opera com dados sensíveis. Os *koina* não entram em jogo nem mesmo para a afirmação (é) da própria sensação.

Sócrates – Um discurso (*logos*) que a alma faz para ela mesma sobre as coisas que ela examine... É com efeito assim que imagino a alma ao pensar (*dianooumene*): não é outra coisa para ela senão dialogar, dirigir-se a ela mesma as questões e as respostas, passando da afirmação à negação. Quando ela definiu seu repouso....e permanece constante em sua afirmação e não mais duvida, é isso que afirmamos ser, nela, opinião (*doxa*)..... (*Teeteto* 189 e-190 a)

“Logo, discurso (*logos*) e pensamento (*dianoia*) são a mesma coisa, exceto que é o diálogo interior, silencioso, da alma consigo mesma, que chamamos de pensamento (*dianoia*).” (*Sofista* 263 d-e)

“E, se há alguém com ele (*sc.* com uma pessoa que tenta identificar o que é algo que lhe aparece à distância, dirigindo-se a si mesmo perguntas e respostas), sujeitando ao som articulado, para seu companheiro, as coisas que falava para si mesmo, pronunciaria em voz alta (*ἄν φθέγγεται*), de novo, essas coisas mesmas, e aquilo que então chamávamos *doxa*, torna-se assim discurso (*logos*).” (*Filebo* 38e)

A estrutura do pensamento para Platão é pois explicitamente a mesma estrutura do discurso, e é essa estrutura que está em jogo mesmo na percepção sensível. Na medida em que é, não a sensação, mas uma apreensão cognitiva, ela é, decididamente, produto de um pensamento discursivo.

IV. Dianoia e noesis

Mas o debate central sobre a existência de um pensamento não discursivo, isto é, de uma apreensão cognitiva direta, reconhecida por Platão, gira, evidentemente, em torno das possibilidades de interpretação da divisão operada no segmento da linha correspondente ao inteligível. Como dito acima, essa divisão, que resulta no reconhecimento de duas subseções, correspondentes a dois dife-

rentes *pathemata* da alma, é explicitamente baseada, não no reconhecimento de objetos de estatuto ontológico diferente, mas em dois diferentes procedimentos.

O primeiro ponto a investigar, para a questão que aqui nos interessa, é se os procedimentos são, em si mesmos, de natureza discursiva, ou se haveria, no interior mesmo desses procedimentos, lugar para se falar de apreensões cognitivas diretas.

Lembremos pois que o método atribuído por Platão aos matemáticos, em especial os geômetras, consiste no movimento dedutivo de partir de “hipóteses” e chegar a conclusões; o outro, chamado de dialética, consistiria em, usando as hipóteses como *epibaseis* e *hormai*, realizar um movimento ascendente, até chegar a um princípio não-hipotético, a partir do qual se pudesse realizar o movimento descendente; se o não hipotético fosse atingido, as hipóteses utilizadas na subida deixariam de ser hipóteses, uma vez que passariam a ser resultados da dedução a partir de um verdadeiro princípio, *i.e.*, de um princípio não derivado.

Ora, a primeira constatação que se pode fazer é que o método dos matemáticos, que Platão descreve como puramente descendente, bem como a etapa descendente da dialética, são procedimentos claramente discursivos, em que o pensamento encadeia passo a passo um antecedente a um conseqüente.

É pois em relação à dialética ascendente que se põe a questão relativa ao reconhecimento, ou não, por Platão, da existência de uma apreensão cognitiva não discursiva. Afinal, como o pensamento realiza essa ascensão dialética a partir de hipóteses, até a chegada ao princípio não hipotético? A descrição do método, ao referir-se às hipóteses como “avanços” e “assaltos”, sugere que o pensamento realiza como que “saltos” ascendentes, até “atingir” ou “tocar” (511b, ἀψάμενος αὐτῆς) o princípio de tudo, a partir do qual faria o movimento descendente ou dedutivo, sem utilizar nenhum sensível, mas sim as idéias mesmas, indo, “através delas, para elas, até terminar em idéias”.

Apesar de o texto ser lacunoso a esse respeito, é lícito supor, pela imagem das hipóteses como *epibaseis* e *hormai*, que o movimento ascendente é progressivo, realizando avanços sobre um terreno a conquistar, de etapa em etapa, *i.e.*, de hipótese em hipótese, ou de degrau em degrau, uma vez que é uma ascensão. Põe-se então uma questão: seria lícito também supor que a forma de apreensão dessas hipóteses, intermediárias entre a hipótese de partida e o não hipotético, seja também passível de descrição pela metáfora do “tocar”? Aparentemente, Platão usa essa metáfora apenas para a intelecção do princípio não hipotético e dos inteligíveis em geral:

“entende o que quero dizer por seção do inteligível (τὸ τμήμα τοῦ νοητοῦ) como sendo aquela que a razão (ὁ λόγος) “atinge” (ἄπτεται) pela potência da dialética...”(511b)

Seja como for, proponho que se considerem separadamente as duas etapas –os “saltos” que levam progressivamente à apreensão das hipóteses intermediárias, e o “salto” final, que resulta na apreensão do não hipotético– para verificar o que são afinal esses saltos e essas apreensões, e se entre os de uma e outra etapa existe alguma diferença.

IV.1. Apreensão das hipóteses intermediárias

A questão é pois entender a natureza desse movimento ascensional, que é posto em contraste com o movimento dedutivo. Se esse movimento não é dedutivo, encadeante, é o quê? E o fato de o movimento dedutivo ser claramente discursivo, tornaria o movimento ascensional um processo não discursivo?

Ora, a própria nomenclatura usada para a descrição do método utilizado na seção inteligível sugere o contrário. O termo dialética, ligado a *dialegesthai*, nomeia um procedimento que é posto em contraste com o procedimento dos matemáticos justamente pela

etapa ascendente, uma vez que a etapa descendente parece ser exatamente o mesmo movimento dedutivo descrito para o método dos matemáticos. Parece claro pois que o movimento ascendente, em si mesmo, é um processo tão discursivo quanto o movimento descendente, dedutivo.

Mas como se realizaria esse processo, uma vez que a hipótese superior, de onde a primeira é deduzida, parece ser atingida, não através das ligações próprias da estrutura discursiva, mas numa apreensão direta?

Estamos aqui, de novo, diante de um problema que suscita diferentes interpretações.

Cornford, baseado numa passagem de Proclo⁵, vê, na dialética ascendente de *República* VI, uma aplicação do que seria, para ele, numa interpretação polêmica aliás, o chamado método de análise dos matemáticos, em especial dos geômetras. Desafiando a interpretação tradicional, que o descreve como um procedimento dedutivo, Cornford sugere uma nova compreensão para o método de análise dos geômetras. Ele consistiria em encontrar, na demonstração de uma proposição matemática (ou na solução de um problema geométrico, como, por exemplo, a construção de uma figura), outra proposição (ou condições de possibilidade), a partir da qual essa proposição a ser demonstrada seria deduzida (ou o problema, solucionado); e, de novo, encontrar uma terceira proposição (ou outras condições de possibilidade) a partir da qual a segunda proposição seria deduzida; e assim por diante, até se chegar, nessa ascensão, a uma proposição reconhecidamente verdadeira, que justificaria com isso todas as outras.

Apesar de essa interpretação sobre o que seria o método de análise ter sido posta em questão por mais de um comentador⁶, o mé-

⁵ Proclus, *Eucl.*, 1., p. 211, 18 (*Greek Math.*, l. 291), *apud* Cornford F.M., “Mathematics and Dialectic in the *Republic* VI-VII (I)”. *Mind*, 41, 1932, pp. 37 – 52.

⁶ Robinson, R. “Analysis in Greek Geometry”; *Essays in Greek Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 1969 (primeiramente publicado em

todo descrito por Cornford, seja ou não o método chamado de análise, parece ter sido de uso corrente pelos geômetras. É, por exemplo, o método descrito no *Mênon* (86e-87b), para a solução, “por meio de hipótese”, de um problema de construção de uma figura geométrica. E é, sem dúvida, uma descrição possível do que está em jogo na dialética ascendente de *República* VI. Essa seria, então, a transposição, para a investigação filosófica, de um método de amplo conhecimento dos matemáticos.

Resta, é claro, saber por que, nessa passagem, Platão não reconhece esse método como próprio também aos matemáticos. Uma resposta possível seria que a ênfase de Platão é no ponto final do movimento ascendente. O que interessa, na ascensão, é atingir o princípio não hipotético, coisa que não era pretensão dos matemáticos, para quem certas proposições matemáticas seriam evidentes, e, assim, podiam ser tomadas por princípios.

Se essa é de fato uma descrição adequada do que seria a dialética ascendente, como se pode entender o processo que nela está em ação?

Esse tipo de pensamento é chamado por vezes de intuição, e entendido como uma espécie de visão, de “apreensão direta”, em contraste com o pensamento dedutivo, que percorre etapas até uma conclusão. Podemos conservar o nome intuição, para distinguir essa apreensão da que é obtida por dedução, e reconhecer que esse contraste é inegável. Enquanto o pensamento dedutivo é articulado passo a passo, a “intuição” parece ser fruto de uma adivinhação. Mas nem por isso se deve entender essa “intuição” como uma inspiração, algo que venha de fora, independente do uso da razão. Parece, antes, brotar de uma capacidade mental, perfeitamente racional, de apreender, aparentemente sem percorrer articulações, a premissa implícita numa conclusão. Uma capacidade mental, aliás, de forma alguma restrita à investigação matemática. É, antes, um fenômeno corriqueiro da experiência humana: o de “adivinhar” “imediatamente”, “sem pensar”, an-

Mind em 1936), pp. 1 – 15).

tecedentes implícitos em situações e eventos de todo tipo. É o mesmo fenômeno que ocorre também no método da divisão –que não me parece poder ser confundido com o método dialético, ascendente e descendente, de *República* VI, apesar de opiniões em contrário⁷– quando, na busca da definição de um *eidos*, encontra-se um gênero mais elevado, de onde se partirá para as sucessivas divisões até a espécie última que se busca definir. Aqui também, o gênero encontrado para ponto de partida parece ser imediatamente encontrado, sem que se percorram articulações, num movimento sinóptico, *i.e.*, num “salto”.

Essa aparência entretanto não nos deve iludir, não menos do que o aparente caráter imediato dos fenômenos da percepção sensorial, descritos acima. Aliás, ao se falar de saltos, fala-se de movimento, e movimento na alma, em busca da apreensão cognitiva, é isso que Platão descreve, no *Teeteto* e em outros textos já citados acima, como o movimento de pesagens, cálculos e comparações que a alma faz, utilizando-se dos órgãos dos sentidos ou diretamente em si mesma, por si mesma, até o repouso na *doxa*. E esse movimento, como vimos no caso da percepção sensorial, pode passar inteiramente despercebido, dando-nos a falsa impressão de apreensão imediata de algo. A identidade de estrutura entre linguagem e pensamento, explicitamente estabelecida por Platão, vigora também no caso da “intuição” de premissas, que é tão pensamento, tão produto da razão humana, e pois tão discursiva, quanto a dedução.

IV.2. *Noesis*

Entretanto, esse movimento intuitivo do pensamento não é explicitamente denominado *noesis* na passagem da linha dividida; tampouco a essa apreensão de premissas ou hipóteses intermediá-

⁷ Cornford, *op. cit.*

rias, na mesma passagem, Platão se refere, explicitamente, como um “tocar”.

A metáfora do “tocar” (ἀπτηται, ἀψάμενος) Platão emprega, claramente, para a apreensão do princípio não hipotético; por outro lado, aquilo que Platão chama claramente de *noesis* é o estado mental (*pathema*) resultante da apreensão de algo a partir do princípio não hipotético. O máximo que se pode concluir é que a metáfora do tocar pode ser ampliada para outra coisa que não o princípio não hipotético, quando a apreensão dessa coisa corresponde ao estado de clareza de apreensão que Platão denomina *noesis*, que só é alcançado com a apreensão também do princípio não hipotético. Não é pois qualquer apreensão de uma premissa, no movimento ascendente, que seria uma *noesis* ou um tocar, mas a apreensão de algo na sua conexão com o princípio não hipotético.

Mas é justamente em relação à *noesis* e a essa apreensão que seria um tocar, e que envolve a apreensão do princípio não hipotético, que se coloca de maneira especial a questão da existência de um pensamento não discursivo.

De fato, ao nomear de *dianoia* e *noesis* os *pathemata* da alma correspondentes aos dois segmentos da seção inteligível da linha, Platão parece criar o contraste entre os dois por uma estrutura discursiva que seria própria apenas a um deles, a *dianoia*. Pois esse termo, associado com *dianoeisthai*, que indica claramente um processo discursivo, é usado para nomear não só o método dos matemáticos, mas também o próprio estado de alma resultante, como a indicar que esse estado permanece na estrutura discursiva.

No caso porém do segundo segmento, enquanto o nome do método, dialética, sugere a estrutura discursiva, o *pathema* resultante é denominado *noesis*, que sugere uma associação com *noein*, termo entendido, numa oposição a *dianoeisthai*, como intelecção direta, não discursiva, um tipo de apreensão cognitiva que se daria para além do discurso. Com isso, há uma espécie de oposição e mesmo ruptura, ao invés de continuidade, no interior da seção inteligível da linha. Mas não é só isso: como o procedimento dialético

é claramente também discursivo, inclusive na etapa ascendente, como procuramos mostrar acima, o *pathema* resultante (*noesis*) representaria uma descontinuidade entre o procedimento dialético propriamente dito, que leva à *noesis*, e a própria *noesis* resultado desse procedimento.

É sobretudo essa descontinuidade que fundamenta a interpretação sobre a existência de uma apreensão cognitiva direta em Platão. A dialética seria vista apenas como o instrumento necessário para que se chegue a um ponto onde o “salto” final, com apreensão do não hipotético, possa ser feito, mas não aquilo mesmo que realiza a cognição, aquilo mesmo sem o que não há apreensão cognitiva a partir do princípio, *i.e.*, cognição propriamente dita dos próprios inteligíveis.

Há entretanto mais de uma maneira de entender esse “salto”. Numa interpretação bastante conhecida, de cunho neoplatônico, a dialética, tal como descrita na linha, é apresentada como uma ascese espiritual, que levaria, ao final do processo, a uma contemplação de natureza mística. Entre os comentadores modernos, o maior representante dessa vertente interpretativa é talvez A.J. Festugière, em sua célebre obra *Contemplation et vie contemplative selon Platon*.

Embora vários comentadores já houvessem erguido restrições à interpretação de Festugière, Y. Lafrance, mais recentemente⁸, se insurge de maneira incisiva contra essa leitura, que, muito embora filiando-se explicitamente ao neoplatonismo, acabou impondo-se, induzindo a uma contextualização da passagem da linha dividida que Lafrance denuncia como abusiva, e que levaria a sérias distorções interpretativas.

Realmente, é preciso reconhecer que a leitura da passagem da linha, sem a carga das interpretações a ela associadas, e, sobretudo, destacada de outros textos platônicos com os quais ela é, de

⁸ Lafrance, Y.. “Platon et la géométrie: la méthode dialectique em République 509 d – 511 e”, *Canadian Philosophical Review*, vol. XIX, no. 1, 1980 pp. 46-93.

maneira não claramente óbvia, normalmente relacionada, nos surpreende por sua absoluta sobriedade. Em si mesma, aparece como uma mera descrição de procedimentos metodológicos que, em tudo, lembram métodos matemáticos, e, em nada, qualquer tipo de misticismo. Não se trata de negar, como observa Lafrance, que haja misticismo em Platão, mas de reconhecer que não é na passagem da linha dividida que o encontraremos.

É claro que ainda resta o problema da conexão da passagem da linha no contexto em que ela aparece, sobretudo a conexão com a passagem da analogia do sol, texto do qual não poderemos afirmar tão facilmente que não tenha boa dose do que se poderia considerar misticismo. Ainda assim, a passagem da linha parece ser uma tentativa de Platão de encontrar um princípio dos princípios, que fundamentasse todo o saber, com o uso de procedimentos matemáticos; e, nessa tentativa, nenhum tipo de misticismo parece ter lugar.

Entretanto, ainda que descartando a mística como aquilo que faz a diferença entre os dois *pathemata* da seção inteligível da linha (*dianoia* e *noesis*), essa diferença pode ainda ser vista como um salto que levasse, no caso da *noesis*, a uma cognição direta para além do discurso. Não se trataria de uma experiência mística, mas de algo como descrito por Platão na *Carta VII*, numa célebre passagem que constitui uma digressão filosófica encravada no relato de suas aventuras na Sicília. Ao tecer comentários sobre um livro que teria sido escrito por Dionísio, e, de maneira geral, a escritos publicados por outras pessoas, a respeito das matérias a que ele, Platão, dedicava seus esforços de investigação, este refere-se à dificuldade, e mesmo impossibilidade, não só de escrever, mas mesmo de oralmente expressar-se a respeito delas.

“De mim, pelo menos, não existe nem existirá, certamente, jamais nenhuma obra sobre tais coisas. Não há, com efeito, como discorrer sobre elas como no caso das outras disciplinas (ῥητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἔστιν ὡς ἄλλα μαθήματα), mas é a partir de uma longa frequência com essa matéria, e a

partir da convivência com ela, que, de repente (ἐξαίφνης), como uma luz acendendo-se a partir de um fogo lampejante, esse saber, surgindo na alma, a partir daí se alimenta a si mesmo.” (*Carta VII*, 341c4-d2).

Mas adiante (342 a ss.), tentando explicar as razões dessa dificuldade de expressar-se sobre esses assuntos, Platão sugere que sejam reconhecidos diversos fatores⁹ implicados no conhecimento de uma coisa qualquer. Os três primeiros são os fatores necessários através dos quais (δι’ ὧν) nos viria a ciência: o nome, a definição e a imagem. A própria ciência seria um quarto fator, e a coisa mesma cognoscível, um quinto. Ele dá então um exemplo. Círculo – eis um nome; a definição seria um composto de nomes e verbos: aquilo cujas extremidades estão a uma distância exatamente igual do centro; a imagem seria o desenho que se traça, ou a forma que se fabrica no torno. A ciência (*episteme*), a inteligência (*nous*) e a opinião verdadeira (*alethes doxa*) formam um todo que é preciso pôr como estando, não nos sons ou figuras corpóreas, mas na alma, o que dá a esse quarto fator um estatuto diferenciado.

Mas, em que pese a diferença de estatuto entre os três primeiros fatores e o quarto, este ainda não se confunde com a própria coisa, embora seja o que mais tenha com ela parentesco ou afinidade:

“Ora, o conjunto de tudo isso (*sc. episteme, nous, alethe doxa*) deve ser considerado como um único fator, que não

⁹ A palavra “fatores”, para traduzir o que no texto grego está indicado simplesmente com pronomes e numerais neutros é utilizada por L. Robin em sua tradução da *Carta VII* (Platon, *Oeuvres Complètes* (Bibliothèque de la Pléiade), Gallimard, Paris), que utilizamos, com muitas modificações, para as traduções das passagens citadas neste artigo. Em princípio, seria mais adequado traduzir tais pronomes e numerais servindo-se da palavra “coisa”, como no exemplo abaixo. Poderíamos entretanto com isso criar uma confusão dessas “coisas” com a própria coisa objeto do conhecimento, razão pela qual optamos pela solução de Robin.

<ταῦτα> δι’ ὧν τῶν ἐπιστήμων ἀνάγκη παραγίνεσθαι, τρία, τέταρτον δ’ αὐτή ... as coisas através das quais a ciência necessariamente é alcançada são três, uma quarta coisa é a própria ciência.... (*Carta VII*, 342 a7-b);.

reside nos sons que se proferem, tampouco nas figuras materiais, mas sim na alma: razão pela qual é manifesto que sua natureza é outra que não a do círculo em si e a dos três fatores de que tratamos precedentemente; mas, pelo parentesco e pela semelhança, é a inteligência que mais se aproxima do quinto fator, enquanto os outros dele mais se afastam. (*Carta VII*, 342c-d).

O surpreendente é que essa ciência ou inteligência (*episteme*, *nous*) que constitui o quarto fator não é ainda a ciência da própria coisa, uma vez que Platão afirma que é preciso apreender esses quatro fatores para se chegar a uma *perfeita ciência da coisa mesma*.

“Se alguém não chega, de alguma maneira, a apreender os quatro fatores dessas coisas (*sc.* qualquer coisa objeto de investigação), não terá participação na ciência do quinto.” (342e)

Há pois uma diferença entre a *episteme* ou *nous* que constitui o quarto fator, e a *episteme* da própria coisa, que deve ser considerada como pertencente ao quinto fator, a própria coisa, uma vez que Platão está reconhecendo apenas cinco fatores. A razão parece ser que a *episteme* que constitui o quarto fator, embora não seja ela mesma da natureza sensível própria dos três fatores através dos quais ela se forma, é inteiramente baseada neles. E esses, sendo formados de sons (nome e definição) e de traços ou figuras corpóreas (imagens), têm toda a precariedade das coisas sensíveis que Platão, como é sabido, denuncia. Nada disso tem nenhuma fixidez, própria daquilo que realmente é, e tudo isso busca mostrar a qualidade (τὸ ποιόν τι) inerente a cada coisa, além do próprio ser (ὄν).

“Todo círculo, entre os que são desenhados ou feitos ao torno, está cheio do que está em oposição com o quinto fator, uma vez que esses círculos são, de alguma forma, tangentes a linhas retas, enquanto, afirmamos nós, o círculo em si não tem absolutamente nada da natureza que se opõe àquela que lhe é inerente. Ademais, o nome das coisas não tem, diremos, nada de firmemente ligado a nenhuma delas: o que im-

pediria de chamar “reto” o que chamamos “redondo”, de nomear “redondo” tudo o que é reto?... Seguramente, pode-se dizer outro tanto da definição: uma vez que ela se compõe de nomes e de verbos, não haverá nada nela que seja firme, de uma firmeza suficiente.” (343 a)

Ora, a ciência que seria o quarto fator seria a ciência baseada na linguagem, formada justamente de nomes e verbos, e tem portanto a mesma natureza desses fatores: não consegue captar apenas o ser, como a ciência mesma da coisa, mas, por meio da fragilidade das palavras, só consegue captar a coisa com suas qualidades incompatíveis com o ser.

Não é possível evitar a associação com o livro VI da *República*, não só com a passagem da linha dividida, mas também com a analogia do bem com o sol. Embora a correspondência não seja perfeita, parece fora de dúvida que a ciência que é o quarto fator corresponde à *dianoia*, alcançada que é através de discursos e imagens, enquanto a *noesis* corresponderia à ciência mesma da coisa mesma, um tipo de ciência que, para Platão, não é passível de fiel apresentação na linguagem.

Mas, apesar de Platão estar referindo-se à dificuldade de transmitir essa ciência pela linguagem –sobretudo, mas não exclusivamente, da linguagem escrita–, é no discurso que ele esclarece a natureza do processo pelo qual essa ciência impassível de discurso é alcançada:

“Mas é penosamente que, friccionando-se um contra o outro cada um desses elementos –nomes, definições, percepções visuais e sensações–, tendo-se discutido sobre essas coisas em discussões cordiais e sem sentimentos de inveja que ditam as questões e respostas, acaba por jorrar a luz da sabedoria e da inteligência (*nous*) sobre cada uma delas, tornando-se tão intensa quanto é possível para a capacidade humana.” (*Carta VII*, 343b-c1)

A consequência parece ser que é no próprio processo discursivo, mais especificamente no que Platão denomina dialética, no jogo de fricções, subidas e descidas entre os quatro primeiros fatores, que são como que graus de conhecimento, que a ciência mais alta, que se confunde com o quinto fator, a coisa mesma, é alcançada. Não há descrição de nenhum salto, mas o reconhecimento de um estado de clareza que surge da própria prática da dialética. E é justamente isso que parece ser o caso também em *República VI*: não há nenhum salto para além do discurso: *noesis* é o estado de clareza da alma que, através da dialética, capta cognitivamente a coisa nas suas articulações com o princípio não hipotético.

Que significaria então a incapacidade de se trazer para o discurso essa ciência alcançada pelo discurso, dificuldade essa que é a mesma manifestada por Sócrates ao recusar-se a falar do bem na *República*? O que seria esse elemento a mais, que não é captável pelo discurso?

V. A crítica a Parmênides (*noein* x *dianoeisthai*)

O primeiro ponto para o qual chamaríamos a atenção é que não há apreensão cognitiva que seja uma direta apreensão da coisa, mas que toda cognição, seja de um sensível, seja de um inteligível, é necessariamente produto de um pensamento entendido como um movimento que tem a mesma estrutura da linguagem: um movimento que consiste em fricções, comparações e pesagens realizadas pela alma entre vários elementos. Não há pois pensamento, nem por conseguinte apreensão cognitiva, de algo que não tenha nenhum tipo de associação com outras coisas.

Ora, essa maneira de entender o que seja o pensamento parece ser exatamente aquela que está presente explicitamente nos últimos diálogos, sobretudo no *Sofista*. Poderíamos mesmo afirmar que, nesse diálogo, como parte da refutação de Parmênides, Platão substitui a noção de pensamento como um *noein*, entendido como

intelecção direta do ser (de algo que é como é), pela de um *dia-noeisthai*, pensamento compreendido como uma tessitura de seres, que só podem ser apreendidos nessa tessitura e de nenhuma outra maneira. Apreender o ser torna-se assim apreender as relações que une um ser a todos os outros, relações que se tornam evidentes na prática dialética. Ser é necessariamente ser em relação com outros seres; apreender o ser é apreender essas relações, seguindo a tessitura em que os seres se encontram uns em relação aos outros; dizer o ser (a verdade) é expressar vocalmente esse pensamento que capta o ser, o que significa realizar com as palavras a tessitura que reflete a tessitura em que cada ser se apresenta na relação com os outros seres.

VI. A aporia do Crátilo

Mas se é assim, o que afinal escapa à linguagem, se essa é capaz de tecer nomes e verbos, e com isso captar as relações entre os seres?

Voltando ao que foi dito acima, essa linguagem que, na tessitura do discurso, revela a tessitura entre os seres, em si mesma é incapaz de revelar seja o que for. Para ela, vale o que foi dito sobre nomes e definições na *Carta VII*. Como já apontado na passagem acima transcrita, a definição, em si mesma, é um conjunto de nomes e verbos, *i.e.*, de palavras que convencionalmente se referem a coisas e ações, sem com elas terem nenhum laço real. Assim sendo, nomes e definições, por si mesmos, jamais nos dariam nenhum tipo de acesso à coisa. Podemos ilustrar a dificuldade com um exemplo aplicado à percepção sensível: um cego de nascença jamais poderia ter acesso ao vermelho, por mais que conheça essa palavra, por mais descrições que tenha dela ouvido, ou por mais definições científicas que recite de cor sobre o que é a natureza física dessa cor. Sem o dado sensível, que, de forma alguma é "ciência", como nos esclarece o texto do *Teeteto* analisado acima, é

simplesmente impossível apreender o que ele é. Temos de reconhecer pois que na apreensão cognitiva do sensível necessariamente intervém uma apreensão não cognitiva de dados sensíveis.

A apreensão cognitiva propriamente dita do sensível é, como vimos, resultado do exercício de uma *dunamis* própria da alma humana, que é capaz de pesar, calcular, comparar esses dados não cognitivos captados através dos órgãos dos sentidos com outros que ela capta por si mesma, sem auxílio desses órgãos, os quais Platão, no *Teeteto*, chama de *koina*.

Mas então, deparamo-nos com um problema.

Se a única apreensão cognitiva de que dispomos é feita através do pensamento, e se pensamento é um discurso da alma consigo mesma, como é possível formar-se a linguagem, uma vez que ela, no seu exercício, pressupõe apreensões cognitivas, *i.e.*, afirmações ou negações de relações entre coisas, que não podem ser feitas antes de sua aquisição?

É essa aliás uma das aporias levantadas pelo *Crátilo* (438 a - b).

Apesar da estranheza desse diálogo, que trata como coisas da mesma natureza nomes e proposições, e que aceita para discussão uma tese que nos parece absurda –tese que afirma haver uma justiça natural dos nomes, e que o conhecimento de qualquer coisa só é acessível pelo nome–, a aporia por ele levantada é absolutamente válida. Consiste no seguinte, nos termos desse diálogo: se o único meio de acesso ao conhecimento da coisa é o nome, pois é ele que diz o que a coisa é, como se deu a imposição do nome?

“Sócrates – E afirmas que aquele que impôs os primeiros nomes fê-lo conhecendo as coisas que nomeou?”

Crátilo – Sim, conhecendo-as.

Sócrates – Assim sendo, a partir de quais nomes ele tinha aprendido ou descoberto as coisas, uma vez que os primeiros nomes ainda não estavam estabelecidos, e que afirmamos ser impossível aprender ou descobrir as coisas exceto aprendendo ou descobrindo nós mesmos quais são seus nomes?” (*Cratilo* 438 a7 – b4)

As modificações necessárias para alterar os termos em que a aporia se coloca no *Crátilo* não alteram a natureza do problema: em vez de dizer que é o nome, afirmamos que é a linguagem (cuja estrutura vai ganhar nova compreensão no *Sofista*), *i.e.*, o próprio pensamento discursivo, o único meio de acesso à coisa. Mas, se a própria linguagem, no seu exercício, pressupõe apreensões cognitivas que dela dependem, como pode ela formar-se? E lembremos que não se trata apenas do problema de quem, ou quais seres divinos formaram a linguagem, que nos seria dada pronta. O problema é o de cada pessoa que fala. Por que processo ela consegue adquirir a fala, se ela não pode apreender nada cognitivamente, uma vez que ainda não tem a linguagem, que é indispensável para essas apreensões?

A resposta pode, de novo, ser extraída do *Teeteto*, um diálogo que, como se sabe, é, aporético em relação à questão que levanta – a de saber o que é a ciência –, mas, no fundo, é cheio de sugestões. Para encontrar uma solução do problema que estamos levantando, vamos recorrer a uma imagem que aparece durante o exame da definição de *episteme* como *doxa* verdadeira (187 b ss.), uma definição que, para ser mantida, exige que se explique a possibilidade de uma opinião falsa, possibilidade essa negada por teses sofisticas levadas a sério por Platão.

A possibilidade da opinião falsa vai ser examinada sobre um modelo restrito: o da identificação de uma coisa particular dada na percepção sensorial. Especificamente, no caso, a identificação de Teeteto. A alma é então considerada como se contivesse em si uma cera capaz de receber impressões (*tupoi*). A primeira impressão de uma coisa na alma é apenas uma impressão (um *tupos*), e não pode dar origem a nenhum julgamento sobre sua identificação. Uma vez adquirido o *tupos* dessa coisa, e desde que ele fique realmente gravado, ele passa a entrar no jogo de comparações que a alma realiza no diálogo interior que trava consigo mesma (*dianoeisthai*) na tentativa de encaixar a percepção atual aos *tupoi* de que dispõe, para sua identificação. A opinião verdadeira ou falsa será resultado do

encaixe que se consegue ou não fazer da impressão atual no *tupos* que lhe corresponde na alma. Sem esses *tupoi* previamente impressos, não é possível fazer julgamentos.

Esse modelo pode ser estendido para a compreensão de qualquer tipo de julgamento, de sensíveis ou de inteligíveis, de identificação ou de predicções. Sem impressões prévias na alma, nenhuma atividade de tentativas de encaixe, nenhum *dianoeisthai* seria possível.

Com essa imagem, podemos agora voltar aos *koina* mencionados acima, e entendê-los como *tupoi* referentes a inteligíveis, alguns deles, como o ser e o não ser, indispensáveis para que a alma possa estabelecer essas relações mínimas exigidas por qualquer apreensão minimamente cognitiva.

É preciso que a alma já esteja *in-formada*, para que o processo de observações, cálculos, fricções, confrontos e hesitações, toda essa atividade da alma denominada *dianoeisthai*, seja possível, mesmo nas percepções sensíveis, que são as primeiras apreensões cognitivas do ser humano. Sem esses parâmetros, não é possível toda essa atividade.

Mas de onde vieram essas formas? É impossível que essas noções inteligíveis sejam adquiridas pela alma da criança, se sua aquisição depende de um processo de *noesis* entendido como algo que se dá para além da dialética. É claro que essas formas, quando a criança começa a ter apreensões cognitivas, já estão lá, e que não dependeram, para estar a seu alcance, de nenhuma apreensão cognitiva, uma vez que elas são a condição de possibilidade dessas apreensões.

Ora, de qualquer forma que se entenda como a alma tem acesso aos *koina* –quer eles venham impressos nela desde sempre, como seria de esperar segundo a teoria da *anamnesis* do *Mênnon*, quer eles se mantenham fora dela, mas ao seu alcance, como as coisas sensíveis– a mera apreensão, ou aquisição, desses *koina*, que intervem no jogo de pesagens e cálculos feitos pela alma no exercício do pensamento, parece ser, ela mesma, independente de qualquer

esforço, produto de uma *dunamis* que a alma humana tem por natureza, uma capacidade ao alcance de qualquer ser humano, tanto quanto a mera apreensão dos dados sensíveis está ao alcance tanto de homens quanto de animais por um mecanismo automático dos órgãos dos sentidos. Em outras palavras: para que o pensamento ou a linguagem possa acontecer, é preciso reconhecer que há uma apreensão automática, não cognitiva, de inteligíveis, assim como uma apreensão não cognitiva de sensíveis. Sem isso, não é possível entender como o pensamento poderia acontecer, ou a linguagem poderia formar-se. Admitindo-se porém esse tipo de apreensão, compreende-se o pensamento e a linguagem como espontaneamente se formando no exercício de uma outra *dunamis* da alma que existe por natureza, e que põe em um jogo de cálculos e pesagens os dados, sensíveis e inteligíveis, que chegam até ela. Não é preciso admitir que essas impressões já tenham nomes; a nomeação delas pode vir depois. O importante é o reconhecimento de todas essas faculdades, dessas várias *dunamis* da alma, que formam como que uma estrutura que lhe permite captar, de um lado, não cognitivamente, dados sensíveis (através dos órgãos dos sentidos) e inteligíveis (diretamente pela alma), e, de outro, estabelecer entre eles relações, que levam a uma apreensão cognitiva.

Mas, enquanto a apreensão cognitiva de sensíveis está ao alcance de qualquer ser humano –mesmo criança, ou mesmo deficiente mental– a apreensão cognitiva de inteligíveis parece ser o apanágio de poucos. Todos os textos que utilizamos acima, *Mênon*, *República*, *Teeteto*, *Sofista*, *Carta VII*, e não só eles, referem-se insistentemente ao trabalho penoso da alma consigo mesma para chegar à clara compreensão dos inteligíveis. Está ao alcance de todos, ou quase todos, dar-se conta de que o vento é frio. É preocupação de poucos saber o que é ser vento, o que é ser frio. Repetindo a citação feita acima:

“Assim que nascidos, e por dom da natureza, homens e animais têm poder de sensação para todas as impressões que, pelo corpo, caminham para a alma. Mas os raciocínios

(*analogismata*) que confrontam essas impressões em suas relações com o ser e o útil, é pelo esforço, com o tempo, ao preço de muito trabalho e de uma longa educação que eles conseguem se formar, naqueles onde se formem.” (*Teeteto* 186 c)

São poucos portanto aqueles onde se formam os raciocínios que levam à compreensão do ser, *i.e.*, à ciência das coisas. Quem são esses poucos? A resposta está aparentemente no fato de que as almas não têm todas as mesmas qualidades.

Falávamos acima da necessidade dos órgãos dos sentidos para a apreensão dos dados sensíveis. Sem visão, não há apreensão de cores, nem apreensão de sons sem ouvidos, muito embora a apreensão sensível, mesmo não cognitiva, se dê pela alma e não pelos instrumentos de captação. Mas podemos falar também da qualidade das impressões, que dependem não somente do estado de higiene dos órgãos dos sentidos, mas também da qualidade e da higiene da alma que recebe essa impressão. Aliás, na passagem do *Teeteto* que propõe compreender a alma como contendo uma espécie de cera capaz de receber impressões, Platão parece referir-se justamente a essas diferenças de qualidade entre as almas, devido às diferenças da quantidade e tipos de cera:

“Supõe então, para fins do argumento, haver em nossas almas um bloco de cera: em uma pessoa, maior, em outra, menor; e em alguém, de cera mais pura, em outro, mais impura; em alguns, de cera mais dura, em alguns mais mole, e em outros de consistência adequada.” (*Teet.* 191 c 8 – d)

Com isso, Platão está claramente tentando dar conta das diferenças patentes entre os homens na maneira como recebem e como conservam as impressões que chegam às almas. Ora, isso acontece não só com as impressões dos sensíveis, mas também com as impressões dos inteligíveis, impressos na alma e necessários para o exercício do pensamento. E assim como não é possível transmitir a sensação propriamente dita –no exemplo acima, o vermelho–, mas apenas falar dela, evocando em outra pessoa sua própria sensação

correspondente, da mesma maneira não é possível transmitir pelo discurso o que sejam os inteligíveis. É preciso que aquele que ouve esse discurso tenha, nitidamente gravada em sua alma, a impressão deixada por eles. Daí as restrições de Platão a Dionísio e outros que escrevem sobre esses assuntos.

De uma certa forma, dizíamos, todos os seres humanos têm acesso aos inteligíveis, aos *koina* de que fala o *Teeteto*, uma vez que todos têm a linguagem. Mas, na maioria dos homens, os *koina* são apreendidos, ou impressos, nebulosamente, no grau suficiente para entrar no jogo de cálculos e pesagens, que no homem se inicia com relação aos dados sensíveis que lhe chegam.

Mas, para apreender cognitivamente inteligíveis, é preciso mais. É preciso que a alma tenha qualidades especiais, tanto de receber impressões e gravá-las, quanto de realizar as atividades de cálculos, pesagens e comparações que Platão denomina pensar. É a isso que Platão parece referir-se quando fala de uma afinidade ou parentesco que precisa haver entre a coisa (ou, talvez, também, a atividade dialética) e aquele que procura conhecer a coisa, para que esse possa atingir a ciência mesma dela, o que certamente inclui uma capacidade da alma de ser profundamente marcada pela impressão ainda não cognitiva dos inteligíveis.

“Ora, é a custo que o tempo empregado a percorrê-los todos (*sc.* os fatores do conhecimento), passando-se sobre cada um da subida à descida e inversamente, acaba por engendrar em um homem naturalmente bem dotado (εὖ πεφυκότι) o saber daquele cujo natural também é bom (ἐπιστήμη εὖ πεφυκότος)¹⁰.....Em uma palavra, naquele em quem não há parentesco com a atividade de que falo

¹⁰ Robin toma ἐπιστήμη εὖ πεφυκότος como “o saber de alguém que tem um bom natural”. Outra possibilidade de interpretação (seguida por Souilhé, J., em Platon, *Lettres, Oeuvres Complètes* (CUF), Les Belles Lettres) é compreender a expressão como a “ciência da coisa cujo natural é bom”. Assim, estabelece-se desde aqui a afinidade entre a própria coisa a conhecer e aquele que é capaz de conhecê-la.

(τὸν μὴ συγγενῆ τοῦ πράγματος¹¹), não é nem a facilidade que ele tem de aprender nem sua boa memória que o farão ter sucesso (*sc.* em obter a ciência)! Pois, para começar, não é um efeito que se produza em meio a maneiras de ser (ἔξεσιν) estranhas a essa atividade; de modo que todos aqueles que não têm propensão natural (μὴ προσφυσίς εἰσιν) para o que é justo, para tudo o que é belo e que não são a isso aparentados (συγγενεῖς), ainda que tivessem, ao mesmo tempo, a facilidade para aprender e uma boa memória, tampouco todos aqueles que, tendo parentesco com o justo e o bom, têm dificuldade de aprender e má memória – nenhum desses jamais conhecerá, em toda a extensão possível, a verdade sobre a virtude e tampouco sobre o vício. (344 a – b)

Com essa afinidade e propensão natural, qualidade inata de certas almas, que o discurso de outrem, em si mesmo, não pode transmitir, essa alma privilegiada pode voltar-se, ela mesma, por si mesma, para os inteligíveis eles mesmos, e, exercendo seu jogo de cálculos e fricções sobre eles, em si mesmos, a partir deles mesmos, em direção a eles mesmos, através do esforço do pensamento, chegar à clareza sobre o que eles, neles mesmos, são.

É essa a função da dialética. E, apesar das variações que ela assume ao longo da obra de Platão, é sempre um discurso, e mesmo um percurso, do pensamento em torno daquilo que se quer conhecer, em busca da clareza de compreensão, que, no final de *República VI*, Platão chama de *noesis*.

¹¹ Robin toma *pragma* como a atividade dialética; Souilhé, como a própria coisa objeto de conhecimento, insistindo sobre o parentesco daquele que procura o saber com a própria coisa objeto do saber. De qualquer forma, esse parentesco é afirmado (ou reafirmado) mais adiante, mesmo por Robin, como se observa ao final da passagem citada (tradução Robin).

SUMÁRIOS/ABSTRACTS

Eternidade e Tempo no *Ti-meu* de Platão

Anastácio Borges de Araújo Junior

Resumo: Este trabalho tem como objetivo mostrar como o debate platônico para pensar o modo de ser sensível e inteligível, em alguns de seus diálogos como *A República* e o *Ti-meu*, se constrói neste ambiente de tensão, no qual por um lado utiliza-se das ferramentas conceituais inauguradas por Parmênides, e por outro, sua construção exige a flexibilização desta mesma lógica eleata. Assim, através do conceito de tempo como imagem, apontaremos como Platão concebe novas significações para o conceito de *não-ser*, diferente do sentido de contrário do *ser*, como é o caso da noção de *khóra* no *Timeu*, cujo sentido é de indeterminação originária na qual e pela qual será possível o vir-a-ser das coisas sensíveis.

Palavras-chave: Platão, *Ti-meu*.

Abstract: The objective of this work is to show how the platonic debate to think the way of being intelligible and sensible in some of Plato's dialogues, like *The Republic* and the *Timaeus*, is built in this environment of tension in which, on the one hand, Plato makes use of conceptual tools inaugurated by Parmênides and on the other, its construction demands a flexibility of this same eleatic logic. This way, we point out through the concept of time as image, how Plato conceives new meanings for the concept of not-being, which is different from the idea of the contrary of being, like in the notion of *khóra* in the *Timaeus*, whose meaning is of original indetermination in which and for which it will be possible the yet-to-come of the sensible things.

Kewy-words: Plato, *Timaeus*.

Logos eterno e logos perpétuo em Filon de Alexandria
Dax Moraes

Resumo: Fílon de Alexandria formula uma teoria sobre o *Logos* aplicada à sua exegese das Escrituras, apresentando-o sob três estágios distintos: o eterno, o perpétuo e o imanente. Enquanto mundo inteligível, criado para a incorruptibilidade e subsistência do mundo sensível que dele advém, somente é transcendente relativamente a este último, sendo perpétuo, e não eterno. Eterno e absoluto, apenas Deus. Sendo simples, é idêntico à Seu *Logos*, e apenas este, que precede a criação do mundo inteligível, pode ser propriamente considerado como eterno.

Palavras-chave: Fílon, *Logos*, Platão.

Abstract: Philo of Alexandria establishes a theory about *Logos* applied to his Scripture exegesis, approaching it under three distinct stages: eternal, everlasting and immanent. Created for a forthcoming sensible world's incorruptibility and subsistence, intelligible world is transcendent solely in respect to the sensible one, being thus a everlasting one, not an eternal one. Only God is eternal and absolute. Being simple, God is identical to His *Logos*, and just the *Logos* that is prior to the creation of the intelligible world can be properly called eternal.

Key-words: Philo, *Logos*, Plato.

Uma leitura lógico-ontológica do *Sofista*
Eliane Christina de Souza

Resumo: Pode-se entender que a teoria da participação das formas apresentada no *Sofista* de Platão tem como finalidade fornecer o fundamento ontológico para o discurso, tal como ele é compreendido por Platão nesse diálogo: um *logos* que pretende dizer o ser. Propõe-se, então, examinar a formulação desta teoria a partir de uma perspectiva lógico-ontológica, segundo a qual a participação seria a faceta ontológica do discurso informativo sobre o ser, mantendo-se, discurso e ontologia, em uma relação de semelhança estrutural.

Palavras-chave: Platão, *Sofista*, *Logos*.

Abstract: It can be said that the theory of participation of the forms presented by Plato in the *Sophist* has as its finality to provide the ontological fundament for discourse, as it is understood by Plato in this dialogue: a *logos* that intends to say being. It is proposed, than, to examine the formulation of such theory from a

logic-ontological perspective, according to which the participation would be an ontological interface of the informative discourse about being, keeping, discourse and ontology, in a relationship of structural resemblance.

Keywords: Plato, *Sophist*, *Logos*.

**A linguagem em Heidegger:
*Ser e Tempo e o Logos de
Heráclito*
Eliéser Donizete Spereta**

Resumo: Neste artigo, discutimos a abertura do Ser em *Ser e Tempo* e em *Lógica. A Doutrina Heraclítica do Logos*. Na primeira obra, a abertura do ser imposta pela hermenêutica desemboca numa linguagem específica, qual seja, a que Heidegger chama indiretamente de indicativa. Na segunda obra, a abertura do ser passa pela apropriação heideggeriana do *Logos* de Heráclito, que é recolhida pelo *logos* humano, constituindo também uma linguagem indicativa, porém com

um caráter mais profundo que o do primeiro período. Em ambos os casos, o que se manifesta é a própria verdade do ser.

Palavras-chave: Heidegger, Heráclito, Tempo.

Abstract: In the present article, we discussed the opening of the Being in *Being and Time* (1927) and *Logik. Heraklits Lehre vom Logos* (1944). In the first work, the imposed opening of the Being by hermeneutic ends in a specific language, or, the one that Heidegger indirectly calls of indicative. In the second work, the Being opening is part of the heidegger's appropriation of *Logos* of Heraclitus, that is collected by the human *logos*, also representing an indicative language, although with a deeper nature than in the first period. In both situations, what is manifested is the own truth of the Being.

Key-words: Heidegger, Heraclit, Time.

A temporalidade dos prazeres

Fernando Muniz

Resumo: O prazer nos *Diálogos* de Platão é, de certo modo, indissociável do tempo. Prazeres e dores - sejam eles antecipados ou lembrados - são experimentados na perspectiva imediata de um presente sempre móvel, mas é na relação com as demais dimensões temporais que a natureza própria de ambos é revelada. O artigo apresenta o tema dessa ligação íntima entre o tempo e os prazeres tomando como referência uma passagem bastante conhecida do *Protágoras* (351b-358d), um verdadeiro paradigma para a compreensão do assunto.

Palavras-chave: Platão, prazer, *akrasia*.

Abstract: Pleasure, in Plato's *Dialogues*, is, in a certain way, inseparable from time. Pleasure and pain, whether anticipated or remembered, are experienced within the immediate perspective of an al-

ways movable present, but it is in relation to the other temporal dimensions that the very nature of both is revealed. The article presents the theme of this intimate link between time and pleasure, using as a reference a well-known passage from *Protágoras* (351b-358d), a veritable paradigm to understand this topic.

Key-words: Plato, pleasure, *akrasia*

“Quem sabe se viver é morrer e morrer é estar vivo?”: o logos pitagórico do tempo da alma em *Górgias* e *Mênon*
Gabriele Cornelli

Resumo: A diferença do cauteloso ceticismo com o qual Sócrates enfrenta a questão da imortalidade na Apologia, a influência órfico-pitagórica aparece claramente numa nova concepção da imortalidade nos diálogos *Górgias* e *Mênon*. Em *Górgias*, Sócrates, em resposta à proposição de Cálicles da necessidade de uma liberação total das paixões em busca do prazer, introduz, com o verso de Eurípides

“Quem sabe se viver é morrer e morrer é estar vivo?” uma discussão sobre o corpo como morte-túmulo (*séma*) da alma, cuja autoria Sócrates refere a um mito de “um homem de refinada inteligência, siciliano ou itálico” (493a). O logos itálico (pitagórico e empedocléo) é confirmado por outro mito (que Sócrates faz questão de considerar logos), no final do diálogo, o mito do juízo, pelo qual introduz o tema da punição no além-túmulo. Tanto a transmigração como a anámnese devem ser consideradas como reelaborações platônicas, em sentido epistemológico, de elementos centrais da tradição órfico-pitagórica: a) o logos do “tempo da alma”; b) o logos da “memória” destas reencarnações e das senhas iniciáticas para orientar a alma no além-túmulo.

Palavras-chave: Platão, tradições órfico-pitagóricas.

Abstract: Differently from the cautious skepticism of Socrates on the theme of the immortality of the soul in *Apology*, the orphic-

pythagorean influence became clear in a new idea of imortality in Gorgias and Meno dialogues. In Gorgias, Socrates, answering to the Callicles's standings on the need of a total liberation from the passions in order to the search of the pleasure, introduce the theme of the body as the death-grave (sema) of the soul. Socrates quote a "man of fine intelligence, sicilian or italian" (493a) as the author of the idea. This italian *logos* (which is both pythagorean and empedoclean) is confirmed by another myth, which Socrates insist to call *logos*, at the end of the dialogue: the judgment myth, introducing the them of the punishment in the after-live. Transmigration and anámnese are here platonic re-elaborations, in an epistemological sense, of central orphic-pythagorean traditions: a) the *logos* of the "time of the soul"; b) the *logos* of the memory of these reencarnations and of the iniciatic codes to orient the soul in after-live.

Key-words: Plato, orphic-pythagorean traditions.

O conselho noturno: sombra ou luz sobre a cidade das *Leis*?

Gérson Pereira Filho

Resumo: O texto propõe uma reflexão sobre a instituição do Conselho Noturno, no Diálogo *Leis*, de Platão. A cidade proposta nas *Leis*, fundamenta-se numa organização por meio de conselhos, onde ganha especial relevância, o Conselho Noturno, como instituição suprema. Na *República*, o Rei-Filósofo é a imagem do sábio que se equipara à luminosidade do sol, para guiar a cidade em seu destino; nas *Leis*, o Conselho Noturno deverá cumprir com sabedoria seu papel de salvaguarda, guiando a cidade com vigilância e prudência escondido simbolicamente por entre as sombras noturnas, cujo significado filosófico e político ainda está para ser desvendado.

Palavras-chave: Platão, *Leis*, Conselho Noturno.

Abstract: The text proposes a reflection on the institution of the Night Council, in Plato's dialogue of *Laws*. The city proposed in the *Laws*, founds itself in an organization of law councils, where the Night Council gets special relevance as the supreme institution. In the *Republic*, the Philosophizing is the image of the wise man that, like the brightness of the sun, guides the city to its destiny; through the laws, the Night Council will have to comply wisely with its role of safeguard, guiding the city with vigilance and prudence, hid symbolically in the night shades, whose philosophical and political meaning is still to be disclosed.

Key-words: Plato, *Laws*, Night Council.

As regiões do negativo no diálogo *Sofista*: as raízes da historicidade dialética
Hector Benoit

Resumo: No diálogo *Sofista* de Platão, o estrangeiro descreve como se cruzam os gêneros supremos. Cada um deles é outro que os outros e o mesmo que si. A cada cruzamento surgem zonas de negatividade que constituem um outro ente, um ente que é em certo sentido não-ser. Essas regiões negativas assim geradas podem ser consideradas como paradigmáticas para pensarmos as contradições presentes em todas as formações sócio-históricas. Nessas passagens do *Sofista* não estaríamos diante das raízes da historicidade dialética?

Palavras-chave: Platão, Não-Ser, Contradição, Dialética, História.

Abstract: In Plato's *Sophist*, the Stranger describes how the supreme genders intercross. Each one of them is different from the others and the same as itself. At each crossing, zones of negativity appear, representing another being, a being that is not-being, in a

certain way. These negative regions thus generated may be considered as being paradigmatic for us to think about the contradictions that are present in all socio-historical formations. In these passages of the Sophist, wouldn't we be before the roots of the dialectic historicity?

Keywords: Plato, Not-Being, Contradiction, Dialectics, History.

A República de Platão e o conceito de modo de produção asiático

Hélio Ázara de Oliveira

Resumo: O presente texto procura aproximar-se historicamente do projeto de *A República* de Platão a partir de uma comparação entre certas características fundamentais deste projeto político e a categoria de Modo de Produção Asiático, tal como Marx sugere em passagem célebre de *O capital*. Em algum sentido, o passado “asiático” da Grécia reaparece no projeto socrático de cidade?

Palavras-chave: Platão, *A República*, Modo de Produção Asiático, Marx.

Abstract: The present text tries to historically be closer to the Plato's *Republic* from a comparison between certain fundamental characteristics of this political project with the Asiatic Mode of Production, as suggests Marx in a famous page of *The capital*. In some way, does the “asiatic” past of Greece appears again in the socratic city project?

Key-words: Plato, *The Republic*, Asiatic Mode of Production, Marx.

A noção socrático-platônica de herói: apropriação e distorção semântica

Jaa Torrano

Resumo: Se a apropriação da noção mitológica de “herói” (*héros*) pelo discurso filosófico de Platão no *Crátilo* reproduz o paradigma da equivalência estrutural entre a noção mitológica de “Deus(es)” (*theós*) e a noção filosófica de

eîdos/idéa, que se estabelece no *Fédon*, – examinemos, então, – 1) estas noções mesmas, a saber: “herói”, “Númes”, “Deus(es)”, “os do Hades” e “Hades”, nos versos de Hesíodo, citados por Platão, 2) nos versos de Homero, *passim*, e 3) na perspectiva determinada pela apropriação, para que nesse exame possamos avaliar 4) o que nessa distorção se perde e 5) o que no interesse da construção do discurso filosófico nela se ganha.

Palavras-chave: Platão, *Héros*, *Théos*.

Abstract: When the philosophical discourse appropriates the mythological notion of “heros”, as in Plato's *Cratylus*, it reproduces the paradigm of the structural equivalence between the mythological notion of “God(s)” (theós/theoí) and the philosophical notion of “intelligible form(s)” (*eîdos/eíde*; *idéa/idéai*), as in Plato's *Phedo*. If we accept this hypothesis, we ought to examine: 1) these notions themselves, namely: “heros”, “daimones”, “God(s)”, “those

in Hades” and “Hades”, in the Hesiod's verses cited in Plato's *Cratylus*, 2) these same notions in the Homer's verses, and 3) the fact of appropriating, so that we can evaluate 4) what is lost in the distorsion, and 5) what is gained in concerning to building the philosophical discourse.

Key-words: Plato, *Héros*, *Théos*.

Logos na teoria das Formas do Fédon

José Lourenço Pereira da Silva

Resumo: Neste texto eu examino a função que o “*logos*” desempenha na teoria das Formas apresentada no *Fédon* de Platão. Sócrates desistiu da investigação da natureza baseada excessivamente na observação empírica, como ele considerou o método de seus predecessores, para inquirir “en logois” (razão, explicações, proposições) a verdade das coisas, formulando a assim chamada teoria das Formas. Os “logois”, imagens das Formas, são o lugar e o meio para

conhecer as Formas e explicar o mundo sensível.

Palavras-chave: Platão, *Logos*, *Eidos*.

Abstract: In this text I examine the role that the “*logos*” plays in the theory of Forms presented in Plato’s *Phaedo*. Socrates gave up the investigation of nature too based in the empirical observation, as he considered the method of his predecessors, to inquire “en logois” (reason, accounts, propositions) the truth of things, formulating the so-called theory of Forms. The “logois”, images of Forms, are the place and the way to know the Forms and to explain the sensible world.

Key-words: Platão, *Logos*, *Eidos*.

Sobre a ‘interpretação agostiniana’ de G. Reale em torno da ‘deuteros plous’ em Platão e suas conseqüências para a tematização do conceito platônico de ‘revelação divina’

Manuel Moreira da Silva

Resumo: Esse artigo pretende discutir a interpretação de G. Reale em torno da “deuteros plous” em Platão e sua aplicação ao conceito platônico de “logos theios”. Mostrar-se-á que esta aplicação funda-se no paradigma agostiniano que Reale denomina “Terceira navegação”, com o que sua leitura permanece unilateral e exterior à filosofia platônica como tal. A título de conclusão, mostrar-se-á o caráter atual da oposição entre “logos theios” e “logos theos”, bem como a possibilidade de sua suprassunção apenas mediante sua retomada e desenvolvimento especulativo.

Palavras-chave: Platão, *Deuteros plous*, Agostinho, Terceira navegação, *Logos theios*.

Abstract: This paper will discuss G. Reale’s interpretation of “deuteros plous” by Plato and its application at platonical concept of “logos theios”. Will show that this application to base oneself on this what Reale called Augustine’s

Third Navigation, and that so, the same stay unilateral and exterior at Plato's Philosophy. At conclusion's title, will show actual character of opposition between "logos theios" and "logos theos", and the possibility of its sublation by means of its speculative re-take and development.

Key words: Plato, *Deuteroplous*, Augustine, Third navigation, *Logos theios*.

Kairós e retórica no Fedro
Marcus Reis Pinheiro

Resumo: Apesar das inúmeras críticas encontradas nos textos platônicos ao uso errôneo da retórica, o presente artigo defende uma posição relevante para a "arte do bem falar" na prática filosófica em Platão. Nosso texto, que se baseia no diálogo *Fedro*, procura realçar a importância da noção de *tempo oportuno* (*kairós*) para a correta realização da retórica e da filosofia. Trata-se de salientar, na correta realização da *condução da alma* (*psicagogia* - definição de retórica), a atenção neces-

sária aos momentos oportunos de efetivar tal condução.

Palavras-chave: Platão, *Kairós*, Retórica.

Abstract: In spite of the many arguments against the incorrect use of rhetoric, this paper defends a relevant position to the "art of good speech" in Plato's philosophy. Our text, based on the dialogue *Pheadrus*, highlights the importance of the notion of *proper time* (*kairós*) to the correct realization of rhetoric and philosophy. It intends to show that, in the correct *guidance of the soul* (*psychagogy* - definition of rhetoric), a special attention to 'proper moments' is necessary to this guidance.

Key-words: Plato, *Kairós*, Rhetoric.

Introdução à questão do tempo no λόγος das Leis de Platão

Maria Carolina Alves dos

Santos

Resumo: Refletir sobre essa controvertida e pouco estudada questão é fundamental para apreender o que é dominante na concepção política das *Leis*. Os *λόγοι* do condutor da investigação falam da regência da totalidade do tempo por uma matriz divina, trans-histórica e providente. Negariam à história o sentido a ser dado continuamente pela ação humana? A teoria do Ateniense, que põe Deus ciclicamente “no começo, meio e fim de tudo”, não instalaria a servidão do previamente instituído na vida individual e coletiva, se é na temporalidade – horizonte aberto *ad infinitum* – que o homem as configura concretamente, afirmando sua autonomia e inventividade? Se indagações e ações livres são instituidores de valores e leis que delinham o destino social humano, a presença da força divina dirigindo extra-socialmente a nova colônia cretense não suprimiria a efetiva participação dos cidadãos nas decisões políticas, interferindo em seus rumos pela discussão

conjunta? Neste estudo introdutório comentaremos aspectos que, embora preliminares, em nossa perspectiva ampliam o campo visual das articulações estruturais desta problemática em relação a outras constitutivas do Diálogo, de igual importância para sua compreensão.

Palavras-chave: *λόγος*, temporalidade mítica, ciclos da história.

Abstract: To reflect on that controversial and less examined question is fundamental to grasp the dominant element of the political conception of *The Laws*. Theses *λογοι* of the conductor of the investigation speak of the regency of the totality of time exerted by a divine, trans-historic and providing matrix. Do they deny history its sense that needs to be continuously provided by human action? Plato's theory, which puts God cyclic “at the beginning, in the middle and at the end of everything” would not install servility of the previously instituted in individual and collective life if

it is in temporality - an *ad infinitum* open horizon - that man concretely configures them and thereby affirms its autonomy and inventiveness? If investigations and free actions are institutors of values and laws that outline human social destiny, would not the presence of the divine force extra-socially directed towards the new Cretan colony eliminate the effective participation of its citizens in political decisions and interfere in their aims through their joint discussion? In this introductory study, we comment aspects that, although being preliminary ones, widen the visual field of the structural articulations of that question in relation to other constituents of the Dialogue of equal value for its comprehension.

Key-words: λόγος, mythic temporality, cycles of history.

Retores e sofistas gregos: o uso do termo *logos* em alguns autores dos séculos V e IV a. C.

Maria Cecília de Miranda Nogueira Coelho

Resumo: o objetivo deste artigo é o de investigar algumas peças de Aristófanes (*Acar-nenses*, *As mulheres que celebram as Tesmofórias*, *As Rãs* e *As Nuvens*) mostrando similaridades entre Eurípides (personagem das três primeiras) e Sócrates (personagem principal da quarta peça). Minha análise abarca três questões: primeira, a utilização de termos como “retórica” e “sofista”, Segunda, a influência destas comédias, principalmente nos séculos XIX e XX, e, terceiro, problemas relacionados aos estudos de autores do século V a. C., à luz da demarcação entre retórica e filosofia, proposta por Platão no século VI.

Palavras-chave: Teatro grego antigo, romantismo alemão, retórica.

Abstract: This paper aims to investigate some of Aristophanes' plays, as *The Acarnians*, *Thesmophoriazousai*, *Frogs*, and *Clouds*, in order to

delineate some similarities between Euripides (a character in the first three ones) and Socrates (the main character in the fourth play). The analysis focuses on three questions: firstly, the utilization of terms like rhetoric and sophist. Secondly, the influence of these comedies, mainly in XIXth and XXth century, and, thirdly, the problems related to the studies of fifth century Greek authors, in the light of the demarcation between philosophy and literature, made by Plato, in the IV Century.

Key-words: Ancient Greek Theater; German Romanticism; Rhetoric.

Conhecimento, pensamento e linguagem em Platão

Maura Iglésias

Resumo: O ponto de partida da discussão é uma velha questão conhecida dos estudiosos de Platão: ele reconheceu ou não a existência de uma apreensão cognitiva direta, não discursiva? Focalizando a

famosa passagem da linha dividida de *República VI*, começa-se por examinar a possibilidade de se reconhecer uma apreensão cognitiva direta onde quer que possa haver uma pretensão a ela: na percepção sensorial, que corresponde à apreensão das coisas sensíveis (primeiro segmento principal da linha); na apreensão das hipóteses intermediárias do movimento ascendente da dialética (segunda subseção do segmento inteligível); e, finalmente, na apreensão de coisas inteligíveis, que inclui a apreensão do primeiro princípio (momento final do movimento ascendente da dialética). Tendo concluído pela impossibilidade de se reconhecer a existência de uma apreensão cognitiva sem a mediação do pensamento discursivo, a discussão volta-se então para a questão de entender por que Platão não reconhece a linguagem, mesmo a dialética, como capaz de veicular, por si mesma, a mais alta forma de conhecimento, conhecimento real sobre coisas em si mesmas. Tentando entender o paradoxo

de que a linguagem é incapaz de transmitir conhecimento, apesar de ser este alcançado apenas através do pensamento, que é compreendido como tendo uma estrutura discursiva, a discussão termina por abordar o problema da origem da linguagem e do pensamento. O artigo propõe, como o único meio de explicar como eles podem originar-se, a existência de uma apreensão não cognitiva de coisas inteligíveis.

Palavras-chave: pensamento não discursivo; apreensão cognitiva direta; origem da linguagem; origem do pensamento; análise na dialética ascendente.

Abstract: This article starts from an old question familiar to those who study Plato: did he or did he not recognize the existence of a direct, non-discursive cognitive apprehension? Focusing on the famous divided line passage of *Rep.* VI, it examines the possibility of recognizing a direct cognitive apprehension wherever there may be a claim for it: in sense perception, which corre-

sponds to the apprehension of sensible things (the first main segment of the line); in the apprehension of the intermediary hypotheses of the ascending movement of the dialectic (second subsection of the intelligible segment); and finally in the intellectual apprehension of intelligible things, which includes the apprehension of the first principle (final moment of the ascending movement of the dialectic). The discussion concluded that it is impossible to recognize cognitive apprehension without the mediation of discursive thought. The discussion turns then to the question of understanding why Plato does not recognize language, even the dialectic, as capable of conveying, by itself, the highest form of knowledge, real knowledge about things in themselves. Attempting to understand the paradox that language is incapable of transmitting knowledge reached only through thought, which is understood as having a discursive structure, the discussion ends by tackling the problem

of the origin of language and thought. The paper proposes a non-cognitive apprehension of intelligible things, as the only way to explain how they can originate.

Key-words: non-discursive thought; direct cognitive apprehension; origin of language; origin of thought; analysis in the ascending dialectic.