

PLATÃO

COORDENAÇÃO DE
GABRIELE CORNELLI E RODOLFO LOPES

CoimbraCompanions

IMPrensa DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

Coimbra Companions

PLATÃO

COORDENAÇÃO DE
GABRIELE CORNELLI E RODOLFO LOPES

CoimbraCompanions

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

EDIÇÃO

Imprensa da Universidade de Coimbra
Email: imprensa@uc.pt
URL: http://www.uc.pt/imprensa_uc
Vendas online <http://livrariadaimprensa.uc.pt>

REVISÃO

Ália Rodrigues e André da Paz Silva

ISBN

978-989-26-1595-0

eISBN

978-989-26-1596-7

DOI

<https://doi.org/10.14195/978-989-26-1596-7>

OBRA PUBLICADA EM COEDIÇÃO COM:



SUMÁRIO

Apresentação	11
<i>Gabriele Cornelli e Rodolfo Lopes</i>	
Capítulo I – Vida	19
<i>Maria do Céu Fialho e Katsuzo Koike</i>	
Capítulo II – Academia	33
<i>Gabriele Cornelli</i>	
Capítulo III – Doutrinas não-escritas.....	57
<i>António Pedro Mesquita</i>	
Capítulo IV – Ordenação dos <i>Diálogos</i>	79
<i>Rodolfo Lopes</i>	
Capítulo V – Pré-socráticos	103
<i>Francesc Casadesús Bordoy</i>	
Capítulo VI – Sofistas	119
<i>Richard McKiraban</i>	
Capítulo VII – Sócrates	137
<i>Hector Benoit</i>	

Capítulo VIII – Linguagem.....	153
<i>José Gabriel Trindade Santos</i>	
Capítulo IX – Dialética	169
<i>Giovanni Casertano</i>	
Capítulo X – Epistemologia.....	189
<i>Francesco Fronterotta</i>	
Capítulo XI – Teoria das Ideias.....	213
<i>Franco Ferrari</i>	
Capítulo XII – Cosmologia	231
<i>Luc Brisson</i>	
Capítulo XIII – Matemática.....	259
<i>Fernando Rey Puente</i>	
Capítulo XIV – Princípios	279
<i>Marcelo Perine</i>	
Capítulo XV – Psicologia	295
<i>Tom Robinson</i>	
Capítulo XVI – Ética e política.....	313
<i>Mario Vegetti</i>	
Capítulo XVII – Gênero.....	331
<i>Olivier Renaut</i>	
Capítulo XVIII – Medicina	349
<i>Silvio Marino</i>	

Capítulo XIX – Religião	361
<i>Alberto Bernabé</i>	
Capítulo XX – Retórica	383
<i>Daniel Rossi Nunes Lopes</i>	
Capítulo XXI – Poética	403
<i>Fernando Santoro</i>	

Apresentação

O projeto deste *Coimbra Companion: Platão* dificilmente encontraria os favores do Divino Mestre da Academia de Atenas. Em sua *Carta VII* Platão desfere duras críticas contra aqueles que estavam empreendendo projeto semelhante, isto é aquele de escrever tratados sistemáticos sobre a sua filosofia. Anota com firmeza não ser possível que nenhum destes tenha compreendido alguma coisa do assunto, isto é de sua filosofia, e acrescenta com dureza ainda maior que é muito provável que eles não saibam nada sequer de si mesmos (Pl. *Ep.* VII 341c).

Decidimos arriscar as iras de Platão e sua agenda francamente antissistemática por sentirmos a necessidade de entregarmos ao leitor o primeiro compêndio à vida e obra de Platão escrito originalmente em língua portuguesa.

Esta publicação nos pareceu ao mesmo tempo oportuna e necessária, e pode ser facilmente considerada como uma consequência da importância que a língua portuguesa veio crescentemente desempenhando na comunidade dos estudiosos e estudiosas de Platão e dos platonismos. Prova disso é certamente o multiplicar de teses, monografias e traduções das obras de Platão e da tradição platônica em língua portuguesa nos últimos vinte anos, em ambas as margens lusófonas do Oceano. Não menos o é, certamente, a realização no Brasil do maior evento mundial de estudos platônicos, o *XI Symposium Platonicum* da *International Plato Society*, que teve lugar pela primeira vez no Sul do Mundo e em País lusófono, na cidade de Brasília, no ano de 2016.

O que esperar de um compêndio a Platão em língua portuguesa? Antes de mais nada, que possa constituir-se em uma chave de entrada no vasto e profundo mar dos estudos platônicos com a marca da diversidade de abordagens que constituem hoje quiçá a característica mais marcante da *scholarship* lusófona, especialmente quando comparada com outras comunidades geopolíticas, mais marcadas por certa homogeneidade de estilos e hermenêuticas. O leitor encontrará nesta obra uma polifonia de metodologias e referências que desejam conduzi-lo a um olhar mais abrangente e generoso para com Platão e seus comentadores. A busca pela diversidade de abordagens levou os editores também a convidar para este projeto estudiosos não-lusófonos de primeira-linha. Ao mesmo tempo em que estes contribuem em sua totalidade com contribuições originais traduzidas para o português, a seleção de cada um deles teve como critério o histórico de cooperação de com a comunidade de platonistas de língua portuguesa, notoriamente aberta a diálogos fecundos com tradições as mais variadas.

A derradeira marca lusófona deste compêndio pode ser facilmente notada na própria estrutura de seu projeto editorial: gestado no interior da Cátedra UNESCO Archai da Universidade de Brasília, encontra seu lugar na coleção *Coimbra Companions* da Imprensa da Universidade de Coimbra (IUC), que é ao mesmo tempo a mais antiga e mais moderna editora acadêmica em língua portuguesa, em parceria com a editora brasileira Paulus.

O volume pode ser considerado em seis partes, cada uma das quais correspondendo a um grupo de capítulos que, algum modo, têm afinidades de conteúdo. Convém notar, todavia, que a *taxis* sugerida pelos seus organizadores obedece apenas a imperativos editoriais e didáticos. A premissa básica desta empresa conjunta foi, desde o início, privilegiar a plurivocidade de perspectivas e pressupostos de interpretação, em detrimento de uma qualquer unidade e/ou coerência teórico-metodológica que indicasse, explícita ou implicitamente, uma determinada sistematização da obra platônica. Em vez disso, o volume tenta mimetizar (no melhor e mais humilde sentido possível da palavra) a metodologia latente nos *Diálogos*: investigar um problema (no caso, a própria obra de Platão) por tantos flancos quantos ele admita ser investigado. Neste sentido, foi dada absoluta liberdade (e,

por conseguinte, responsabilidade) à autoria individual de cada capítulo, tendo em vista justamente aquela pretensão inicial de publicar uma interpretação plurívoca de Platão.

A primeira parte, que engloba os quatro capítulos iniciais, diz respeito a aspetos preliminares e propedêuticos à interpretação de Platão. No primeiro capítulo (**I. Vida**), Maria do Céu Fialho e Katsuzo Koike apresentam os elementos biográficos que são possíveis de reconstituir a partir das fontes disponíveis. O segundo capítulo (**II. Academia**), da autoria de Gabriele Cornelli, é dedicado à atividade de Platão como mestre ou professor. O seguinte (**III. Doutrinas não-escritas**), apresentado por António Pedro Mesquita, enfrenta uma das grandes *quaestiones* dos estudos platonistas, que ainda hoje continua dividindo os estudiosos: a possibilidade de Platão ter deixado uma parte da sua filosofia apenas em exposições orais, isto é, não documentadas nos *Diálogos*. O quarto capítulo (**IV. Ordenação dos Diálogos**), de Rodolfo Lopes, aborda a clássica divisão do *corpus* em três grupos e correspondentes fases de produção. O texto questiona a possibilidade de fixar uma ordem de leitura.

A segunda parte, que compreende os capítulos 5 a 7, é dedicada ao modo como Platão dialogou com a tradição que o precedeu e também com alguns seus contemporâneos. O quinto capítulo (**V. Pré-socráticos**) é da autoria de Francesc Casadesús Bordoy e aborda o modo como Platão dialogou com a tradição filosófica precedente. O seguinte (**VI. Sofistas**), de Richard McKirahan, do diálogo com antecessores e contemporâneos de Platão. O sétimo capítulo (**VII. Sócrates**), apresentado por Hector Benoit, é integralmente dedicado ao protagonista dos *Diálogos*.

A terceira parte do volume aponta ao núcleo duro da teorização platónica, nomeadamente às suas dimensões ontológica e epistemológica. O texto de José Gabriel Trindade Santos enfrenta o problema da (**VIII. Linguagem**), particularmente no que respeita ao seu papel no problema do conhecimento. De seguida (**IX. Dialética**), Giovanni Casertano apresenta e discute um dos tópicos mais relevantes do platonismo, sobretudo numa perspectiva metodológica. O décimo capítulo (**X. Epistemologia**), da autoria de Francesco Fronterotta, tenta reconstituir uma teoria do conhecimento segundo Platão e, por último, o texto de Franco Ferrari (**XI. Teoria das Ideias**) lida com

um dos problemas mais discutidos em toda a (já longa) história dos estudos platonistas: as Ideias ou Formas.

A quarta parte, constituída por três capítulos, é dedicada ao modo como Platão problematizou sobre a estrutura e natureza da realidade sensível. Num primeiro momento (**XII. Cosmologia**), Luc Brisson apresenta uma reconstituição da cosmologia platónica, baseada fundamentalmente no *Timeu*. De seguida temos o contributo de Fernando Rey Puente (**XIII. Matemática**) sobre o modo como as ciências matemáticas operam no próprio filosofar dos *Diálogos*. Finalmente, o texto de Marcelo Perine (**XIV. Princípios**) tenta reconstruir uma teoria dos princípios em Platão, a partir de passagens dos *Diálogos* e de outros testemunhos, nomeadamente Aristóteles.

A quinta parte do volume, a mais extensa de todas, é dedicada ao agir e ao fazer humanos, isto é, aos fundamentos e aos resultados das ações. Num primeiro momento (**XV. Psicologia**), Tom Robinson apresenta os elementos de uma teoria da alma em Platão, isto é, da estrutura psíquica do sujeito agente. Em seguida, o texto de Mario Vegetti (**XVI. Ética e política**) problematiza sobre a ação individual e suas co-implicações na esfera política. O próximo capítulo, de Olivier Renaut, analisa o conceito de (**XVII. Gênero**) no universo dramático dos *Diálogos*, nomeadamente algumas interrogações que Platão coloca a propósito das diferenças entre os gêneros masculino e feminino. O contributo de Silvio Marino (**XVIII. Medicina**) foca o estreito diálogo que Platão manteve, ao longo de grande parte da obra, com as ciências médicas, especialmente enquanto instrumento de fazer filosofia. Finalmente, Alberto Bernabé (**XIX. Religião**) colige e sintetiza os momentos em que Platão problematiza sobre problemas religiosos, sobretudo aqueles em que está em causa uma crítica à tradição.

A sexta e última parte, constituída por dois capítulos, diz respeito a duas formas discursivas que, paradoxalmente, Platão parece criticar ao mesmo tempo que as utiliza. O primeiro (**XX. Retórica**), de Daniel Rossi Nunes Lopes, lida com o facto de Platão sistematizar uma crítica à retórica, quando a sua própria argumentação é eminentemente retórica. O segundo (**XXI. Poética**), apresentado por Fernando Santoro, investiga a crítica à linguagem

poética expressa em algumas passagens dos *Diálogos* e de que modo tal crítica se pode compatibilizar com a natureza poética do texto.

Enfim, nossos mais sinceros agradecimentos vão para Delfim Leão, diretor da IUC, e Claudiano Avelino, diretor da Paulus, que apoiaram desde o começo com grande entusiasmo este projeto editorial. Assim como a todos que aceitaram contribuir com este *Coimbra Companion: Platão*.

Que o Mestre e os leitores nos perdoem a desobediência e a ousadia. É nossa esperança que este compêndio possa servir, no estilo quiçá genuinamente platônico, não como um enfadonho ponto final sistemático, e sim mais como um início de conversa, um estímulo ao estudo e ao diálogo sobre o maior filósofo de todos os tempos.

Gabriele Cornelli e Rodolfo Lopes

Cátedra UNESCO Archai: sobre as Origens do Pensamento Ocidental

Programa de Pós-Graduação em Metafísica

Universidade de Brasília

Junho de 2018

I

VIDA

Maria do Céu Fialho e Katsuzo Koike

UNIVERSIDADE DE COIMBRA

Poucas são as referências do próprio Platão sobre si mesmo, no contexto da sua obra; poucos são os testemunhos que até nós chegaram de discípulos directos de Platão, sobre a sua biografia e actividade. Em contrapartida, os testemunhos e *Vitae* multiplicam-se, após a sua morte, a maior parte deles distanciados do seu objecto por séculos e marcados pela dupla tendência que a aura à volta do mestre e do discípulo foi criando: a do Sócrates δαιμόνιος e a da divinização de Platão.

De todos os testemunhos, serão os mais fiáveis (ainda que escassos) as referências internas da obra do próprio Platão, Aristóteles, em parte o *De Platone* do romano Apuleio e o Livro III de Diógenes Laércio. Este deverá ser sujeito ao cotejo crítico com outras fontes. Tanto Apuleio como Diógenes Laércio apoiaram-se, muito provavelmente, num *Encómio* escrito por Espeusipo, aquando da morte de seu tio e mestre, e de um possível *Encómio*, da autoria de Aristóteles, ambos perdidos. Quanto à *vexata quaestio* da autenticidade da *Carta VII*, de extrema importância pelos elementos informativos que contém, há que adoptar o lúcido pragmatismo de Lesky (1995, 539-540): para os fins em causa – apurar elementos biográficos de Platão – a discussão é prescindível, já que, ainda para quem ponha em dúvida a autenticidade total ou parcial da *Carta*, ela foi escrita pelo punho

de alguém tão próximo de Platão que as informações nela contidas são fidedignas¹.

Diógenes Laércio dá-nos Platão como nascido em Egina, enquanto, refere o testemunho de Antileonte, que o dá como pertencente ao demo ateniense de Cólito: nascido em Atenas ou, ocasionalmente, nascido em alguma deslocação de seus pais a Egina, o fundador da Academia é cidadão de Atenas por nascimento e pertencente à velha casta da aristocracia da cidade.

Como data de nascimento, dá-nos Laércio o primeiro ano das 88as Olimpíadas, ou seja, 427 a. C., mais precisamente no 7º dia do mês do Targélion (22 de Maio): o mesmo dia em que Latona teria dado à luz Apolo². Foi este um ano tormentoso na Guerra do Peloponeso: o da sublevação de Mitilene, da destruição de Plateias e da rebelião na Cócira³.

Sua mãe é mencionada na *Carta III*, mas só cerca de 500 anos mais tarde Apuleio a refere pelo nome: Perictíone. Mais tarde ainda, Diógenes Laércio (3.1) refere que seu pai, de nome Aríston, descendia de Codro e que a linhagem de sua mãe, por ser filha de Glauco, remontava a Drópides, irmão de Sólon:

Platão, o Ateniense, era filho de Aríston e de Perictíone (ou Potona), cuja estirpe remontava a Sólon. É que Sólon teve um irmão – Drópides – que foi pai de Crítias. Este, por sua vez, foi pai de Calescro que foi pai de Crítias, um dos Trinta. Bem como de Gláucon, progenitor de Cármides e de Perictíone. Então, Platão, filho de Perictíone e de Aríston, situava-se na sexta geração a partir de Sólon. Sólon, por sua vez, fazia remontar a sua ascendência a Neleu e Poseídon. Dizia-se que o pai de Platão, por seu turno, descendia

1 O mesmo argumento é utilizado por Nails (2006, 3). Irwin (2008, 64), em contrapartida, assume a posição contrária: sendo a carta espúria, não é fiável. Sobre esta posição pode dizer-se que, ainda que a premissa fosse verdadeira, a conclusão extraída não o é necessariamente.

2 Esta associação de Platão a Apolo assumirá, nas vidas póstumas de Platão, o carácter de sinal premonitório da sua proximidade ao deus e abrirá espaço para a ‘deificação’ de Platão, como filho de Perictíone e do próprio Apolo, tal como o viu Apuleio.

3 Incidentes lembrados por Calvo (1988, 650).

em linha directa de Codro, filho de Melanto, e, segundo Trasilo, Codro e Melanto também faziam remontar a sua origem a Poseídon.

Já, de resto, o próprio Platão, em *República* 368a, menciona um homem de nome Aríston, pai de dois filhos, Gláucon e Adimanto:

Não estava nada mal, ó filhos de um homem ilustre, o início daquela elegia que vos [Gláucon e Adimanto] dedicou o amante de Gláucon quando, no encómio ao vosso papel na batalha de Mégara, disse:

‘Filhos de Aríston, raça divina de um varão glorioso’

Em *Apologia* 34a1 o Sócrates platónico alude, entre os que lhe eram próximos, a Adimanto, filho de Aríston:

...cujo irmão, Platão, está aqui presente.

Platão devia ser o mais novo dos três irmãos. Contava ainda com uma irmã, Potona, que viria a ser mãe de Espeusipo, seu sucessor na Academia.

Aríston morreu muito próximo do ano da morte de Sócrates (399 a. C.), tendo deixado uma viúva ainda jovem, que seu tio materno, Pirilampes, tomou como esposa. Em *Parménides* 126b1-9 alude-se a um meio-irmão de Gláucon e Adimanto, filho de mãe comum e de Pirilampes, a quem estes deram o nome de Antifonte⁴. Seu padrasto parece ter sido íntimo de Péricles⁵ e de vários embaixadores persas, a avaliar pelo *Cármides* (158a2-6):

Nenhum dos habitantes do continente foi considerado homem mais belo e melhor que teu tio Pirilampes, sempre que, como embaixador, ele se dirigiu

4 Plutarco, no *De fraterno amore* (*Mor.* 484-sqq.), fala do irmão mais novo de Platão, de nome Antifonte.

5 Plutarco (*Per.* 13.15) refere que Pirilampes, ‘também amigo de Péricles (...), era acusado de recorrer aos pavões para subornar as mulheres com quem Péricles se envolvia’.

ao Grande Rei ou a qualquer outro soberano do continente. (trad. Oliveira, 1988)

Platão viveu, na sua infância e adolescência, a fase mais dura e conturbada da Guerra do Peloponeso⁶. Quando tinha cerca de 14 anos, assiste à restauração da democracia em Atenas. Um ano volvido, seus irmãos Glauco e Adimanto combatem e distinguem-se na batalha de Mégara⁷.

Não obstante a instabilidade que reinava em Atenas, Platão recebeu a educação adequada a um jovem cidadão, quer desportiva, quer respeitante ao domínio das Musas (da música à aritmética, geometria, astronomia, história, poesia etc.). Terá até composto poesia – ditirambos e tragédias. Conheceu entretanto Sócrates quando ainda era adolescente e assistiu aos seus esforços argumentativos para impedir o julgamento sumário do processo das Arginusas (406 a. C.). Entrou no seu círculo de discípulos, a que pertencia aquando da sua morte.

Certamente que, na sua juventude, terá alimentado interesse pela participação activa na vida política da sua *pólis*. Todavia, o regime tirânico dos Trinta tê-lo-á desiludido e, mais ainda, tê-lo-á profundamente desgostado a reposição de uma democracia de cuja intriga política resultou a condenação de Sócrates à morte, em 399 a. C (Klosko, 2006, 11-12; Schofield, 2011, 41). Esse terá representado o motivo determinante para o seu afastamento da vida política e a sua dedicação ao estudo e à filosofia, que inclui em parte a reflexão, a partir de ângulos e pressupostos próprios, sobre a vida política. Assim parece ter-se retirado para Mégara, por alguns anos, onde privou com outros discípulos de Sócrates.

Dois parentes seus – Crítias, primo direito de sua mãe, e Cármides, o irmão mais novo de sua mãe e pupilo do primeiro – haviam participado do governo dos Trinta (Crítias em posição de chefia). Vieram a perecer em 403, na batalha de Muníquia, contra os democratas.

6 Nails (2006, 2-3): com episódios como o da crueldade sobre os mélios, a campanha da Sicília, as manobras de Alcibíades, a perda do império ateniense e a queda da democracia com o governo dos Quatrocentos.

7 Vide supra o passo citado da *República* (368a).

A desilusão política de Platão não impediu, no entanto, de tornar presentes estas duas figuras em diálogos seus, como *Cármides* e *Protágoras*. Há, no entanto, que não confundir este Crítias com o Crítias do *Timeu* e do diálogo homónimo: trata-se, no caso deste último, de um tio-avô de Platão (Boas, 1948, 443; Lopes, 2010, 21).

Segundo o testemunho de Aristóteles (*Metaph.* I.6, 987a32-987b6), ainda em vida de Sócrates e numa fase em que ainda se não teria de todo aproximado do mestre, conheceu Crátilo, uma figura *sui generis*, que o pôs em contacto com a teoria do eterno fluir heraclitiano:

Na sua juventude Platão começou por se familiarizar com Crátilo e com as doutrinas heraclitianas de que a totalidade do sensível se mantém em contínuo fluir, não havendo assim conhecimento científico sobre ela – e Platão manteve ainda, em anos posteriores, esta perspectiva. Mas quando Sócrates, desprezando a dimensão do sensível, ao centrar o seu estudo em questões de natureza ética, mergulhou na esfera do universal e se tornou o primeiro filósofo a concentrar-se na definição, Platão seguiu-o e reconheceu que o problema da definição não se prende com nada sensível, mas diz respeito a entidades de outra natureza.

O testemunho de Aristóteles, seu discípulo, invalida teses contrárias e muito posteriores⁸. É, assim, provável, que Platão se tivesse interessado, nessa mesma fase, pela tradição pré-socrática da φυσιολογία. A influência de Crátilo, a avaliar pela própria construção da figura no diálogo homónimo, não foi determinante.

Regressado de Mégara, Platão estabelece-se fora de Atenas, numa propriedade sua, no demo de Ifistíadas, a 10kms para norte da antiga muralha da cidade e a cerca de 2kms do Cefiso, tendo iniciado entretanto,

8 Pelo que acima foi demonstrado, pelo testemunho de Aristóteles, tem razão Lesky (1995, 540), quando descarta a hipótese de a aproximação se ter dado após a morte de Sócrates, como o afirma Diógenes Laércio (3.6.1-4): 'com o desaparecimento de Sócrates, Platão aproximou-se de Crátilo, o heraclitiano, e de Hermógenes, seguidor da filosofia de Parménides'. Esta última tese é apoiada por Nails (2006, 5). Sobre o distanciamento de Platão em relação à filosofia de Heraclito, vide Irwin (2007, 70).

na década subsequente à morte de Sócrates, a escrita dos seus primeiros diálogos.

Tinha cerca de quarenta anos quando empreende a sua primeira viagem à Itália, ao que parece, a convite de Dioniso I, que gostava de trazer à sua corte, como convidados, homens notáveis. Antes de rumar à Sicília, dirige-se a Tarento, onde mantém estreito contacto com um dos mais eminentes pitagóricos, com quem ficará relacionado: Arquitas⁹.

Entretanto, os primeiros diálogos de Platão deviam ter começado a circular pela Hélade culta, em cópias, ainda antes da fundação da Academia. E não é de descartar (ainda que este assunto seja polémico) que Aulo Gélio (14.3) tenha razão: que uma redacção parcelar da *República* – uma ‘proto-*República*’, utilizando a expressão de Nails (2006, 6) – tenha sido escrita e divulgada, como os demais diálogos difundidos à época, antes de 391 a. C., e que pudesse ser fonte inspiradora de cómico para Aristófanes, nas suas *Mulheres na Assembleia* (Klosko, 2006, 155; cf. Irwin 2011, 65).

Além do mais, fará sentido que esse seu texto filosófico, que tem implicações no âmbito da teoria política, tenha motivado o tirano Dioniso I a endereçar-lhe o convite de hospitalidade.

Já na Sicília, em Siracusa, conhece então Dioniso I, estrategista notável que conseguiu livrar a ilha dos Cartagineses e fortificou Siracusa. Este tirano, plenipotenciário, tornar-se-á num déspota que levará Platão a regressar a Atenas em circunstâncias atribuladas: a sua franqueza e liberdade de expressão teriam suscitado a ira do tirano, que se livrou do filósofo, vendendo-o como escravo. Valeram-lhe os amigos, que o libertaram e lhe facilitaram o caminho para Atenas. Para trás deixa o que virá a ser uma sólida e duradoura amizade, com Díon, cunhado de Dioniso.

De regresso a Atenas, Platão troca as suas propriedades por um espaço próximo dos jardins de Academo, assim chamados por estarem consagrados ao herói epónimo, e onde passa a residir. Trata-se de um espaço mais próximo da cidade, a cerca de 3kms a norte de Atenas, junto às margens do Cefiso.

⁹ Sobre os problemas levantados quanto à influência de Arquitas em Platão e da presença de marcas pitagóricas nos diálogos, vide Cornelli (2011, 179-sqq).

No espaço compreendido pelos jardins de Academo encontrava-se ginásio e um *templete* dedicado às Musas. Aí começam a afluir intelectuais, provenientes das mais diversas partes do mundo grego, com o intuito de discutirem e cruzarem saberes (Lesky, 1995, 542). Entre eles se conta o próprio Arquitas de Tarento, pitagórico que, para além de matemático e estudioso de teoria musical, se dedicava também à teoria política, o jovem matemático Teeteto, Leodamante de Tasos, Neoclides e o próprio sobrinho de Platão, Espeusipo (Nails, 2006, 5-6). Pela Academia passou, em parte, a tradição da compilação de *Elementos*, que antecede a obra euclidiana¹⁰. Note-se que a μαθηματικά, ao tempo, compreendia a aritmética, geometria, música, astronomia e era entendida como φιλοσοφία.

E assim, não na formalidade de um edifício-escola fechado, com biblioteca própria e programas explanados em ‘aulas’, como tradicionalmente se pensou¹¹, mas em espaço aberto, junto ao altar das Musas, tomava corpo essa realidade que veio a ser consagrada sob o nome de Academia, sob a égide de Platão. Nails, que assim pensa também (2006, 6)¹², evoca o testemunho de Eudemo, que considera a chegada de Eudoxo de Cnidos a Atenas, em meados dos anos 80, como o ponto de referência para a fundação da Academia. Sabemos, todavia, que Eudoxo, que estreitou amizade com Platão, regressou à sua escola de Cízico e deixou à guarda intelectual de Platão, para que frequentassem a Academia, discípulos seus.

Não se sabe, assim, ao certo a data da fundação oficial da Academia, mas andarás entre 387 e 384 a. C. A Academia depressa se impõe como esse ponto de convergência de sábios ou de discípulos, movidos pela sede de conhecimento e pelo prestígio do mestre, dentre os quais o mais célebre viria a ser Aristóteles. A Academia há-de manter a sua actividade por mais de meio milénio, até à data da sua extinção, por ordem de Justiniano, em 529.

10 Gamas (2013, 48) refere que Têudio de Magnésia, um discípulo de Platão, teria escrito uns *Elementos*, próximo da morte do mestre. Um matemático de origem desconhecida, Leonte, que frequentou a Academia entre 365-360, havia também sido autor de uns *Elementos* (na esteira de Hipócrates de Quios, do séc. V a. C.)

11 Veja-se o exemplo típico desta concepção de sociedade fechada em Field (1948, 30-48).

12 Esta tese, expandida com fundamentos, é defendida por Cornelli (2014).

A preocupação pela harmonia e proporção estão presentes em todas as áreas do saber, debatidas no círculo da Academia, frequentado, ao que parece, pelo menos quando já consolidada e famosa, também por figuras femininas¹³.

O aprofundamento de saberes, obedecendo a um programa de fundo, devia ter um carácter bem mais de natureza oral, mediante a discussão e reflexão sobre doutrinas, sobre a tradição, num esforço por aprofundar e encontrar o cerne do conhecimento, do que mediado por leituras (Nails, 2006, 11; Annas, 1996, 1190).

O ensino e a discussão espelhavam o próprio espírito do Mestre: Platão não era, de todo, um espírito dogmático – e a configuração da escrita dos seus diálogos constitui a prova mais evidente (Lesky, 1995, 515; Rowe, 2006, 14).

Entretanto, após a morte do tirano Dioniso I, em 367 a. C, e precisamente no ano da chegada de Aristóteles a Atenas, Díon, cunhado do jovem sucessor Dioniso II (havia casado com uma sua irmã), insta para que Platão regresse à Sicília, a fim de responder ao anseio por formação filosófica que o jovem tirano manifestava. Seu pai havia descurado a sua educação e, segundo Díon, era aquele o momento ideal – os primeiros tempos de exercício do poder – para educar e formar o bom governante. Exceptuando o frutuoso e determinante contacto com os Pitagóricos de Tarento, a viagem de Platão à Magna Grécia não lhe deixara boas memórias. Estava ainda viva a memória da tirania de Dioniso I e dos perigos que havia corrido.

Por fim, os próprios discípulos de Platão, a insistência de Díon, o sentido de que o filósofo tinha um dever a cumprir e a própria manifestação de interesse na sua presença por parte de Dioniso, levaram-no a decidir rumar à Sicília, em 366. Todavia, Platão defronta-se com um jovem diletante, cuja sede de formação filosófica é passageira e superficial, facilmente tomado por sentimentos violentos de fúria, vingança, ou cativado pela luxúria e dissolução. A voz do filósofo não encontra mais que um ténue eco, e intrigas

13 Circulavam, na Antiguidade, listas com o elenco dos académicos. Entre eles consta o nome de Axioteia de Fliunte e de Lasténia de Mantinea.

de súbditos temerosos da possível influência crescente de Platão e Díon levaram a que Dioniso começasse a alimentar suspeitas de sedição de Díon e de Platão.

Em relação ao primeiro, exila-o, retendo a sua mulher e filho e expropriando-lhe os bens; em relação a Platão, instala-o numa fortaleza, na sua proximidade, sequioso da sua admiração mas, ao mesmo tempo, tomando medidas para o reter, sem saída. São vãos os esforços do filósofo para motivar o tirano para a filosofia. Por fim, já consciente de que nada conseguiria, Platão insiste e logra convencer Dioniso II a deixá-lo partir, com os seguintes argumentos: caso o tirano aceite Díon de volta, Platão regressaria à Sicília. Assim partiu. Dioniso não cumpriu nada do que havia prometido. Entretanto, em Atenas, Díon havia feito amizade com Espeusipo e frequentava a Academia. Considerado na Hélade, Díon permaneceu em Corinto e em Esparta, onde foi feito cidadão honorário.

Cerca de cinco anos depois, Dioniso convida Platão a visitá-lo de novo. O convite não é extensível a Díon, ainda que Dioniso prometa que, caso Platão aceite o convite, restituirá os bens a Díon e providenciará por eles. Díon, persuadido de que há ainda uma hipótese de converter Dioniso à filosofia, insiste para que Platão aceite. Perante esta insistência, a que se junta a de Arquitas e Arquedemo, Platão acede, mais por lealdade a Díon do que por verdadeira convicção dos bons resultados da viagem. Mais uma vez as promessas de Dioniso são quebradas. Este vende os bens de Díon e fecha os portos, para impedir a partida do filósofo. A ira de Platão leva o tirano a instalá-lo no perigoso quarteirão que servia de morada aos seus mercenários. Consciente dos perigos que corria, e avisado por mercenários atenienses, Platão envia cartas aos seus amigos tarentinos, a pedir auxílio. Pela calada da noite, escapa, então, numa embarcação enviada por Arquitas. Por precaução, não se dirige a Atenas, mas a Olímpia, onde Díon se encontrava, por ocasião dos Jogos.

Díon regressará a uma Sicília conturbada em 357 a. C. O tirano é deposto, mas Díon acaba por ser assassinado por um ateniense que o acompanhou desde Atenas.

Assim perde Platão uma amizade de cerca de trinta anos. O filósofo vive, até ao final dos seus dias, rodeado pelos seus discípulos, ensinando

na Academia e retomando a escrita dos seus diálogos. Morre aos oitenta e dois anos. Segue-se-lhe, à cabeça da Academia, seu sobrinho Espeusipo.

Os diálogos constituem uma obra-prima, sob o ponto de vista literário¹⁴, um dos momentos mais altos da prosa grega (o próprio Aristóteles, em *Poética* 1447b11, considera os Σωκρατικοί Λόγοι como μίμησις ποίεtica), e uma genial forma de comunicação filosófica que suscita, pela sua própria forma e natureza filosófico-literária, dificuldades extremas de exegese.

Nesta dramatização filosófica, Platão nunca se assume como personagem, transferindo os seus pontos de vista para participantes nos diálogos, caleidoscopicamente, desde o Sócrates histórico dos Σωκρατικοί Λόγοι, ao Estrangeiro Ateniense de as *Leis* (Rowe, 2006, 20). O diálogo é, de facto, a forma adequada de comunicação filosófica de um espírito não-dogmático, em contínua interrogação. Poderá dizer-se que Platão viveu no momento cultural adequado para assim se exprimir, adequadamente. Por um lado, não existia, ainda, na cultura grega a tradição da tratadística. Ainda que a circulação de escritos remontasse já, no mínimo, ao século anterior, o ensino era eminentemente oral – e o ‘diálogo’ constitui a perfeita mimese dessa comunicação pedagógica. Nele se identificam, caldeadas pelo talento do escritor e articuladas em função do génio do filósofo, a influência do género dramático, na construção de cenas e de caracteres, da erística sofística, bem como da oratória do tempo.

A obra de Platão só postumamente foi ordenada para cópia e difusão sistematizada pelos seus discípulos – o que deu azo à agregação de obras espúrias. Assim, dos quarenta e três diálogos que começaram por lhe ser atribuídos (e de que já na Antiguidade se reconheceu o carácter espúrio de sete), treze cartas e a *Epinomis*, nitidamente composta depois da sua morte, reconhece-se, modernamente, a autenticidade de vinte e sete diálogos e, provavelmente, das cartas VI, VII e VIII (deixando de lado a discussão à volta delas, por não ser matéria deste capítulo).

Os critérios de agrupamento temático-cronológico não têm acordo unânime e têm sido objecto de discussão: do critério estilométrico de Lutoslawski (1897), ainda no séc. XIX, ao critério combinado, estilométrico, literário e filosófico de Kahn, ainda assim não isento de acesa polémica (apud Klosko, 2006, 16).

14 Notamos a paradigmática formulação de McCabe (2011, 88): ‘Plato’s writing scintillates’.

O grau de dramatização dos ‘diálogos socráticos’, em que Platão pretende conservar viva a imagem do mestre e os seus métodos de inquirição e maiêutica, num processo dialógico muito vivo que, por várias vezes, termina numa situação aporética, foram considerados, já por Cornford, como os primeiros diálogos de um Platão que, progressivamente, vai estilizando a figura do mestre, à medida que as intervenções se vão tornando mais longas e expositivas e o ponto de vista de Platão, eventualmente, se vai deixando representar também por outras personagens.

A primeira viagem à Sicília e o contacto com o Pitagorismo imprime, sob o ponto de vista filosófico, marcas peculiares nos diálogos posteriores.

Não sendo objectivo deste capítulo proceder a uma discussão sobre a cronologia e, muito menos, sobre a adequação e critérios de agrupamento dos diálogos, aqui se deixa a clássica divisão de Cornford, ainda com actualidade, na medida em que serviu de ponto de partida para posteriores discussões filosóficas sobre este complexo domínio filosófico, que é o do apuramento de afinidades e proximidades entre os diálogos platónicos:

1. Primeiros diálogos: *Apologia, Críton, Laques, Lísis, Cármides, Êutifron, Hípias Menor, Hípias Maior, Protágoras, Górgias, Íon*;
2. Diálogos intermédios: *Ménon, Fédon, República, Banquete, Fedro, Eutidemo, Menéxeno, Crátilo*;
3. Diálogos tardios: *Parménides, Teeteto, Sofista, Político, Timeu, Crítias, Filebo, Leis*.

BIBLIOGRAFIA

Edições e traduções

Platão. (2010). *Timeu. Crítias*. Coimbra: CECH, trad. R. N. Lopes.

Platão. (1981) *Cármides*. Coimbra: Instituto nacional de Investigação Científica, trad. F. Oliveira.

Estudos

Annas, J. (1996). Plato. In S. Hornblower, A. Spawforth (eds.), *Oxford classical Dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 1190-1193.

Boas, G. (1948). Fact and legend in the biography of Plato. *The philosophical review*, 57: 439-457.

- Calvo, J. L. (1988). Platón. In J. A. López Férez (ed.), *Historia de la literatura griega*. Madrid: Catedra – Historia.
- Cornelli, G. (2011). *O pitagorismo como categoria historiográfica*. Coimbra: CECH - Universidade de Coimbra; São Paulo: Annablume.
- _____ (2014). Onde está Platão? A Academia de Atenas no tempo de Platão como lugar de ausências. In print in: *Redes culturais nos primórdios da Europa. 2400 anos da Academia de Platão*. Coimbra.
- Field, G. C. (1948). *Plato and his contemporaries*. London: Methuen & Co. LTD.
- Gamas, C. (2013). A matemática em Alexandria: convergência e irradiação. *Revista Archaia*. 11: 47-53.
- Irwin, T. H. (2011). The Platonic corpus. In G. Fine (ed.), *The Oxford handbook of Plato*. Oxford: Oxford University Press, 63-87.
- _____ (2008). Plato: the intellectual background. In R. Kraut (ed.), *The Cambridge companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press. 51-89.
- Klosko, G. (2006), *The development of Plato's political theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Lesky, A. (1995), *História da literatura grega*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Lutoslawski, W. (1897). *The Origin and Growth of Plato's Logic, with an Account of Plato's Style and of the Chronology of his Writings*. London/New York/Bombay: Longmans, Green & Co.
- McCabe, M. M. (2011). Plato's ways of writing. In G. Fine (ed.), *The Oxford handbook of Plato*. Oxford: Oxford University Press, 88-113.
- Nails, D. (2006). The life of Plato of Athens. In H. H. Benson (ed.), *A companion to Plato*. Malden/Oxford/Victoria: Wiley-Blackwell, 1-12.
- Rowe, C. (2006). Interpreting Plato. In H. H. Benson (ed.), *A companion to Plato*. Malden/Oxford/Victoria: Wiley-Blackwell, 13-24.
- Schofield, M. (2011). Plato in his time and place. In G. Fine (ed.), *The Oxford handbook of Plato*. Oxford: Oxford University Press, 36-62.

II

ACADEMIA

Gabriele Cornelli

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

INTRODUÇÃO: O PARQUE DE ACADEMO¹

Se estivéssemos hoje em Atenas, e quiséssemos encontrar Platão, onde deveríamos procurá-lo?

A resposta mais óbvia é que o encontraríamos na *Academia*, é claro. Mas... o que é *exatamente* a Academia?

Diógenes Laércio (3.7 = fr. 32 Edmonds) nos informa que Platão:

Quando regressou a Atenas, passava os dias na Academia, um ginásio fora do perímetro urbano, em um espaço verde, que recebeu o nome de um certo herói chamado Hecademo, como Êupolis em *Os Desertores*: 'Nos sombrios caminhos do divino Hecademo'.

ἐπανελθὼν δὲ εἰς Ἀθήνας διέτριβεν ἐν Ἀκαδημείᾳ. τὸ δ' ἔστι γυμνάσιον προάστειον ἀλσῶδες ἀπὸ τινος ἥρωος ὀνομασθὲν Ἐκαδήμου, καθὰ καὶ Εὐπολις ἐν Ἀστρατεύτοις φησὶν· ἐν εὐσκόις δρόμοισιν Ἐκαδήμου θεοῦ.

¹ Partes deste texto foram previamente apresentadas no II Simposio Nacional de Filosofía Antigua, Santa Fé, Argentina, 2015, e publicadas nos Anais do evento (Cornelli, 2015).

A Academia é, portanto, mais propriamente um lugar público, um γυμνάσιον – como o descreve Diógenes Laércio – onde as pessoas iam passear ou se exercitar na corrida, imediatamente fora da cidade de Atenas. A melhor tradução para γυμνάσιον seria provavelmente ‘parque público’. O lugar devia seu nome ao herói Academo ou Hecademo (Isnardi-Parente, 1980, 22). O fato de a Academia ser um parque público não deve passar despercebido, como infelizmente passou em tanta história da filosofia platônica. Neste parque, que é identificado por Diógenes como προάστειον, isto é, fora da cidade, antes mesmo de Platão, mestres, filósofos e sofistas costumavam se reunir para encontrar seus discípulos (Dillon, 2013, 2). Travlos (1971, 42-5, 300-2) localiza o parque a 600 metros a sudoeste do demo *Hippeios Colonos* e a um quilômetro a oeste do Vale do Cefiso, encontrando-se portanto na periferia nordeste da cidade. Lynch (1972, 45-46) aponta com razão que Sócrates havia preferido outro γυμνάσιον, o Liceu, onde irá se estabelecer o próprio Aristóteles. Por sua vez o socrático Antístenes havia estabelecido sua ‘escola’ em outro γυμνάσιον, o Cinosarges, que se tornará em seguida famoso como sede de Diógenes, o cínico (D.L. 6.13). É no mesmo parque de Academo que o jovem Platão deverá ter, com toda probabilidade, encontrado Crátilo, o mestre neo-heraclítico, ao qual esteve associado por um tempo, antes de frequentar o círculo de Sócrates (D.L. 2.5). Provavelmente por este motivo, ao voltar da primeira das três desafortunadas viagens a Siracusa, na década de 80 do IV século aEN (provavelmente em 388/387), Platão compra uma pequena propriedade próxima a este γυμνάσιον, onde fixa sua residência privada. A história deste regresso de Siracusa para Atenas é francamente rocambolesca, especialmente se prestamos fé à narração de Favorino, citado por Diógenes Laércio (3.19-22), e envolve um duplo pagamento (pelo seu grande amigo siciliano, Díon de Siracusa, ou por Aníceris de Cirene) de um resgate que terá salvo Platão da escravidão em Egina. Ao não querer ser reembolsado pelo pagamento do resgate, o dinheiro deste último teria sido investido exatamente na compra do referido imóvel.

Assim, poderíamos encontrar Platão em sua casa para as refeições, ou no final do dia, por vezes acompanhado de alguns dos discípulos mais próximos; mas se quiséssemos vê-lo em ação – por assim dizer – deveríamos

procurá-lo na Academia, isto é, propriamente *fora* de sua casa, no parque de Academo. Esta perspectiva de que a Academia, isto é o debate, a pesquisa, o diálogo se davam não no jardim privado (como será depois para grande parte da filosofia helenística posterior) e sim no espaço público do parque de Academo, é obviamente importante para a pragmática, como se dizia, da filosofia de Platão.

Provavelmente, havia um local específico, no interior do parque, onde Platão encontrava seus discípulos. As fontes mencionam um templo dedicado às Musas, ao qual depois Espeusipo teria provavelmente acrescentado um monumento às Graças. Este μουσεῖον devia indicar com toda probabilidade o lugar de encontro, no interior do parque da Academia, de Platão com os seus discípulos².

Aristófanês, nas *Nuvens* (1005-1008), descreve com minúcia a topografia e a arborização do parque:

à Academia descendo, correrás sob as oliveiras coroado com cálamo branco, com prudente companheiro, rescendendo a azinheira e quietude e branco álamo na estação da primavera, regozijando-te quando murmure o plátano para o olmo. (trad. Motta, 2013)

ἀλλ' εἰς Ἀκαδήμειαν κατιῶν ὑπὸ ταῖς μορίαις ἀποθρέξει
στεφανωσάμενος καλάμῳ λευκῷ μετὰ σῶφρονος ἡλικιώτου,
σμίλακος ὄζων καὶ ἀπραγμοσύνης καὶ λεύκης φυλλοβολούσης,
ἦρος ἐν ὥρᾳ, χαίρων ὅπταν πλάτανος πετέα ψιθυρίζῃ.

Plutarco, por sua vez, na *Vida de Címon* (13.8), menciona que o estadista teria sido o principal benfeitor do parque:

Convertendo a Academia de um lugar seco e árido num jardim bem irrigado, que ele dotou de pistas livres de obstáculos para a corrida e de passeios à sombra.

² Para as fontes cf. Riginos (1976, 119-121); Dillon (2003, 3); Bowe (2011, 275). Para um estudo da evolução topográfica e arquitetônica da Academia, desde sua fundação até à Antiguidade tardia, cf. Caruso (2013).

τὴν δ' Ἀκαδήμειαν ἐξ ἀνύδρου καὶ αὐχμηρᾶς κατάρρυτον ἀποδείξας ἄλλος,
ἡσκημένον ὑπ' αὐτοῦ δρόμοις καθαροῖς καὶ συσκίοις περιπάτοις.

No interior do parque, segundo Bowe (2011, 274-5), devia haver dois percursos diferentes: de um lado, uma pista para corrida, relativamente livre de obstáculos e, portanto, com poucas árvores, que devia com toda a probabilidade sair do templo de Prometeu. Daqui, de fato, partia uma corrida noturna anual com várias tochas, na qual os jovens atletas se dirigiam até a Acrópole. Do outro lado, um passeio, recheado de estátuas e altares, dedicados às mais diversas divindades. Este segundo percurso é certamente aquele ‘à sombra’ do qual falam as fontes: nele teria sido estabelecido o μουσεῖον e ali aconteceriam as atividades da ‘escola’ de Platão.

A escolha do local por Platão foi objeto de algum debate já na Antiguidade. Uma tradição tardia, mas relativamente bem atestada, sustenta que Platão teria propositadamente escolhido um lugar insalubre para sua escola³. O testemunho mais antigo é aquele de Porfírio, que no *De abstinentia* (1.36) assim reporta:

Platão escolheu morar na Academia, um lugar não somente deserto e afastado da cidade, mas também – ao que se dizia – insalubre.

Πλάτων δὲ τὴν Ἀκαδήμειαν οἰκεῖν εἴλετο, οὐ μόνον ἔρημον καὶ πόρρω τοῦ ἄστεος χωρίον, ἀλλὰ καί, ὡς φασίν, ἐπίνοσον.

O que mais interessa aqui notar é que escritores cristãos do século IV EN, como Basílio e Jerônimo, citam esta anedota para mostrar uma relativa utilidade do estudo das práticas filosóficas pagãs para o ensino das virtudes cristãs (cf. Riginos, 1976, 121-3). Basílio parte do pressuposto que Platão, indo morar num lugar não adequado para a saúde, pretendia com isso

³ Encontramos testemunhos contrários a esta tradição em D.L. 3.7; Plut. Cim. 13.7; Suid. Ἀκαδήμεια.

controlar o corpo. Para ilustrar o conceito recorre ao vocabulário da vinicultura: tal como se podam as videiras que crescem demasiado floridas, assim Platão desejava podar o conforto do corpo (Bas. *Ad adoles.* 9.80-84). Na mesma linha, Jerônimo (*Adv. Iovin.* 2.9 = Migne *PL* 23.338) registra com entusiasmo que Platão, apesar de ter saúde debilitada,

Para que pudesse dedicar-se à filosofia, escolheu a Academia, um lugar no campo, afastado da cidade, que era não só deserto, como também insalubre, de modo a derrotar as pulsões da luxúria, fruto do sofrimento e da permanência das doenças.

Vt posset vacare philosophiae, elegit Academiam villam ad urbem procul, non solum desertam, sed te pestilentem; ut cura et assiduitate morborum, libidinis impetus frangeretur.

Assim, a própria topografia da Academia se torna uma ocasião para reforçar o estigma do dualismo corpo-alma que a tradição costumou atribuir a Platão. Obviamente estas anedotas foram elaboradas a partir de referências a passagens de diálogos platônicos que sustentariam que o verdadeiro filósofo faz da vida uma busca pela morte (*Phd.* 64a, 67e) e recebe a morte como uma libertação das amarras da existência (*Phd.* 66b-67e). Estas afirmações de Sócrates, portanto, precisariam ser vistas no contexto do diálogo específico e não podem ser consideradas, enquanto tais, 'a' filosofia de Platão.

O percurso desta tradição sobre a insalubridade do parque, aqui brevemente delineado, introduz algumas reflexões sobre como a historiografia moderna da história da filosofia antiga recebeu as tradições ligadas à Academia.

ACADEMIA E UNIVERSIDADE

A quase totalidade dos estudiosos de Platão olhou, no começo do século passado, para a Academia como um modelo que, ao mesmo tempo, justificasse

e se encontrasse parcialmente realizado nos sistemas de ensino superior de sua tradição (Cherniss, 1945, 60); a ponto de Jaeger, em 1923, sentir a necessidade de precisar que a Universidade moderna não poderia ou deveria olhar para a Academia como modelo para sua estruturação (Jaeger, 1923). A tentação persiste todavia na definição histórica do modelo da Academia. Veja-se, por exemplo, esta passagem de Guthrie (1975, 19-20):

A academia de Platão não corresponde inteiramente a nenhuma instituição moderna, certamente a nenhuma Universidade de fundação em tempos modernos. Os paralelos mais próximos devem ser provavelmente nossas Universidades mais antigas, ou melhor, seus *colleges*, com as características que estes herdaram do mundo medieval, de maneira especial as conexões religiosas e o ideal da vida comunitária, em especial a mesa comum.

Mas o que Guthrie está descrevendo é exatamente a vida nos *colleges*, com seus *high tables*, *Senior Common Rooms*, igrejas anexas e orações à mesa; algo, inclusive, que já havia sido abertamente afirmado por Field. Este, ao reconhecer que deveria haver classes diferentes de maturidade e de proximidade a Platão entre os presentes na Academia, conclui candidamente que a Academia ‘devia parecer ainda mais do que até aqui foi sugerido a um *college* moderno, com seu *Master*, seus *Fellows* e seus *Scholars*’ (Field, 1930, 35). O argumento de Guthrie é também que a Academia não corresponderia à Universidade moderna, mas sim à medieval. O problema é que a Universidade, invenção tipicamente medieval, permanece na grande maioria dos casos ainda muito vinculada a uma estruturação do saber e do poder medieval.

É certamente o caso de afirmar, portanto, que qualquer tentativa de ver na Academia as características da Universidade não passa de anacronismo enganador (Lynch, 1972, 66). Lynch parece ter razão ao apontar que alguns paralelismos, a bem querer, podem ser encontrados entre as primeiras Universidades (aquelas dos séculos XIII e XIV) e a Academia, notadamente por estas não terem normalmente um lugar próprio, estando, pelo contrário, hospedadas em ambientes religiosos, como catedrais ou mosteiros (Lynch, 1972, 67). Mas se trata obviamente de mundos tão distantes em termos de

concepção do que é ciência ou conhecimento, que qualquer relação entre a Academia e a Universidade em suas origens seria mera especulação.

Insisto sobre este anacronismo, pois esta tendência em considerar a Academia um *college* medieval, hospedado no interior de um mosteiro, influenciou o surgir de uma outra imagem, frequentemente atribuída à Academia de Platão: a de uma comunidade religiosa, mais precisamente de um θίασος. Três argumentos foram tradicionalmente apresentados para isso: antes de mais nada a menção acima ao μουσεῖον seria um indício desta prevalência do religioso; em segundo lugar, haveria o modelo pitagórico de comunidade de vida comum, fortemente influenciado pelo misticismo, para o qual Platão estaria supostamente olhando, ao decidir fundar a Academia; em terceiro lugar, uma escola como a platônica teria dificuldades de ordem jurídica para ser reconhecida como tal na Atenas do IV século aEN. Platão e os seus teriam assim optado por uma personalidade jurídica de comunidade de vida religiosa: o θίασος exatamente.

A tese da Academia como θίασος é já de Wilamowitz (1881, 281), do qual fizeram eco Poland (1909, 206-209), primeiro, e, mais tarde, Boyancé (1972). Lynch (1972, 32-sqq.) demonstra com cuidado que não havia, de fato, qualquer necessidade jurídica de ‘registrar’, por assim dizer, a Academia como θίασος. Seu atento estudo da situação jurídica das escolas sofisticas e de Isócrates, contemporâneas à Academia, portanto, mostra haver, na realidade, uma grande fluidez jurídica na Atenas daquele tempo (1972, 32-sqq.). Sendo, como a Academia, escolas de formação secundária e completamente voluntárias, havia pouco interesse, tanto para a cidade como para os próprios protagonistas, em uma regulamentação ou institucionalização das mesmas. Prova disso é que, na grande maioria dos casos, como foi o da escola de Isócrates, com a morte do mestre a associação (συνουσία) desfazia-se naturalmente⁴.

⁴ Isnardi-Parente (1980, T. 1, Com.) acredita que somente com Xenócrates (isto é, com o segundo sucessor de Platão, depois de Espeusipo) é que a Academia pode ter sentido necessidade de procurar estabilidade jurídica como comunidade religiosa. O fato de Xenócrates não ser, de fato, cidadão ateniense, e sim meteco, teria sugerido a necessidade de um registro da escola mais formal. Caruso (2013, 42), todavia, convida a alguma cautela com relação a enfatizar demasiadamente a tese laicista da Academia. Cf. também Glucker (1978, 226-237) para as questões relativas à propriedade da Academia.

Sobre a Academia ter como modelo a comunidade pitagórica, posso somente anotar de passagem que os estudos tradicionais sobre a vida comunitária pitagórica, que destacam pretensas características como uma forte hierarquia, o segredo e o fechamento no interior da comunidade etc. precisariam ser revistos radicalmente por absolutamente não constituírem uma boa reconstrução das comunidades protopitagóricas⁵. Foi justamente sublinhado o caráter aberto e não esotérico, isto é não exclusivo, da Academia, em contraste com a tradição pitagórica (cf. Caruso, 2013, 202; Cherniss, 1945; Field, 1930, 30; Lynch, 1972, 57). Diversas tradições sugerem esta abertura: é o caso da jovem Axioteia, que entra na Academia após ter lido a *República*; ou do fazendeiro Nerinto, que se teria juntado ao grupo de Platão, impressionado com a leitura do *Górgias*. Há até relatos de Platão ter acolhido Magos e Caldeus (referências em Lynch, 1972, 57-58). Creio, todavia, que o problema se localize mais propriamente no objeto de comparação, isto é, na comunidade pitagórica: ela pode não ter sido tão fechada, como fomos acostumados a considerá-la.

Não creio que seja sequer necessário refutar a tese pela qual o *μουσεῖον* seria um sinal de a Academia se pensar como um *θίασος*: os monumentos dedicados às musas são, de fato, mais comumente encontrados em lugares públicos e sem qualquer referência especial a uma determinada comunidade religiosa ou civil.

O ENSINO PÚBLICO DE PLATÃO NA ACADEMIA

Após estas breves considerações de cunho historiográfico, que procuraram mostrar a centralidade das tradições sobre a Academia para as concepções modernas do que devia ser uma escola filosófica, é certamente o caso de voltarmos para aquela que nos pareceu uma característica pouco evidenciada: o fato de a escola de Platão acontecer, prevalentemente, num espaço público. Como veremos, esta informação não está privada de consequências para

⁵ Para uma crítica a esta imagem do protopitagorismo vide especialmente Cornelli (2011) e Thom (2013).

uma mais correta compreensão da sua própria filosofia. É o caso, portanto, de trazer três testemunhos para corroborar a tese da publicidade do ensino acadêmico. Todos os três me parecem, antes de mais nada, esclarecedores de como se dava a relação entre a casa (privada) de Platão, e o espaço (público) da Academia.

O primeiro deles é de Eliano (*VH* 3.19):

Uma vez, quando Xenócrates havia voltado para sua terra natal, Aristóteles atacou Platão, cercando-o com um grupo de outros como ele. Isso incluía Mnaso da Fócida e outros. Naquele exato momento, Espeusipo, que se encontrava doente, não podia estar ao lado de Platão. Platão era na época octogenário e, devido à idade avançada, sofria de problemas de perda de memória. Aristóteles, demonstrando querer claramente agredir Platão, lhe dirigiu uma pergunta extremamente arrogante, com a intenção de querer refutá-lo: isto é, de maneira, portanto, injusta e não correta. Por causa disso, Platão abandonou o passeio (περίπατος) e se fechou em casa com seus companheiros. Depois de três meses, ao voltar para Atenas, Xenócrates encontrou Aristóteles passeando com os seus no mesmo lugar onde havia anteriormente deixado Platão. Havendo compreendido que eles não estavam indo encontrar Platão e que este havia se retirado voluntariamente da cidade, Xenócrates perguntou a uma das pessoas que estava passeando onde estava Platão. Suspeitava que Platão pudesse não passar bem⁶; mas a resposta foi: *não está doente, mas Aristóteles o deixou irritado, fazendo assim com que ele desistisse dos passeios. Se retirou para seu próprio jardim (κίηπος) e ali está se dedicando à filosofia.* Ao ouvir isso, Xenócrates foi imediatamente à casa de Platão e o encontrou conversando com seus discípulos. Eles eram bastante numerosos e célebres, jovens destinados a serem excelentes. Quando Platão parou de falar e deu a Xenócrates as esperadas cordiais boas-vindas, Xenócrates respondeu a elas da mesma forma. Quando o grupo dos companheiros havia finalmente se dispersado, e sem que Platão percebesse isso, Xenócrates criticou duramente Espeusipo por ter cedido o passeio a

⁶ Uma pergunta recorrente, como se vê, esta sobre o paradeiro de Platão. E novamente, tal como no início do *Fédon* (59b), com a menção a uma possível doença do mesmo.

Aristóteles, e ele atacou pessoalmente o Estagirita com grande violência e determinação ao ponto de afastá-lo e conseguir reintegrar Platão em seu costumeiro lugar (χωρίον)⁷.

ἀποδημίας δὲ γενομένης ποτὲ τῷ Ξενοκράτει ἐς τὴν πατρίδα, ἐπέθετο τῷ Πλάτωνι ὁ Ἀριστοτέλης, χορόν τινα τῶν ὁμιλητῶν τῶν ἑαυτοῦ περισησάμενος, ὃν ἦν Μνάσων τε ὁ Φωκεὺς καὶ ἄλλοι τοιοῦτοι. ἐνόσει δὲ τότε ὁ Σπευσίππος, καὶ διὰ ταῦτα ἀδύνατος ἦν συμβαδίζειν τῷ Πλάτωνι. ὁ δὲ Πλάτων ὀδοήκοντα ἔτι ἐγεγόνει, καὶ ὁμοῦ τι διὰ τὴν ἡλικίαν ἐπελελοίπει τὰ τῆς μηνίμης αὐτόν. ἐπιθέμενος οὖν αὐτῷ καὶ ἐπιβουλεύων ὁ Ἀριστοτέλης, καὶ φιλοτίμως πάνυ τὰς ἐρωτήσεις ποιούμενος καὶ τρόπον τινὰ καὶ ἐλεγκτικῶς, ἀδικῶν ἅμα καὶ ἀγνωμονῶν ἦν δῆλος· καὶ διὰ ταῦτα ἀποστάς ὁ Πλάτων τοῦ ἕξω περιπάτου, ἔνδον ἐβάδιζε σὺν τοῖς ἐταίροις, τριῶν δὲ μηνῶν διαγενομένων ὁ Ξενοκράτης ἀφίκετο ἐκ τῆς ἀποδημίας, καὶ καταλαμβάνει τὸν Ἀριστοτέλη βαδίζοντα οὗ κατέλιπε τὸν Πλάτωνα. ὁρῶν δὲ αὐτὸν μετὰ τῶν γνωρίμων οὐ πρὸς Πλάτωνα ἀναχωροῦντα ἐκ τοῦ περιπάτου, ἀλλὰ καθ' ἑαυτὸν ἀπιόντα ἐς τὴν πόλιν, ἤρετό τινα τῶν ἐν τῇ περιπάτῳ ὅπου ποτὲ εἶη ὁ Πλάτων· ὑπόπτει γὰρ αὐτὸν μαλακίζεσθαι. ὁ δὲ ἀπεκρίνατο 'ἐκεῖνος μὲν οὐ νοσεῖ, ἐνοχλῶν δὲ αὐτὸν Ἀριστοτέλης παραχωρῆσαι πεποίηκε τοῦ περιπάτου, καὶ ἀναχωρήσας ἐν τῷ κήπῳ τῷ ἑαυτοῦ φιλοσοφεῖ.' ὁ δὲ Ξενοκράτης ἀκούσας παραχρῆμα ἦκε πρὸς Πλάτωνα, καὶ κατέλαβε διαλεγόμενον τοῖς σὺν ἑαυτῷ· ἦσαν δὲ μάλα συχνοὶ καὶ ἄξιοι λόγου καὶ οἱ μάλιστα δοκοῦντες τῶν νέων ἐπιφανεῖς. ἐπεὶ δὲ ἐπαύσατο τῆς ὁμιλίας, ἠσπάσατό τε ὡς τὸ εἰκὸς τὸν Ξενοκράτην φιλανθρώπως καὶ αὖ πάλιν Ξενοκράτης ἐκέεινον ὁμοίως, διαλυθείσης δὲ τῆς συνουσίας οὐδὲν οὔτε εἰπὼν πρὸς τὸν Πλάτωνα ὁ Ξενοκράτης οὔτε ἀκούσας, συναγαγὼν τοὺς ἐταίρους τῷ Σπευσίπῳ πάνυ ἰσχυρῶς ἐπέπληξε παραχωρήσαντι τοῦ περιπάτου Ἀριστοτέλει, αὐτὸς τε ἐπέθετο τῷ Σταγειρίτῃ κατὰ τὸ καρτερόν, καὶ ἐς τοσοῦτον προῆλθε φιλοτιμίας, ὡς ἐξελάσαι αὐτὸν καὶ ἀποδοῦναι τὸ σύνθητες χωρίον τῷ Πλάτωνι.

É evidente, no testemunho de Eliano, a contraposição entre espaço público e privado, sublinhada pela expulsão de Platão do περίπατος e seu refúgio no κήπος. A tradição é obviamente anti-aristotélica. A reintegração

7 Consulte prevalentemente a tradução de Wilson (1997), que sigo em alguns pontos.

de Platão no passeio público, por obra de Xenócrates, é compreendida como volta de Platão para o seu χωρίον, seu lugar usual.

O segundo testemunho que gostaria de trazer a lume, e que corrobora a tese da *publicidade* da Academia, é de Equécrates, citado por Ateneu (2.54.3-40 Kaibel). A narrativa, ao mesmo tempo em que revela alguma desvantagem, por assim dizer, ligada a estes debates públicos, nos entrega um retrato em cores muito vivas de como deviam funcionar estes debates no interior da Academia:

- E quanto a Platão, Espeusipo e Menedemo? De que se ocupavam? Qual reflexão, qual discurso era o objeto da investigação deles? Por favor, se sabe algo sobre isso, sabiamente me diga, pela Terra...

- Sei muito bem o que dizer deles: vi de fato nas Panateneias o grupo daqueles jovens... nos parques da Academia prestando atenção a discursos indizíveis, de tão absurdos que eram. Dando definições sobre a natureza, separavam os animais das plantas, e as espécies dos vegetais. Entre estes últimos examinaram a abóbora, se perguntando de que gênero esta seria.

- E qual foi a definição à qual chegaram do gênero desta planta? Se você sabe, pode me dizer?

- No início, estando completamente em silêncio, ficaram todos concentrados e curvados, e refletiram por muito tempo. Em seguida, improvisadamente, um deles disse que seria um vegetal redondo, outro uma verdura, outro ainda uma árvore. Ouvindo isso um médico siciliano se revoltou contra eles, dizendo que estavam delirando...

- Eles ficaram bravos por conta da derrisão e o repreenderam? De fato, é impróprio se portar desta forma numa reunião.

- Eles não pareceram terem ficado muito incomodados. Platão, por sua vez, que estava presente, docemente os fez retomar desde o início o exame da abóbora, para definirem seu gênero. Desta forma, eles prosseguiram com a divisão.

{A.} τί Πλάτων καὶ Σπεύσιππος καὶ Μενέδημος; πρὸς τίσι νυνὶ διατρίβουσιν; ποία φροντίς, ποῖος δὲ λόγος διερευνᾶται παρὰ τούτοισιν τάδε μοι πινυτῶς, εἴ τι κατειδῶς ἦκεις, λέξον, πρὸς Γᾶς

{B.} ἀλλ' οἶδα λέγειν περὶ τῶνδε σαφῶς. Παναθηναίους γὰρ ἰδὼν ἀγέλην μειρακίων ... ἐν γυμνασίοις Ἀκαδημείας ἤκουσα λόγων ἀφάτων, ἀτόπων. περὶ γὰρ φύσεως ἀφοριζόμενοι διεχώριζον ζῶων τε βίον δένδρων τε φύσιν λαχάνων τε γένη. κᾶτ' ἐν τούτοις τὴν κολοκύντην ἐξήταζον τίνος ἐστὶ γένους. κᾶτ' ἐν τούτοις τὴν κολοκύντην ἐξήταζον τίνος ἐστὶ γένους.

{A.} καὶ τί ποτ' ἄρ' ὠρίσαντο καὶ τίνος γένους εἶναι τὸ φυτόν; δῆλωσον, εἰ κάτοισθά τι.

{B.} πρῶτιστα μὲν <οὖν> πάντες ἄναυδοὶ τότε ἐπέστησαν καὶ κύψαντες χρόνον οὐκ ὀλίγον διεφρόντιζον. κᾶτ' ἐξαίφνης, ἔτι κυπτόντων καὶ ζητούντων τῶν μειρακίων, λάχανόν τις ἔφη στρογγύλον εἶναι, ποίαν δ' ἄλλος, δένδρον δ' ἕτερος. ταῦτα δ' ἀκούων ἰατρός τις Σικελᾶς ἀπὸ γᾶς κατέπαρδ' αὐτῶν ὡς ληρούντων.

{A.} ἦ που δεινῶς ὠργίσθησαν χλευάζεσθαι τ' ἐβόησαν; τὸ γὰρ ἐν λέσχαις [ταῖσδε] τοιαῦτα ποιεῖν ἀπρεπές ...

{B.} οὐδ' ἐμέλησεν τοῖς μειρακίοις. ὁ Πλάτων δὲ παρῶν καὶ μάλα πρῶως, οὐδὲν ὀρινθεῖς, ἐπέταξ' αὐτοῖς πάλιν <ἐξ ἀρχῆς τὴν κολοκύντην> ἀφορίζεσθαι τίνος ἐστὶ γένους, οἱ δὲ διήρουν.

A referência ao trabalho da *διαίρεσις*, ao qual eram submetidos os jovens acadêmicos, é certamente de grande interesse historiográfico, pois nos permite vislumbrar, ao mesmo tempo, a didática e os conteúdos das discussões que deviam acontecer no interior da Academia; ainda que a informação esteja circunscrita pelo registro cômico de Epícraates. A imagem dos acadêmicos aplicados nos estudos sobre a natureza por meio do método *dierético*, normalmente utilizado para o mundo da dialética, remete imediatamente para o testemunho paralelo das *Nuvens* de Aristófanes, desta vez dirigido à escola de Sócrates; e traz, é claro, os mesmos problemas interpretativos que este último já acarretava⁸. O testemunho provavelmente

8 Jaeger (1923, 16-18) e Düring (1957, 335) parecem considerar o testemunho do cômico contemporâneo de Espeusipo digno de confiança, enquanto Cherniss (1945, 63) e Tarán (1978, 220-221) levantam sérias dúvidas sobre a relevância do mesmo. O segundo denuncia especialmente algumas suspeitas com relação ao fato de o testemunho de Equécraates

mais fidedigno de como estes debates dialéticos deviam ser travados no interior da Academia pode ser procurado nos oito livros dos *Tópicos* de Aristóteles (e nas *Refutações Sofísticas*, apêndice destes). Considerados pela grande maioria dos comentadores como escritos juvenis, devem com toda probabilidade ter sido inspirados pela prática da dialética acadêmica, ainda que Aristóteles afirme no final das *Refutações* que teria inventado a τέχνη do zero (183b36: οὐδὲν παντελῶς ὑπῆρχεν)⁹. Com relação à διαίρεσις propriamente dita, isto é, ao sistema das divisões, ainda que delineada em suas formas básicas já no *Fedro* (265d-sqq.), não parece haver, de fato, no corpus platônico um sistema tão bem estruturado como aquele das *Categorias* de Aristóteles. Platão teria utilizado, segundo Hermodoro (fr. 7 Isnardi-Parente) categorias mais rudimentares, por assim dizer, como aquelas de absoluto (καθ' αὐτόν) e relativo (πρὸς ἕτερά), e suas sucessivas divisões (Dillon, 2003, 21).

O que mais interessa na economia de nossa procura por Platão na Academia, todavia, é o incidente da exclamação do médico siciliano, que constitui um sinal de que os trabalhos da Academia deviam ser a tal ponto públicos que podiam ser de fato submetidos à incompreensão e à ridicularização dos transeuntes¹⁰.

A mesma publicidade estaria implícita também numa outra celebre tradição: a da *Lição sobre o Bem* de Platão. Desta lição nos fala Aristóxeno, citando uma história frequentemente narrada por Aristóteles, em seus *Elementos Harmônicos* (2.30-31). Aristóteles censurava Platão, na ocasião, por este não haver anunciado antes da lição qual seria o esquema geral (a ementa) da mesma e creditava a esta *falha de metodologia didática* de Platão o insucesso da Lição:

estar imitando o passo paralelo das Nuvens de Aristófanes (191-sqq.). Convencem, de maneira especial, as considerações mais gerais sobre os testemunhos cômicos relativos à filosofia de Platão de Düring (1957, 335-sqq.).

9 Vide os argumentos neste sentido trazidos por Dillon (2003, 10-sqq.).

10 Sobre a identidade do médico siciliano vide as observações de Isnardi-Parente (1980, T. 48, Com.).

É certamente a coisa melhor iniciar indicando a natureza da investigação, e o que ela envolve, de maneira que com esta visão inicial podemos proceder mais facilmente pelo percurso escolhido, e nos darmos conta a que altura teremos chegado nela, sem correremos o risco de nos decepcionarmos em seguida. Como o próprio Aristóteles costumava contar, foi exatamente isso que aconteceu à maioria das pessoas que ouviu a lição sobre o Bem de Platão. Cada um veio de fato com a expectativa de aprender algo sobre as coisas que são geralmente consideradas boas para os seres humanos, como a saúde, a força física, e em geral algo como uma felicidade maravilhosa. Mas quando vieram as demonstrações matemáticas, incluindo os números, as figuras geométricas e a astronomia, e no final a afirmação de que *o Bem é Um*, isso deve ter-lhes parecido, posso muito bem imaginar, completamente surpreendente e estranho. Assim enquanto alguns deram pouca atenção aos argumentos, outros os rejeitaram abertamente¹¹.

Βέλτιον ἴσως ἐστὶ τὸ προδιελθεῖν τὸν τρόπον τῆς πραγματείας τί ποτ' ἐστίν, ἵνα προγιγνώσκοντες ὡσπερ ὁδὸν ἢ βαδιστέον ῥάδιον πορευόμεθα εἰδότες τε κατὰ τί μέρος ἐσμὲν αὐτῆς καὶ μὴ λάθωμεν ἡμᾶς αὐτοὺς παρπολαμβάνοντες τὸ πρᾶγμα. καθάπερ Ἀριστοτέλης αἰεὶ διηγείτο τοὺς πλείστους τῶν ἀκουσάντων παρὰ Πλάτωνος τὴν περὶ τἀγαθοῦ ἀκρόασιν παθεῖν· προσιέναι μὲν γὰρ ἕκαστον ὑπολαμβάνοντα λήψεσθαι τι τῶν νομιζομένων τούτων ἀνθρωπίνων ἀγαθῶν οἷον πλοῦτον, ὑγίειαν, ἰσχύν, τὸ ὄλον εὐδαιμονίαν τινὰ θαυμαστήν· ὅτε δὲ φανείησαν οἱ λόγοι περὶ μαθημάτων καὶ ἀριθμῶν καὶ γεωμετρίας καὶ ἀστρολογίας καὶ τὸ πέρας ὅτι ἀγαθόν ἐστιν ἓν, παντελῶς οἶμαι παράδοξόν τι ἐφαίνετο αὐτοῖς, εἴθ' οἱ μὲν ὑποκατεφρόνου τοῦ πρᾶγματος, οἱ δὲ κατεμέμφοντο.

O testemunho de Aristóxeno, quase contemporâneo à lição, é certamente uma das peças centrais que contribuem para a composição daquele que Cherniss bem definiu como *riddle*, o enigma da primeira Academia (Cherniss, 1945). Por que razão Platão teria dedicado uma lição tão técnica, se não esotérica, a um público tão vasto e ordinário, que teve compreensíveis

11 Consultei prevalentemente a tradução inglesa de Gaiser (1980), que sigo em alguns pontos.

dificuldades para compreender os fundamentos ontológicos da ética platônica? Todos os comentadores contemporâneos sem exceção, a partir de Guthrie (1978, 244), revelam certo desamparo hermenêutico frente a este testemunho de uma única lição, e que Platão teria ministrado não ‘no interior da Academia’, mas para a multidão¹². Por um lado, os comentadores levantam um questionamento óbvio: como é possível que em quarenta anos de Platão na direção da Academia, a tradição lembre somente de uma única lição, e ainda por cima pública? (cf. Cherniss, 1945, 2) Parte da crítica, não resistindo ao desamparo, procurou solucionar o problema de maneira analógica: Platão teria certamente ministrado outras lições, exatamente como fez o mesmo Aristóteles. Burnet (1914, I, 222) e Taylor (1927, 503) conhecem certamente algumas fontes secretas (e jamais reveladas), pois delas deriva que Platão costumava ensinar sem qualquer anotação em suas mãos: de cabeça, portanto, por assim dizer. Hubert (1914, 260) parece, ao contrário, revelar a existência de um *hand-out*, ou melhor, de uma apostila, que Platão costumava entregar a seus discípulos para que a copiassem. De uma única lição sobre o Bem, portanto, a tradição se expande *motu proprio*: as lições se tornam muitas e, precisamente, ministradas mais para o final da vida de Platão (1951, 148-9). Krämer (1959) se utiliza amplamente de Ross, assim como toda a escola de Tübingen, para dar os primeiros passos na construção de sua escola hermenêutica. Todavia, discorda dele quanto à limitação daquelas que já haviam virado *lições* sobre o bem – e não mais uma lição, portanto – à velhice de Platão. Krämer (1964) vê no conteúdo da lição uma clara referência aos dois princípios da célebre página aristotélica de *Metafísica* A 6, dos quais todo o ser derivaria, e afirma tratar-se da verdadeira filosofia professada por Platão desde o início da Academia.

A polêmica sobre a lição de Platão não deve surpreender. De fato, a simples existência desta única lição oral é problemática, pois joga uma luz bem especial nas centenas e centenas de páginas escritas por Platão, levantando uma suspeita com relação ao ‘valor’ dos escritos de Platão quando comparados com as assim-chamadas doutrinas não-escritas. É

12 Cf. Geiser (1980, 6). Pela verdade, certo desamparo foi sentido mesmo pelos comentadores antigos. É o caso de Alcino, que a nega, por considerá-la de certa maneira ultrajante para o mestre Platão (Isnardi-Parente, 1996, 399).

evidente já desde Burnet que o verdadeiro problema aqui é a embaraçante descontinuidade entre o que Platão teria escrito e o que Aristóteles recorda das teorias do mestre (cf. Vogel, 1986, 12-sqq.). Mas não será possível aqui, é claro, entrar nesta polêmica que dividiu, por vezes de forma violenta, a *scholarship* platônica desde a última metade do século passado, de maneira especial após o surgimento do novo paradigma representado pela escola de Tübingen-Milão¹³.

Uma nota final, e ainda necessária, todavia, concerne o conteúdo desta lição sobre o Bem, que de toda forma condiz com a tradição segundo a qual na porta da Academia estaria a inscrição ἄγεωμέτρητος μηδεὶς εἰσίτω ('quem não for geômetra não entre'), a sublinhar a marcada tendência matematizante da primeira Academia. A inscrição, que tem uma grande fortuna na história do pensamento (citada por Flaubert e por Goethe, por exemplo), é de fato uma lenda da época alexandrina, mas que pode provavelmente se referir a alguma tradição ainda mais antiga, pois parece traduzir bem uma concepção autenticamente platônica: aquela da geometria como propedêutica à filosofia (Saffrey, 1968, 68).

As inscrições nas entradas de templos (e mesmo de palácios) eram relativamente comuns no mundo antigo (cf. Riginos, 1976, 140). O sentido da inscrição, pela verdade, pode ser mais precisamente platônico, como sugeriria o comentário à mesma feito pelo orador Élio Aristides, que indica uma correspondência do termo a ἀγεωμέτρητος com ἄνισος ('desigual') ou ἄδικος ('injusto'), pois a geometria – como entendida por Platão – é baseada na igualdade e na justiça; sendo estes últimos temas centrais da filosofia platônica, obviamente. João Tzetzis seguirá mais tarde a mesma leitura¹⁴.

13 Para um recente panorama da Escola de Tübingen, vide o equilibradíssimo artigo de Ferrari (2012).

14 Cf. Riginos (1976, 139, n. 68) para as citações. Sobre os usos da inscrição no interior da escola alexandrina vide as considerações de Saffrey (1968, 84): 'Ces exemples nous montrent donc que les philosophes d'Alexandrie dans leurs Introductions ou leurs Commentaires, on y utilisé la légende de l'inscription, les uns pour prouver que Platon était dans la tradition pythagoricienne, les autres pour plaider la cause des mathématiques comme point de départ dans l'étude de la philosophie, et les derniers enfin pour exclure les mathématiques de la philosophie proprement dite'.

O QUE PLATÃO ENSINAVA NA ACADEMIA?

Não somente a matemática (ou um modelo de conhecimento dos primeiros princípios que desta dependeria) devia ter ocupado a Academia antiga. O *Timeu* e suas inflexões cosmológicas devem ter sido objeto de intensa reflexão na Academia, conforme é evidenciado pelos testemunhos dos primeiros acadêmicos, de maneira especial Espeusipo e Xenócrates. O diálogo parece (propositalmente?) deixar em aberto diversos problemas, neste sentido, como aquele do momento da geração do mundo a partir dos sólidos, da relação destes últimos com a teoria das ideias, da identidade do demiurgo (e dos outros deuses inferiores) ou da natureza do receptáculo, entre muitos outros¹⁵.

O debate devia ser bastante intenso mesmo no campo da ética e da filosofia política. Com relação à ética, por exemplo, diversos comentadores parecem reconhecer na passagem 44b-d do *Filebo* – em que é apresentada a posição ética dos inimigos de Filebo, pela qual o prazer seria simplesmente a cessação da dor – uma menção à ética de Espeusipo¹⁶. O imediato colaborador e sucessor de Platão na direção da Academia, portanto, teria expressado uma posição francamente anti-hedonista, bem distante, portanto, daquela platônica, que pareceria apontar mais para o bem como μέσον ('justa medida'), como fará depois Aristóteles, entre os extremos do prazer e da dor¹⁷.

Mas os interesses deviam ser mais amplos, provavelmente se estendendo para além dos atuais confins disciplinares da filosofia. Um exemplo é o acadêmico Eudoxo, cuja presença na Academia é atestada entre 364 e 361 aEN, e, portanto, enquanto Platão estava ainda vivo. Eudoxo desenvolveu

15 Cf. Dillon (2003, 25-sqq.) para uma tentativa de organização das respostas que os primeiros acadêmicos deram a estas (e outras) questões.

16 Para as citações, vide Tarán (1981, 79, n. 379); Isnardi-Parente (1980, 12, n. 55). A posição de Tarán é, todavia, mais cética com relação à possível atribuição de teses anti-hedonistas a Espeusipo. Para uma discussão mais ampla sobre a ética platônica, vide Krämer (1959, 177-181).

17 A justiça, representada pela τετρακτύς pitagórica, que se tornará ao mesmo tempo um conceito ético e uma realidade metafísica, isto é algo que segura realidade em pé, para os primeiros acadêmicos. Todos eles, de fato, escreveram tratados Sobre a Justiça (Dillon 2003, 26).

interesses diversos, desde a matemática, a astronomia e a física até à medicina (D.L. 8.86-87).

Certamente temas de lógica e de teoria do conhecimento deviam também ocupar os debates Acadêmicos. Vimos acima o fragmento de Equécrates sobre a διαίρεσις da abóbora. Até que ponto este procedimento devia entrar em choque com a teoria das ideias, gerando assim infundáveis debates no interior da Academia, pode ser imaginado a partir das páginas 15a-16b do *Filebo*: o procedimento da divisão das ideias seria somente um instrumento lógico poderosíssimo ou teria algum tipo de relevância metafísica? Este é um debate que ainda hoje divide – e o marco desta divisão é frequentemente o próprio Canal da Mancha, analíticos e continentais – diversos platonistas contemporâneos.

CONCLUSÃO: A DUPLA AUSÊNCIA DE PLATÃO

Tomo as citações do *Filebo* acima como sinais de que os temas que eram debatidos no jardim de Academo eram provavelmente os mesmos que Platão decidiu representar literariamente em seus diálogos. Os diálogos escritos de Platão e os diálogos orais na Academia quando lá estava o Mestre, portanto, parecem revelar inéditas consistências.

Uma delas, quiçá a mais importante, é a ausência de Platão.

A mesma ausência de Platão dos diálogos, marca de sua própria autoria, emerge também nas exíguas e fragmentárias informações que pudemos recolher sobre a atividade da Academia no tempo do seu fundador. Esta dupla ausência de Platão parece descrever bem uma estratégia que é tanto do Autor como do Mestre Platão. A ausência estratégica de Platão é a *conditio sine qua non* da existência de uma metodologia filosófica que chamamos até hoje de dialógica, ou dialética¹⁸.

18 O impacto desta maneira de fazer filosofia permeia deste então toda a história da filosofia. O diálogo constitui quase que mitologicamente o lugar ideal do filósofo, tanto em termos de uma propedêutica à filosofia que se constrói pelo debate (desde a filosofia ensinada hoje para as crianças), como na própria formatação do texto filosófico, que mantém o debate como estratégia comunicativa, ainda que implícita, como no caso das revolucionárias

Ao mesmo tempo, a ausência de Platão é a condição da existência da própria Academia: da ética à cosmologia, da lógica à teoria das ideias, portanto, há sinais concretos de um debate vivo, de uma Academia muito pouco doutrinária, muito pouco ‘escola’, no sentido que frequentemente damos ao termo no mundo acadêmico contemporâneo, quando queremos indicar uma certa continuidade, quando não repetição, de posturas hermenêuticas consolidadas¹⁹.

Assim, para finalmente respondermos à pergunta que nos pusemos no início deste texto, o melhor lugar para encontrarmos o *ausente* Platão (e para nós hoje, absolutamente a única maneira possível) são ainda seus diálogos. Estes, pensados em sua própria pragmática como lugares públicos, abertos à leitura de todos, *exotéricos*, espelham literariamente a mesma *publicidade* do parque da Academia.

O parque e o texto, a Academia e os diálogos, portanto, revelam uma mesma modalidade de *presença* de Platão, que se quer de certa forma sempre *ausente*. Ele age a) individuando e delimitando um campo da pesquisa (verdade, justiça); b) desenhando a história e a geografia do problema, apresentando seus predecessores e posicionando-se com relação a seus rivais (pitagóricos, sofistas, mas também acadêmicos, como vimos no caso de Espeusipo acima referido); c) sugerindo as regras do jogo, isto é, as linguagens e métodos a este pertinentes (dialética).

Quiçá a melhor definição da *postura intelectual* de Platão na Academia, para colocá-lo em termos mais contemporâneos, seja a bela definição que encontramos no Índice *herculanense dos filósofos acadêmicos*: [*Platão*] *age como arquiteto e põe os problemas*, enquanto os outros acadêmicos perseguem as soluções (Mekler, 1902, col Y, 15-16).

Não nas doutrinas, portanto, parece querer estar presente Platão; mas sim numa arquitetura da formação e do conhecimento que é o tecer paciente

Investigações Filosóficas de Wittgenstein. Para esta discussão vide Cavell (1999); Carvalho (2007).

19 Não por acaso, um dos mais interessantes filósofos da ciência contemporâneos, Paul Feyerabend, reconheceu a força pedagógica dessa modalidade, reconstruindo dramaticamente, em seus Diálogos sobre o Conhecimento, a Academia de Platão na sala de aula de uma universidade contemporânea, para discutir questões de física teórica e epistemologia (cf. Feyerabend, 2001).

de distâncias, um jogo de cheios e vazios: um fino tear de presenças e ausências, como somente um verdadeiro mestre, de vida ou de filosofia, sabe articular.

BIBLIOGRAFIA

Edições e traduções

- Diogenes Laertius (2013). *Lives of eminent philosophers*. Edited with an introduction by Tiziano Dorandi. Cambridge: Cambridge University Press.
- Isnardi-Parente, M. (1997). *Testimonia platônica: per una raccolta dei principali passi della tradizione indiretta riguardante i legòmena angrafa dogmata: le testimonianze di Aristotele*. Roma: Accademia nazionale dei Lincei.
- Isnardi-Parente, M. (1980). *Speusippo*. Napoli: Bibliópolis.
- Kaibel, G. (1887) *Athenaei Naucratis Deipnosophistarum Libri xv*. 3 vols. Ed. Kaibel, G. In aedibus E. B. Teubneri.
- Mekler, S. (1902). *Academicorum philosophorum Index Herculanensis*. Berlin: Weidmann.
- Platão (2000). *Fédon*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, trad. M. T. N. S. de Azevedo.
- Platone (2011). *Fedone*. Torino: Einaudi, trad. S. M. Tempesta.
- Plutarco (2001). *Le vite di Cimone e Lucullo*. A cura di Carlo Carena, Mario Manfredini e Luigi Piccirilli. Fondazione Lorenzo Valla. Milano: A. Mondadori.
- Bekker, I. (1854). *Suidae Lexicon*. Berolini, Typis et impensis G. Reimeri.

Estudos

- Aelian. (1997). *Aelian's Historical Miscellany*. Cambridge/Massachusetts/London: Harvard University Press, trad. N. G. Wilson.
- Boulenger, F. (1935). *Aux jeunes gens sur la manière de tirer profit des lettres helléniques*. Paris: Société d'édition 'Les Belles Lettres', trad. F. Boulenger.
- Bowe, P. (2011). Civic and other Public Planting in ancient Greece. *Studies in the History of Gardens & Designed Landscapes: An International Quarterly* 31:4, 269-285.
- Boyancé, P. (1972). *Le culte des muses chez les philosophes grecs: études d'histoire et de psychologie religieuses*. Paris: E. de Boccard.
- Burnet, J. (1914). *Greek Philosophy. Part I, Thales to Plato*. London: Macmillan.
- Caruso (2013). *Akademia. Archeologia di una scuola filosofica ad Atena da Platone a Proclo (387aC – 485dC)*. Scuola Archeologica Italiana di Atene. Pandemos: Atene-Paestum.
- Carvalho, M. (2007). *Imagem e dissolução: entre as Investigações e Da certeza*. Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo, Brasil.
- Cavell, S. (1999). *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*. New York: Oxford University Press.
- Cherniss, H. (1945). *The Riddle of the Early Academy*. Berkeley: University of California Press.
- Cornelli, G. (2011). *O pitagorismo como categoria historiográfica*. São Paulo/Coimbra: Annablume Classica/Classica Digitalia.

- _____ (2015). Dónde está Platón? Enseñanza pública en la Academia de Platón. In: R. S. Braicovich, P. Spangenberg. (Org.). *Conocimiento, ética y estética en la Filosofía Antigua: Actas del II Simposio Nacional de Filosofía Antigua*. Santa Fé: Asociación Argentina de Filosofía Antigua, 318-337.
- Costa, G. G. (2013). A escrita filosófica e o drama do conhecimento em Platão. *Archai* 11 (jul-dez. 2013), 33-46.
- Dillon, J. (2003). *The Heirs of Plato: A Study of the Old Academy (347-274 BC)*. Oxford; Oxford University Press.
- Düring, I. (1957). *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*. Göteborg; Elanders.
- Ferrari, F. (2012). Tra metafísica e oralità. Il Platone di Tubinga. In A. Neschke-Hentschke, M. Erler (Hgg.). *Argumenta in diálogos Platonis*. Teil 2: Platoninterpretation und ihre Hermeneutik vom 19. bis zum 21. Jahrhundert. Basel; Swabe, 361-392.
- Feyerabend, P. (2001). *Diálogos sobre o Conhecimento*. São Paulo; Perspectiva.
- Field, G.C. (1930). *Plato and His Contemporaries*. New York: E. P. Dutton & Co.
- Gagnebin, J-M. (2006). *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Ed. 34.
- Gaiser, K. (1980). Plato's Enigmatic Lecture 'On the Good'. *Phronesis* 25, 5-37.
- Glucker, J. (1978). *Antiochus and the Late Academy*. Goettingen: Vanderhoeck & Ruprecht.
- Guthrie, W. K. C. (1975). *A history of Greek Philosophy. Vol. 4: Plato, the Man and his Dialogues: earlier Period*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____ (1978). *A History of Greek philosophy. Vol. 5: The Later Plato and the Academy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jaeger, W. (1923). *Aristoteles. Grundlinien einer Geschichte seiner Entwicklung*. Berlin: Weidmann.
- Krämer, H. J. (1959). *Arete bei Platon und Aristoteles: zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*. Heidelberg: C. Winter.
- _____ (1964). Retraktionen zum Problem des esoterischen Plato. *Museum Helveticum* 21, 137-166. Leipzig: Teubner, 1-2:1887; 3:1890, Repr. 1-2:1965; 3:1966.
- Levison, S. C. (1983). *Pragmatics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lynch J. P. (1972). *Aristotle's School: A Study of a Greek Educational Institution*. Berkeley: University of California Press.
- McCabe, M. M. (2011). A forma e os diálogos platônicos. In H. Benson, *Platão*, Porto Alegre, Artmed, 52-65.
- Most, G. (1993) A Cock for Asclepius. *The Classical Quarterly*, 1993, Vol. 43 (1), pp. 96-111.
- Motta, N. (2013). Aristóteles: Nuvens. *Cadernos de Tradução*, Porto Alegre, 32, jan-jun, p. 1-98.
- Plato. (1993). *Phaedo*. Cambridge: Cambridge University Press, trad. C. Rowe.
- Platon. (1991). *Phédon*. Paris: Flammarion, trad. M. Dixsaut.
- Riginos, S.A. (1976). *Platonica: the Anecdotes concerning the Life and Writings of Plato*. Leiden: Brill.
- Ross, W. D. (1951). *Plato's Theory of Ideas*. Oxford: Clarendon Press.
- Saffrey H-D. (1968). Αγεωμέτρητος μηδεις εσίτω. Une inscription légendaire. *Revue des Études Grecques*, tome 81, fascicule 384-385, Janvier-juin, 67-87.
- Tarán, L. (1978). Speusippus and Aristotle on Homonymy and Synonymy, *Hermes* 106, pp. 73-99.
- Taylor, A. E. (1960). *Plato: the Man and his Work*. London: Methuen.
- Thom, J. (2013). The Pythagorean Akousmata and Early Pythagoreanism. In Cornelli, G. et al. *On Pythagoreanism*. Berlin/Boston: De Gruyter, 77-102.
- Travlos, J. (1971). *Pictorial Dictionary of Ancient Athens*. New York: Praeger.
- Wilamowitz-Moellendorff, U. (1881). *Antigonos von Karystos*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.

III

DOCTRINAS NÃO-ESCRITAS

António Pedro Mesquita

CENTRO DE FILOSOFIA DA UNIVERSIDADE DE LISBOA

I¹

No conjunto de controvérsias que dividiram a exegese platónica dos últimos cinquenta a cem anos, como a chamada ‘questão socrática’, o problema da unidade ou evolução do pensamento platónico ou o da cronologia dos diálogos, aquela que ainda hoje se afigura como mais fracturante é seguramente a das ‘doutrinas não-escritas’.

O motivo principal da pertinácia historicamente demonstrada por esta controvérsia deve-se ao facto de existir no interior dos comentadores de Platão uma corrente, minoritária, mas influente – a chamada ‘escola de Tübingen’ ou ‘de Tübingen-Milão’, onde se destacam Hans-Joachim Krämer, Konrad Gaiser e, mais recentemente, Thomas Szlezak e Giovanni Reale –, para quem a verdadeira filosofia platónica corresponde à das suas ‘doutrinas não-escritas’, por oposição àquelas escritas nas suas obras publicadas, os diálogos.

No presente texto, gostaria de contribuir para uma reavaliação desta controvérsia e, em especial da posição nela assumida pela escola de Tübingen, na perspectiva de determinar qual o valor que deve ser respectivamente atribuído aos diálogos platónicos e às reconstituições modernas das alegadas

1 O presente texto constitui uma versão revista e actualizada de uma secção do estudo *Reler Platão. Ensaio sobre a Teoria das Ideias* (Mesquita, 1995).

doutrinas não-escritas de Platão como modo de acesso privilegiado à filosofia do Mestre Atenense.

II

Sem ter a pretensão de fazer a história desta questão, que, de qualquer modo, já está feita², será talvez útil começar por recordar alguns dos seus marcos, sobretudo porque, embora a polémica seja recente, os factos e as interpretações em que se alimenta são antigos.

Tudo começa, como é frequente, com Aristóteles.

Com efeito, de entre os comentadores platónicos da primeira geração, a expressão ‘doutrinas não-escritas’ (ἄγραφα δόγματα) surge apenas testemunhada pelo Estagirita na *Física*³, no contexto da discussão do conceito de lugar, para cujo esclarecimento Aristóteles convoca o ensinamento de Platão no *Timeu*, que ele interpreta na perspectiva de uma identificação da χώρα com a matéria. Todavia, logo de seguida acrescenta que é diferente o modo de dizer aí e ‘nas chamadas doutrinas não-escritas’ (ἐν τοῖς λεγομένοις ἀγράφοις δόγμασιν), sem adiantar mais elementos, quer para este assunto em concreto, designadamente sobre o conteúdo de tais doutrinas, quer, em geral, para a noção das ‘doutrinas não-escritas’, quer ainda para a relação destas com as obras platónicas escritas.

Curiosamente, portanto, embora seja esta a primeira (e, na época, única) alusão expressa às ἄγραφα δόγματα, Aristóteles parece emprestar já à expressão um certo aspecto convencional, ao referir-se-lhes como ‘as chamadas doutrinas não-escritas’, o que tanto pode sugerir a sua familiaridade junto do leitor e o carácter corrente e tradicional da designação, quanto, numa interpretação menos valorativa (que é a de alguns autores que adiante

2 E pode ser consultada, nos seus desenvolvimentos modernos, na obra de Marie-Dominique Richard (1986), *L'enseignement oral de Platon* (com maior destaque conferido aos pensadores de Tübingen, de que a autora se aproxima, e respectiva documentação), bem como no extenso ensaio (mais antigo) de C. De Vogel (1988), ‘Plato: The Written and Unwritten Doctrines’. Uma síntese comentada das questões envolvidas encontra-se também no quinto volume da *History of Greek Philosophy* de Guthrie (1978, 418-442).

3 *Pb.* IV, 2, 209b11-17.

revisitaremos), as próprias reservas de Aristóteles em relação a uma designação que considerava inadequada.

Um segundo testemunho importante, porque sempre invocado pelos defensores de um ensino oral regular e ‘dogmático’ de Platão e, portanto, sempre na tona da polémica, é a anedota registada por um discípulo directo do Estagirita, Aristóxeno de Tarento, nos seus *Elementa Harmonica*⁴, em que este alega ter ouvido contar ao próprio Aristóteles o mau acolhimento que uma lição de Platão sobre o bem teria tido junto do público, por, ao invés de discorrer acerca dos bens comumente reconhecidos, como a saúde e a riqueza, ter preferido versar de aritmética, geometria e astronomia, defraudando assim as suas expectativas iniciais⁵.

A importância desta referência, em si mesma oblíqua e menor, à conferência *περὶ τἀγαθοῦ* advém-lhe da sua história posterior no interior do comentário aristotélico e, em especial, dos relatos de Simplício, onde, por um lado, o seu conteúdo surge presumivelmente clarificado⁶, e, por outro, se faz menção, não já a uma única lição, mas a um conjunto de discursos sobre o bem (*ἐν τοῖς Περὶ τἀγαθοῦ λόγοις*)⁷.

Ao longo do tempo, outros depoimentos sobre as *ἄγραφα δόγματα* platónicas foram-se acumulando no interior da tradição peripatética e da tradição neoplatónica⁸, fomentados e alimentados também pela própria letra

4 Aristox. *Harm.* 39.

5 Eis a transcrição: ‘A maior parte dos que escutaram o curso de Platão acerca do bem ficaram afectados. Na verdade, quem quer que lá tivesse ido supunha que ia aprender algo acerca do que se considera um bem humano, tal como a riqueza, a saúde, o vigor e, em geral, a possibilidade de uma felicidade espantosa. Quando, porém, se começou a falar de matemática, acerca de números, de geometria e de astrologia e do limite como sendo o único bem, penso que tudo lhes apareceu como um contra-senso. Logo de seguida, uns começaram a desprezar a matéria em discussão, outros ainda a censurá-la.’ (trad. Caeiro, 2014).

6 *In Pb.* 151.6-11 e 453.23-454.21 Diels (= fr. 28 Rose).

7 *In Pb.* 453.28 Diels.

8 Os testemunhos começaram a ser reunidos por Konrad Gaiser nos seus *Testimonia Platonica* (1998), primitivamente publicados em apêndice a *Platons ungeschriebene Lehre* (1963), e depois por Margherita Isnardi Parente em duas obras sucessivas com o mesmo título, dedicadas, respectivamente, aos testemunhos aristotélicos e aos dos períodos helenístico e imperial (1997; 1998). Os textos principais constam também na obra de Marie-Dominique Richard (1986), *L'enseignement oral de Platon*.

da obra platônica conservada, onde são recorrentes as reservas em relação à palavra escrita⁹.

Assim se desembocou numa *vexata quaestio* da erudição platônica que o século XIX começou a debater com alguma insistência e que se tornou, logo no início do século passado, numa das encruzilhadas privilegiadas da interpretação de Platão.

Nela, três pontos são, porém, suficientemente claros:

- 1) a atribuição de doutrinas não-escritas a Platão tem uma origem textual em Aristóteles, a qual, apesar de não expressamente confirmada pelo *corpus* platônico, pode ser-lhe indirectamente reportada pelas suas reiteradas críticas à escrita;
- 2) a importância conferida a essas doutrinas deve-se sobretudo à tradição posterior;
- 3) a tradição constitui simultaneamente o único testemunho explícito acerca da natureza e os conteúdos das ἄγραφα δόγματα atribuídas a Platão.

Ora este último ponto remete-nos para o problema crucial.

É que, não havendo nenhuma discriminação por parte de Aristóteles do teor das ἄγραφα δόγματα platônicas no único momento em que delas fala, na passagem mencionada da *Física*, ficamos dependentes dos relatos posteriores para o conhecimento dos tópicos sobre os quais versaria a alegada doutrina não-escrita de Platão. E tais tópicos, muito em virtude da discrepância evidente entre as descrições que, noutros locais, Aristóteles oferece da filosofia platônica e aquela que nos é apresentada pelo próprio Platão no interior dos diálogos, são feitos unanimemente consistir pela referida tradição nos constantes dessas mesmas descrições aristotélicas.

Neste sentido, o conteúdo das ἄγραφα δόγματα é ainda hoje geralmente considerado como idêntico a tais descrições, na exacta medida em que elas

⁹ A inadequação da palavra escrita é, de facto, uma advertência constante de Platão, particularmente no *Protágoras* 329a, 347b-348b (cf. *Hp. Mi.* 365cd), no *Fedro* 274b-277a, nas *Leis* XII 968ce e na *Carta VII* 341c-344e, bem como na, provavelmente apócrifa, *Carta II*, 313c-314c, que a repete abundantemente, atravessando, pois, os três períodos por que é usual distribuir-se a obra platônica.

não correspondem, pelo menos aparentemente, ao que se poderia retirar de uma leitura directa dos diálogos.

Daí a ambição que de alguns quadrantes emergiu, principalmente no século precedente, de elaborar uma reconstrução do pensamento platónico a partir dos testemunhos aristotélicos, sobretudo tendo em atenção que as reservas de Platão relativamente à linguagem escrita e a sua declarada preferência pela oralidade poderia garantir uma maior fidelidade de tal reconstrução em relação ao ‘verdadeiro platonismo’ do que a própria obra escrita deste.

De acordo com essas tentativas de reconstrução, tais testemunhos, disseminados em diversos passos da obra aristotélica¹⁰, permitiriam assegurar que o ensinamento platónico não-escrito, diferentemente do atestado nos diálogos, consistiria essencialmente nos seguintes três vectores:

- 1º) a vinculação da teoria das ideias a dois princípios mais fundamentais, a saber, o Uno (τό ἓν) e a Díade Indefinida (ἡ ἀόριστος δύάς), também apresentada como ‘Grande e Pequeno’ (μέγα καὶ μικρόν), os quais, enquanto respectivamente princípios formal e material, seriam a causa tanto do sensível quanto do inteligível, bem como, na sua divergência, o fundamento do bem e do mal;
- 2º) o reconhecimento de três tipos de números, a saber, os números sensíveis, as ideias de números ou ‘números ideais’ e, entre ambos, os ‘intermediários matemáticos’ (τὰ μαθηματικά);
- 3º) a identificação das ideias com números.

É fundamentalmente a partir destes três tópicos (a que, por comodidade, podemos chamar a ‘doutrina dos princípios’, a ‘teoria dos intermediários’ e a ‘doutrina das ideias-números’) que os intérpretes que valorizam as ἄγραφα δόγματα têm ao longo do tempo operado para proceder a uma reconstrução da metafísica platónica ‘oral’.

10 Ver principalmente *Metaph.* I 6, 9; XIII 4-8; XIV; *De an.* I 2, 404b16-30; mas cf. *Metaph.* VII 2, 1028b16-32; 11, 1036b12-17; XII 8, 1073a18-22; e, bem entendido, os textos atribuídos ao *De bono*, frs. 27-31 Rose.

Modernamente, o grande impulso foi dado pela dissertação de Léon Robin (1908), *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, a qual se propôs efectuar uma primeira tentativa nesse sentido, usando exclusivamente os depoimentos aristotélicos e sem os cotejar, portanto, com os diálogos platónicos, embora sem ter ainda a intenção de opor uns e outros nem de sobrevalorizar aqueles sobre estes, como será característico dos defensores posteriores do Platão 'esotérico'. E de facto, mais tarde, na sua obra de 1935, intitulada *Platon*, veio aplicar os seus resultados ao estudo directo dos escritos platónicos, como havia, aliás, prometido no primeiro texto.

A investigação de Robin – seguida, à época, por alguns poucos, como Heinrich Gomperz, no seu contributo ao VII Congresso Internacional de Filosofia (1930) – teve, a prazo, uma extraordinária influência na exegese platónica do século passado e, em particular, na discussão em torno desta questão, a qual se impôs a partir daí como um problema em aberto.

Neste sentido, podem distinguir-se na actualidade três tendências perante a questão das ἄγραφα δόγματα.

A primeira, cuja matriz se encontra na colossal obra de Harold Cherniss (1944), *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, e também nas três conferências publicadas sob o título *The Riddle of the Early Academy* (1962), tem uma postura totalmente negativa em relação a este problema. A seu ver, não existe nenhum testemunho independente e fiável da existência de um ensino oral continuado por parte de Platão. Considera que os relatos de Aristóteles não têm qualquer valor histórico, pois a sua única fonte foi, tal como é ainda para nós, os próprios diálogos de Platão e que, sendo um filósofo sistemático e não um historiador da filosofia, a sua descrição é sempre feita do ponto de vista da sua própria doutrina, o que acarreta, de uma perspectiva estritamente doxográfica, que tal descrição está eivada de erros, omissões e deficientes compreensões.

Nos exactos antípodas desta posição, encontra-se a chamada 'escola de Tübingen' – de Hans-Joachim Krämer, Konrad Gaiser e, mais recentemente, Thomas Szlezak e sobretudo o infatigável Giovanni Reale –, para quem a verdadeira filosofia platónica é a descrita por Aristóteles, a qual constitui a vertente 'esotérica' de um ensinamento desenvolvido original e

constitutivamente por Platão, ao lado do magistério ‘exterior’ e ‘exotérico’ dos diálogos, caracterizado repetidamente pelo próprio como um mero jogo (παιδιά). Os seus supostos radicam numa determinada interpretação das críticas platónicas à escrita e dos testemunhos aristotélicos e peripatéticos em geral: daquelas, retiram estes autores o primado da oralidade perante a escrita, a desvalorização desta e o seu carácter ‘exotérico’; destes, retiram a substância do ensino ‘esotérico’, e portanto real, de Platão, onde avulta a ‘doutrina dos princípios’ (*Prinzipienlehre*) como ontologia hierárquica e processional.

Finalmente, uma terceira tendência, intermédia entre as anteriores, mas mais difusa e heterogénea, tende a aceitar o testemunho aristotélico como rigoroso para um último período do pensamento platónico, posterior à redacção das *Leis*¹¹, ou então a reinterpretá-lo como um repositório em linguagem aristotélica da filosofia dos últimos diálogos¹².

Perante estas três linhas de tematização, o importante não é optar, nem tão-pouco propor uma nova alternativa. Uma vez que os diálogos de Platão foram ameaçados como testemunho fiável da sua filosofia, o importante é, antes, verificar qual a magnitude da devastação que a ameaça possa ter sobre o nosso conhecimento dela.

Basicamente, trata-se de, sem intervir na discussão das alegações e argumentos de cada uma daquelas linhas de interpretação e tomando apenas em consideração a própria obra platónica, tentar estabelecer quais as garantias que ela nos dá de um acesso genuíno ao pensamento do seu autor e, concomitantemente, que dados nos oferece para avaliar um qualquer projecto de reconstrução desse pensamento que se afirme como exterior aos diálogos.

11 É a posição do próprio Robin, bem como a de Stenzel (1933) e de Ross (1951). Ver também Stefanini (1949, II, 352-360), Cornford (1932) e a revisão de De Vogel (1988; 1972, 205 ss.).

12 Cf. Sayre (1983), que encontra a concretização da descrição aristotélica na última parte do *Parménides* e principalmente no *Filebo*, consideradas por ele as últimas obras de Platão. Para formas mitigadas destas tendências, veja-se a obra citada de Maria-Dominique Richard (1986, 43-47), bem assim como para outros representantes de cada uma delas (cf. 1986, 27 ss.). Uma proposta curiosa é a de Gregory Vlastos, para quem as ditas ‘doutrinas não-escritas’ seriam apenas aquelas que Platão pura e simplesmente havia decidido não escrever, por as não ter suficientemente amadurecido (cf. 1981, 397-398).

III

Nesta direcção, impõe-se desde logo uma constatação. Considerando que metade da vida filosófica de Platão se passou no interior da Academia, cuja prática, embora desconhecida, podemos justificadamente aproximar, nem que seja tendencialmente, do programa descrito no livro VII da *República*, torna-se difícil excluir à partida a possibilidade de um ensino platónico exercido oralmente. Mais do que isso, torna-se problemático negar que, à luz das suas reiteradas críticas à escrita, bem como do modelo dialógico tacitamente proposto e efectivamente ilustrado pelas obras platónicas e da própria opção por esta forma como paradigma de comunicação pedagógica, semelhante ensino seria necessariamente o mais importante, em especial na sua articulação com o ensino escrito nos diálogos.

Todavia, na presunção de tal existência¹³, as questões que naturalmente se impõem são as seguintes: será possível aceder ao conteúdo desse ensino? Se sim, de que modo? Se não, que consequências se retiram para o nosso acesso à filosofia platónica, comprometido como está pelo duplo obstáculo de um ensino oral irrecuperável e de um ensino escrito aparentemente destituído de valor?

A primeira questão teria à partida uma resposta positiva, aceite a fiabilidade dos testemunhos da tradição sobre as ἄγραφα δόγματα.

Contudo, o problema que se coloca é o de saber se um conjunto de testemunhos desse tipo, independentemente da sua natureza e conteúdo, passa ele próprio o crivo que condena os diálogos platónicos, enquanto eles são justamente depoimentos *escritos*.

Com efeito, o problema de raiz que afecta toda e qualquer tentativa de reconstrução do pensamento platónico a partir das ἄγραφα δόγματα é análogo àquele que essa mesma tentativa invoca, no seu esforço para se justificar como pertinente, contra os diálogos de Platão: é que, tal como estes, tal reconstrução não tem por base testemunhos orais, mas testemunhos escritos

13 Que, aliás, mesmo os mais decididos continuadores de Cherniss neste ponto se vêem forçados a reconhecer em tese (cf. Vlastos, 1981, 397-398; Allen, 1970, 144, n. 1).

e, na verdade, ao contrário deles, testemunhos em segunda mão, ainda que alegadamente de origem oral.

Ora será que esta sua alegada origem oral é suficiente para contradizer a obra platónica na sua aspiração a único testemunho autorizado da filosofia platónica?

Parece que não.

É que – como tem sido insuficientemente observado nas críticas platónicas à escrita – o que caracteriza o modelo que aí alternativamente se propõe não é tanto a sua oralidade *qua tale*, mas aquilo que tal oralidade pressupõe: o exercício do diálogo à maneira socrática¹⁴, a convivência continuada, e esforçada, com o objecto de estudo¹⁵, um conjunto de requisitos pessoais entre os quais avulta a ‘congenialidade com o objecto’¹⁶ e o exercício, individual e comunitário, de um conjunto de funções intelectuais e de vida¹⁷. Ora, nenhuma destas dimensões pode ser transmitido através da escrita, não, obviamente, porque seja oral, mas porque é do domínio de um fazer e não de um dizer, ainda quando esse fazer se realize também através de um dizer.

É isto justamente que significa declarar que estas dimensões estão pressupostas na oralidade. Não que elas próprias sejam ‘orais’, mas que só num registo de oralidade, isto é, *de vida*, tais dimensões podem verdadeiramente concretizar-se. Nas críticas platónicas à escrita, ‘escrita’ não alude apenas a um modo deficitário de dizer, mas ocorre como metáfora de um pensamento morto, inútil e desenraizado, porque truncado do conjunto de realizações vivas que constituem a condição da sua finalidade filosófica.

Todavia, se assim é, um suposto ensino oral de Platão seria ele próprio inseparável de todos estes requisitos: e essa, precisamente, a razão do seu ser oral.

Pelas suas próprias características, os conteúdos de um tal ensino, quaisquer que eles fossem, não poderiam ser autonomizados e abstraídos

14 Cf. *Ep.* VII 344b.

15 *Ep.* VII 341c6-7: ἐκ πολλῆς συνουσίας γιγνομένης περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ τοῦ συζητῆν...

16 *Ep.* VII 343e6-7. Mas ver, em geral, 342a-344c e cf. 340d.

17 Cf. *Phdr.* 274b ss e *Lg.* XII 968ce.

da sua condição de possibilidade, a saber, o diálogo e todas aqueles vectores de um fazer que justamente só logram ser aprendidos fazendo-se. Por isso, qualquer tentativa de os retomar por escrito, seja, em primeira mão, nos diálogos, seja, em segunda mão, nas denominadas ‘doutrinas não-escritas’, estaria sempre condenado ao fracasso, uma vez que nenhum daqueles requisitos que configuram o modo de transmissão de um ensino oral platónico, isto é, aquele modo apenas a partir do qual seria possível segundo Platão abordar as ‘coisas sérias’, como lhes chama na *Carta VII*¹⁸, pode ele próprio ser recuperado.

Nesta medida, querer reatar o ensinamento platónico oral nos termos enunciados afigura-se perigosamente vicioso.

Vicioso, em primeiro lugar, porque se alega a inadequação da escrita para dar a preferência a um património oral, mas é por intermédio de testemunhos escritos que se pretende aceder a esse património.

Vicioso, em segundo lugar, porque, se há ensino oral para Platão, é justamente porque tal ensino não pode ser escrito e, portanto, não há onde nem como recebê-lo.

E vicioso, em terceiro lugar, porque tendo Platão escrito – o que para quem mantém ao mesmo tempo um ensino oral significa: tendo escrito tudo o que presumivelmente pode ser escrito – se dá preferência a uma escrita exterior, em detrimento daquela que sabe e estabelece os limites, bem como a forma e o conteúdo possível, disso que precisamente pode ser escrito.

Ora, para Platão, quaisquer doutrinas não-escritas não seriam tal por uma incapacidade sua em escrevê-las, mas por elas mesmas não serem ‘escrevíveis’. E, portanto, não as podendo encontrar na escrita platónica, seria do mesmo modo impossível, de uma perspectiva igualmente platónica, encontrá-las também em qualquer outro escrito.

E isto não decorre apenas da lógica do caso: é, pelo contrário, o próprio Platão quem o assegura, quando, após negar a autoria sobre qualquer ‘tratado’ (σύγγραμμα) – ‘porque [essas coisas] não podem de modo algum ser ditas, como os outros conhecimentos’ (ῥητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἐστὶν ὡς ἄλλα μαθήματα) – considera que, a fazer-se, seria melhor que ele surgisse do seu

18 *Ep.* VII 344c.

punho do que do de outro qualquer¹⁹. De resto, todas as recriminações ao jovem Dionísio por ter ensaiado um tal empreendimento deixam claro que uma obra com essas características, isto é, de exposição escrita do que só pode efectivar-se em debate oral, é de nulo valor filosófico, em particular enquanto alegado registo do ensinamento platónico. Daí, portanto, que, do ponto de vista da filosofia platónica, só pudesse ter, no máximo, um interesse meramente doxográfico, onde as doutrinas recenseadas estariam entretanto já mortas, para retomar a linguagem de há pouco, sem qualquer virtualidade filosófica e pedagógica.

Mas será que, mesmo de um ponto de vista doxográfico, tal registo poderia oferecer alguma credibilidade?

Quer dizer, será que, mesmo sendo para Platão de ‘pouco ou nenhum valor’, como a sabedoria humana para Sócrates na *Apologia*²⁰, o conhecimento de tais doutrinas poderia ter para nós o valor, puramente historiográfico, de permitir o acesso ao conteúdo autêntico do magistério platónico?

É o que poderemos ajuizar revendo com mais cuidado as reservas que Platão enuncia na *Carta VII* contra a escrita.

De facto, tem-se acentuado excessivamente neste contexto a preocupação ‘secretista’, ou, de outro modo, ‘elitista’, da passagem, esquecendo com isso as outras e mais fundamentais razões que o filósofo aí avança.

Recorrendo directamente ao texto, podemos verificar que essas razões são de cinco ordens:

- 1^a) a indizibilidade do próprio objecto, nos termos acima transcritos²¹;
- 2^a) a deficiência dos quatro modos, ou níveis, de conhecimento (ὄνομα, λόγος, εἶδωλον, ἐπιστήμη)²² para atingir ‘aquilo que é’²³;
- 3^a) a inconveniência de uma divulgação indiscriminada ao grande público²⁴;

19 Cf. *Ep.* VII 341cd. Esta última nota foi adequadamente apontada por Cherniss (1962, 12-13) e por De Vogel (1988, 16). Mas cf. também Allen (1970, 144-145).

20 *Ap.* 23a.

21 *Ep.* VII 341c.

22 *Ep.* VII 342b.

23 *Ep.* VII 343bc.

24 *Ep.* VII 341de, 344cd.

- 4^a) o risco de, uma vez exposto o conhecimento, o abrir à refutação e à polémica²⁵;
- 5^a) a inutilidade da própria exposição, excepto ‘para aqueles poucos, capazes de descobrir por si mesmos através de uma pequena indicação’ (τισιν ὀλίγοις ὅποσοι δυνατοὶ ἀνευρεῖν αὐτοὶ διὰ σμικρᾶς ἐνδείξεως)²⁶.

Ora, se as terceira e quarta razões não constituiriam obstáculo a um eventual aproveitamento doxográfico das ἄγραφα δόγματα conservadas pela tradição, o mesmo não acontece com a primeira e a segunda, que muito claramente vinculam a inadequação da escrita a uma mais radical deficiência da linguagem e também de cada um dos vários modos de conhecimento, mostrando que as críticas da *Carta VII* não afectam apenas a palavra escrita, mas também a palavra oral, e que, portanto, não há, à partida, maior fiabilidade nos testemunhos ‘orais’ da tradição do que nos diálogos escritos de Platão²⁷.

Todavia, se atentarmos de novo nas condições do ensino oral atrás enunciadas, verificamos que elas nos dão um motivo decisivo para rejeitar as alegadas doutrinas não-escritas de Platão na sua pretensão de se substituir aos diálogos como forma de acesso à ‘verdadeira’ doutrina platónica.

É que, na verdade, todas aquelas condições convergem numa mesma direcção, que é a designação do diálogo, nos termos enunciados, como veículo filosófico e pedagógico por excelência.

Ora o que caracteriza as doutrinas não-escritas atribuídas a Platão, na sua especificidade, material e formal, e bem assim as tentativas reconstrutivas modernas, é o carácter propriamente *dogmático* do ensino exposto, denunciando, nesse seu mesmo carácter, a sua origem não platónica e, portanto, a sua inadequação como relatório, sequer doxográfico, do pensamento de Platão.

25 *Ep. VII* 343d.

26 *Ep. VII* 341e.

27 Esta observação constitui igualmente o tema central do artigo de Sayre (1988), que a demonstra amplamente, recorrendo não só à *Carta VII*, como a alguns dos diálogos-chave. A mesma tese perpassa também pelo texto de Desjardins (1988, 111), e De Vogel (1988, 18).

Com efeito, se o ensino é, para Platão, necessariamente diálogo, nunca as questões presumivelmente abordadas no seu ensino, *justamente oral*, poderiam constituir ‘sistema’, ou como se queira chamar à estrita organização escolar sob a qual se apresentam as ‘doutrinas não-escritas’.

Com isto não se nega, evidentemente, a eventual articulação dos tópicos que delas constam com o pensamento platónico, mas sim a sua coadunação com o espírito platónico que as autenticaria na origem, deixando adivinhar que a sua possível ligação a esse pensamento é já débil, porque descontextualizado.

Significará isto então que, condenada a escrita e impossibilitado um acesso esclarecedor à filosofia platónica via ἄγραφα δόγματα, esta encontra-se perdida para a filosofia?

A imediata avaliação dos termos permite uma resposta negativa.

Em Platão, a escrita nunca é propriamente negada, senão que desvalorizada perante o diálogo e tudo o que ele pressupõe e comporta, nos termos anteriormente indicados²⁸. Porém, tal desvalorização envolve, ao mesmo tempo, a aclaração do estatuto que lhe incumbe e, em certo sentido, a enunciação da sua própria necessidade.

É o que a própria *Carta VII* sugere, quando, na quinta objecção apontada à escrita, circunscreve o estatuto que lhe pode caber como lugar e ponto de partida de um projecto de saber.

Uma exposição escrita, diz-nos ela, é absolutamente inútil, *salvo* para ‘aqueles poucos’ que são ‘capazes de descobrir por si mesmos *através de uma pequena indicação*’.

Ou seja: a escrita é, enquanto tal, incapaz de conduzir à verdade, porque esta tem de ser descoberta ‘por cada um’. No entanto, tal como o diálogo oral, ela pode constituir também uma ‘pequena indicação’ para o despertar dessa descoberta, sob a condição, pode supor-se, de se apresentar não como um discurso (*Fedro*) ou um tratado (*Carta VII*), mas como, ela própria, um diálogo.

28 Veja-se, a este respeito, Vlastos (1981, 395-396).

Nesta medida, do mesmo modo que Sócrates no diálogo oral, também Platão, através de Sócrates, num diálogo escrito, pode induzir a $\sigma\mu\kappa\rho\acute{\alpha}$ $\xi\nu\delta\epsilon\iota\chi\iota\varsigma$ que não substitui a descoberta e, no entanto, a provoca e orienta²⁹.

Esta a possibilidade de revalorizar a obra escrita de Platão: tomá-la no seu todo, tal como ao próprio diálogo real, como uma ‘pequena indicação’ para a descoberta da verdade.

A esta luz, torna-se justificado tomar os diálogos escritos como único testemunho fiável do ensinamento platónico, assim recuperando, na sua literalidade, a brutal declaração de Field (1934, 283):

Em qualquer caso, falando pragmaticamente, Platão e os diálogos platónicos são idênticos. A única filosofia platónica à qual temos acesso é a filosofia dos diálogos e é essa filosofia que tem sido uma influência e uma inspiração para sucessivas gerações de pensadores.

Nesta medida, a validade do *corpus* escrito em nada diminui a evidência de um ensino não-escrito, senão que é dela devedora.

O que ficou escrito de Platão é apenas a prescrição do que deve ser feito e a ilustração desse fazer, não a sua efectivação mesma. A escrita pode indicar o que há a fazer, mas não se pode substituir a esse fazer, que, justamente enquanto tal, nunca pode ser só escrito ou só escrita, mas tem de ser feito.

O *a-fazer*, que para Platão constitui o essencial e, a limite, o único desígnio do filosofar, não se faz apenas na escrita ou escrevendo. Faz-se *fazendo* e esse fazer escapa por essência à escrita³⁰.

29 Para uma semelhante homologação do diálogo escrito e do diálogo oral, cf. Sayre (1988, 103 ss). É o que, na sua própria linguagem, também Lutoslawski já havia concluído: ‘We have therefore no reason to suppose that any part of his philosophy has been fully expressed in his works, though we may look at these as sufficient evidence of his thought, enabling us to acquire a fair and probable conception of his theories’ (Lutoslawski, 1897, 518).

30 Charles Kahn apreende bem este ponto, quando afirma: ‘At the level of Plato’s philosophical project this whole series of works (including not only most of the ‘Socratic’ dialogues but even the *Symposium*, *Phaedo*, and *Republic*) was conceived as a vast protreptic to the philosophical life, not as a literary substitute for the living practice. The dialogues are designated to initiate the reader into the world of Platonic philosophy, and that means not simply the world of philosophical books but the life of philosophical study and discussion.

Daí o valor dos diálogos como ‘pequena indicação’. Pequena, não porque isso é tudo o que pode ser dito por escrito, mas porque isso é tudo o que pode ser dito *tout cour*. Tudo o resto tem de ser feito. E é por isso que os diálogos platônicos são deveras, não por acidente, mas por essência, tudo o que subsiste do ensino de Platão.

É esta identidade essencial e inultrapassável entre a filosofia dos diálogos e a filosofia de Platão que Hegel exemplarmente enuncia, quando diz (1825-1826: vide Vieillard-Baron, 1976, 100):

Este é o esotérico da filosofia platônica, o outro é o exotérico; mas não se deve tomar esta diferença como se Platão tivesse duas filosofias: uma para o mundo, para o vulgo; a outra, a interior, reservada para os íntimos. O esotérico é o especulativo, que está escrito e impresso e, no entanto, permanece oculto para aqueles que não têm interesse para se darem a trabalhos. Não é um segredo e, todavia, está oculto.

BIBLIOGRAFIA

- Albert, K. (2008). *Weg und Wesen abendlandischen Philosophierens*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- _____ (1996). *Einführung in die philosophische Mystik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- _____ (1980). *Griechische Religion und platonische Philosophie*. Hamburg: Meiner.
- Allen, R. E. (1970). *Plato's Euthyphro and the Earlier Theory of Forms*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Annas, J. (1974). Forms and First Principles. *Phronesis*, 19, 257-283.
- Berti, E. (1994). Le dottrine platoniche non scritte ‘intorno al bene’ nelle testimonialize di Aristotele. In G. Reale (ed.), *Verso una nuova immagine di Platone (251-294)*. Milano: Vita e Pensiero.
- Brisson, L. (1995). Premises, Consequences and Legacy of an Esotericist Interpretation of Plato. *Ancient Philosophy*, 15, 117-134.

(...) The literary form of the Socratic dialogue was the natural choice for pursuing the work that Socrates had begun.’ (Kahn, 1986, 11) Também Robinson tinha já apontado nesta direção, quando, após sublinhar a identidade da filosofia com a dialética em Platão, declara: ‘Dialectic is a skill to be acquired, much more than it is a body of propositions to be learnt. Plato does not regard the philosopher’s or the dialectician’s work as the construction or accumulation of something external to himself, but as the alteration of his own personality in a fundamental way, as character-building. The nature of the alteration is vaguely indicated by the phrase ‘becoming wise.’ (Robinson, 1953, 74)

- Burnet, J. (1899-1907). (ed.). *Platonis Opera. 1. Tetralogia I: Euthyphro, Apologia Socratis, Crito, Phaedo. Tetralogia II: Cratylus, Theaetetus, Sophista, Politicus. 2. Tetralogia III: Parmenides, Philebus, Symposium, Phaedrus. Tetralogia IV: Alcibiades I, Alcibiades II, Hipparchus, Amatores. 3. Tetralogia V: Theages, Charmides, Laches, Lysis. Tetralogia VI: Euthydemus, Protagoras, Gorgias, Meno. Tetralogia VII: Hippias maior, Hippias minor, Io, Menexenus. 4. Tetralogia VIII: Clitopho, Res publica, Timaeus, Critias. 5. Tetralogia IX: Minos, Leges, Epinomis, Epistulae, Definitiones, Spuria*. Oxford: Clarendon Press.
- Caeiro, A. (2014). (ed.). *Obras Completas de Aristóteles. X: Fragmentos dos Diálogos e Obras Exortativas*. Revisão científica de A. P. Mesquita. Lisboa: INCM.
- Cherniss, H. (1962). *The Riddle of the Early Academy*. New York: Russell and Russell.
- _____ (1944). *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy, I*. Baltimore: The Johns Hopkins Press.
- Cornford, F. M. (1932). Mathematics and Dialectic in Plato's *Republic* VI-VII. *Mind*, 41, 37-52. Reeditado em R. E. Allen (1965). (ed.), *Studies in Plato's Metaphysics* (61-95). London/New York: Routledge.
- Desjardins, R. (1988). Why Dialogues? Plato's Serious Play. In C. L. Griswold Jr. (ed.), *Platonic Writings, Platonic Readings* (110-125). New York/London: Routledge.
- De Vogel, C. J. (1988). Plato: The Written and Unwritten Doctrines. Fifty years of Plato studies, 1930-1980. In C. De Vogel (1988), *Rethinking Plato and Platonism* (2a ed.) (3-56). Leiden: E. J. Brill.
- _____ (1972). Was Plato a Dualist?. *Theta-Pi*, 1, 4-60. Reeditado em C. De Vogel (1988), *Rethinking Plato and Platonism* (2a ed.). (159-212). Leiden: E. J. Brill.
- Diels, H. (1895). (ed.). *Simplicii in Aristotelis Physicorum libros quattuor posteriores commentaria*. Berolini: Typis et impensis Georgii Reimeri.
- _____ (1882). (ed.). *Simplicii in Aristotelis Physicorum libros quattuor priores commentaria*. Berolini: Typis et impensis Georgii Reimeri.
- Duke, E. A. et al. (1995). (ed.). *Platonis Opera. I: Euthyphro, Apologia Socratis, Crito, Phaedo, Cratylus, Theaetetus, Sophista, Politicus*. Oxford: Clarendon Press.
- Ferber, R. (2007). *Warum hat Platon die 'ungeschriebene Lehre' nicht geschrieben?*. München: Beck.
- Field, G. C. (1934). Great Thinkers. (II) Plato. *Philosophy*, 35, 282-292.
- Fine, G. (1993). *On Ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*. Oxford: Clarendon Press.
- Finlay, J. N. (1978). *Plato and Platonism: An Introduction*. New York/Toronto: Times Books.
- _____ (1974). *Plato: The Written and Unwritten Doctrines*. London/New York: Humanities Press.
- Gadamer, H.-G. (1968). Platons ungeschriebene Dialektik. In H.-G. Gadamer et al. (eds.), *Idee und Zahl. Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften* (9-30). Heidelberg: Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Reeditado em H.-G. Gadamer (1980). *Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato* (124-155). New Haven: Yale University Press, trad. P. C. Smith.
- Gadamer, H.-G. & Reale, G. (1998). *La nuova interpretazione di Platone. Un dialogo tra Hans-Georg Gadamer e la scuola di Tubinga*. Milano: Rusconi, trad. G. Girgenti.
- Gaiser, K. (1998). *Testimonia Platonica. Le antiche testimonianze sulle dottrine non scritte di Platone*. Milano: Vita e Pensiero (originalmente publicado como apêndice a Gaiser, 1963).
- _____ (1991). *La metafisica delta storia in Platone: con un saggio sulla teoria dei principi e una raccolta in edizione bilingue dei testi platonici sulla storia* (2a ed.). Milano: Vita e Pensiero, trad. G. Girgenti.

- _____ (1980). Plato's Enigmatic lecture 'On the Good'. *Phronesis*, 25, 5-37.
- _____ (1963). *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaft in der Platonischen Schule*. Stuttgart: Ernst Klett. Edição italiana: (1994) *La dottrina non scritta di Platone: studi sulla fondazione sistematica et storica delle scienze nella scuola platonica*. Milano: Vita e Pensiero, trad. V. Cícero.
- Gomperz, H. (1931). Plato's System of Philosophy. In G. Ryle (ed.), *Proceedings of the Seventh International Congress of Philosophy* (426-431). London: Oxford University Press. Reeditado em H. Gomperz (1953). *Philosophical Studies* (119-124). Boston: Christopher Publishing House.
- Guthrie, W. K. C. (1978). *A History of Greek Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, vol. V.
- _____ (1975). *A History of Greek Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, vol. IV.
- Hegel, G. W. F. (1825-1826): vide Vieillard-Baron (1976).
- Isnardi Parente, M. (1998). *Testimonia platonica: per una raccolta delle principali testimonianze sui legòmena agrafa dogmata di Platone. Testimonianze di età ellenistica e di età imperiale*. Roma: Accademia Nazionale dei Lincei.
- _____ (1997). *Testimonia platonica: per una raccolta dei principali passi della tradizione indiretta riguardante i legòmena agrafa dogmata. Le testimonianze di Aristotele*. Roma: Accademia Nazionale dei Lincei.
- Kahn, C. H. (1986). Plato's Methodology in the *Laches*. *Revue Internationale de Philosophie*, 40, 7-21.
- Krämer, H. J. (1986). *La nuova immagine di Platone*. Napoli: Bibliopolis, trad. A. Pensa.
- _____ (1982). *Platone e i fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone con una raccolta dei documenti fondamentali in edizione bilingue e bibliografia*. Milano: Vita e Pensiero, trad. G. Reale. Edição inglesa: (1990) *Plato and the Foundations of Metaphysics: A Work on the Theory of the Principles and Unwritten Doctrines of Plato with a Collection of the Fundamental Documents*. Albany: SUNY Press, trad. J. R. Catan.
- _____ (1972). *Platonismus und hellenistische Philosophie*. Berlin: De Gruyter.
- _____ (1964a). Retraktationem zum Problem des esoterischen Platon. *Museum Helveticum*, 21, 137-167.
- _____ (1964b). *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*. Amsterdam: Schippers.
- _____ (1959). *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag.
- Kraut, R. (1992). (ed.). *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lutoslawski, W. (1897). *The Origin and Growth of Plato's Logic, with an account of Plato's Style and the Chronology of his Writings*. London/New York/Bombay: Longmans, Green & Co. Reedición: (1983) Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms Verlag.
- Mesquita, A. P. (1995). *Reler Platão. Ensaio sobre a Teoria das Ideias*. Lisboa: IN-CM.
- Minio-Paluello, L. et al (1961-1991). (ed.). *Aristotelis*. Oxford: Oxford University Press.
- Nikulin, D. (2012). (ed.). *The Other Plato. The Tübingen Interpretation of Plato's Inner-Academic Teachings*. New York: SUNY.
- Perine, M. (2011). O *Filebo* de Platão e as Doutrinas Não Escritas. *Educação e Filosofia Uberlândia*, 25, 149-171.
- _____ (2007). A Tradição Platónica Indireta e suas Fontes. *Dissertatio*, 25, 11-40.

- Pesce, D. (1990). *Il Platone di Tubinga. E due studi sullo Stoicismo*. Brescia: Paideia.
- Reale, G. (2008). *Autotestimonianze e rimandi dei Dialoghi di Platone alle Dottrine non scritte: testo greco a fronte*. Milano: Bompiani.
- _____ (2003). *Per una nuova interpretazione di Platone: rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle 'Dottrine non scritte'* (21a ed.). Milano: Università Cattolica del Sacro Cuore. Edição portuguesa: (1997) *Para uma Nova Interpretação de Platão: Releitura da Metafísicas dos Grandes Diálogos à Luz das 'Doutrinas Não-Escritas'*. São Paulo: Loyola, trad. M. Perine.
- _____ (2001). *Il pensiero antico*. Milano: Vita e Pensiero.
- _____ (1997a). (ed.). *Aristotele. Metafisica*. Milano: Rusconi. Edição portuguesa: (2001). São Paulo: Loyola, trad. M. Perine.
- _____ (1997b). *Platone. Alla ricerca della sapienza segreta*. Milano: Rizzoli.
- _____ (1994). (ed.). *Verso una nuova immagine di Platone*. Milano: Vita e Pensiero.
- _____ (1993). *Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele* (6a ed.). Milano: Vita e Pensiero.
- _____ (1991). (ed.). *Platone. Tutti gli scritti*. Milano: Rusconi.
- _____ (1980-1982). *Storia della filosofia antica. I. Dalle origini a Socrate. II: Platone e Aristotele. III: I sistemi dell'età ellenistica. IV: Le scuole dell'età imperiale. V: Lessico, indici e bibliografia*. Milano: Vita e Pensiero.
- Reale, G. & Catan, J. R. (1990). *A History of Ancient Philosophy: Plato and Aristotle*. Albany: SUNY Press.
- Richard, M.-D. (1986). *L'enseignement oral de Platon. Une nouvelle interprétation du platonisme*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Rios, R. (1954). (ed.). *Aristoxeni elementa harmonica*. Roma: Polygraphica.
- Robin, L. (1935). *Platon*. Paris: Félix Alcan.
- _____ (1908). *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*. Étude historique et critique. Paris: Alcan.
- Robinson, R. (1953). *Plato's Earlier Dialectic* (2a ed.). Oxford: Clarendon Press.
- Rodriguez-Grandjean, P. (1998). Philosophy and Dialogue: Plato's Unwritten Doctrines from a Hermeneutical Point of View. In *Twentieth World Congress of Philosophy in Boston (Mass.) from August 10–15*. Acedido a 12 de junho de 2017, em <http://www.bu.edu/wcp/Papers/Anci/AnciRodr.htm>
- Ross, W. D. (1955). *Aristotelis fragmenta selecta*. Oxford: Oxford University Press.
- _____ (1951). *Plato's Theory of Ideas*. Oxford: Clarendon Press.
- _____ (1886). *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*. Leipzig: Teubner.
- Sayre, K. M. (1993). Hans J. Kraemer: Plato and the Foundations of Metaphysics. *Ancient Philosophy*, 13, 167-184.
- _____ (1988). Plato's Dialogues in Light of the *Seventh Letter*. In C. L. Griswold Jr. (ed.), *Platonic Writings, Platonic Readings* (93-109). New York/London: Routledge.
- _____ (1983). *Plato's Late Ontology. A Riddle Resolved*. Princeton: Princeton University Press.
- Stefanini, L. (1949). *Platone, I-II* (2a ed.). Padova: Antonio Milani.
- Stenzel, J. (1933). *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles* (2a ed.). Leipzig/Berlin: Teubner.
- Szlezak, T. A. (2004). *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. II: Das Bild des Dialektikers in Platons späten Dialogen*. Berlin: De Gruyter.
- _____ (1999). *Reading Plato*. New York: Routledge.
- _____ (1985). *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. I: Interpretationen zu den*

- frühen und mittleren Dialogen*. Berlin: De Gruyter. Edição italiana: (1989) *Platone e la scrittura della filosofia: analisi di struttura dei dialoghi della giovinezza e della maturità alla luce di un nuovo paradigma ermeneutico*. Milano: Vita e Pensiero, trad. G. Reale.
- Tigerstedt, E. N. (1977). *Interpreting Plato*. Uppsala: Almqvist & Wiksell International.
- _____ (1974). *The Decline and Fall of the Neoplatonic Interpretation of Plato. An Outline and Some Observations*. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica.
- Vieillard-Baron (1976) (trad.). G. W. F. Hegel. *Leçons sur Platon 1825-1826, texte inédit présenté en bilingue*. Paris: Aubier.
- Vlastos, G. (1981). *Platonic Studies* (2a ed.). Princeton: Princeton University Press.
- _____ (1971). (ed.). *The Philosophy of Socrates. A Collection of Critical Essays*. Garden City: Doubleday.
- _____ (1970). (ed.). *Plato. A Collection of Critical Essays. I: Metaphysics and Epistemology. II: Ethics, Politics, and Philosophy of Art and Religion*. Garden City: Doubleday.
- _____ (1963). H. J. Kraemer: Arete bei Platon und Aristóteles. *Gnomon*, 35, 641-655. Reeditado, com um apêndice, em G. Vlastos. *Platonic Studies* (2a ed.) (379-403). Princeton: Princeton University Press.
- Wipperfurth, J. (1972). (ed.). *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons: Beiträge zum Verständnis der Platonischen Prinzipienphilosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

IV

ORDENAÇÃO DOS *DIÁLOGOS*

Rodolfo Lopes

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

Uma significativa parte das pesquisas sobre História da Filosofia pressupõe que é metodologicamente aconselhável ordenar a produção textual dos protagonistas do cânone através de um critério cronológico. Por razões ainda não esclarecidas, é de supor um certo nexos de causalidade entre (1) as posições (teóricas, metodológicas, ideológicas etc.) que um determinado filósofo sustentou e (2) as fases ou etapas da sua vida pessoal em que cada uma dessas posições surgiu ou foi surgindo. Nesta medida, a ordem pela qual um determinado filósofo escreveu a sua obra fixa e impõe a ordem pela qual essa mesma obra deve ser lida, estudada, interpretada e, por conseguinte, ensinada. Um exemplo famoso é Wittgenstein, cuja proposta ‘inicial’ do *Tractatus* parece vir a ser abandonada nas *Investigações Filosóficas*, redigidas na fase ‘tardia’.

No caso de Platão, a leitura dominante entre a *scholarship* do último século (sobretudo a partir dos anos 1950) – que, por ter germinado no idioma dominante, é vulgarmente conhecida por *standard view* – segue em sentido análogo à tendência geral, ao tomar como pressuposto necessário a ordenação do *corpus* em grupos de diálogos que reflectem a evolução do pensamento do seu autor. Mas Platão, ao contrário de Wittgenstein, de quem temos apenas duas versões, parece ter ‘evoluído’ de modo menos abrupto, já que tal metamorfose incluía também uma fase intermédia. Refiro-me, obviamente, aos três grupos de diálogos – ‘iniciais’, ‘médios’ e ‘tardios’ –, os quais são quase unanimemente tomados como evidências das três fases da biografia filosófica, que Platão, por razões também ainda não esclarecidas,

terá deixado implícita (ou codificada) nos *Diálogos*. Seja entre aqueles que procuram reconstituir um (suposto) dispositivo unitário de doutrinas, seja entre os que tentam rastrear as etapas de um (igualmente suposto) processo evolutivo que implica o abandono de uma determinada posição por outra¹, aquela divisão em três grupos de diálogos é considerada consensual pela generalidade dos comentadores. Como bem observa Rowe (2006, 15), tanto o unitarismo quanto o evolucionismo são duas modalidades de uma abordagem metodológica que tende a unificar os *Diálogos*. O facto de ambos pressuporem tal tríplice divisão do *corpus* talvez seja prova, ou pelo menos sintoma, disso mesmo.

1.A QUESTÃO DA TAXIS

A questão da *taxis*, isto é, (1) da ordenação dos *Diálogos* e, por conseguinte, (2) da sua ordem de leitura, tendo em conta a já longa história dos estudos platonistas, foi colocada sob quatro perspectivas (apud Poster, 1998, 283): (1) cronologia de composição (i.e., a ordem pela qual os textos foram compostos); (2) cronologia dramática (i.e., a ordem das datas dramáticas em que os *Diálogos* foram encenados); (3) ordenação pedagógica (i.e., a ordem em que os *Diálogos* devem ser ensinados); (4) ordenação teórica ou metafísica (i.e., uma ordem deduzida de uma determinada progressão, como, por exemplo, a passagem do método elêntico para o método dogmático ou uma certa noção de ascensão na hierarquia do ser). Nestas páginas ocupar-nos-emos da primeira, cuja justificação de exclusividade será esclarecida em breve.

Tal questão foi colocada (pelo menos implicitamente) logo no Período Helenístico, tendo em vista um critério meramente biblioteconómico. Segundo as fontes disponíveis (quase exclusivamente D.L. 3.56-62²), Aristóteles de

1 Para uma explicação detalhada das principais correntes teórico-metodológicas que têm vigorado ao longo da já milenar história da interpretação de Platão, vide o clássico artigo de Press (1996) e a competentíssima síntese, em língua portuguesa, de Santos (2008, 19-39).

2 Para uma análise mais detalhada desta passagem e suas implicações historiográficas, vide Lopes (2013).

Bizâncio, um dos ‘filólogos’ da Biblioteca de Alexandria, terá sido o primeiro a dividir a obra de Platão, a qual distribuiu em cinco trilógicas (contemplando, pois, apenas cerca de metade do *corpus* tradicionalmente considerado). Mais tarde, talvez na época do imperador Tibério, uma misteriosa personagem conhecida por Trasiló terá organizado os *Diálogos* em tetralógicas, que ainda hoje, convencionalmente, é utilizada, por exemplo, pela canónica *Oxford Classical Texts*.

Tendo em conta as quatro categorias elencadas por Poster, podemos afirmar que as duas últimas eram as dominantes entre os primeiros autores que colocaram a questão da *taxis* de leitura; sobretudo durante a Antiguidade Tardia, quando se começaram a formar as primeiras escolas de filosofia (vide Mansfeld, 1994, 1-sqq.). Entre os comentadores antigos, portanto, vigorava o pressuposto, pelo menos implícito, de que a ordenação cronológica era irrelevante para a interpretação de Platão (vide Howland, 1991, 195). A este respeito, é de notar o caso dos (anónimos) *Prolegómenos à Filosofia Platónica*³, que dedica o décimo capítulo justamente à questão da *taxis*. O autor não só refere o critério de ordenação cronológica, como também chega a distinguir as duas modalidades mais recorrentes nos estudos platonistas modernos: (1) o tempo de Platão (24.4: ἐκ τοῦ χρόνου τοῦ Πλάτωνος), isto é, a data de composição; (2) o tempo das personagens do diálogo (ibidem: ἐκ τοῦ χρόνου τῶν προσώπων τῶν ἐν τοῖς διαλόγοις), isto é, a data dramática. De seguida elenca alguns exemplos de cada uma, mas prefere uma ordenação temática por esta ser mais adequada para o ensino (26.1-sqq.).

Outro caso que vale a pena notar é o da tradição árabe, que, infelizmente, carece ainda de um estudo sistemático quanto à transmissão dos textos de Platão. Tendo em conta o *status quaestionis* actual (vide Gutas, 2012, 848-862), os *Diálogos* circulariam em três esquemas diferentes de classificação. Um deles, que encontramos Ibn Abī Uṣaybi‘a, segue com absoluta precisão a canónica ordenação tetralógica tradicionalmente atribuída a Trasiló. Outra, transmitida por Ibn al-Nadīm, parece ter sido inspirada no *Pinax* de Téon de Esmirna. Finalmente, temos a proposta por al-Fārābī no tratado *Filosofia*

3 Sigo a primeira edição de Westerink (1962).

de Platão⁴, que apresenta uma insólita progressão teórico-metodológica, cuja fundamentação o autor, infelizmente, não explicita. Muito resumidamente, a exposição consiste numa espécie de simulação diacrônica da heurística platônica, isto é, do modo como Platão foi investigando os principais problemas filosóficos, um após o outro, numa sequência aparentemente cronológica⁵.

1.2. ORDEM DE COMPOSIÇÃO E ORDEM DRAMÁTICA

Ao contrário da tendência antiga em privilegiar as perspectivas pedagógica e teórico-metafísica, as ordenações modernas da obra platônica, cujas raízes remontam à emancipação epistemológica da filologia (do final do séc. XVIII em diante), privilegiaram as outras duas (a de composição e a dramática). Ambas têm em comum o critério da datação.

Uma, a que podemos chamar datação relativa, visa determinar a data de composição de cada diálogo ‘em relação’ a um ponto de referência ‘absoluto’ (determinado a partir de evidências externas), a saber, que as *Leis* foi o último diálogo a ser escrito. A datação dos outros diálogos é, então, aferida através de um método estilométrico: quanto mais estilisticamente parecido com as *Leis* um determinado diálogo for, mais tardio ele será; e, por conseguinte, quanto menos parecido com as *Leis*, mais antigo.

A outra categoria, a de datação dramática, ao invés de tentar aferir as datas de composição, diz respeito (1) às possíveis conexões entre um determinado diálogo e um evento da história ateniense (por exemplo, a *Apologia de Sócrates* dirá respeito ao ano 399, quando Sócrates foi condenado); ou, se aplicado à globalidade do *corpus*, enquanto categoria de ordenação

4 O tratado está acessível em tradução inglesa (Mahdi, 1962) e francesa (Sedeyn & Lévy, 2002).

5 O texto começa dizendo que Platão investigou primeiro o modo como o homem pode atingir a perfeição, que em seguida investigou a obtenção da felicidade, o conhecimento etc. Todo o texto está estruturado nesta lógica argumentativa. Não é claro, todavia, se a sucessão apresentada por al-Fārābī acerca dos problemas que Platão foi investigando diz respeito (1) às fases da vida em que possivelmente lhe tivessem ocorrido ou (2) a uma certa ordem de leitura dos *Diálogos*.

cronológica, (2) este método de datação pretende reconstituir uma ordem de leitura latente nos próprios diálogos a partir de critérios dramáticos. Neste caso, essa ordem não depende de uma cronologia, mas sim de uma determinada estrutura metanarrativa, induzida de uma leitura global do *corpus*, que permita unificar os diálogos a partir de um determinado critério (a vida de Sócrates, a chamada ‘Teoria das Ideias/Formas’ etc.), independentemente da data em que os textos foram compostos.

Em todo o caso, as duas categorias não se excluem; antes se complementam. Por um lado, as primeiras tentativas de traçar a cronologia pelas datas de composição utilizavam maioritariamente dados implicados na estrutura dramática. Por outro lado, as propostas de cronologia pela datação dramática que mais aceitação colheram na comunidade científica são profundamente devedoras das principais conclusões do modelo de datação relativa. O cúmulo da complementaridade entre estas duas propostas de ordenação cronológica verifica-se na utilização de um procedimento de datação documental para fundamentar uma ‘dramatização’ do próprio modo como Platão pensava (ou foi pensando, segundo os evolucionistas) ao longo da sua vida. Além disso, a generalidade das propostas de ordenação cronológica (tanto as relativas, quanto as dramáticas) pressupõe o referido ‘consenso’ dos três grupos de diálogos.

Muito longe de tomar uma posição na acirrada disputa entre unitaristas e evolucionistas, ou em qualquer uma outra, o objetivo principal destas páginas é demonstrar que (1) a divisão do *corpus* em três grupos de diálogos e, por conseguinte, (2) a presunção de que eles reflectem as três ‘fases’ do pensamento de Platão (tenha ele ‘evoluído’ ou se mantido unívoco e coerente do ponto de vista teórico-doutrinário) não podem ser tomadas como um ‘imperativo metodológico’. Não o podem simplesmente porque não é possível determinar a cronologia de composição dos *Diálogos*, tendo em conta a ineficácia do único método utilizado para determinar as datas de composição dos *Diálogos*: o estilométrico. Ora, se (1) o método estilométrico seria o único mecanismo possível para determinar a cronologia de composição dos diálogos (e neste ponto todos os comentadores modernos concordam) e (2) essa cronologia é condição necessária para fixar a ordem de leitura que permita mapear as fases da biografia filosófica de Platão, então a ineficácia

da estilometria implica que (1) não existe outro mecanismo para determinar a cronologia e, por conseguinte, que (2) não é possível fixar aquela ordem de leitura.

No que respeita às ordens de leitura fundamentadas em critérios dramáticos, igualmente profícuas nos estudos platonistas modernos⁶, nenhuma delas pode, obviamente, ser tomada como ordem de leitura, pelo simples facto de, por definição, todas elas dependerem de uma leitura prévia. A circularidade é evidente.

Deste modo, o nosso objetivo pode ser reduzido e reconduzido à demonstração de que o método estilométrico não é aplicável aos *Diálogos*, tendo em conta as especificidades do texto platónico. Se for esse o caso, a clássica divisão dos diálogos em três grupos (e, por conseguinte, as três fases que lhes correspondem) não tem condições de se impor como imperativo metodológico.

No entanto, antes de enfrentarmos o problema da estilometria, convém abordar, ainda que superficialmente, algumas dificuldades acrescidas que parecem invalidar a hipótese de determinar as datas de composição de cada diálogo.

6 A galeria de ordenações pelo critério dramático é vasta e diversificada. Talvez a mais impactante, pela quantidade de adeptos que colheu, seja a de Gregory Vlastos (cujas teses foram sendo divulgadas em artigos isolados (1983; 1988) e posteriormente coligidas no livro (1991) *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*), que propõe uma ordem de leitura a partir da evolução da personagem Sócrates (que Vlastos, todavia, identifica com o Sócrates histórico): inicialmente um filósofo moral (segundo Vlastos, o autor material dos diálogos chamados 'socráticos'); depois um metafísico, porquanto criador da chamada 'Teoria das Ideias'. A principal e mais pertinente crítica à ousada (e, quanto mim, indefensável) tese de Vlastos deveu-se a Charles Kahn (originalmente formulada em alguns artigos (1981; 1986; 1988), e, mais tarde, consolidada no famoso livro (1996) *Plato and the Socratic Dialogue*). A proposta de Kahn é que a República consiste no núcleo central da filosofia platónica, de tal forma que todos os outros diálogos podem ser reconduzidos à 'obra-prima' (1996, 48: Perhaps the better metaphor will be spatial rather than temporal: instead of before and after, we can speak of exoteric and esoteric, of relative distance from the center as defined by the *Republic*).

2. OBSTÁCULOS À DETERMINAÇÃO DAS DATAS DE COMPOSIÇÃO

Poderíamos elencar uma vasta lista de problemas hermenêuticos decorrentes das várias singularidades formais do texto platônico que o tornam um caso especial mesmo entre os autores antigos. Tal explicação, por mais humilde que fosse, excederia em muito o limite destas páginas, pelo que me limitarei a referir dois problemas fundamentais. Um, externo, tem que ver com o contexto histórico em que os *Diálogos* foram compostos, particularmente com o relativo ‘anarquismo editorial’ que definia esse período. O outro, interno, decorre do próprio registo literário que Platão utilizou para os compor.

2.1 CONDIÇÕES EDITORIAIS DA ÉPOCA

Em primeiro lugar, tenhamos em conta o relativo ‘anarquismo editorial’ que definia a Atenas de Platão, o qual se deve ao facto de essa época coincidir, do ponto de vista civilizacional, com a transição de uma matriz cultural radicalmente oral para outra em que a escrita vai progressivamente ganhando mais preponderância (vide Havelock, 1981, 3-38; Reynolds & Wilson, 1991, 1-5). Neste contexto histórico, a transmissão dos saberes continuava assente na oralidade, mas começava cada vez mais a incluir o documento escrito como suporte complementar – em certa medida, os *Diálogos* são prova disso, visto que constituem registos (escritos) de conversas (orais).

Por um lado, várias fontes relativamente contemporâneas a Platão testemunham a existência de documentos escritos que, com as devidas ressalvas, podem ser equiparáveis a ‘livros’, pelo menos do ponto de vista de uma pragmática sociológica. Já num vaso de c. 485 a.C. (mais de 50 anos antes de Platão ter nascido) se encontra a representação de uma escola em que os alunos estudam as primeiras letras com o apoio de rolos de papiro (ARV² 431.48) – e, como é sabido, a iconografia dos vasos gregos tende a representar cenas da vida quotidiana. Mais tarde, mas não muito

(teria Platão pouco menos ou mais de 20 anos de idade), nas *Rãs* de Aristófanes, aparece uma personagem (Dioniso) a ‘ler’ (52: ἀναγιγνώσκω) a *Andrómeda* de Eurípides durante uma viagem de navio. É até provável que comediógrafos relativamente contemporâneos tenham usado o termo βιβλιοπώλης (‘vendedor de livros’)⁷; ou seja, estaria começando naquela época algo como um ‘mercado editorial’. O próprio Platão faz uma breve referência a esta crescente novidade quando, na *Apologia* (26d-e), coloca Sócrates dizendo que os ‘livros’ (βιβλία) de Anaxágoras estavam à venda apenas por uma dracma⁸. Essa ideia é reforçada pelo testemunho de Xenofonte. Na *Anábase* (7.5.14.2-3) refere que nos frequentes naufrágios de navios mercantes gregos perto da Pérsia eram perdidos muitos livros (πολλὰ βιβλία) destinados a serem comercializados nesses territórios, o que sugere que tal mercado ultrapassava até os limites do mundo grego. Nos *Memoráveis*, quando reporta uma conversa entre Sócrates e Eutidemo (4.2.8-sqq.), a propósito da possibilidade de um ‘literato’ ser *ipso facto* um bom governante, adianta informações assaz úteis ao nosso caso, tendo essa conversa existido ou não: Eutidemo surge representado como um colecionador compulsivo de vários escritos (πολλὰ γράμματα) de homens sábios (4.2.8); pelas respostas de Sócrates (4.2.10), estariam até disponíveis colectâneas de tratados médicos (πολλὰ γὰρ καὶ ἰατρῶν ἔστι συγγράμματα) e a obra completa de Homero (τὰ Ὅμηρου πάντα).

Por outro lado, todavia, além do facto de a maioria dos documentos escritos depender de uma *performance* oral, de tal forma que os seus destinatários seriam mais ‘ouvintes’ do que propriamente ‘leitores’⁹, a

7 ‘Provável’, porque os fragmentos dos autores em causa (Aristomen. fr. 9.1 Kock; Eup. fr. 327 Kassel-Austin; Nicopho. fr. 19.4 Kock; Theopomp. Com. fr. 77 Kock) resultam, de facto, de citações indirectas posteriores. Além disso, (1) o termo βιβλιοπώλης começa a ser utilizado somente por autores bem mais tardios (Str. 13.1.54.35; D.Chr. 21.12.3; D.L. 3.2, 7.1-2; Gal. *De loc. aff.* 8.148.14; Poll. 7.211.2; Ath. 3.100.52, Epit. 2.1.31.8) e (2) aqueles fragmentos derivam justamente desses autores.

8 Ainda que seja muito difícil aferir exactamente a conversão monetária, sabemos por Aristófanes (*V.* 788) que um juiz ganharia meia-dracma por dia; logo não seria uma soma tão avultada.

9 Veja-se sobretudo os exemplos dos próprios Diálogos, que, embora não possam ser considerados documentos estritamente históricos, dão conta de costumes ou tendências gerais que poderemos considerar plausíveis. No *Fédon* (97b-c), Sócrates diz ter ‘escutado’ as doutrinas de Anaxágoras numa espécie de leitura pública do seu livro (ἀκούσας μὲν ποτε ἐκ βιβλίου τινός). No *Fedro* (230e-234c), o discurso de Lísias é lido em voz alta por Fedro. A

divulgação de um ‘livro’ não obedecia a qualquer tipo de política editorial. Não existia um conjunto de princípios que regulamentasse a produção ou a distribuição, de tal forma que circulavam, ao mesmo tempo, várias versões diferentes do mesmo ‘livro’, sem que nenhuma delas pudesse ser considerada a oficial; além de que, como é evidente, também nenhuma delas indicava a data. O caso de Platão segue claramente esta tendência geral. A partir do cotejo das fontes, podemos facilmente concluir que durante muitos anos circularam diferentes versões de vários diálogos (vide Alline, 1915, 65-84; Pasquali, 1952, 254-258), sem que nenhuma delas fosse considerada definitiva – veja-se o conhecido caso da *República*, que seguramente terá circulado em versões parciais (vide Nails, 2002, 324-sqq.). No que respeita à possibilidade de uma ‘edição autorizada’, é altamente provável que tenha já sido divulgada postumamente, havendo fortes indícios, todavia, de que tenha sido de facto ‘autorizada’ por Platão. A hipótese mais plausível¹⁰ é que a edição completa e oficial dos diálogos foi produzida na Academia, mas as opiniões divergem quanto à época exacta: alguns autores defendem que foi produzida logo por Xenócrates (Alline, 1915, 45-46; Philip, 1970, 307), mas outros propõem que isso tenha ocorrido mais tarde, na época de Arcesilau (Bickel, 1944: 122-123, 129-131, 157; Pfeiffer, 1968: 65-66). Seja como for, todos os autores parecem concordar que as versões definitivas dos *Diálogos* só foram divulgadas depois da morte do seu autor.

Ora, mesmo sendo certo que naquela época já circulavam documentos que poderemos, com as devidas reservas, equiparar a livros (ainda que na sua grande maioria utilizados como suporte de uma *performance* oral), não é menos certo que o referido ‘anarquismo editorial’ torna anacrónico o conceito de data de composição, justamente pelo facto de este pressupor que a data em que um determinado documento foi divulgado pela primeira vez corresponde à data da sua conclusão enquanto texto, isto é, à data da

trilogia *Teeteto-Sofista-Político*, se levarmos a sério (1) a explícita conexão narrativa e dramática entre os três diálogos e (2) as implicações metanarrativas decorrentes do prólogo do primeiro, é um livro redigido por Euclides (*Tbt.* 143b5: βιβλίον, ὃ Τερψίων, τούτ᾽ ἐγραψάμην), mas lido por um escravo para Euclides e Térpsion (*Tbt.* 143c).

¹⁰ Alguns autores (e.g. Jachmann, 1942) defendem a existência de uma edição alexandrina. Mesmo que tivesse existido, não invalidaria a edição académica, a qual é amplamente documentada pelas fontes.

sua publicação. A liquidez que os conceitos de ‘composição’ e ‘publicação’ acarretam, se aplicados ao *corpus Platonicum*, lança sérias suspeitas sobre a possibilidade de definir uma cronologia minimamente estanque; a não ser que nos limitemos a considerar todos os *Diálogos* póstumos, tendo em conta os parâmetros e critérios editoriais modernos.

2.2 ANISTORICIDADE DOS *DIÁLOGOS*

O universo dramático em que os *Diálogos* decorrem representa *grosso modo* o período histórico compreendido entre o início da segunda metade do séc. V e o início da segunda metade do séc. IV. Quer tomemos as circunstâncias dramáticas de um determinado diálogo, quer os consideremos globalmente a partir de uma dada ordem de leitura, todos os eventos possivelmente históricos se situarão algures neste intervalo. O mais antigo será a suposta conversa entre o jovem Sócrates, Parménides e Zenão, que constitui o *Parménides*. O mais tardio, contido nas *Leis* (638b), refere a vitória dos Siracusanos sobre Lócride, cuja data se fixa em 356. No entanto, o cenário da maioria dos *Diálogos* situa-se num ponto intermédio entre esses dois extremos, quando Sócrates, já mais velho, conversava com atenienses mais jovens. A primeira estranheza é que, embora a maioria das personagens seja contemporânea de Platão (incluindo amigos próximos e até familiares), o autor não se inclui entre os interlocutores.

Não seria cabível nestas páginas abordar a questão da anonimidade (vide Edelstein, 1962; Plass, 1964; Press, 2000), dado que o propósito é apenas explicitar que os *Diálogos* não foram compostos com o comprometimento historiográfico necessário para serem considerados documentos históricos. A este respeito, limito-me a referir dois casos paradigmáticos de diálogos explicitamente anacrónicos, isto é, cujo enredo dramático e cenográfico remetem para várias datas igualmente plausíveis (e, obviamente, incompatíveis)¹¹: *Górgias* e *República*.

11 A este propósito, vale a pena citar o diagnóstico de Nails (2002, 307): ‘Plato, the consummate philosopher, was not preoccupied with dramatic dates, so one rarely expects exactness; the dialogues are replete with anachronisms.’

O caso do *Górgias* foi exaustivamente analisado desde logo por Dodds (1959, 17-18), cujo veredicto se pode considerar ainda hoje indisputável (apud Nails, 2002, 326-327): a pluralidade de datas possíveis impede-nos de escolher uma, qualquer que ela fosse. Os dados internos que conduzem inevitavelmente ao anacronismo são os seguintes: Péricles tinha morrido há pouco tempo (503c) e a única estadia (atestada) de Górgias em Atenas foi em 427, logo a data estaria entre 429 e 427; Demo (um familiar de Platão) era amante de Cálicles (481d), o que permite aproximar o enredo de 422, ano em que Aristófanes (*V.* 97-99) refere a admirável beleza de Demo; Alcibíades tinha já sofrido um processo judicial (519a), o que aconteceu, primeiro, em 415 e, depois, em 407; Arquelaus tinha assumido o poder na Macedónia (470d), o que terá acontecido por volta de 413; já era conhecida a peça *Antíope* de Eurípedes (485e), cuja data de composição terá sido entre 411 e 408. É matematicamente impossível harmonizar todas estas possibilidades.

Quanto à *República*, que será o caso mais problemático de todo o *corpus*, nomeadamente pela (elevada) probabilidade de ter sido composta e divulgada em três épocas e partes diferentes, seriam necessárias várias páginas para esclarecer o assunto de modo minimamente claro. Limito-me, pois, a indicar as conclusões da competentíssima análise de Nails (2002, 324-326). Muito sucintamente, o anacronismo deve-se à incompatibilidade dos seguintes dados: se (1) Céfalos está ainda vivo, Sócrates encontra-se na meia-idade e Trasímaco é famoso em Atenas, a data será algures no último quartel do séc. V (421 é a mais aceite entre os comentadores); se (2) Gláucos e Adimantos participaram na Batalha de Mégara (368a), a data terá que ser posterior a 409.

3. CRONOLOGIA RELATIVA

As primeiras propostas de ordenação cronológica, surgidas a partir do final do séc. XVIII (Tennemann, 1792; Socher, 1820; Hermann, 1839; Raeder, 1905), resultaram de uma tendência metodológica que começava a generalizar-se: todos os problemas em Platão ocupavam um determinado lugar no

percurso evolutivo em que consistiu a sua actividade filosófica. Estes autores esforçaram-se, pois, em estabelecer uma cronologia definitiva através da qual pudessem mapear as etapas desse desenvolvimento, recorrendo ao cotejo de alguns elementos contextuais contidos nos diálogos com dados considerados históricos. Pressupondo que o *corpus* consiste numa narrativa de algum modo análoga à realidade histórica em que se inscreve, os diálogos poderiam ser ordenados de acordo com as datas e os episódios a que fazem referência.

Estas tentativas iniciais, mediante a ausência de critérios externos suficientes, estavam quase inteiramente dependentes dos dados implicados no enredo dramático. Por isso, tal método levantava muitas dificuldades, tendo em conta aquelas singularidades do texto platónico que referi nas páginas anteriores. A possibilidade de determinar as datas de composição a partir de elementos externos ao texto chegou, para grande entusiasmo da maioria dos platonistas modernos, com a estilometria, que continua a ser o método para determinar as datas de composição dos diálogos¹².

3.1. A ESTILOMETRIA

Desde os seus inícios, no longínquo século XIX, aos nossos dias, os métodos estilométricos sofreram alterações consideráveis. Por exemplo, no último quartel do século XX, o desenvolvimento de sistemas informáticos cada vez mais complexos e robustos permitiu que a capacidade de processamento de dados atingisse níveis até então nunca imaginados.

Em todo o caso, apesar das inovações tecnológicas, todas as formas de estilometria têm um denominador comum: trata-se de um método de análise estatística. Consiste, pois, numa certa forma de levantamento, organização, análise e interpretação de dados de um determinado universo, a partir do qual serão isolados alguns subconjuntos (as amostras), de acordo com os

¹² Vale a pena citar Howland (1991, 205) a propósito da centralidade da estilometria: 'Other methods of drawing chronological distinctions, including literary criticism, philosophical considerations, and references to actual historical events, are of little or no use.' Para uma explicação minuciosa da irrelevância destes 'other methods', vide Thesleff (1982, 7-66).

parâmetros teóricos estabelecidos previamente. A validade formal da análise depende, portanto, da aplicação correcta das várias operações matemáticas implicadas no processo. No entanto, os resultados finais estão determinados pelos pressupostos e critérios estabelecidos antes da análise propriamente dita.

No caso particular da estilometria, o universo estatístico corresponde a um determinado *corpus* textual, enquanto que as amostras poderão variar entre parágrafos ou frases até simples palavras ou letras. O método consiste em determinar padrões de frequência e elementos discriminadores, que permitam traçar a identidade estilística do autor e, por conseguinte, isolar as várias fases do seu desenvolvimento.

O momento fundador da estilometria (aplicada a Platão) deve-se a uma edição do *Sofista* e do *Político* preparada por Campbell (1867). Um tanto acidentalmente, este autor intuiu que o estudo comparativo do estilo de escrita de Platão poderia ser determinante para a datação dos diálogos. Através da comparação de estruturas sintácticas e prosódicas, bem como a elevada percentagem de termos técnicos, concluiu que *Sofista*, *Político*, *Teeteto*, *Filebo* e *Leis* eram do mesmo período (tardios, no caso).

O primeiro trabalho inteiramente dedicado à fixação de uma cronologia estilométrica (e também aos critérios que a estruturam) deveu-se a Dittenberger (1881), cujo método consistiu em averiguar a frequência de partículas. Os resultados mostraram que o grupo de diálogos ditos 'tardios' apresentava uma frequência muito maior de articulações entre partículas do que os grupos 'anteriores', dando assim conta da tal 'evolução estilística'. O pressuposto era, pois, que o grau de complexidade sintáctica aumentava de forma linear e análoga ao desenvolvimento doutrinário. Vários autores alargaram a proposta de Dittenberger a outros tipos de material textual (construções sintácticas, ritmo da prosa etc.), mas todos eles seguiam o mesmo princípio geral: o estabelecimento de um padrão de complexificação estilística é o critério para determinar a ordem de composição dos *Diálogos*.

Um outro estudioso que merece especial destaque é W. Lutoslawski (especialista em lógica), cuja obra (1897) tinha a nada humilde pretensão de promover a estilometria à categoria de ciência exacta, como se de um ramo da matemática aplicada se tratasse. Em todo o caso, o seu trabalho

viria a ser determinante para as gerações de estilométricos posteriores. Em primeiro lugar, coligiu todas as propostas produzidas até então, de cuja análise e crítica comparativas retirou um ‘consenso’ mínimo, isto é, uma conclusão partilhada pela maior parte dos autores mais reconhecidos¹³: *Sofista*, *Político*, *Filebo*, *Timeu*, *Crítias* e *Leis* constituem, de facto, o último grupo cronológico. Em seguida fez um levantamento das características linguísticas próprias deste conjunto de diálogos, as quais seriam posteriormente utilizadas como critérios de padronização, isto é, os elementos discriminadores. Chegou a um total de 500 critérios¹⁴.

As investigações de Lutoslawski foram verdadeiramente revolucionárias, na medida em que conferiram à estilometria um estatuto metodológico praticamente indisputado durante gerações de platonistas. Ao mesmo tempo, confirmavam também as primeiras intuições de Campbell, bem como validavam o método desenvolvido por Dittenberger. Todos os trabalhos produzidos nas décadas seguintes dependem inteiramente da obra destes três autores; e pode bem dizer-se que muito pouco lhe acrescentam, pois limitam-se a explorar outros tipos de material linguístico.

De acordo com os seguidores do método estilométrico, *Crítias*, *Filebo*, *Leis*, *Político*, *Sofista* e *Timeu* constituem o grupo dos diálogos ‘tardios’, isto é, aqueles que Platão escreveu por último. A posição dos restantes poderá, pois, ser aferida por comparação estilística com este grupo. Ora, tal optimismo é manifestamente injustificado. O que o método estilométrico demonstra com inegável clareza é que aqueles diálogos (1) têm bastantes particularidades estilísticas em comum e (2), se tomados em conjunto pela soma de tais particularidades, constituem uma amostra estilística *diferente* dos restantes diálogos do *corpus Platonicum*. A pretensão de que tal diferença tenha implicações cronológicas é, como veremos, insustentável, tendo em conta um conjunto de limitações que o método estilométrico não consegue superar, quando aplicado a Platão.

13 Campbell (1867); Dittenberger (1881); Schantz (1886).

14 Na verdade, o método tinha sido criado por Ritter (1888), mas este tinha conseguido estabelecer apenas 45 critérios. Para a explicação detalhada das 500 características e respectivos critérios de selecção, vide Lutoslawski (1897, 76-123).

3.2 LIMITAÇÕES DO MÉTODO ESTILOMÉTRICO SE APLICADO A PLATÃO

3.2.1 Impossibilidade de definir uma data de composição absoluta

O primeiro problema diz respeito ao estabelecimento de datas absolutas, isto é, os marcos em função dos quais se determinam as datas relativas. Convém lembrar que o método estilométrico, como qualquer tipo de análise estatística, exige um ponto de referência em relação ao qual se calculam as variações e, por conseguinte, o padrão dessas mesmas variações.

A natureza singular do texto platónico e as condições de edição/publicação vigentes na sua época, como vimos anteriormente, não permitem o estabelecimento de um referente cronológico interno. Não existe em nenhum diálogo qualquer tipo de referência que indique expressamente a sua data de composição.

A única alternativa será, pois, recorrer às evidências externas: factos históricos e testemunhos das fontes antigas. No primeiro caso, além da notória escassez de material, levanta-se um problema fundamental que invalida por completo o recurso a este tipo de dados. Eles são irrelevantes para a determinação de uma cronologia relativa, visto que apenas provam que Platão escreveu um determinado diálogo *depois* de uma determinada data, mas não permitem inferir quando terá sido exactamente. No segundo caso, não só os dados são igualmente escassos, como também contraditórios, na medida em que as mesmas fontes que, por exemplo, colocam as *Leis* como último diálogo afirmam que não foram redigidas por Platão.

Como vimos, um dos pressupostos mais fundamentais de toda e qualquer proposta cronológica (e, por conseguinte, do próprio método estilométrico) é atribuir às *Leis* o rótulo 'absoluto' de último diálogo. É um dado geralmente considerado indisputável, ainda que uma ligeira dose de rigor filológico aconselhe a um pouco mais de contenção.

A única fonte suficientemente próxima de Platão a sugerir esse dado é uma breve linha da *Política* de Aristóteles¹⁵. Está em causa um conjunto de

15 *Pol.* II 6, 1264b26-27. O autor anónimo dos já citados *Prolegómenos à Filosofia Platónica* (24.11-15) e Diógenes Laércio (3.37), muitos séculos mais tarde, limitam-se a repetir a mesma ideia, acrescentando este último que o texto das *Leis* é póstumo e a sua edição ficou a dever-se ao discípulo Filipe de Opunte.

objecções gerais que este levanta em relação à *República*, as quais, segundo a sua análise, podem aplicar-se também às *Leis*. No decurso dessa longa crítica refere pontualmente que este diálogo foi escrito *depois* (ὕστερον¹⁶) da *República*, mas em parte alguma refere que seja o último. Se Aristóteles tivesse usado o superlativo (ὑστάτων), o pressuposto seria defensável, ainda que longe de indisputável pelo facto de este ser o único testemunho disponível. Mas a passagem apenas sugere que as *Leis* são *posteriores* à *República*, o que está muito longe de implicar que tenham sido o último diálogo a ser escrito.

Resta ainda esclarecer uma contradição que a datação absoluta das *Leis* incorpora, quando ao testemunho de Aristóteles são acrescentados outros mais tardios que parecem corroborá-lo. O mais famoso e utilizado é o de Diógenes Laércio (3.37)¹⁷, segundo o qual o texto das *Leis* não só foi o último a ser redigido, como também nunca chegou a ser publicado durante a vida de Platão. A edição final teria ficado a cargo do discípulo Filipe de Opunte, que *passou* (μετέγραψεν) o conteúdo das tabuinhas de cera originais para a versão a publicar em rolos de papiro. Não é claro qual o grau da intervenção deste discípulo na produção do documento final e a ambiguidade μεταγράφω (pode significar ‘copiar’, mas também ‘reescrever’) torna o caso ainda mais difícil de esclarecer. No entanto, como bem nota Brisson (1999, 418 n. 2), é difícil sequer imaginar a quantidade de tabuinhas de cera que seriam necessárias para incluir todo o texto das *Leis*, pelo que a versão que hoje conhecemos deste diálogo terá tido necessariamente um contributo considerável de Filipe de Opunte.

Se o critério fosse teórico-doutrinário, uma interpretação mais optimista poderia pressupor que o escrupuloso discípulo se teria esforçado ao máximo por conservar os ensinamentos do mestre. Mas, no caso da estilometria, estão em causa *apenas* os aspectos formais do texto (ritmo de prosa, tendências morfo-sintácticas, frequência de hiatos etc.), que supostamente

16 Vale a pena citar a frase completa no original: Σχεδὸν δὲ παραπλησίως καὶ τὰ περὶ τοὺς Νόμους ἔχει τοὺς ὕστερον γραφέντας, διὸ καὶ περὶ τῆς ἐνταῦθα πολιτείας ἐπισκέψασθαι μικρὰ βέλτιον (*Pol.* II 6, 1264b26-27).

17 Convém referir que este testemunho de Diógenes Laércio é usado por muitos autores como evidência de que as *Leis* são o último diálogo a ter sido escrito (e.g. Lutoslawski, 1897, 472; Taylor, 1926, 17-18; Ross, 1951, 1; Guthrie, 1975, 49).

reflectem a identidade estilística de quem de facto escreve. Assim sendo, é mais provável que o estilo de escrita das *Leis* seja o de Filipe de Opunte e não o do Platão ‘tardio’, o que torna este diálogo o menos aconselhável de todos para estabelecer um padrão.

3.2.2. A ESTILOMETRIA NÃO CONSIDERA A POSSIBILIDADE DE PLATÃO TER REVISTO OS TEXTOS

A segunda limitação da estilometria tem que ver com a sua incapacidade de determinar (e, por conseguinte, incluir na análise) as alterações e revisões que, como atestam as mesmas fontes, Platão provavelmente terá feito à globalidade da sua obra. Nesta medida, o estabelecimento de uma ordem cronológica teria que considerar duas datas diferentes: a da composição inicial e a da edição final.

É evidente que não existe nenhum método que nos permita saber quais nem quantas foram essas alterações, muito menos quando elas tiveram lugar exactamente. Por isso, a abordagem estilométrica apenas pode considerar a versão definitiva de cada diálogo, cuja data será necessariamente posterior à data da sua composição original. Mais que isso até: se Platão foi revendo a globalidade da sua obra até uma idade avançada, todos os diálogos serão igualmente ‘tardios’, visto que foram terminados no final da vida do autor.

3.2.3. A ESTILOMETRIA PRESSUPÕE QUE NÃO HÁ VARIAÇÕES ESTILÍSTICAS INTENCIONAIS

O terceiro problema tem que ver com o facto de o método estilométrico pressupor que não existem variações estilísticas intencionais. Pelo facto de o texto de Platão estar sempre dependente de um determinado contexto dramático, é altamente provável que determinadas variações estilísticas se devam às correspondentes variações contextuais.

O exemplo mais paradigmático deste problema é-nos dado por um dos estilométricos mais inovadores, pelo facto de ter recorrido aos modernos

computadores para a análise estilísticas: Ledger (1989). De modo a contornar os problemas que, na época, iam sendo apontados à estilometria (nomeadamente a circularidade causada pela pressuposição arbitrária de um desenvolvimento estilístico linear), decidi incluir na análise textos de outros autores contemporâneos de Platão para servir de contraprova. No entanto, em alguns dos casos, o efeito foi contrário: o discurso atribuído a Lísias no *Fedro* é, segundo o computador, da autoria de Isócrates e não de Platão (1989, 117)¹⁸. A explicação parece-nos bastante simples, tendo em conta a constante tendência do texto de Platão para sintonizar o estilo de escrita com os restantes elementos *contextuais*. Visto que um dos propósitos do *Fedro* consiste em discutir a retórica e que esta passagem é, no âmbito do tecido dramático, ‘atribuída’ a Lísias, é natural que tenha bastantes semelhanças com Isócrates. Isto sugere, a meu ver, que o génio literário de Platão era tal, que, quando escrevia como um orador, o texto resultante, pelo menos do ponto de vista estilístico, era facilmente confundível com o dos grandes oradores.

CONCLUSÕES

Terminada a exposição e revisão historiográfica da ordenação cronológica, resta-nos agora ensaiar uma síntese global das conclusões passíveis de serem retiradas.

1. Em virtude das especificidades literárias do texto platónico e das condições editoriais da época, não é possível determinar objetivamente as datas de composição original dos *Diálogos* nem tampouco as datas das suas versões finais.
2. As abordagens cronológicas anteriores ao método estilométrico não dispunham de dados suficientes nem minimamente fidedignos, sobretudo

18 Além desta, a mais importante, notamos também outras estranhezas estilísticas sugeridas pelo computador: das oito amostras seleccionadas do Livro I da *República*, três são atribuídas a Xenofonte (1989, 109); as amostras do *Económico* e dos *Memoráveis* (ambos reconhecidamente de Xenofonte) têm mais semelhanças estilísticas com o *Protágoras* e o *Fedro*, respectivamente, do que entre si mesmas (1989, 160).

- porque careciam de um critério de validação externo ao enredo dramático dos diálogos.
3. Quanto à estilometria, as três limitações que apontámos (sobretudo a primeira) serão mais que suficientes para reconhecer a incapacidade deste método em definir um modelo cronológico relativo minimamente estável. Não existindo nenhum outro, o estabelecimento de uma cronologia de composição torna-se impossível.
 4. Todas as propostas de ordenação (cronológica, dramática, pedagógica ou temática) já são fruto de uma interpretação dos *Diálogos*. Por isso, colocar qualquer uma delas como condição prévia de leitura implicaria um óbvio problema de circularidade. Além disso, dada a pluralidade de propostas de ordenação e a ausência de um critério objectivo, a escolha de qualquer uma em detrimento de qualquer outra acarretaria também uma elevada dose de arbitrariedade.
 5. Por conseguinte, o tradicional *consenso* (isto é, a divisão do *corpus* em três grupos de diálogos) obedece a um critério de validação meramente intersubjectivo, pois se resume a uma convenção partilhada entre uma dada maioria de académicos. No limite, tal *consenso* assenta num argumento de autoridade, porquanto depende da posição de privilégio político dessa maioria.

BIBLIOGRAFIA

- Alline, H. (1915). *Histoire du texte de Platon*. Paris: Champion.
- Bickel, E. (1944). Geschichte und Recensio des Platontextes. *Rheinisches Museum für Philologie*, 92, 97-159.
- Brandwood, L. (1990). *The Chronology of Plato's Dialogues*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brisson, L. (1999). Livre III. In AA.VV., *Diogène Laërce. Vies et Doctrines des Philosophes Illustres* (371-464). Paris: Librairie Générale Française.
- Campbell, L. (1867). *The Sophistes and Politicus of Plato*. Oxford: Clarendon Press.
- Cornford, F. (1907). *Thucydides Mythistoricus*. London: Edward Arnold.
- Dittenberger, W. (1881). Sprachliche Kriterien für die Chronologie der platonischen Dialoge. *Hermes*, 16, 321-345.
- Dodds, E. R. (1959). *Plato's Gorgias*. Oxford: Clarendon Press.
- Edelstein, L. (1962). Platonic Anonymity. *The American Journal of Philology*, 83.1, 1-22.
- Goransson, T. (1995). *Albinus, Alcinous, Arius Didymus*. Göteborg: Acta Universitatis Gothoburgensis.

- Griswold, C. (1999). *E Pluribus Unum? On the Platonic Corpus*. *Ancient Philosophy*, 19, 361-397.
- _____ (1990). Unifying Plato: Charles Kahn on Platonic Prolepsis. *Ancient Philosophy*, 10, 243-262.
- Guthrie, W. K. C. (1976). *A History of Greek Philosophy. Vol. V. The Later Plato and the Academy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____ (1975). *A History of Greek Philosophy. Vol. IV. Plato. The Man and His Dialogues: Earlier Period*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gutas, D. (2012). Platon – Tradition Arabe. In R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques. Va – de Paccius à Plotin (845-863)*. Paris: CNRS Éditions.
- Havelock, E. (1981). *The Literate Revolution in Greece and its Cultural Consequences*. Princeton: Princeton University Press.
- Hermann, K. F. (1839). *Geschichte und System der Platonischen Philosophie*. Heidelberg: C.F. Winter, vol. I.
- Howland, J. (1991). Re-Reading Plato: The Problem of Platonic Chronology. *Phoenix*, 45,3, 189-214.
- Irwin, T. (2008). The Platonic *Corpus*. In G. Fine (ed.), *The Oxford Handbook of Plato (63-87)*. Oxford: Oxford University Press.
- Jachmann, G. (1942). *Der platonext*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kahn, C. (1996). *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____ (1988). On the Relative Date of the *Gorgias* and the *Protagoras*. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 6, 69-102.
- _____ (1986). Plato's Methodology in the *Laches*. *Revue Internationale de Philosophie*, 40, 7-21.
- _____ (1981). Did Plato Write Socratic Dialogues?. *Classical Quarterly*, 31.2, 305-320.
- Ledger, G. R. (1989). *Re-counting Plato. A Computer Analysis of Plato's Style*. Oxford: Clarendon Press.
- Lopes, R. (2013). A organização tetralógica do *corpus Platonicum* (3.56-62): uma revisão do problema. In D. Leão, G. Cornelli & M. C. Peixoto (eds.), *Dos homens e suas ideias. Estudos sobre as Vidas de Diógenes Laércio (125-138)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- Lutoslawski, W. (1897). *The Origin and Growth of Plato's Logic, with an Account of Plato's Style and of the Chronology of his Writings*. London/New York/Bombay: Longmans, Green & Co.
- Mahdi, M. (1962) (trad.). *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*. New York: The Free Press of Glencoe.
- Mansfeld, J. (1994). *Prolegomena: questions to be settled before the study of an author, or a text*. Leiden/New York/Köln: Brill (Philosophia Antiqua, Vol. 61).
- Nails, D. (2003). Recensão: G. R. Ledger, *Re-counting Plato: A Computer Analysis of Plato's Style*. Oxford: Clarendon Press, 1989. Pp. xiv + 254. ISBN 0-19-814681-7; Holger Thesleff, *Studies in Platonic Chronology*. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica, 1982. Pp. vii + 275. ISBN 951-653-108-3. *Bryn Maur Classical Review*. 17/04/2003. <http://bmcr.brynmawr.edu/1992/03.04.17.html>
- _____ (2002). *The People of Plato. A Prosopography of Plato and other Socratics*. Indianapolis/Cambridge: Hackett.
- Pasquali, G. (1952). *Storia della tradizione e critica del testo*. Firenze: F. Le Monnier.
- Pfeiffer, R. (1968). *History and Classical Scholarship from the Beginnings to the End of the Hellenistic Age*. Oxford: Clarendon Press.
- Philip, J. A. (1970). The Platonic Corpus. *Phoenix*, 24.4, 296-308.

- Plass, P. (1964). Philosophic Anonymity and Irony in the Platonic Dialogues. *The American Journal of Philology*, 85.3, 254-278.
- Poster, C. (1998). The Idea(s) of Order of Platonic Dialogues and Their Hermeneutic Consequences. *Phoenix*, 52, 282-298.
- Press, G. (2007). Plato. *A Guide for the Perplexed*. London/New York: Continuum.
- _____ (2000). *Who Speaks for Plato? Studies in Platonic Anonymity*. Lanham/Boulder/New York/Oxford: Rowman & Littlefield.
- _____ (1996). The State of the Question in the Study of Plato. In AA.VV. *Plato: Critical Assessments* (vol. I, 309-332). New York: Routledge (repr. de *Southern Journal of Philosophy*, 34, 507-532).
- Raeder, H. (1905). *Platons philosophische entwicklung*. Leipzig: Teubner.
- Reynolds, L. D. & Wilson, N. G. (1991). *Scribes and scholars. A guide to the transmission of greek and latin literature*. Oxford: Oxford University Press.
- Ritter, C. (1888). *Untersuchungen über platon: die echtheit und chronologie der platonischen schriften*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Ross, D. (1951). *Plato's Theory of Ideas*. Oxford: Clarendon Press.
- Rowe, C. (2006). Interpreting Plato. In H. Benson (ed.). *A Companion to Plato* (13-24). Malden/Oxford/Carlton: Blackwell.
- Santos, J. T. (2008). *Para ler Platão. I: A ontoepistemologia dos diálogos socráticos*. São Paulo: Loyola.
- Schantz, M. (1886). Zur Entwicklung des platonischen Stils. *Hermes*, 21, 439-459.
- Sedeyn, O. & Lévy, N. (2002) (trads.). *Al-Fârâbî. La Philosophie de Platon, ses parties, l'ordre de ses parties, du commencement jusqu' à la fin*. Paris: Allia.
- Socher, J. (1820). *Über Platons Schriften*. Leipzig: I.J. Lentner.
- Tarrant, H. (1993). *Thrasyllan Platonism*. Ithaca/London: Cornell University Press.
- Taylor, A. E. (1926). *Plato. The Man and His Work*. London: Methuen & Co. Ltd.
- Tennemann, W. G. (1792). *System der platonischen Philosophie*. Leipzig: Barth, vol. I.
- Thesleff, H. (1982). *Studies in Platonic Chronology*. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica.
- Vlastos, G. (1991). *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____ (1988). *Elenchus and Mathematics: A Turning-Point in Plato's Philosophical Development*. *American Journal of Philology*, 109.3, 362-396.
- _____ (1983). The Historical Socrates and Athenian Democracy. *Political Theory*, 11.4, 495-516.
- Westerink L. G. (1962). *Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy*. Amsterdam: North-Holland Publishing.

V

PRÉ-SOCRÁTICOS

Francesc Casadesús Bordoy

UNIVERSITAT DE LES ILLES BALEARS

DOI | https://doi.org/10.14195/978-989-26-1596-7_5

O termo ‘pré-socrático’ foi cunhado no século XIX, pelos historiadores da filosofia grega, para estabelecer uma divisão que ressaltasse a novidade que havia representado Sócrates no desenvolvimento do pensamento filosófico grego. Assim, tentava-se elevar à categoria historiográfica as notícias transmitidas por diversos autores da Antiguidade, coincidentes em evidenciar que Sócrates havia introduzido um novo método científico, o dialético, que se fundamentava nos raciocínios indutivos e na busca de definições universais. Ademais – e nisto consistiria sua principal diferença em relação aos filósofos pré-socráticos –, Sócrates não aplicou seu novo método às investigações sobre a natureza e os astros, mas à procura da definição dos princípios que regem as relações humanas. Por este motivo se convencionou considerar Sócrates como o primeiro humanista e o fundador da filosofia moral, pois, como afirma Aristóteles (*Metaph.* I 6, 987a32-b8; cf. D.L. 1.14.18), ‘Sócrates se ocupava de temas éticos e não, em absoluto, da natureza em sua totalidade’. Ainda segundo o Estagirita (*PA* I 1, 642a24-31), ‘nos tempos de Sócrates cessou a investigação sobre a natureza, e os filósofos se voltaram muito mais para a virtude útil e para a política’. Sem dúvida, Cícero (*Tusc.* 5.4.10) contribuiu para avalizar esta visão, ao afirmar que:

Desde a antiga filosofia até Sócrates, que havia acompanhado as lições de Arquelau, discípulo de Anaxágoras, estudavam-se os números e os movimentos, a origem e o fim de todas as coisas, bem como se investigavam com afã as dimensões, os intervalos e as trajetórias dos astros e de todas as coisas

celestes. Sócrates, entretanto, foi o primeiro a fazer a filosofia descer do céu, situando-a nas cidades e introduzindo-a também nas casas, forçando-a a refletir acerca da vida, dos costumes e do bom e do mau.

Tal descrição ajusta-se com a realizada por Platão no início do *Fedro* (230d), ao caracterizar Sócrates como alguém a quem não interessava a natureza, porque ‘os campos e as árvores não querem me ensinar nada, mas tão-somente os homens da cidade’. Pode-se afirmar, portanto, que, frente à investigação da natureza física e à postulação dogmática dos princípios que a regem, próprias dos filósofos pré-socráticos, Sócrates reorientou a filosofia para os aspectos morais, com ênfase especial na definição dos conceitos mediante o uso do método dialético.

Assim, a conclusão que se extrai dos testemunhos antigos que condicionaram os estudiosos do século XIX, no momento de cunhar o termo ‘pré-socrático’, é que este conceito foi criado mais por razões filosóficas do que cronológicas. É esta circunstância que explica a problemática colocação dos sofistas sob esta mesma denominação ou a paradoxal inclusão do atomista Demócrito entre os pré-socráticos, quando, na verdade, ele foi contemporâneo de Sócrates.

Seja como for, cabe dizer que essa distinção historiográfica tem sido comumente aceita e tem certo sentido no contexto do pensamento platônico. De fato, Platão representa um modo diferente de entender a filosofia e um esforço por resolver, de modo muito mais sistemático, algumas das principais questões suscitadas pelos primeiros filósofos. Esta atitude levou a que Platão adotasse, em geral, uma posição de superioridade diante dos pré-socráticos, aos quais recriminou a rigidez de suas postulações. Porém, isto não significa que Platão se limitou simplesmente a refutá-los, mas que, ao contrário, em numerosas ocasiões, tentou resolver problemas de grande impacto filosófico que haviam sido postulados por pensadores anteriores a ele, como Heráclito ou Parmênides. Além disso, incorporou de maneira velada, em sua própria obra, importantes elementos procedentes do pitagorismo ou, inclusive, do atomismo de Demócrito, dos quais o verdadeiro alcance, dado seu modo particular de reelaborá-los, tem gerado grande discussão entre os especialistas. É que, ao analisar a relação de Platão com os filósofos pré-socráticos,

deparamo-nos com uma dificuldade que resulta quase irresolúvel: seu peculiar estilo, pouco afeito a reconhecer de modo explícito as influências alheias e, em contrapartida, muito inclinado a transpô-las e a transformá-las para as diluir no vasto complexo de seu próprio pensamento. Platão cita pouco, pelos nomes, os filósofos pré-socráticos, apesar de que, em muitas ocasiões, tem-nos sempre presentes em sua discussão filosófica.

Em síntese, pode-se afirmar que a filosofia de Platão é a tentativa de resolver o movimento contínuo a que, segundo Heráclito, está submetido o cosmos, e o radical imobilismo do ser postulado por Parmênides. Como se verá de seguida, Platão contrapôs ambas as posições com o desejo de encontrar uma solução intermédia. Mesmo assim, a problemática suscitada pela cerrada posição da escola eleática com respeito ao ser obrigou Platão a buscar uma saída para desbloquear tal estaticismo ontológico. Por outro lado, constata-se em Platão a influência do pitagorismo, com o qual se havia familiarizado em suas sucessivas viagens à Sicília. Neste caso, a influência havia sido dupla: por um lado, a incorporação de noções aritméticas, geométricas e matemáticas para consolidar a noção de um cosmos ordenado pelo princípio de harmonia e medida; por outro, a crença na transmigração e na imortalidade das almas, que, mesclada com elementos órficos, Platão reutilizaria para construir os fundamentos de sua própria concepção de alma, determinante, por sua vez, para a elaboração de seu entrançado ético-epistemológico.

Em linhas gerais, pode-se afirmar que Platão não simpatizou com os filósofos pré-socráticos que pretendiam dar explicações físicas e mecanicistas dos fenômenos naturais. Isto se explica pela tendência platônica de divinizar os princípios, começando, em primeiro lugar, por sua teoria das Formas, em um processo que culmina no *Timeu* com a postulação de um demiurgo responsável último pela organização cósmica do universo. Esta posição de forte conteúdo teológico é manifestada nas *Leis* (886e), em que o Ateniense, depois de haver identificado o sol, a lua, os astros e a terra com deuses e seres divinos, critica os sábios que sustentam que estes não seriam mais que terra e pedras, e que, portanto, não se preocupam em absoluto com os assuntos humanos; crítica em que se podem incluir todos os filósofos pré-socráticos que tenderam a oferecer explicações materialistas dos

fenômenos naturais. Como se verá com mais detalhes, a reprovação poderia ser dirigida diretamente contra Anaxágoras (*Ap.* 26d) – o que explica a decepção platônica ao ler seu livro (*Phd.* 96a-100e) –, ou a completa omissão, nessa obra, de qualquer menção a Demócrito, cujos livros Platão ordenara que fossem todos queimados (D.L. 9.40). Tal atitude antimaterialista explicaria também por que não se menciona nos diálogos dois dos filósofos milésios, Anaxímenes e Anaximandro, ainda que se tenha interpretado uma possível alusão ao primeiro no *Fédon* (99b), na passagem em que é mencionada a teoria de que a terra se sustenta sobre uma coluna de ar.

Em compensação, a Tales de Mileto, também considerado um dos Sete Sábios, Platão concedeu uma maior relevância, embora não isenta de ironia. Assim, se bem frisou sua capacidade inventiva (*R.* 600a), o apresenta (*Tht.* 174a) como o exemplo paradigmático do sábio desorientado que, enquanto observava os astros, era incapaz de ver o que se achava a seus pés, tendo caído em um poço. Também lhe censura (*Prt.* 343a) o laconismo e o alheamento dos assuntos públicos (*Hp.Ma.* 281c). No entanto, nas *Leis* (899b), Platão, coerente com sua propensão a buscar um princípio divino que reja o cosmos, mas sem o mencionar pelo nome, alude à teoria atribuída a Tales de que ‘tudo está cheio de deuses’, para demonstrar que os astros são compostos de uma alma divina.

Em outras ocasiões, as coincidências com o pensamento de algum autor pré-socrático não são explícitas e poderiam, inclusive, ser casuais. É o caso da dura crítica aos poetas na *República*, muito particularmente a Homero, por este haver representado os deuses com todos os defeitos e vícios dos homens. Tal condenação coincide com os fragmentos de Xenófanes (DK B 11, 12), nos quais este criticou as representações antropomórficas dos deuses.

De todo o modo, a passagem 96a-100e do *Fédon* resulta especialmente ilustrativa de qual foi a atitude socrático-platônica frente aos filósofos pré-socráticos. Nesta, Platão dá voz a Sócrates, que, ao expor sua biografia intelectual, reconhece que, quando era jovem, esteve extraordinariamente interessado na investigação da natureza (φυσέως ἱστορία). Assim, Sócrates aceita que, como a qualquer filósofo pré-socrático, interessava-lhe conhecer as causas das coisas, isto é, por que nasce cada coisa, por que morre e por que é. Deste modo, interessavam-lhe os fenômenos do céu e da terra. No

entanto, as explicações mecanicistas que os filósofos haviam dado destes e de outros fenômenos fizeram-no submergir em perplexidade até ao ponto de achar-se iludido e forçado a desaprender tudo o que até ao momento acreditava saber. Depois do reconhecimento deste desengano, Sócrates relata que, ao ouvir a leitura de um livro de Anaxágoras, ficara deveras alegre por saber que este filósofo afirmava que uma mente (um νοῦς) é o ordenador e a causa última de todas as coisas (*Phd.* 97c: νοῦς ἐστὶν ὁ διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἴτιος). Com seu habitual tom irônico, Sócrates confessa que tal alegria estava motivada pela crença de que o νοῦς de Anaxágoras lhe aclararia todas as questões sobre as quais não havia logrado encontrar uma resposta satisfatória, como, entre muitas outras, se a terra é plana ou esférica, se está situada no centro do universo, bem como vários outros aspectos relacionados com os movimentos do sol, da lua e dos restantes astros. Chegado a este ponto, Sócrates tem que reconhecer um novo desengano – que o despertou de sua passageira esperança –, ao comprovar que, para explicar as causas das coisas, Anaxágoras, surpreendentemente, não recorria ao νοῦς que havia postulado como princípio nem concedia a este ‘nenhuma causalidade na ordenação das coisas, senão que aduzia como causas ares, éteres, águas e outros elementos absurdos’ (*Phd.* 98c). Desse modo, após explicar a dupla desilusão que foi descobrir que o νοῦς de Anaxágoras, por seu caráter físico e mecanicista, não dava resposta a suas inquietudes, Sócrates admite que o desengano o levou a embarcar naquilo a que chama ‘segunda navegação’ (δεύτερος πλοῦς) em busca da verdadeira causa de todas as coisas. Segundo suas próprias palavras, essa segunda navegação consistiu em estabelecer o método dialético, orientado a examinar a verdade dos conceitos, seguindo um planejamento hipotético, indutivo e dedutivo, com o fim de demonstrar, face à decepção que representavam os postulados mecanicistas e materialistas dos pré-socráticos, a existência das Formas divinas e imortais como princípio e causa de todo o existente.

Do mesmo modo, a passagem 242b-251a do *Sofista* mostra qual foi a consideração que teve Platão, em seu intento de refutar a posição imobilista de Parmênides respeitante ao ser, a propósito das teorias de alguns dos mais importantes filósofos pré-socráticos. Assim, após haver proclamado

ao Estrangeiro sua intenção de cometer o ‘parricídio’ de Parmênides, forçando a que ‘o que não é de alguma maneira seja e, pelo contrário, o que é, de algum modo, não seja’ (241d), Platão procedeu ao repasse do que os filósofos anteriores haviam afirmado sobre o ser. A passagem é uma demonstração de que Platão conhecia muito bem o pensamento de seus antecessores, até ao ponto de poder ser considerada como a primeira ‘história da filosofia’ de que temos notícia e o predecessor imediato da que posteriormente realizou Aristóteles no livro I da *Metafísica*. O texto contém expressões que denotam uma mescla de condescendência e ironia, próprias de um pensador que se sente superior e que trata a seus antecessores como se tivessem sido umas criaturas incapazes de desenvolver um discurso filosófico dialeticamente sólido. Assim, Platão recrimina os primeiros filósofos, como poderiam ter sido Ferécides ou Íon de Quios, por haverem se expressado através de um conto ou mito, tal como se falassem com crianças, ao afirmar que as coisas que existem são três, ‘e que, umas vezes, algumas delas lutam de algum modo entre si, mas que, outras vezes, tornando-se amigas, casam-se, têm filhos e procuram alimentos a seus descendentes’ (*Sph.* 242c). Em seguida, recrimina a quem, como poderiam ser Arquelau ou Alcmeón, sustenta que as coisas que existem são duas, o úmido e o seco, ou o quente e o frio, fazendo com que ambos coabitem como se se tratasse de um matrimônio. Por último se refere à ‘linhagem eleática, que começa a partir de Xenófanes’ (*Sph.* 242d), o qual relata em seus ‘mitos’ que o que se denomina ‘todas as coisas’ é, na realidade, uno. Platão continua sua breve história da noção de ser com uma alusão às ‘musas jônias e sicilianas’, ao longo da qual se refere, de modo irônico, a Heráclito e Empédocles, que pensaram ‘que o mais seguro era entrelaçar ambas as concepções e dizer que o que é múltiplo é uno, e se mantém unido pelo ódio e pela amizade’ (*Sph.* 242e). Deste modo, Heráclito, a mais tensa das Musas, afirma que ‘discordando sempre concorda’ (*ibidem*), enquanto Empédocles, a Musa mais relaxada, postula que, por turnos, umas vezes o todo é uno e amigo por ação de Afrodite e, outras vezes, é múltiplo e hostil por causa da disputa.

Depois deste preâmbulo, o Estrangeiro, com o objetivo de pôr em evidência o caráter errôneo e dogmático de tais teorias, inicia um exame crítico mais detalhado dos diversos filósofos pré-socráticos, interrogando-os

‘como se estivessem presentes’ (*Sph.* 243e), sobre o uso do verbo ‘ser’. Desta maneira são questionados os dualistas já mencionados (243d-244b), aos quais se reprova o uso do verbo ‘ser’ aos opostos úmido e seco. Em seguida (244b-245e), critica o uso do verbo ‘ser’ aplicado ao uno, próprio dos monistas eleáticos como Xenófanés. Se estes fossem consequentes, afirma o Estrangeiro, o uno e o ser teriam que se identificar em uma unidade que não deveria ser denominada com dois nomes distintos, pois ‘acordar que há dois nomes, quando não se tem postulado além do uno, é de algum modo ridículo’ (244c). Neste contexto, Platão cita três versos do Poema de Parmênides (DK B8, 43-45), em que o ser é definido como um todo íntegro e inteiro, ainda que no primeiro verso se lê que o ser é ‘em todas as partes igual à massa de uma esfera bem redonda’. Para o Estrangeiro, esta definição é muito deficiente, pois contém uma flagrante *contradictio in terminis*: posto que se apresenta o ser como algo único e inteiro, não é correto falar de ‘partes’.

Depois dos filósofos eleáticos, o Estrangeiro contrapõe dois sistemas filosóficos opostos entre si: os materialistas, entre os quais, ainda que não os nomeie, tem que se situar Leucipo e Demócrito; e os idealistas, representados pelo próprio Platão. Esta passagem revela-se muito significativa, pois demonstra que Platão era consciente de que seu pensamento se opunha radicalmente ao dos materialistas. Não deve se estranhar que, dada a importância e magnitude desta oposição, Platão a qualificasse como uma ‘gigantomaquia’, ‘uma imensa batalha’ acerca do ser (*Sph.* 246b). O que torna especialmente interessante o texto é que, além das consabidas críticas aos materialistas, Platão também procedeu à realização de uma autocrítica, o que demonstraria, em sua última época, que ele havia embarcado em uma radical revisão de sua teoria das Formas. Assim, o Estrangeiro constata que os materialistas, propensos a corporizar o todo, mantêm uma posição irreduzível, enquanto que os idealistas são mais ‘dóceis’. De fato, os primeiros, coerentes com seus princípios, são incapazes de aceitar que realidades intangíveis e invisíveis, como a justiça ou a inteligência, ‘são’, porque sustentariam ‘obstinadamente que tudo o que não podem pegar com as mãos, isso não é nada em absoluto’ (*Sph.* 247c). Finalmente, para encontrar um ponto de concordância com os filósofos materialistas, propõe que, ao

menos, aceitem que existe uma realidade que seja incorpórea; isto é, que as coisas que são têm a capacidade ($\deltaύναμις$) de atuar sobre algo ou padecer pela ação de algo. Esta definição do ser como a capacidade de atuar ou padecer é aproximada, então, ao ponto de vista dos ‘amigos das formas’, expressão que claramente delata a posição do próprio Platão. A questão suscitada afeta um dos pontos mais débeis do pensamento platônico: a distinção entre geração e ser, estando a primeira relacionada com o movimento e as mudanças que se produzem no corpo mortal e o segundo com a alma imortal. Com efeito, Platão teve grandes dificuldades para resolver este dilema: se os seres mortais e tangíveis ‘participam’ das formas ideais, que carecem de movimento, como explicar as mudanças e os movimentos que são produzidos nesses seres? Dito de outro modo: ao existir uma forma ideal de geração, esta deveria ser imutável, o que, como é óbvio, contradiz que o mundo sensível esteja em permanente transformação. Sem entrar em outros matizes e ricos pormenores, a reflexão do Estrangeiro incide em uma questão de capital importância no sistema idealista platônico: explicar como a realidade sensível, que está em contínuo movimento, tal como já havia sido observado por Heráclito, pode ser explicada mediante um conhecimento ($\acute{\epsilon}πιστήμη$) por definição estático e, por si mesmo, em permanente repouso. Em outras palavras: a realidade sensível, o conjunto da natureza, está submetida a um contínuo processo de transformação que somente pode ser explicado através de conceitos e leis físicas que requerem, para serem verdadeiras, validade imutável e universal, alheia a mudanças.

A tensão entre dois modelos distintos corresponde ao que Platão já havia manifestado no *Teeteto* (152e e 180d-e): frente à maioria de pensadores pré-socráticos que, como Protágoras, Heráclito e Empédocles, postula que tudo está em movimento e em processo de geração, opõe-se a escola eleática, Parmênides e Melisso, que afirma a imobilidade do ser. Platão dedicou seus maiores esforços dialéticos à solução desta antinomia. Para resolvê-la, e após prolixas explicações, o Estrangeiro chega à conclusão, no *Sofista*, de que existe uma comunicação, uma $\kappa\omicron\iota\nu\omega\nu\acute{\iota}\alpha$, entre os cinco gêneros de movimento: repouso, ser, o mesmo e o outro, que faz com que o mesmo seja o mesmo quando participa do mesmo e, quando não, participe do que é outro. Deste modo, tanto quando o movimento é, como quando não é,

participa, em ambos os casos, do ser, pois quando não é movimento, é repouso. A conclusão final da argumentação é demolidora com a tese imobilista de Parmênides e justifica seu parricídio, pois assim se abre a porta à existência do não ser de maneira que, a partir do ponto de vista ontológico, o não ser é não ser, do mesmo modo que o ser é ser (256d-e). Quer dizer, pelo simples fato de ser, a ‘natureza do distinto’ (*Sph.* 256e: θατέρου φύσις) gera o não ser. O processo de geração da alteridade do não ser é, pois, inato, já que se encontra de modo natural na própria essência de um gênero produzir o que não é. Ao mesmo tempo, a geração natural do que não é confere também positividade e realidade ontológica ao que é. Paradoxo que poderia ser sintetizado na afirmação ‘cada gênero é o que não é’. O Estrangeiro demonstrou assim que se podia refutar Parmênides a partir de uma detalhada análise linguística do verbo ‘é’ e de sua negação ‘não é’, o que, por sua vez, lhe permitiu equiparar o status ontológico do ser e do não ser e consumir a refutação de Parmênides.

No entanto, a atitude de Platão para com o pitagorismo é distinta, pois numerosas passagens sugerem que ele transformou alguns aspectos essenciais da doutrina pitagórica para adaptá-los a seu próprio pensamento, até ao ponto de haver absorvido duas ideias básicas: por um lado, a noção de que a ordem cósmica é o resultado de proporções numéricas e harmonias geométricas; e, por outro, a crença de que a alma é imortal e está submetida a um ciclo de reencarnações. Neste contexto, não parece casual que Platão houvesse proposto como ensino propedêutico, na *República*, a aritmética, a geometria, a astronomia e a música, conhecimentos básicos e inseparáveis na escola pitagórica e cuja importância de tais estudos Platão havia reconhecido, por via de sua relação com Arquitas, decorrente de suas viagens à Sicília (*Ep.* VII, 339d-e).

Com efeito, boa parte desses conhecimentos se repercute no *Timeu*, em que se descreve a estrutura harmônica do cosmos como o resultado de proporções aritméticas e geométricas dispostas racionalmente pelo demiurgo. Neste sentido, a notícia (D.L. 3.8) de que Platão comprou a Filolau três livros que continham as doutrinas de Pitágoras teria a intenção de sublinhar a destacada presença de substanciais elementos pitagóricos em alguns de seus diálogos. Uma influência semelhante se intui na passagem 16c-18b do

Filebo, em que Platão atribui a Prometeu, figura mítica que alguns estudiosos têm identificado com uma máscara de Pitágoras, a teoria de que ‘o que é resulta do uno e do múltiplo e tem em si, por natureza, limite e ausência de limite’, assim como a equiparação destes conceitos aos de uno e de díade, princípios últimos que Platão adotou no final de sua obra com o propósito de afiançar sua teoria das Formas. Esse tipo de ensinamento com forte componente matemático, a que Platão tivera acesso através de Arquitas ou de Filolau – e que menciona no início do *Fédon* (61d) –, também conformava o corpus das denominadas ‘doutrinas não escritas’.

Além disso, a concepção do cosmos como um conjunto harmônico, submetido a proporções numéricas e geométricas, foi alargada por Platão às relações humanas, nas quais deve imperar o princípio de moderação e medida. Este é o conselho que Sócrates dá a Cálicles no *Górgias* (507e6-508a9) para adverti-lo das consequências de sua soberba e prepotência:

Dizem os sábios, Cálicles, que ao céu e à terra, aos deuses e aos homens, os mantêm unidos a comunidade (κοινωνία), a amizade, o decoro (κοσμιότης), a moderação e a justiça, e por isto, amigo, chamam a esta totalidade ‘cosmos’ e não desordem (ἀκοσμία) nem descontrole (ἀκαλοσία). Parece-me que tu não prestas atenção a estas coisas, e ainda que delas sejas sábio, passa-te inadvertido que a igualdade geométrica (ισότης γεωμετρική) tem um grande poder entre os deuses e os homens, e crês que se deve praticar a cobiça e a avidez, porque descuidas da geometria (γεωμετρίας ἀμελεῖς).

A passagem evoca diversos aspectos essenciais da doutrina pitagórica, que ensinava que a ordem (τάξις) e a simetria (συμμετρία) são belas e úteis, enquanto a desordem (ἀταξία) e a assimetria (ἀσυμμετρία) são feias e inúteis, assim como frisa a ideia de que todos os seres animados conformam uma comunidade; daí por que, em nenhum caso, deve-se cometer violência contra eles. O conjunto do cosmos, com efeito, é uma comunidade harmônica, uma κοινωνία da qual participam todos os seres, razão por que o homem, que está nela integrado, deve adotar uma atitude mesurada. Para o homem, o aprendizado da geometria, tanto na aplicação científica quanto na ética, será de grande valia. Esta ênfase na medida explica, por sua vez, que Platão

postulara em numerosas ocasiões a técnica ou arte de medir, a μετρητική, como o fundamento no qual se baseia sua concepção ética e epistemológica (*Prt.* 356d-357d; *Plt.* 283d; *Pbllb.* 55d-57a).

Nesse contexto, desempenha papel-chave a concepção de imortalidade da alma, de procedência órfico-pitagórica, e que foi reelaborada por Platão para conformar seus próprios princípios epistemológicos, éticos e políticos. Assim, no *Górgias* (493a-d), Platão atribui a um anônimo homem engenhoso, ‘siciliano ou itálico’ – expressão com que sugere sua origem pitagórica –, a teoria de que a alma, que é imortal, está encerrada em um corpo (σῶμα) mortal, como se se tratasse de uma tumba (σῆμα). Ademais, na passagem se adverte sobre a necessidade de cultivar a memória, já que às almas esquecidas, como aos não iniciados, aguardam-lhes castigos na sua futura passagem pelo Hades. Frente a tal atitude descuidada, própria dos insensatos, impõe-se a necessidade de levar uma vida moderada e ordenada. A afirmação, na *República* (600b), de que Pitágoras impôs um particular modo de vida que distinguia seus seguidores dos demais homens, poderia aludir a esse imperativo de adotar uma maneira de vida adequada a seus ensinamentos e preceitos.

De igual modo, no *Ménon* (81a-d), Platão atribui a anônimos sacerdotes e sacerdotisas ideias semelhantes. Nesta ocasião, a noção da imortalidade da alma é novamente utilizada para recordar a necessidade de passar a vida o mais castamente possível, e para ressaltar a capacidade da alma de rememorar tudo o que viu e aprendeu em suas sucessivas reencarnações, tanto neste mundo como no Hades. Deste modo, Platão assenta um de seus elementares princípios epistemológicos: aprender não é mais que uma reminiscência do que a alma imortal já aprendera em seus sucessivos ciclos de reencarnação. E mais: sobre tal pressuposto, Platão elaborou suas exigências éticas ao relacionar o grau de conhecimento da alma com seu grau de pureza. Esta estrutura terá suas conseqüências nos mitos escatológicos, como o mito de Er na *República*, nos quais é descrito como as almas são julgadas e reencarnadas em novos corpos mortais em função da vida que tenham levado anteriormente. Desta maneira, como testemunhado no *Timeu* (91d-92c), Platão assumiu como suas as antigas noções sobre a transmigração das almas de procedência órfico-pitagórica, uma vez depuradas e

transformadas em seu próprio sistema filosófico. A relação direta entre a imortalidade da alma, suas respectivas transmigrações e sua conexão direta com a memória recorda os testemunhos sobre Pitágoras, nos quais é destacada a capacidade de ele rememorar todas as reencarnações anteriores de sua alma. Seja como for, Platão utilizou a noção de imortalidade da alma para demonstrar a existência das Formas e para facilitar uma via de acesso a seu conhecimento.

Platão, em definitivo, dispôs e tratou, segundo sua conveniência, das diversas e inclusive contraditórias opiniões dos filósofos pré-socráticos, os quais demonstra conhecer de primeira mão. Outros testemunhos sugerem, ainda, que teria tido algum tipo de relação com a filosofia de Heráclito ou com algum de seus seguidores (Arist. *Metaph.* I 6, 987a 32; D.L. 3.4-3.5), que lhe teria advertido da dificuldade de apreender um mundo em constante mudança e no qual 'tudo flui, se move e está pleno de toda classe de movimento e devir contínuo' (*Cra.* 411c). À explicação da causa desse movimento, inerente ao próprio conceito de φύσις, Platão dedicou todos os seus esforços, como já o haviam feito os filósofos pré-socráticos. No entanto, como Sócrates confessa no *Fédon* (98b-99d), as respostas que haviam dado estes pensadores lhe redundavam insuficientes e errôneas, pois se limitaram a explicar os princípios que regem a natureza de modo materialista e mecanicista. Deste modo, ao manifestar sua ilusão inicial pela proposta de Anaxágoras de que uma inteligência, um νοῦς, é o responsável pela organização cósmica, manifestou com clareza qual era a opção eleita pela filosofia platônica: postular a existência de uma entidade divina, um demiurgo, como causa dessa ordem. Assim, Platão abriu o caminho à crença de que o cosmos obedece a uma ordem e a um sentido previamente planejados, uma teleologia de forte componente teológico, teoria que Aristóteles se encarregaria de levar ao apogeu. Pode-se afirmar por isto que a filosofia de Platão é, do ponto de vista epistemológico, ético e político, uma consequência de sua insatisfação com as explicações que, de modo dogmático, haviam oferecido seus precursores. Isto o impulsionou a refutar suas teorias, como se vê na extensa passagem do *Sofista* em que cometeu o parricídio de Parmênides. É muito significativo que Platão, nesse contexto de insatisfação, após sua crítica a Anaxágoras, anunciasse a necessidade de

embarcar em ‘uma segunda navegação’, que não é mais que, em si, o anúncio dos três aspectos mais característicos de seu próprio pensamento: a elaboração do método dialético como via para a busca da verdade na definição dos conceitos; a crença na imortalidade da alma; e a postulação da existência de um mundo divino e suprassensível em que se encontram as Formas, verdadeiras e eternas, das quais ‘participam’ todos os seres. A resposta de Platão aos filósofos pré-socráticos foi, portanto, estabelecer uma divisão ontológica que nenhum deles estava em condições de imaginar: a cortante divisão, o χωρισμός, entre o mundo sensível, múltiplo, diverso e em constante mudança e transformação, e o mundo divino, imutável e eterno das Formas. Para consolidar esta novíssima alternativa, Platão recorreu à incorporação, convenientemente reelaborada e transformada, de alguns elementos procedentes do pitagorismo, que teve a oportunidade de conhecer na Sicília. Ainda que a dimensão e o alcance de sua presença sejam discutidos pelos estudiosos, deve-se aceitar que Platão sentiu atração pela ideia de que a ordem cósmica responde a uma disposição numérica e geométrica que garante sua estabilidade e harmonia, assim como pela noção de que a alma imortal transmigra para outros corpos e que isto condiciona seu comportamento moral neste mundo. De tal maneira, Platão converteu em um princípio ético a noção de medida que deve reger o modo de viver e atuar dos seres humanos. A introdução da noção de imortalidade da alma, de origem órfico-pitagórica, teve como função garantir o objetivo ético e político com um fundamento epistemológico. É que a genialidade de Platão, neste ponto, consistiu em ter sabido transpor a antiga ideia até ao ponto de convertê-la no eixo sobre o qual gira todo o seu sistema filosófico.

Desde então, é bem conhecida a recepção que teve o platonismo, tanto na reforma abordada por Aristóteles, quanto na reelaboração dos filósofos neoplatônicos e na sua absorção pelo cristianismo, até ao ponto de haver configurado uma maneira de explicar a realidade, o idealismo, que segue condicionando nossa maneira de entender o mundo.

BIBLIOGRAFIA

- Bernabé, A. (2011). *Platón y el orfismo. Diálogos entre religión y filosofía*. Madrid: Abada Editores.
- Casadesús, F. (2013). On the origin of the Orphic-Pythagorean notion of the immortality of the soul. In G. Cornelli et al. (eds.). *On Pythagoreanism* (153-176). Berlin/Boston: De Gruyter.
- Curd, P. (1998). *The Legacy of Parmenides: Eleatic Monism and Later Presocratic Thought*. Princeton: Princeton University Press.
- Curd, P. & Graham, D. (2008). *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- Huffman, C. (2013). Plato and the Pythagoreans. In G. Cornelli et al. (eds.), *On Pythagoreanism* (237-268). Berlin/Boston: De Gruyter.
- Irwin, T. (1977). Plato's Heracliteanism. *Philosophical Quarterly*, 27, 1-13.
- Kahn, C. H. (2001). *Pythagoras and the Pythagoreans*. Indianapolis: Hackett.
- _____ (1985). Plato and Heraclitus. *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 1 (1), 241-258.

Traduzido por Antônio Donizeti Pires

VI

SOFISTAS

Richard McKirahan

POMONA COLLEGE

A palavra ‘sofista’ originalmente significava ‘pessoa sábia’ e era aplicada a estadistas, poetas e líderes religiosos – pessoas que se acreditava ter uma sabedoria particularmente importante (σοφία). Na segunda metade do século V a.C., a palavra passou a ser aplicada a um novo e distinto grupo de pessoas: professores de habilidades retóricas e outros assuntos. E, nesse momento, passou a ter conotações negativas, porque os ensinamentos destas pessoas desafiavam as estruturas tradicionais de influência e poder, causando, assim, a resistência das pessoas que temiam perder sua posição privilegiada.

Platão se opunha aos sofistas por outros motivos. Ele via-os como inimigos da sua concepção de filosofia. Para Platão, os sofistas representavam as posições e os valores errados e, conseqüentemente, a maneira errada de viver a própria vida, de se comportar em relação aos outros e de participar na vida da *pólis*. Desse modo, ele os considerava profundamente corrosivos às almas de seus alunos, que eram atraídos para os sofistas por más razões, assim como as crianças acham doces mais atraentes do que um remédio amargo, sem saber que doces são prejudiciais à sua saúde.

Muitos dos escritos de Platão têm como um de seus propósitos definir e defender a filosofia contra seus rivais: sofística, retórica, poesia, autoridade religiosa. Era então uma época de mudanças, quando tudo estava em jogo, e esse processo requeria uma definição de filosofia e sofística de forma a contrastar as suas naturezas e comparar seus valores.

Platão nunca aparece como um interlocutor em nenhuma de suas obras, mas em várias delas ele retrata Sócrates em conversas com os principais

Sofistas – Protágoras, Górgias, Hípias – e com alguns outros de menor importância – Eutidemo e Dionisodoro, Polo e Trasímaco – e sempre se saindo melhor que eles. Em outro lugar ele se propõe a definir um sofista, produzindo uma série de definições, cada uma delas mais depreciativa do que a anterior e, em suma, apresentando uma imagem fortemente negativa dos objetivos e métodos dos sofistas.

Por outro lado, a maioria dos retratos que ele apresenta de sofistas individuais são menos hostis do que esta caricatura composta. É muito provável que Sócrates ou Platão, ou ambos, conhecessem esses sofistas pessoalmente, e que as imagens que encontramos nos diálogos de Platão reflitam suas personalidades individuais, interesses e estilos. Mas é possível achar alguém sedutor (e o sucesso dos sofistas na obtenção de alunos é indicativo de sua popularidade) e ainda assim se opor firmemente ao que ele faz.

Um dos enigmas acerca do antagonismo de Platão com os sofistas é que, apesar da impressão dada de que existiriam muitos Sofistas – o suficiente para apresentar uma real ameaça para a civilização –, ele nomeia apenas alguns poucos (nove para ser exato): os já mencionados acima e Pródico, Eveno, Mico e Dámon, dos quais apenas Pródico é bem conhecido. Destes nove, Protágoras e Górgias nasceram na década de 490-480 a.C.; Protágoras morreu por volta da época do nascimento de Platão; e Górgias já não podia ter sido uma grande ameaça quando Platão começou a escrever, após a morte de Sócrates em 399.

Os Sofistas eram rivais profissionalmente, competindo um contra os outros por fama, riqueza e alunos. Eles tinham interesses diferentes e ensinavam assuntos diferentes. A maioria dos que eram conhecidos por serem Sofistas não era de Atenas e viajava de cidade em cidade a ganhar a vida através da cobrança de honorários em troca de seus ensinamentos (em grupos pequenos ou grandes) e de ingressos para exposições públicas, que também serviam como veículos para a divulgação de suas habilidades oratórias e sua perspicácia. Eles introduziram a ideia de ensino superior na Grécia. Anteriormente a educação não ia além de memorizar poesia, aprender a ler e escrever e fazer aritmética elementar. Muitos ou todos os Sofistas ensinavam a arte de falar em público, uma vez que, nas democracias como

Atenas e nas cidades sob seu controle, a persuasão na assembleia de cidadãos (homens) era a chave para o poder político. Eles obtinham alunos, prometendo-lhes sucesso.

A natureza competitiva de sua profissão levou-os naturalmente a anunciar a sua superioridade em relação aos seus rivais em suas exposições públicas, e seu tema comum de ensino (retórica) os levou a desenvolver interesses na língua (gramática e vocabulário), expressão, interpretação e argumentação. Outro tema importante sobre o qual muitos Sofistas tomaram posições é conhecido como o debate νόμος/φύσις, que foi o primeiro debate público a sustentar questões centrais para a filosofia moral, política e social, com referência especial ao nosso potencial enquanto seres humanos e o tipo de vida apropriado a levar. Platão desafiou-os em todas essas frentes.

Protágoras declarava ensinar excelência na deliberação (*Prt.* 319a: εὐβουλία) e tornar seus alunos pessoas melhores (318b). Ele ensinou seus alunos a argumentar sobre os dois lados de uma mesma questão, uma prática ainda considerada como um treinamento útil para debates. Esta prática era um alvo fácil para os opositores do novo aprendizado, que o acusavam de sustentar que havia razões igualmente fortes contra e a favor de qualquer coisa, e de ensinar seus alunos a ‘tornar mais forte o argumento mais fraco’. Mesmo que Protágoras não tivesse esses objetivos, os irmãos Sofistas Eutidemo e Dionisodoro são representados ensinando as pessoas a refutarem qualquer afirmação, seja ela verdadeira ou falsa (*Euthd.* 272b). Antes de existir qualquer coisa como um dicionário, Pródico era conhecido por sua capacidade de definir palavras, especializando-se em distinguir entre sinônimos próximos, como ‘imparcial’ e ‘igual’, ‘contentes’ e ‘satisfeitos’ (*Prt.* 337a-c). Protágoras e outros Sofistas foram os primeiros a analisar estruturas linguísticas, tais como gênero gramatical, tempos verbais, e tipos de frases (ordens, pedidos, etc.). Outros debatiam se os nomes são escolhidos arbitrariamente ou têm alguma afinidade natural com as coisas que eles significam. Outros ainda se preocupavam se as definições eram mesmo possíveis. Górgias levantou enigmas sobre a relação entre as palavras e as

coisas (*Sobre o Não Ser ou Sobre a Natureza*¹), desafiando a própria ideia de que a linguagem é capaz de expressar a realidade. Alguns destes tópicos são gramaticais, mas alguns são filosóficos. E Platão achou as ideias filosóficas importantes.

Sócrates tinha mostrado a importância da definição. Se não sabemos o que uma coisa é, não sabemos sobre o que estamos falando e, por isso, também não podemos saber mais nada sobre ela. Muitos dos diálogos de Platão mostram Sócrates perguntando o que alguma coisa é: o que é a coragem (*La.*), o que é *δσιον*/sagrado/piedoso (*Euthphr.*), o que é *ἀρεθή*/virtude (*Men.*). Sócrates admite que não sabe o que essas coisas são e as pessoas que ele questiona, apesar de começarem a conversa supondo que sabem, logo descobrem que de fato não sabem. Mas se você não sabe o que é o piedoso, algo que seja verdadeiro para todas as instâncias do piedoso e o que as torna piedosas, você não tem um critério para decidir se uma determinada pessoa ou ação é piedosa e para entender por que ela é piedosa – e por isso, mesmo se você quer ser uma pessoa piedosa, você pode acabar realizando ações impiedosas. Só que uma pessoa verdadeiramente piedosa jamais faria algo impiedoso. Portanto, definições são cruciais para se ser uma boa pessoa, mas parece impossível chegar a esse conhecimento. A solução de Platão para este problema foi a Teoria das Formas, onde as Formas eternas, perfeitas e imutáveis fornecem referências seguras para palavras como ‘piedade’ e, assim, as ações e pessoas específicas seriam piedosas na medida em que se assemelham, imitam, ou participam da Forma do piedoso. Um dos fatores mais importantes para as bases desta teoria era o interesse sofístico na linguagem e nas definições.

A Teoria das Formas de Platão implica uma resposta parcial à questão básica da ética grega: que tipo de pessoa eu deveria ser? A resposta que ela implica é que deveríamos ser filósofos (literalmente amantes/buscadores da sabedoria), o que significa que deveríamos nos esforçar para adquirir o conhecimento das Formas, a fim de saber o que devemos e não devemos

1 Foi-nos transmitido de maneira indireta e em duas versões: uma atribuída a Sexto Empírico (*M.* 7.65-87), que corresponde a DK 82 B 3; e outra a um autor anônimo, na terceira parte de um opúsculo pseudo-aristotélico intitulado *Sobre Melisso, Xenófanes e Górgias*, comumente designado pela sigla *MXG*.

fazer em cada ocasião. No entanto, nem todos concordavam e, de fato, havia outras concepções acerca da vida que deveríamos procurar viver. Protágoras, que declarava fazer seus alunos pessoas melhores, aparentemente através do ensino das habilidades retóricas, tinha uma certa noção do melhor tipo de vida, e grande parte da resistência aos Sofistas vinha de apoiadores dos valores aristocráticos tradicionais, segundo os quais as melhores pessoas vêm de famílias antigas e poderosas, cuja riqueza era baseada em suas extensas propriedades agrícolas, e a melhor vida era a vida desta classe privilegiada.

O debate νόμος/φύσις desempenhou um papel importante nisto. Neste debate, φύσις representa a natureza, e a natureza humana em particular, que era considerada a mesma para todos, permanente, necessária e inevitável. Exemplos de outros animais sugeriam que por natureza todos nós somos egoístas e gananciosos; a vida consiste na competição bruta; o sucesso nesta competição implica superar os outros; e o sucesso completo implica injustiça completa, ganhando poder absoluto sobre todos os outros. Por outro lado, νόμος representa os costumes e as leis, que são feitas pelo homem e são diferentes para diferentes povos, podendo mudar. As leis e os costumes são restrições ao egoísmo e à ganância e nos permitem cooperar e viver em harmonia. Cada lado do debate teve vários defensores e numerosas posições com suas respectivas nuances foram demarcadas pelos defensores de tanto νόμος quanto φύσις.

A própria posição de Platão é complexa. Ele rejeita o egoísmo e a ganância, mas também rejeita a ideia de que quaisquer leis e costumes que uma sociedade possa ter sejam melhores para ela. A maior parte da *República* é dedicada a uma (incompleta e preliminar) exposição sobre a natureza da justiça e sua relação com outras virtudes, e a mostrar que a justiça é melhor do que a injustiça (mesmo que seja uma completa e bem-sucedida injustiça de um tirano) e que uma pessoa justa tem a vida mais feliz. Mas a justiça de Platão é fundamentada na Forma da Justiça e na Forma do Bem, a garantia definitiva de valor no mundo. Assim, para Platão, a verdadeira moralidade baseia-se tanto em φύσις (mas não como os defensores da φύσις a conceberam) quanto em νόμος, na medida em que os seres humanos não podem prosperar exceto em sociedades que exigem leis, mas a sociedade

ideal é governada por homens e mulheres que têm conhecimento das Formas do Bem e da Justiça, bem como de outras Formas, e possui leis que se ramificam a partir desse conhecimento (de modo que a sociedade ideal não é algo variável e instável como os defensores do vóçuo acreditavam que fosse).

O objetivo da retórica é a persuasão. Os Sofistas ensinavam seus alunos a falar de maneira persuasiva nas assembleias e nas cortes judiciais, de modo a terem sucesso nas arenas competitivas da política e processos judiciais. Alguns deles escreveram manuais sobre retórica. Essas práticas desafiavam os valores tradicionais e, até certo ponto, elas tornavam o poder acessível a qualquer pessoa – embora na prática o dinheiro e o tempo necessários para alguém adquirir uma educação sofisticada completa devia limitar severamente o número potencial de alunos. O treinamento para discutir sobre os dois lados de uma mesma questão deu aos alunos as ferramentas para tornarem suas posições fortes, argumentando contra pontos de vista opostos. Mas o que devemos defender, a que devemos nos opor? Uma ferramenta poderosa como a habilidade retórica pode ser usada para o bem ou para o mal.

Platão o reconheceu e isso o incomodava. Ele apresenta Górgias como reconhecendo isso também e declarando que os oradores devem usar suas habilidades para o bem e não para o mal, e que não é culpa do professor se seus alunos, de fato, usam sua habilidade retórica para o mal (*Grg.* 456c-457c). Górgias também concorda que em seus discursos o orador pretende convencer as pessoas, e não as ensinar (454c-e). A oratória fica à vontade em reuniões de pessoas que são ignorantes da matéria em discussão; e o orador, igualmente, não precisa ter conhecimentos (459a-c).

Platão traçou uma linha sólida separando conhecimento de crença/convicção. Ele considerava a busca pela verdade muito mais importante do que o objetivo do orador em persuadir as pessoas de coisas que ele não sabe se são verdadeiras ou falsas. Na medida em que focavam o ensino da retórica, os Sofistas estariam confundindo as coisas e também dando a seus alunos, que através da sua educação sofisticada se tornariam as pessoas mais influentes da próxima geração, a convicção falsa e perigosa de que a

verdade é irrelevante; tudo o que importa é o que você pode fazer as pessoas acreditarem. A resistência de Platão quanto a isso pode ser encontrada em muitos de seus escritos. Em primeiro lugar, na sua descrição, por meio de Sócrates, da melhor forma de educação: a instrução individual através de conversas que começam com as crenças do aluno e se focam em alcançar a verdade. Em segundo lugar, em mostrar o quão difícil é encontrar a verdade sobre questões importantes. Sócrates confessava que não era sábio e que nunca conheceu ninguém que era sábio nas coisas mais importantes (*Ap.* 21b-22e). Sua declaração de que a melhor coisa que uma pessoa pode fazer é passar a vida na busca dessa sabedoria, discutindo virtude todos os dias (38a), reconhece que, talvez, nunca consigamos alcançar essa sabedoria. Em terceiro lugar, refutando Górgias e seu aluno Polo (*Grg.* 447b-481b). Em quarto lugar, na tese de Sócrates de que ἀρεθή/virtude/excelência é o conhecimento do bem e do mal (*Prt.* 361b; cf. 349d-361c). Em quinto lugar, na Teoria das Formas, que fornece um fundamento metafísico seguro para o conhecimento. Em sexto lugar, nos seus numerosos debates acerca do método filosófico (dialética) como uma forma de se alcançar o conhecimento desejado (*Men., Phd., R., Smp., Phdr., Sph., Plt., Phlb.*). Neste retrato do propósito da vida humana, a retórica tem pouco espaço.

A possibilidade do conhecimento está na linha de frente no mais conhecido tratamento dado por Platão a uma tese Sofística: a doutrina de Protágoras de que ‘O homem é a medida de todas as coisas, das coisas que são, enquanto são e das coisas que não são, enquanto não são’ (*Tbt.* 152a). O tratamento que Platão dá a esta doutrina constitui uma grande parte da discussão sobre a teoria de que o conhecimento é percepção no *Teeteto* (152a-186e). Quando Teeteto propõe esta teoria, Sócrates declara que é a mesma tese de Protágoras, que ele interpreta no sentido de que ‘como cada coisa me parece, assim é para mim, e como parece para você, assim é para você – você e eu cada um sendo um homem’ (152a). Ele sustenta esta afirmação dizendo que ‘quando o mesmo vento está soprando, um de nós sente frio e o outro não’ (152b), e que ‘é assim que parece a cada um de nós’, e “parece’ significa ‘ele percebe’,’ de modo que ‘as coisas são para o indivíduo da maneira em que ele as percebe.’ (Esta afirmação é o que veio

a ser conhecido como relativismo protagórico). Mas ‘a percepção é sempre do que é, e a percepção é infalível, bem como o conhecimento’ (152c). E assim segue-se que ‘nada é em si mesmo apenas uma coisa’. Deste ponto de vista, como Platão o estende na sequência, todos os juízos são verdadeiros; o vento tanto é quente quanto frio, nunca estamos em posição de julgar as opiniões de outras pessoas, e a discussão filosófica, que consiste em examinar e tentar refutar as opiniões de outros, é inútil (162a). Longe de ser muito difícil de se obter, o conhecimento tornou-se muito fácil, e a tese afunda sob uma enxurrada de argumentos incisivos, um dos pontos altos nos escritos filosóficos de Platão.

Para nosso propósito, o que é interessante é o tratamento de Platão em relação à posição de Protágoras. Será algo que Protágoras, o Sofista (em oposição ao personagem no *Teeteto* de Platão), sustentava? Para começar, existem algumas evidências de que Protágoras era, de algum modo, um relativista. No *Protágoras*, ele afirma ‘Eu conheço muitas coisas que são desvantajosas para os homens: comidas, bebidas, drogas e muitas outras coisas, e algumas que são vantajosas; algumas que não são nem vantajosas nem desvantajosas para os homens, mas são uma ou outra para cavalos; algumas são vantajosas apenas para o gado; outras somente para os cachorros...’ (344a-c). Aqui Protágoras está claramente correto, e também é incontroverso. Ser bom (ex.: bom para a saúde) ou ruim (ex.: mau para a saúde), é diferente para espécies diferentes, e até mesmo para diferentes indivíduos de uma mesma espécie, e isso precisa ser levado em conta no uso de palavras como ‘bom’, ‘ruim’, ‘vantajoso’ e ‘desvantajoso’. Mas esta verdade óbvia não aponta para um ‘relativismo protagórico’. Segundo, a declaração de Protágoras de que ‘o homem é a medida’ é um fragmento citado fora de contexto. A interpretação de Platão pode ser apenas a interpretação de Platão. Terceiro, o significado de quase todas as palavras no fragmento é matéria de disputa: ‘homem’, ‘medida’, ‘todas’, ‘coisas’ e ‘são.’ Por exemplo, ‘homem’ se aplica à humanidade como um todo? Para cada indivíduo humano (como Platão interpreta)? Para a maioria das pessoas? Para um tipo de indivíduo? Para o melhor tipo de pessoa? O fragmento não deixa isso claro e não há nada no texto que sugira que a interpretação de Platão esteja correta. Recentemente foi proposto (van Ophuijsen et al., 2013)

que, ao chamar o homem ‘medida’, Platão pode querer dizer que o homem é o padrão de medida, que não podemos fugir da nossa perspectiva humana – uma tese que está a uma longa distância do relativismo protagórico. No contexto das assembleias e dos tribunais, os lugares por excelência para os quais os Sofistas preparavam seus alunos para se destacarem, o objetivo era persuadir as pessoas que não conheciam a verdade. Para isso, era importante entender como elas pensavam, quais eram seus preconceitos, que considerações teriam mais probabilidade de influenciá-las. Pois, como eu disse acima, nesses ambientes, onde cada pessoa vota de acordo com o que ela própria acredita, tudo o que importa é o que você pode fazer as pessoas acreditarem.

Se a interpretação acima de ‘o homem é a medida’ está nem que seja aproximadamente correta, então a interpretação de Platão está incorreta e Protágoras está tão distante do relativismo protagórico quanto Leo Strauss de muitos pontos de vista ‘Straussianos’. Mas seria isso motivo suficiente para rejeitar essa interpretação em favor da de Platão? Esta pergunta pode ser abordada considerando-se o modo como Platão trata as doutrinas de outros pensadores. No próprio *Teeteto* existe uma interpretação igualmente influente de Heráclito, segundo a qual ele acredita que todas as coisas estão em constante mudança em todos os aspectos, de onde resulta que não existe nenhum tipo de estabilidade no mundo e, conseqüentemente, pensamento e comunicação são impossíveis: é a teoria conhecida como fluxo heracliteano. Novamente, isso é uma interpretação; de fato, a maior parte dos estudiosos de Heráclito hoje a rejeitam enquanto representação precisa da visão de Heráclito. Parece provável, portanto, que Platão não tratou Protágoras e Heráclito como um historiador o faria, mas como um filósofo – não se esforçando para determinar o que Protágoras e Heráclito realmente queriam dizer, mas usando suas ideias como trampolins para seus próprios propósitos filosóficos. E ninguém duvida de que as reconstruções de Platão das ideias dos seus antecessores, sendo fiéis ao original ou não, tinham grande valor filosófico.

Para Platão, como para Sócrates, o conhecimento era a chave para a melhor vida. No caso de Platão era o conhecimento das Formas. Para ambos, o conhecimento em questão era principalmente de verdades imutáveis: o

que a justiça (ou a Forma de Justiça) é. Mas a maioria das pessoas discorda: elas acreditam que tal conhecimento não pode ser alcançado ou que o conhecimento de tais coisas por si só não garante o bom comportamento, e muito menos uma boa vida. Platão examina casos extremos de tais pontos de vista em suas conversas com Cálicles no *Górgias* (481C-sqq.) e com Trasímaco no Livro I da *República* (336a-354c). Ambos podem ser entendidos como defensores da φύσις. Cálicles articula sua visão da seguinte forma: ‘Por natureza, tudo o que é pior é também mais vergonhoso, como sofrer injustiça, enquanto que por lei é mais vergonhoso cometê-la [...] Tentar obter mais do que a maioria é injusto e vergonhoso segundo a lei [...], mas eu acredito que a própria natureza revela que é justo que o homem melhor e mais capacitado tenha mais do que o homem pior e menos capacitado’ (483a-d). Cálicles dá exemplos de justiça natural: é aquilo que ocorre entre os animais e entre as nações. Para Cálicles, esta justiça natural é uma virtude, a chave para a vida ideal. A pessoa ideal ‘cuja natureza está à altura [...] vai estremecer, destruir e evitar tudo isso, ela vai esmagar [...] todas as nossas leis que violam a natureza [...] Ele será revelado como o nosso mestre e aqui a justiça da natureza brilhará’ (484a-b). A posição de Cálicles é complexa e a discussão dura um longo tempo. No final, a insistência de Cálicles de que a pessoa ideal não é controlada por ninguém, nem por si mesmo (491d-e), o leva a dizer que a vida ideal consiste em satisfazer apetites incontroláveis, realizando os prazeres do momento: ‘luxúria, a falta de disciplina e a liberdade, se suficientemente disponíveis, são a excelência e a felicidade’ (492a-c). Podemos nos perguntar se é mais provável uma pessoa esmagar todas as nossas leis do que adquirir o conhecimento que Sócrates e Platão descrevem. Podemos nos perguntar também quão longa e satisfatória uma vida dedicada aos prazeres mais intensos pode ser.

A posição de Trasímaco na *República* é que a justiça é a vantagem do mais forte; em contextos políticos, isso significa a vantagem do poder dominante (338C-e). Para evitar a objeção de que os governantes cometem erros e promulgam leis que não favorecem a sua vantagem, Trasímaco diz que ele está falando de um governante ideal, aquele que não comete este tipo de erros (341a). Tal como acontece com Cálicles, temos uma situação de competição: cada pessoa está atrás de seu próprio benefício e o governante

explora seus súditos como um pastor suas ovelhas: ‘uma pessoa de grande poder supera todas as outras’ (344a). Interessantemente, a essa altura Trasímaco já passou a chamar seu governante ideal, que na verdade é um tirano, de injusto (343c), tendo se tornado um defensor da injustiça, que ele defende ser mais rentável do que a justiça, e que ele coloca junto da virtude e da sabedoria (348e).

Nestes diálogos, vemos Cálicles e Trasímaco refutados, mas não convencidos. Na *República*, Platão imediatamente reconhece que há algo mais a ser dito (357a-b) e, no Livro II, ele renova a discussão, que continua até ao fim do diálogo – de longe o mais longo trabalho que Platão tinha escrito até então. Não há melhor testemunho da influência dos Sofistas sobre Platão. Os Sofistas podem ter sido os iniciadores do debate νόμος/φύσις; em todo caso, muitos deles contribuíram para esse debate e, dado o seu interesse profissional no governo, política e poder, é natural que eles o tenham feito. Tenha sido Cálicles uma pessoa histórica ou não, Trasímaco certamente era, e era reconhecido como um Sofista na antiguidade. O mesmo vale para Protágoras, Antifonte e Crítias, todos colaboradores no debate. As questões suscitadas por este debate continuam a ser discutidas até hoje. As contribuições de Platão alçaram a discussão a novos patamares, fundamentando-a em sua rica teoria metafísica, na sua compreensão da natureza do conhecimento e em uma nova e complexa teoria da natureza humana, a qual ele desenvolve na *República*.

Costuma-se dizer que, apesar de toda sua oposição à sofística, Platão trata os Sofistas suavemente. Seguramente sua descrição de Protágoras no diálogo homônimo é respeitosa; alguns pensam que ele chega a uma posição melhor até do que Sócrates. E no *Górgias*, Sócrates trata a figura-título educadamente, mesmo enquanto o mostra incapaz de explicar o que quer dizer. Hípias (que aparece no *Protágoras*, bem como nos dois diálogos que levam seu nome) é mostrado como sendo pomposo, orgulhoso, bem-sucedido, como um estadista, um Sofista e um ‘sabe-tudo’. Platão o trata com humor e ironia (Hípias é demasiado egocêntrico para a entender) e (no *Hípias Maior*) mostra que ele é filosoficamente inapto, mas não o retrata como pessoa desagradável. Pródico, que não tem um diálogo com o seu nome, está presente no *Protágoras* e é mencionado em várias outras obras. Ele

tem a distinção de ser o único Sofista a quem, segundo Platão, Sócrates enviou alunos que ainda não estavam prontos para a instrução socrática (*Tht.* 151b). Com efeito, o interesse de Hípias na definição de palavras tem alguma relação com o interesse de Sócrates em perguntar o que são a virtude, a coragem, etc. Mais uma vez a sua descrição é atraente. O mesmo dificilmente vale para Polo, Trasímaco, Eutidemo e Dionisodoro, os quais, nos parece, merecem o tratamento áspero que recebem das mãos de Sócrates. Assim, Platão estabelece distinções entre os Sofistas enquanto indivíduos, e não há nenhuma boa razão para duvidar de que seus retratos sejam mais ou menos fieis à realidade, uma vez que todos eles foram contemporâneos de Sócrates e Platão, bem como eram figuras públicas bem conhecidas.

Ainda assim, quando ele vem a considerar 'o Sofista' como um tipo (no diálogo *Sofista*), ele dá uma imagem muito desagradável. É 'um mercenário caçador de jovens ricos', 'um atacadista de aprendizados', 'um varejista e vendedor de seus próprios aprendizados', 'um atleta em combate verbal e especialista em debater' (*Spb.* 231d), um professor que parece ser sábio em cada assunto, sem, na verdade, ser sábio sobre nenhuma coisa (233c), um vigarista e um imitador (235a), fabricante de falsas aparências que não sabe o que está imitando (266d-267b), alguém que imita um homem sábio (σοφός) (268c). O contraste com Sócrates é evidente em todos os aspectos. Sócrates não queria dinheiro em troca de seu ensino; ele acreditava em uma busca cooperativa da verdade, não em combate. Como o Sofista, Sócrates era ignorante, mas ele não afirmava ser sábio ou um especialista em debate, e ele tentava expor suas próprias falsas crenças, bem como as dos outros.

Por outro lado, apesar de todas as diferenças que Platão encontrou entre os Sofistas e Sócrates, é fácil imaginar que as pessoas comuns notassem pouca ou nenhuma diferença. Como hoje, quando se trata de ensino ou outras atividades essencialmente intelectuais, o fato de ser ou não remunerado não implica necessariamente uma diferença no tipo ou na qualidade do seu trabalho. Sendo os Sofistas rivais entre si, discordando uns dos outros, como Sócrates foi diferente se ele fez o mesmo? E quando Platão afirma que os filósofos são amantes da verdade (*R.* 490A-b, 501c), enquanto os Sofistas promoviam a persuasão e o combate verbal, Platão também não estaria

entrando em combate verbal, a fim de persuadir as pessoas a adotarem seu próprio ponto de vista?

Todo mundo concorda que Platão era o mais brilhante discípulo de Sócrates, que absorveu os ensinamentos de seu mestre, reconheceu suas limitações inerentes, e criou algo maior. Por fim, eu quero concluir propondo que tanto Sócrates como Platão se encontram em uma relação semelhante junto aos Sofistas. Mesmo antes dos Sofistas, os gregos estavam preocupados com sérias questões morais e políticas. Nós encontramos isso na *Iliada* e na *Odisseia*, de Homero, as primeiras obras da literatura Grega, e mais tarde em sábios provérbios, como ‘nada em excesso’ e ‘conhece-te a ti mesmo’, em obras poéticas como as odes de vitória de Píndaro, na tragédia Grega, e noutros lugares.

No entanto, os Sofistas introduziram uma nova maneira de lidar com esses assuntos. Como especialistas em debate e como rivais profissionais que se promoviam a si mesmos em exposições públicas de suas habilidades, eles naturalmente tentavam superar um ao outro em locais públicos. Isso seria mais eficaz se eles falassem sobre os mesmos temas, o que daria a oportunidade de refutar ou corrigir os seus adversários e de demonstrar aos potenciais estudantes a sua própria inteligência, agilidade e eloquência. As contribuições conhecidas de vários Sofistas no debate νόμος/φύσις é a prova cabal de que isso realmente aconteceu. O discurso autopromocional de Protágoras, no diálogo que leva seu nome (*Prt.* 320d-328d), pode ser considerado como tal contribuição. O que é novo aqui não é o debate entre diferentes pontos de vista sobre questões morais – que já estava presente nas tragédias. Pelo contrário, é o tipo especial de engajamento em questões universais de importância contemporânea imediata. Ao contrário das tragédias, a conclusão final não seria conhecida no final da apresentação; nem os assuntos em questão seriam resolvidos de forma decisiva pelos deuses. Caberia ao público, ou melhor, a cada membro da audiência, decidir qual lado preferiu, se é que algum, que considerações trazidas seriam relevantes, quais argumentos foram mais sólidos. É razoável dizer que o debate νόμος/φύσις foi a primeira discussão *filosófica* sustentada na história humana de ideias morais, sociais e políticas sérias. Os Sofistas podem ter iniciado o debate – não sabemos –, mas, se não o fizeram, certamente contribuíram

para isso e elevaram permanentemente o padrão de raciocínio e debate, de forma que já não seria suficiente fazer apenas pronunciamentos. Deste ponto em diante, se alguém dissesse ‘Medida é melhor’, poderia esperar para ser questionado ‘Que tipo de medida?’, ‘Melhor para quem e de que maneira?’, ‘É sempre a melhor medida?’, ‘Por que eu deveria acreditar em você?’ e questões semelhantes. Neste momento atravessamos a ponte para a filosofia como praticada por Sócrates, e por Platão depois dele, e desde então pelos filósofos mais importantes da tradição ocidental.

Mas, se não fosse por essas contribuições *filosóficas* dos Sofistas, tanto em seus métodos argumentativos quanto na pluralidade das suas opiniões discutíveis, é duvidoso que Sócrates fosse capaz de realizar o que realizou; ou mesmo Platão: não apenas porque Platão é inimaginável sem Sócrates, mas também porque, como vimos, pontos de vista particulares, afirmações e argumentos de Sofistas individualmente, motivaram Platão a refletir sobre temas que têm a ver com a natureza da realidade, conhecimento, aprendizado, educação e outras áreas da filosofia. O registro de seu engajamento com estas questões é um dos capítulos mais importantes de toda a história da filosofia.

BIBLIOGRAFIA

- Barney, R. (2006). The Sophistic Movement. In M. L. Gill & P. Pellegrin (eds.). *A Companion to Ancient Philosophy*. Massachusetts/Oxford: Blackwell Publishing, 77-97.
- Blank, D. L. (1985). Socratics versus Sophists on Payment for Teaching. *Classical Antiquity*, 4:1-49.
- Dillon, J. & Gergel, T. (2003). *The Greek Sophists*. London: Penguin Classics.
- Guthrie. W. K. C. (1969). *A History of Greek Philosophy (The Fifth-Century Enlightenment)*. Cambridge: Cambridge University Press, volume III
- Guthrie. W. K. C. (1971). *The Sophists*. Cambridge: Cambridge University Press, Identical with part of Guthrie 1969.
- Kerferd, G. B. (1950). The First Greek Sophists. *Classical Review*, 64:8-10.
- Kerferd, G. B. (1981). *The Sophistic Movement*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McKirahan, R. D. *The Sophists*. London (forthcoming).
- van Ophuijjsen, J. M. et al. (eds.). (2013). *Protagoras of Abdera: The Man, His Measure*. Leiden/Boston: Brill.
- Plato. (1973). *Theaetetus*. Oxford: The Clarendon Press, transl. J. McDowell.
- Plato. (1979). *Gorgias*. Oxford: Oxford University Press, transl. T. H. Irwin.
- de Romilly, J. (1992). *The Great Sophists of Periclean Athens*. Oxford: Oxford University Press.

- Schiappa, E. (1990). *Protagoras and Logos: A Study in Greek Philosophy and Rhetoric*. Columbia, South Carolina: University of South Carolina Press.
- Plato. (1976). *Protagoras*. Oxford: Clarendon Press, transl. C. C. W. Taylor.
- Wallace, R. W. (2007). Plato's Sophists, Intellectual History after 450, and Sokrates. In L. J. Samons (ed.). *The Cambridge Companion to the Age of Pericles*, ed. II, 215-237.
- Woodruff, P. (1999). Rhetoric and Relativism: Protagoras and Gorgias. In A. A. Long (ed.). *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 290-310.

Traduzido por Gabrielle Cavalcante

VII

SÓCRATES

Hector Benoit

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

Conforme relatou Platão em sua *Apologia de Sócrates* (42a), o réu condenado à morte, ao retirar-se do tribunal, em 399, já repudiado pelos Atenienses, disse ironicamente aos seus juízes: ‘Chegou a hora de separar-me de vós e de irmos, eu a morrer e vós a viver. Quem leva a melhor parte? Vós ou eu?’.

Por paradoxal que possa parecer, do ponto de vista de Atenas e da história ocidental, o condenado à morte, de longe, levou a melhor parte. Basta lembrar que, passados alguns anos os Atenienses se arrependiam da condenação e honrariam Sócrates com uma estátua junto aos grandes heróis da cidade. Tal foi a sua influência posterior que a história da filosofia grega se dividiu em antes e depois de Sócrates. No mesmo sentido, cabe lembrar que Sócrates, sem nada escrever, foi considerado mestre por muitos e, em certo sentido, principal inspirador de diversas escolas filosóficas, tais como a dos megáricos de Euclides, a dos cínicos de Antístenes e Diógenes, a dos cirenaicos de Aristipo e, particularmente, a dos acadêmicos de Platão, sendo ainda retomado e citado pelas mais diversas tendências filosóficas da Antiguidade, sendo uma figura legendária que se estende até o nosso mundo contemporâneo.

Nesse movimento, logo após a sua morte, foi criado um gênero literário, os *Λόγοι Σωκρατικοί*, diálogos tendo Sócrates como personagem principal que se propagou durante as primeiras décadas do século IV atingindo, segundo Livio Rossetti (2001, 17), a impressionante marca de aproximadamente trezentas unidades dialógicas. Como observa Rossetti na mesma passagem, isto significa uma média de aparição de doze novos *Λόγοι* por ano, ou seja, uma média ‘de um novo diálogo socrático por mês durante um quarto de século’. Em grande parte, essas contribuições, infelizmente, foram perdidas ou subsistiram de forma muito fragmentária, como nos testemunha a cuidadosa e volumosa (quatro volumes) obra de Giannantoni (1990).

Os Λόγοι Σωκρατικοί, segundo a crítica moderna, conforme Natali (2001, 265), ‘são relatos em prosa com Sócrates como protagonista e que não se vinculam sempre à verdade histórica, mas são muito mais o fruto de polêmicas e de debates internos entre os discípulos de Sócrates, e, mais geralmente, entre as escolas socráticas menores(...)’. Na mesma passagem, Natali comenta que, segundo Ateneu (200 d. C.), os próprios Diálogos de Platão pertenceriam a esse gênero literário, uma mistura de ficção e história, algo que me parece insustentável e muito distante da profundidade teórica da reflexão filosófica do fundador da Academia. Assim, pensamos que existem imagens de Sócrates, que devem ser tomadas como imagens, e algo que se diferencia profundamente do que é um conceito de Sócrates – a visão filosófica de Platão.

Sem desconhecer essa vasta tradição fragmentária, para a finalidade deste ensaio, trabalharemos apenas com alguns autores cujas obras, ao menos em parte, subsistiram integralmente, e elas já permitem levantar uma série de problemas de interpretação bastante complexos. Referimo-nos às obras do comediógrafo Aristófanes, do historiador Xenofonte, e, particularmente, de forma separada, do filósofo Platão, que, para nós, estabelece um conceito filosófico de Sócrates, não coincidindo de forma alguma com uma mera imagem.

A IMAGEM DE ARISTÓFANES

Entre as obras de Aristófanes destacamos a comédia *As Nuvens*, datada de 423 a.C., portanto, composta e encenada antes da morte de Sócrates, sendo ele próprio o objeto central da peça. A posição de Aristófanes em relação a Sócrates é crítica e visa ridicularizá-lo. Sócrates é representado como um falso sábio, um charlatão. Aristófanes apresenta um Sócrates bastante similar àquele dos seus acusadores de 399. Conhecer Sócrates somente por Aristófanes seria como avaliá-lo exatamente na imagem daqueles que o condenaram à morte. Mas seria essa interpretação a única sustentável diante de uma leitura mais cuidadosa de *As Nuvens*? Paradoxalmente, em muitos aspectos, a representação de Aristófanes

confirma traços célebres da vida e de supostas doutrinas de Sócrates relatadas por discípulos fiéis.

Nesse sentido, apesar de Aristófanes caracterizá-lo como sofista, e assim como alguém que, por dinheiro, vendia o seu saber retórico, contraditoriamente, o representa, em muitos aspectos externos, de acordo com a tradição que o elogiava como sábio desinteressado que não se vinculava a bens materiais. Basta lembrar que o Sócrates de Aristófanes, como aquele de outros testemunhos, aparece descalço, com roupas grosseiras, morando num casebre. No entanto, muitos discípulos o acompanham e, se cobrasse pelos seus ensinamentos, não poderia ser pobre.

Apesar de estarmos numa comédia, também em termos do conteúdo teórico, alguns elementos do saber socrático descrito podem ser retidos. Sócrates aparece inicialmente dentro de um cesto dependurado no alto da cena e, nos seus discursos, diz que as nuvens são as verdadeiras divindades. Poderíamos certamente aproximar essas imagens da chamada 'teoria das ideias' que Platão lhe atribuiu. Sócrates estaria sempre voltado para uma região ou mundo superior, aquele das ideias situadas acima de todas as coisas sensíveis: as ideias ou aqui as nuvens seriam as verdadeiras realidades.

Quanto ao método, percebe-se também a coincidência do Sócrates de Aristófanes com aquele de Xenofonte e Platão. Em *As Nuvens*, como nos testemunhos de outros autores, Sócrates não fala através de longos discursos. Utiliza aqui o célebre método socrático de perguntas e respostas breves, o método de refutação (ἔλεγχος), que conduz o interlocutor à contradição, à dúvida e finalmente a reconhecer que não sabe aquilo que pensava inicialmente saber.

Assim é que o próprio personagem Estrepsíades, o pai de Fidípedes na peça, após tomar lições com Sócrates utiliza esse método, de forma retórica, para negar as afirmações e cobranças dos seus credores. Por exemplo (1280-sqq.), quando um deles lhe pede para pagar ao menos os juros de sua dívida, Estrepsíades pergunta-lhe: o que é isso? Que significa 'juros'? Compara o dinheiro ao mar e pergunta se o mar sofre transformações. Será possível, indaga ele, que o mar possa tornar-se maior do que é em um determinado momento? O interlocutor-credor responde que o mar é sempre o mesmo.

Estrepsíades pergunta então como o dinheiro poderia transformar-se e aumentar, isto é, gerar juros, se nem o mar se transforma ou aumenta.

Diversos outros exemplos poderiam ser citados da peça que retomam em forma cômica traços do Sócrates descrito por seus discípulos. Assim, o Sócrates de Aristófanes, apesar de ser uma imagem pintada em uma comédia, a partir de um ponto de vista conservador e defensor dos valores tradicionais, coincide em grande parte com o Sócrates de outros testemunhos: é pobre, anda sempre descalço, com o mesmo manto grosseiro e vive numa casa humilde; defende, contra as coisas sensíveis, certos entes ‘verdadeiros’ que estariam em uma região superior; o seu método é a refutação por perguntas e respostas breves, o ἔλεγχος.

Como já percebera Hegel em suas *Lições da história da filosofia* (1972), apesar dos exageros cômicos de Aristófanes, a sua representação de Sócrates coincide com a dos outros testemunhos e ele chega a sustentar que devemos inclusive admirar a profundidade de Aristófanes que percebeu e destacou o lado negativo da dialética socrática, ainda que sob as cores do gênero cômico que praticava.

A IMAGEM DE XENOFONTE

Xenofonte também conheceu Sócrates pessoalmente, como Aristófanes. Foi discípulo de Sócrates, mas não o seguiu muito tempo, pois, na juventude, teve uma vida repleta de aventuras militares e permaneceu, vários anos, afastado de Atenas. Inclusive não presenciou os últimos anos de Sócrates, nem o seu processo e morte. Entre 401 e 399, estava na expedição de Ciro, o Jovem, alistado entre os mercenários gregos. Relata essa campanha militar na sua célebre *Anabasis*, ou *A retirada*. Suas obras, como esta última e a *Ciropedia*, não são escritos filosóficos, mas se aproximam mais de um gênero histórico, embasado muito em memórias e obras de outros autores. Apesar disso, o fato de Xenofonte ser um historiador e não um filósofo foi considerado como positivo por alguns autores como Leo Strauss (Dorion, 2001).

Em várias de suas obras existe a participação de Sócrates, como no *Simpósio* e na *Econômica*, uma espécie de tratado de administração agrícola,

supostamente escrito já na velhice, na qual expressa o elogio da vida rural e que, exposto em forma de diálogo, possui Sócrates como um dos seus personagens. No entanto, suas obras mais importantes e mais consideradas pelos comentadores, no que se refere à sua imagem de Sócrates, são os *Memoráveis* e a *Apologia de Sócrates*.

Nas *Memoráveis*, Xenofonte nos reproduz cenas da vida de Sócrates e diversas conversas que teve com seus discípulos. Não sendo filósofo, na opinião da maioria da tradição (com a não inclusão particular de Leo Strauss), não nos retrata com maior precisão o desenvolvimento dos argumentos socráticos, pouco nos transmite a respeito de problemas teóricos mais complexos, apenas se preocupa em recordar a retidão da vida de Sócrates e as regras morais que propunha aos seus seguidores.

Apesar da simplicidade dos escritos de Xenofonte, porém, o seu retrato de Sócrates é considerado coincidente com o personagem, ao menos, na maioria dos aspectos e está muito próximo dos outros testemunhos. Por exemplo, em certa passagem dos *Memoráveis* (1.6), nos relata a conversa de Sócrates com o sofista Antifonte. Este, tentando ridicularizar Sócrates diante dos seus discípulos, procura mostrar que o mestre, por sua pobreza material, é infeliz e mestre somente da infelicidade.

Segundo Antifonte, Sócrates não possui escravos, seus alimentos e suas bebidas não são requintadas, suas vestes se resumem a um manto grosseiro tanto no verão como no inverno, não possui nem calçados, nem túnica. Apesar de toda essa miséria, não aceita presentes ou dinheiro, não julgando que essas coisas materiais são agradáveis e necessárias para uma vida mais independente e feliz. E acrescenta então o sofista que, como todos os mestres formam os seus discípulos à sua semelhança, Sócrates pode ser considerado um professor de miséria. Sócrates responde: 'Fazes, creio, Antifonte, tão triste ideia de minha existência, que preferirias morrer a viver como eu. Ora bem, examinemos por que achas minha vida tão penosa' (1.6.4; trad. Andrade, 1972). Seguindo a reflexibilidade do preceito délfico, o *conhece-te a ti mesmo*, Sócrates começa então, como tantas vezes fizera, a examinar-se a si mesmo e a mostrar que a aparente pobreza da sua vida é a riqueza dos limites conscientes de sua liberdade. Se, ao contrário dos sofistas, não recebia dinheiro pelos os

seus ensinamentos, é mais livre do que eles, pois não é obrigado a vender a sua palavra. Se sua alimentação parece miserável a Antifonte, seria ela, no entanto, menos saudável, menos nutritiva, ou mais difícil de encontrar que os raros e delicados manjares preparados pelo sofista? Quem tem apetite, afirma Sócrates, não tem necessidade de condimentos para comer com prazer, e quem tem sede não precisa de nada mais do que água para saborear, deliciosamente, o fim de sua sede.

O mesmo ocorre com as outras coisas materiais. A necessidade de muitas roupas e de trocá-las constantemente, sustenta Sócrates, viria do frio e do calor que as pessoas sentem, incapazes que são de resistirem à mudança das estações. A necessidade de calçados viria dos pés frágeis que se ferem se não são protegidos. Com esforço e exercícios, afirma ele, mesmo os fracos tornam-se mais fortes que os fortes descuidados. Sustenta ainda que não sendo escravo do ventre, do sono, da volúpia, surgem prazeres mais doces que não deleitam apenas no momento, mas trazem vantagens contínuas.

Quem melhor servirá à sua cidade? Quem será melhor em qualquer das profissões, na agricultura, na navegação ou na guerra? Aquele que vive como eu – pergunta Sócrates (1.6.9) – ou aquele que escolhe a vida das riquezas de que muitos se vangloriam? Quem fará melhor a guerra e quem capitulará mais depressa? Aquele que tem necessidade de uma mesa suntuosa ou aquele que se contenta com o que está ao alcance da mão?

Assim, conforme o Sócrates de Xenofonte, sempre dando ênfase ao exercício e ao esforço, a vida feliz aparece como o resultado afirmativo que surge do longo processo do negativo. O exercício e o esforço superam as fraquezas dos homens e desenvolvem as suas qualidades naturais, os aproximando tanto quanto possível da liberdade dos deuses.

Certo dia, ao ser perguntado se a coragem era uma qualidade natural ou adquirida, conforme narra Xenofonte também nos *Memoráveis* (3.9.1-3), Sócrates expressou mais uma vez essas suas concepções a respeito do esforço e do exercício. Para ele, os diversos povos, os espartanos, os citas, os trácios, assim como os diversos homens, individualmente, diferem em tudo naturalmente entre si e em tudo também progredem por via do exercício. Uns são hábeis com a lança e o escudo, outros são hábeis com as flechas, cada um possui certas qualidades naturais e desenvolve outras.

O mesmo ocorre com a coragem ou com qualquer outra virtude. Homens crescidos sob as mesmas leis e costumes muito diferem entre si quanto às virtudes. As características naturais se transformam pelo esforço, pela instrução, pelo exercício. Diante disso, diz o Sócrates de Xenofonte, é evidente que sobretudo os homens mais maltratados pela natureza, mais ainda do que os favorecidos e afortunados, devem tomar lições, esforçar-se e exercitar-se.

As virtudes humanas não teriam sua origem fundamentalmente na natureza, ao contrário, a mãe φύσις priva muitos homens dos predicados elementares para uma vida feliz. Alguns nascem escravos, outros fracos e doentes. Mas, mesmo aqueles que inicialmente foram contemplados com todas as virtudes, sustenta Sócrates, com o passar dos anos e, assim, com o descenso natural da existência humana, se levarem uma vida presa às falsas concepções de felicidade, assistirão gradualmente o desaparecer de todas as suas qualidades. As sólidas virtudes humanas são forjadas lentamente, se conservam e se desenvolvem, sobretudo, a partir do esforço e do exercício. As virtudes não são assim, acreditava Sócrates, presentes que nos caem do céu.

Originada nesses ensinamentos legendários do Sócrates de Xenofonte, através de toda a Antiguidade, a sabedoria originada no esforço e no exercício será repetida por muitos escravos que demonstrarão na prática o quanto podiam ser mais livres, mais fortes e mais sábios do que os livres, mesmo sendo escravos. Muitos destes como Fédon, Diógenes e Epicteto, se tornarão célebres filósofos.

Como se vê, apesar da simplicidade de uma moral que hoje pode parecer um pouco ingênua, no Sócrates desenhado por Xenofonte, em linhas gerais, mais uma vez, aparecem os mesmos traços percebidos no Sócrates de Aristófanes e que, em certo sentido, reencontraremos de forma mais complexa, no Sócrates de Platão. Novamente insiste-se na pobreza de Sócrates, no seu manto grosseiro, nos seus pés descalços. Quanto ao seu pensamento, nas suas conversas através das ruas de Atenas, outra vez é retratado refutando as imagens dominantes. Novamente surge perguntando o que é uma vida melhor, o que é a virtude e como esta pode ser atingida. Nesse sentido, como também aparece constantemente nos *Diálogos* de Platão, aqui Sócrates

combate os sofistas, os defensores e reprodutores das imagens dominantes, praticando a refutação. Mais uma vez diferencia-se deles por não aceitar dinheiro pelos seus ensinamentos.

O CONCEITO DE SÓCRATES OU O SÓCRATES DE PLATÃO

Dos *Diálogos* de Platão considerados autênticos, Sócrates aparece em 27 deles e é em quase todos o personagem principal que conduz a discussão. Como se vê, ao contrário dos outros autores em que Sócrates aparece mais eventualmente, na obra de Platão ele ocupa um lugar fundamental. Além disso, enquanto Aristófanos era um escritor de comédias e Xenofonte mais uma espécie de historiador, Platão era efetivamente um filósofo e desenvolveu um conceito da trajetória de Sócrates, acompanhando na temporalidade da λέξις ('ação de dizer' ou 'tempo dramático') cerca de 50 anos da sua vida, desde a sua juventude, em 450, até 399, ano da sua morte.

Segundo Platão, no diálogo *Fédon*, pouco antes de morrer, Sócrates recordou as suas primeiras experiências filosóficas. Estudara os φυσικοί, teóricos que procuravam o princípio das coisas na natureza. Conforme Sócrates, quanto mais estudava mais desaprendia aquilo que pensava saber. Eis que encontrou a obra de Anaxágoras que explicava a causa de todas as coisas pelo νοῦς ou 'espírito', ou seja, uma causa interna. Mas na medida em que avançava na obra de Anaxágoras, decepcionou-se, pois este voltava a recorrer a causas externas como os φυσικοί. Foi então que, afastando-se das causas externas, chegou à conclusão que os λόγοι ou 'ideias' deveriam ser o caminho para avançar em qualquer investigação: chegava à 'teoria das ideias'. Para cada coisa sensível devia procurar a sua forma conceitual em si e por si. Chegava à teoria que, apesar de lhe causar tantos paradoxos, seria mantida por toda a sua vida.

Esta narração é confirmada pelo diálogo *Parmênides*, conversa ocorrida por volta de 450, quando Sócrates tinha apenas vinte anos e Parmênides sessenta e cinco anos. Sócrates apresenta a sua teoria, mas o experiente sábio Parmênides coloca uma série de dúvidas na teoria das ideias socrática. Principalmente, coloca em dúvida como se daria a participação entre as

coisas sensíveis e as ideias. Parmênides enumera uma série de paradoxos que o jovem Sócrates não consegue resolver. Já na metade do diálogo o jovem Sócrates mostra-se totalmente desorientado e sairá dessa conversa com Parmênides, em profunda aporia, possuindo apenas uma certeza: ele nada sabia. Ele se cala e não ocorrerão diálogos por mais de dez anos.

No período, no entanto, ocorrem duas grandes revelações. Um amigo de Sócrates visita o oráculo de Delfos e recebe da Pítia a mensagem de que Sócrates é o mais sábio dos homens. Sócrates fica surpreso, já que ele tem certeza de que nada sabe. Porém, vai investigar o significado do que disse a sacerdotisa e, conversando com diversos homens que tinham fama de sábios, descobre que eles pensam saber, mas nada sabem. O próprio Sócrates percebe então que, se ele sabe que não sabe, isto já é um saber e uma âncora para talvez recomeçar as suas investigações. Outra revelação vem da parte da sacerdotisa Diotima, que esteve em Atenas por volta de 440. Segundo o próprio Sócrates narra, Diotima lhe ensinou 'as coisas do amor' e mostrou-lhe que é preciso amar os corpos sensíveis, sendo estes patamares para a elevação até saberes superiores e finalmente para chegar à ideia em si e por si de Belo. Com essas duas revelações, aquela de Delfos e a de Diotima, Sócrates recomeçou a sua trajetória em direção às Ideias. Recomeçam os diálogos e Sócrates refutará sofistas e se aproximará da beleza dos jovens.

São dessa época (434-429) os diálogos onde Sócrates enfrenta sofistas como Protágoras e Eutidemo, assim como se aproxima de jovens belos como Lísias, Alcibíades e Cármides. Pouco a pouco, vai ganhando convicção em sua dialética e percebe progressos na sua trajetória. Por exemplo, quando conversou com Protágoras, apesar de refutá-lo, apesar de fazer com que Protágoras diga ao final do diálogo o contrário do que havia dito no começo, Sócrates é respeitoso, não se exalta e não parece ainda possuir doutrina alguma. Já no diálogo com Górgias, Polo e Cálicles, vemos um Sócrates já convicto de algum saber e mostra-se bem diferente. Apesar de diversas vezes fazer longos discursos, não admite que os sofistas realizem respostas longas. Cálicles chega a dizer que Sócrates fala como um orador em praça pública. E, na verdade, parece como se realmente possuísse uma doutrina, chegando a afirmar que talvez seja ele o único verdadeiro político de Atenas.

Como se vê, Sócrates já começava a se encaminhar para a política. Isto tardará ainda um pouco, mas se realizará.

Por volta de 410 ocorre a *República*, diálogo eminentemente político. Estamos distantes do Sócrates que diz nada saber. Aqui ele desenvolve um projeto de cidade, uma teoria educacional, e uma teoria do conhecimento. Todas estas teorias são embasadas na ideia suprema, princípio a-hipotético, que funda todas as outras realidades inferiores, esta ideia suprema é a ideia de Bem. Curiosamente, os interlocutores diversas vezes querem saber afinal como é essa ideia e exigem que ela seja determinada por Sócrates, mas, este resiste diversas vezes aos pedidos dos seus interlocutores. Até que finalmente o define: ‘o bem não é essência, mas algo que ultrapassa de longe a essência em majestade e potência’ (509b).

Eis então que Glauco exclama de maneira irônica ou cômica (γελοῖως): ‘Por Apolo, que fantástica transcendência’ (509c). Sócrates percebendo a ironia, envergonha-se e diz que a culpa é do próprio Glauco que ficou exigindo que ele determinasse o Bem. Eles não estariam ainda preparados para falar dele. Sócrates resolve então falar do sol, que seria como o filho sensível do Bem. No restante do diálogo também não se determinará o Bem. Ora, o Bem permanecendo indeterminado, na verdade, toda a teoria política – sobretudo, a possibilidade de realização da cidade – permanece sem determinação. O mesmo ocorre com a teoria educacional e com a teoria de conhecimento que dependem do Bem para a sua realização. Parece como se, passados quarenta anos, os paradoxos de Parmênides ainda continuassem a atormentar a teoria das ideias socrática e não se encontrasse um meio de resolver o problema da participação entre as coisas sensíveis e as ideias em si e por si mesmas.

Isto fica mais claro no diálogo *Filebo*, que seria próximo de a *República*. Investigam no diálogo qual a melhor das vidas possíveis. Perto do final do texto, chegam à conclusão de que devem entrar na mistura da melhor das vidas todas as ciências, mas, quanto aos prazeres, somente os mais puros, todos eles acompanhados sempre da verdade. Diz Sócrates (64b): ‘Da minha parte, penso que completámos a nossa argumentação e, com esta, uma espécie de ordenamento incorporado feito para governar um corpo que anima uma bela vida’. Mas, quanto ao bem,

teriam chegado dessa forma à sua morada? Teriam ultrapassado as barreiras postas pela sua transcendência? Na verdade, como em a *República*, o bem permanece como algo além, não se chega a ele próprio, somente à sua proximidade. Se o bem é sempre a referência e o objetivo último de todo percurso e de toda ação na vida humana, sempre se permanece, no entanto, apenas nas suas fronteiras. Assim também agora, se ocorreu uma aproximação, no entanto, não se chega ao próprio bem e nem sequer se penetra na sua própria casa, mas sim, apenas se chega às portas de sua morada. Como fica claro a partir das próprias conclusões de Sócrates e Protarco. O primeiro pergunta (64c): ‘Se dizemos que agora estamos nas portas externas do bem e de sua morada, estamos de alguma maneira certos?’. Protarco responde afirmativamente, sem hesitar, à pergunta de Sócrates.

Sim, de fato, fica muito claro que chegaram a algum lugar, mas não à própria meta da viagem. Sim, de fato, ocorreu a aproximação à terra procurada, mas não a chegada a ela própria. Atingiram apenas ‘as portas externas’, ‘o vestíbulo’ do bem e de sua morada, mas, nem a ele próprio e, nem sequer, sobretudo, puderam penetrar em sua morada.

Ora, na verdade, o que caracteriza essa região fronteira ao bem, como já se sabia desde *A República*, é o saber *dianoético* ou analítico das matemáticas. Se o caminho escolhido não é mais a austeridade absoluta da vida dos guardiães, se aqui a rota escolhida foi aquela da vida mista, uma vida que mescla saberes puros e impuros com os prazeres mais puros possíveis, esta mistura híbrida, para não resultar em droga perniciosa, depende antes de tudo do saber dosar, quantitativamente, cada elemento da fórmula e, para isto, é fundamental a razão *dianoética*. Como observa precisamente Sócrates (64d): ‘em toda mistura privada da medida e da proporção, qualquer que seja a forma pela qual seja composta, corrompem-se os seus componentes e ela própria’. Abstraindo o saber matemático, como já se dissera anteriormente em relação às diversas ciências, se dissolve todo conhecimento e muito pouco resta. Neste caso, sem a medida e a proporção, a mistura da melhor das vidas se transforma em ‘um puro amontoado que se torna uma verdadeira desgraça para os seus possuidores’ (64e).

Percebe-se, portanto, que o vestíbulo do bem é delimitado pela aplicação da justa medida e da correta proporção, sendo que a partir destas qualidades da *διάνοια* nos aproximamos indiretamente das qualidades do próprio bem, da sua beleza, da sua virtude e de sua verdade. Como afirma Sócrates (64e): ‘Vemos, pois, que a potência do bem agora se refugiou na natureza do belo, já que a medida e a proporção fazem nascer por toda parte a beleza e a virtude’. E acrescenta ele quanto à ideia de verdade (64e): ‘a verdade está mesclada na mistura’. Portanto, se não chegamos à própria ideia de bem, que parece permanecer como transcendência inatingível, possuímos agora um contato indireto com ele, possuímos o bem através de suas manifestações dianoéticas, aquelas refugiadas em certas ideias. Como afirma Sócrates (65a): ‘portanto, se não somos capazes de capturar o bem por uma única ideia, o apanhamos por três, junta, pela beleza, pela proporção e pela verdade’.

Como se vê, aqui, Sócrates parece finalmente conformar-se de maneira definitiva com o nível da *διάνοια*. Não se trata mais de apenas adiar para depois a continuidade da ascensão; ao contrário, aqui parece haver a renúncia à própria possibilidade de chegar ao bem em si e por si mesmo. O bem mais alto que se pode atingir parece ser somente aquele que se manifesta através da racionalidade dianoética. Trata-se do bem que surge da beleza e da verdade irradiadas pelos entes submetidos à medida e à proporção. Isto se confirma quando, um pouco mais adiante, Sócrates fará a hierarquia geral dos bens que podemos atingir na vida. Em primeiro lugar aparece, de fato, o que é submetido à medida e seus semelhantes (66a). Em segundo lugar, o que é submetido à proporção, e que é assim belo, delimitado, suficiente (66b). Como se vê, os dois primeiros lugares são concedidos a elementos dianoéticos. Em terceiro lugar, considera Sócrates (66b), podem colocar ‘o intelecto e a sabedoria’. E continuando a descrição da hierarquia, nomeia Sócrates o quarto lugar: esta colocação cabe aos elementos que pertencem exclusivamente à alma, ou seja, ‘as ciências, as artes, e as opiniões retas; já que possuem mais parentesco com o bem do que com o prazer’ (66b-c). Finalmente, em quinto lugar, Sócrates coloca os prazeres isentos de dor, puros e pertencentes exclusivamente à alma (66c).

Nos diálogos seguintes Sócrates permanecerá sem conseguir determinar o Bem em si e por si, algo que, aliás, já no *Filebo* parece não aparecer mais como o seu projeto. Para procurar avançar seria preciso enfrentar Parmênides, uma sombra diante da qual recua pela última vez no *Teeteto* (399). No dia seguinte ao *Teeteto* ocorre o diálogo *Sofista*, no qual se enfrentará Parmênides, mas, paradoxalmente, não será Sócrates o autor da façanha. Surge um outro personagem, o Estrangeiro de Eléia, que realizará a tarefa de sustentar que de alguma maneira o não-ser é. Mas este é um desenvolvimento que não cabe neste artigo. No conceito traçado por Platão a respeito de Sócrates, este jamais dará o passo de enfrentar Parmênides. Talvez, apesar de toda admiração que Platão tinha por Sócrates, o fato de não haver enfrentado jamais Parmênides aparece como a grande falha que aquele atribui ao seu mestre.

BIBLIOGRAFIA

a) autores antigos

- Aristóteles (1972). *As nuvens*. São Paulo: Abril Cultural, trad. e not. G. M. R. Starzynski, *Sócrates*, col. Os pensadores.
- Platon (1967). *Oeuvres Complètes*. Paris: Société D'Édition 'Les Belles Lettres', sixième tirage, trad. Émile Chambry.
- Plato. (1900-1907). *Platonis Opera*. Oxford: Oxford University Press, ed. J. Burnet.
- Xenofonte (1972). *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*. São Paulo: Abril Cultural, trad. L. Andrade, *Sócrates*, col. Os pensadores.
- Xenofonte (1972). *Apologia de Sócrates*. São Paulo: Abril Cultural, trad. de L. Andrade, *Sócrates*, col. Os pensadores.

b) autores modernos

- Benoit, H. (2015). Platão e as temporalidades: a questão metodológica. São Paulo: Annablume.
- _____ (2017). A odisseia de Platão - as aventuras e desventuras da dialética. São Paulo: Annablume.
- Dorion, L-A. (2001). L'exégèse straussienne de Xénophon. *Philosophie Antique. Problèmes, Renaissances, Usages*, n.1, Presses Universitaires du Septentrion.
- Giannantoni, G. (1990). *Socratis et socraticorum reliquiae*. Napoli: Bibliopolis, CNR, centro di studio del pensiero antico, 4 volumes.
- Hegel, G. W. F. (1985). *Leçons sur l'histoire de la Philosophie*. Paris: J. Vrin.
- Natali, C. (2001). Socrate dans l'*Economique* de Xénophon. In J.-Gourinat (éd), G. Romeyer Dherbey (dir.), *Socrate et les socratiques*. Paris: Vrin.
- Rossetti, L. (2001). Le dialogue socratique in *statu nascendi*, *Philosophie Antique. Problèmes, Renaissances, Usages*, n.1, Presses Universitaires du Septentrion.

VIII

LINGUAGEM

José Gabriel Trindade Santos

UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ

Seguindo Parmênides, o programa epistemológico desenvolvido nos diálogos platônicos usa a linguagem para dirimir as controvérsias sobre o conhecimento (Parm. B7.5b; *vide Phd.* 99e-sqq.). Platão contextualiza os pressupostos em que assenta a estrutura antepredicativa da argumentação eleática (Parm. B2¹) na matriz predicativa que permitirá ao conhecimento atingir a realidade.

É possível dividir o programa platônico pelos três grupos em que é costume ordenar os diálogos. Enquanto (1) o grupo elêntico se dedica à formulação da teoria do λόγος; (2) o grupo que associa a Reminiscência (R) à Teoria das Formas (TF) concentra-se no duplo problema da participação e predicação. Finalmente (3), libertando a TF do dualismo estrito da sua ‘versão canônica’, o *Teeteto* e o *Sofista* propõem uma versão revista da participação e predicação.

1 Sem sujeito e predicado, as formas verbais – ‘que é/que não é’ (B2.3, 5) – não devem ser lidas como cópulas, mas, autoreferencialmente, como nomes: ‘os únicos que podem ser pensados’ (B2.2). A ‘incognoscibilidade’ de ‘o que não é’ (B2.6-8a; B8.17b) obriga a ‘abandonar’ (B8.17a) ‘que não é’ e ‘escolher’ ‘que é’ (B8.16b-18), ‘como a única via’ de investigação, inserindo num contexto antepredicativo a tese do ‘monismo predicativo’ (*vide* Curd, 1991, 242-243).

(1) ΔΙΑΛΟΓΟΣ ΕΛΕΝΤΙΚΟΣ

Ἐλεγχος

Usando a pergunta ‘O que é X?’ para obter do seu interlocutor um ‘enunciado predicativo’ (λόγος), Sócrates consegue sempre refutá-lo porque o leva a aceitar contraexemplos, dos quais extrai o αντίλογος que contradita o inicialmente apresentado.

O seu objectivo não é provar a falsidade do λόγος avançado pelo interlocutor. É este que, ao aceitar o αντίλογος, cai na aporia, por ter anuído a dois enunciados contrários. Enquanto, no plano dramático, este resultado confirma o diagnóstico socrático do ‘nenhum valor’ do saber humano (*Ap.* 23a-b), no plano argumentativo, impõe a *consistência* como princípio regulador do saber infalível (ἐπιστήμη) e o λόγος como meio de validação desse saber (*Pbd.* 99e-100a).

Λόγος

Platão usa a linguagem como instrumento de pesquisa. Encarando o λόγος como prova de ‘saber’ (*Pbd.* 78d, 85c-d; *R.* 533c; *Tbt.* 202c), o ἔλεγχος decorre no confronto do saber de Sócrates com o do seu interlocutor². Esta estratégia só é derrotada quando o interlocutor rejeita o ‘enunciado predicativo’ e o encara como um nome³.

Ora, se o λόγος é correntemente aceite como nome, a exigência socrática de o ler como a relação entre o ‘definido’ e o ‘definidor’ (*Men.* 71b, 72a-77b) ganha alcance metodológico. No diálogo entre os participantes no debate, a linguagem do quotidiano é livremente usada, sem que o texto escrito revele os equívocos sistemáticos que opõem Sócrates aos seus interlocutores. Só as refutações tornam patente o fato de os termos definidos – e.g. ‘Justiça’,

2 Embora os contraexemplos fornecidos sejam avaliados pela experiência dos disputadores, o que conta para a refutação é o fato de serem aceites por consenso.

3 No *Eutidemo* (283e-284c, 286a-c), Platão mostra que os dois sofistas lêem um enunciado como se fosse um nome; no *Crátilo* (429b-430a), implicitamente atribui a Crátilo essa concepção. No *Sofista* (251b-c) atribui aos ‘que aprenderam tarde’ a teoria que confere ao λόγος uma função nominal, inviabilizando a predicação. Referindo fontes posteriores, Denyer (1991, 24-45), cita textos relativos a Pródico e Antístenes para referir a leitura do λόγος como nome. Vide Giannantoni (1990, II, 137-226; I, 461-468; I, 503-518).

‘Piedade’, ‘Coragem’, ‘Virtude’ etc.) – serem diferentemente entendidos pelos contendores⁴.

Enquanto o interlocutor defende a sua pretensão a um saber que é obrigado a assumir⁵, Sócrates impõe as Formas como referentes pressupostos pelas suas perguntas⁶, reforçando a sua aceitação pelo interlocutor através das exigências formais a que deverá atender para dar uma boa resposta⁷. Deste modo, Platão anuncia a conversão dos pressupostos eleáticos⁸ nas ‘propriedades eidéticas’ das Formas⁹, usando-as para denunciar a insuficiência epistêmica dos praticantes das ‘artes e técnicas’.

(2) DIÁLOGOS SOBRE A TF

A simplicidade com que este modelo de pesquisa é aplicado a uma infinidade de situações dialéticas acaba, com o abandono do contexto agonístico. Pois, num contexto heurístico, Platão é obrigado a criar a terminologia filosófica que lhe permite aprofundar os pressupostos da metodologia elênctica.

Para descrever e aplicar as ‘teorias’ da Reminiscência e das Formas, são cunhados termos como ‘Forma’ e ‘entidade’ (εἶδος, οὐσία), além de expressões

4 A espontaneidade das respostas de Ménon patenteia a distância a que a sua concepção da ἀρετή se acha da de Sócrates. No entanto, este abismo pragmático é anulado pela tradução ‘virtude’, que confere à ἀρετή um caráter ético e gnosiológico, alheio à generalidade dos interlocutores de Sócrates.

5 Há que distinguir a simplicidade de Ménon, ou de Laques, do refinamento dos sofistas e oradores (sejam Hípias, Crítias, Protágoras, Cálicles, ou Trasímaco), que se têm por ‘homens sabedores’. Personagens como Nícias ou Íon, ou mesmo Êutifron situam-se entre os dois extremos.

6 Santas (1979, 84-96) aponta as Formas como pressupostos da metodologia elênctica. Os interlocutores são refutados por não conseguirem satisfazer a exigência epistêmica que lhes exige ‘definições’ adequadas de Formas, como as acima referidas.

7 Uma única resposta que cubra a totalidade dos casos nomeados pela entidade investigada; que permita a substituição do definido pelo definidor (*Euthphr.* 11e-11b) em contextos transparentes (*Prt.* 331c). Vide *Euthphr.* 5d, 6e; *La.* 192a-b; e, sobretudo, *Men.* 72-76.

8 Verdade, unidade (Parm. B2), ingenerabilidade e incorruptibilidade, imobilidade e imutabilidade, indivisibilidade, completude (B8), exigidas pela cognoscibilidade de ‘o que é’.

9 ‘Perfeição’, ‘imutabilidade’, ‘eternidade’, etc. Vide *Smp.* 211a-b.

como ‘o próprio’ X (αὐτὸ τό), X ‘em si e por si’ (αὐτὸ καθ’ αὐτό). A nova terminologia é inserida em textos povoados por metáforas, sugestivas da convergência dos planos onto-epistemológicos contrapostos, do ‘visível’ e do ‘inteligível’.

Dualismo e onto-epistemologia

A fim de compatibilizar a ‘estabilidade’ (*Phd.* 78c-e; *R.* 479a, *passim*: κατὰ ταῦτὰ καὶ ὡσαύτως) do saber com a ‘insanidade’ (*Cra.* 440c; *Phd.* 90c, *passim*: οὐδενὸς οὐδὲν ὑγιές) do mundo das ‘opiniões’, Platão insere as investigações numa matriz dualista, que tenta unificar pela argumentação. No *Fédon*, para que a reminiscência funcione, é necessário que ‘os iguais’, que ‘aspiram a ser como o Igual’ (74b), exibam as ‘propriedades’/‘predicados’ (*Phd.* 102d-e, 103b: τὸ ἐν ἡμῖν εἶδη: ‘Formas em nós’; 103e: μορφή: ‘forma’), que dele ‘participam’¹⁰ (100d-e).

No entanto, esta abordagem ontológica é inseparável dos seus apoios epistemológico e lógico. Não só as duas naturezas contrapostas são ‘captadas’ pelas ‘competências’ (*R.* 477c-478e) paralelas, mas distintas, da ἐπιστήμη (‘saber’) e da δόξα (‘crença’/‘aparência’/‘opinião’), como exprimem em enunciados com diferentes estatutos (*Ti.* 29b-c) os ‘predicados’ sensíveis (a multiplicidade das ‘coisas belas/feias’, ‘justas/injustas’, ‘dobros/metades’ etc.: *R.* 479a-c) e as Formas imutáveis que aqueles ‘imitam’ (*Phd.* 75a-76a).

O problema que Platão quer resolver é o de como enunciados predicativos (‘X é Y’) são usados para descrever um mundo ‘que rola entre o não-ser e o ser puro’ (*R.* 479d), no qual, em contextos submetidos à ‘compresença de opostos’ e ao ‘fluxo’, as Formas ‘entram’ e ‘batem em retirada’ (*Phd.* 102d-e) dos ‘objectos’¹¹ que causam e aos quais ‘dão o nome’ (*Phd.* 102a-b; *R.* 596a; *Prm.* 130e: ἐπωνυμία).

10 Para que alguém diga que dois sensíveis ‘são iguais’ precisa de ter previamente (na mente: ἐννοεῖν) a noção de ‘Igual’. É-lhe também exigido que não confunda essa noção (‘perfeita’ etc.) com o predicado homónimo (‘variável’ etc.) que a imita. Note-se que a noção de ‘Forma’ é incompreensível e inútil sem a de predicado, que recolhe a Forma do sensível e a ele a aplica através da linguagem.

11 Nenhum termo grego corresponde a ‘objecto’. Espera-se que o percebido, a que é atribuído um nome, seja cópia da Forma epónima.

A dificuldade do problema reside na dupla constituição e orientação das relações entre as naturezas referidas e os ‘estados psíquicos’ (R. 511d: παθήματα ἐν τῇ ψυχῇ) que asseguram a sua captação. Se, no sentido descendente – de uma perspectiva ontológica –, é necessário que o sensível seja causado/explicado¹² pelo inteligível; no sentido ascendente – numa perspectiva epistemológica –, é exigido que através de enunciados (διὰ λόγων) se possa chegar ao saber. Para resolver esta dupla dificuldade, Platão compõe as três analogias: do Sol, da Linha e da Caverna (R. 508a- 534e).

Deixando de lado o Sol, cuja função é introduzir o dualismo sensível/inteligível, tanto a Linha como a Caverna visam finalidades cognitivas. À primeira leitura, a Linha articula a cognição em quatro interfaces onto-epistemológicas. Todavia, a dupla perspectiva pela qual é observada a sua estrutura – externa e interna – mostra que aos dois primeiros níveis (de baixo para cima) cabe a função propedêutica de ilustrar a analogia. Assim como as sombras (espelhos, reflexos) imitam entes físicos, definindo o domínio do ‘visível’/‘opinável’, também as Formas susceptíveis de representação imitarão as ‘invisíveis’, constituindo o domínio do ‘cognoscível’ (509e-510a).

Todavia, mal aborda a análise dos entes/operações agrupados nos segmentos que constituem a secção superior da Linha, a analogia passa da imitação dos originais pelas imagens para a dos dois modos de captação do inteligível, levando a ‘imitação’ a deslocar-se, das naturezas imitadas para os modos de imitação¹³.

Enquanto no segmento inferior da secção inteligível, através da geometria, *a alma* usa *como imagens* as ‘coisas então¹⁴ imitadas¹⁵’ (originais sensíveis), na secção superior, através da dialéctica, investiga as próprias Formas (originais inteligíveis). A geometria imita a dialéctica, dado ambas visarem o ser (526e-527c, 532a-533a), embora sigam metodologias distintas (510c-511d),

12 Αἰτία significa simultaneamente ‘causa’ e ‘explicação’. Aquilo que faz com que algo seja de certo modo, ao mesmo tempo que aponta a razão pela qual é assim.

13 As ‘imagens’ (εἰκόνες) visíveis imitam os seus ‘modelos’ invisíveis (‘o que se assemelha ao que se assemelha’: 510a11).

14 Τότε remete para os segmentos da secção visível.

15 Como Pereira (2011) e a maioria dos tradutores, prefiro a versão do manuscrito Parisinus 1807 (μιμητεῖσιν) à atestada no *Vindobonensis* 55 (τηθεῖσιν), implicando que os ‘originais’ visíveis são aqui tratados como imagens.

implicitamente mostrando que a passagem do ‘entendimento’ ao ‘saber’ se faz pela linguagem.

Platão avisa que, enquanto a cognição ficar compartimentada entre imagens e originais, não será possível o trânsito entre as duas competências cognitivas¹⁶, tornando a ‘crença’ num pântano (*R.* 533d1-2) e o ‘saber’ de todo inacessível. Que fazer então da filosofia (*Prm.* 133a-135c)? Este é o problema com que se confronta o *Teeteto*.

(3) DIÁLOGOS CRÍTICOS

O *Teeteto*

Poucas vezes se terá notado que, embora o *Teeteto* seja dominado pelas três perguntas que dirige ao saber (ἐπιστήμη), a quase totalidade do que é dito nas respostas diz respeito à ‘crença/opinião’ (δόξα)¹⁷.

Ao concluir que o saber se acha ‘no raciocínio sobre as *afecções*’ (186d: παθήματα), Sócrates confere-lhes lugar na cognição. Resta determinar como, a partir de opiniões, verdadeiras ou falsas¹⁸, sobre as sensações, se pode chegar ao saber infalível.

Todavia, enquanto não houver trânsito entre ‘o que não é’ (como coisa, conhecimento ou percepção) e ‘o que é’, a opinião falsa é impossível (188a-189a). A análise da δόξα na sensopercepção, memória e pensamento mostra que, se a falsidade é incompatível com a infalibilidade do saber (189b-201c), não é possível chegar a este a partir da outra. Restará apenas alargar o exame à linguagem (201c *ad finem*).

Deixando de lado o problema da opinião falsa, a nova abordagem concentra-se em determinar como um enunciado explicativo (λόγος) pode atingir o saber. Acaba por concluir que não pode porque ou a opinião é

16 A proposta supera a dificuldade a que chegara a análise do visível: ‘quanto a ‘verdade’ e ‘não-[verdade]’, assim como o opinável está para o cognoscível, o que se assemelha está para aquilo a que se assemelha’ (*R.* 510a9-11).

17 Entendida simultaneamente como uma competência cognitiva, o seu exercício e o enunciado que a fixa verbalmente (*Tbt.* 189e-190a; vide *R.* 477c9-d5).

18 Mesmo que o facto de as sensações serem sempre verdadeiras (*Tbt.* 152c, 188e-189a) leve cada um a pensar que as suas opiniões também o sejam (179c).

falsa e o enunciado não pode ser verdadeiro, ou é verdadeira e o enunciado nada lhe acrescenta (208c-210b; *vide* 189e-190a). Após esta conclusão, torna-se necessário praticamente reinventar a função da linguagem na investigação do real. Esse programa é desenvolvido no *Sofista*.

O *Sofista*

Neste diálogo, a linguagem é usada para atingir duas finalidades complementares: 1) formular linguisticamente problemas filosóficos (237d-245d); 2) definir e aplicar os conceitos e teorias que permitem propor soluções adequadas à resolução desses problemas (253d-259b).

Aporias

A primeira secção aporética (237d-241b) é dedicada às aporias patentes quer em usos correntes e tradicionais de ‘o que não é’ (237d-239b), quer em expressões nas quais são usadas formas do verbo ‘ser’ para relacionar originais com as suas imagens (εἰκόνας, εἰδῶλα) e simulacros (239d-240b: φαντάσματα).

O primeiro tipo de problemas é criado pela impossibilidade de ligar ‘o que não é’ a ‘algo que é’, a ponto de se poder alegar que quem o fizer nem sequer fala (237e, 238c, e, 239a). Um primeiro exemplo do segundo tipo de problemas acha-se contido numa frase como: ‘uma imagem é uma imagem, mas não é (verdadeiramente) um original’ (a partir de 240a-b). Um segundo exemplo acha-se condensado na tese de que existem opiniões falsas (240d-241a), que opinam ‘as coisas que não são’ (240d), e afirmam que ‘o que não é’ é e ‘o que é’ não é (240e).

Na segunda secção aporética, o Hóspede de Eleia (HE) concentra-se nas dificuldades geradas pela expressão ‘o que é’, bem como sobre o simples uso de formas do verbo ‘ser’ para descrever o real, na tradição reflexiva e no discurso corrente (242d-245d).

As doutrinas daqueles que propuseram concepções sobre ‘o que é’ (ou ‘o ser’) agrupam ‘monistas’ e ‘pluralistas’. No entanto, todos sustentam que ‘o que é’ é também qualquer *outra coisa ‘que é’*. Por exemplo, como podem os pluralistas defender que ‘o que é’ é ‘quente e frio’? Quando afirmam que

é ‘quente’ e ‘frio’ defendem que os três ‘são’, apenas dois ou só um deles¹⁹ (243d-e)?

Por sua vez, quando os monistas postulam que ‘só um é’ (244b), a que dão os nomes ‘ser’ e ‘um’? Como podem sustentar que são dois nomes, quando dizem também que ‘o tudo é um’, apesar de que só ‘um é’ (244b)? ‘Servem-se de dois nomes para o mesmo’ (244b-c)? Então, o nome que usam é diferente ou o mesmo que a coisa? Se é o mesmo, é nome de nada ou nome do nome, ‘nome de um’ e ‘um do nome’ (244d)? E ‘o todo’: é outro ou o mesmo que ‘o um’ (244d)?

Finalmente, pode ‘o que tem partes’ ser um, sendo ‘todo e ser e todo um’, embora não ‘o próprio um’ (pois ‘o um não pode ter partes’: 245a)? Então, se ‘é um por ter a afecção do um’²⁰, será ou não ‘um todo’ (245b)? Se tem a afecção do um, não é o mesmo que ele, e ‘todas as coisas serão mais do que um’, ou então ‘o ser é carente de si mesmo’ e ‘será não sendo’ e ‘não virá a ser’ (245c-d). Então, como ‘o que vem a ser’ vem ‘a ser sempre como um todo’, se o um e o todo não são, não se pode falar de entidade (οὐσία), de geração (γένεσις), nem de nada que tenha quantidade (245d).

Análise das aporias

Todos estes problemas partem de Parménides ou de leituras sofísticas do argumento do *Da Natureza*, decorrendo do conflito entre o contexto antepredicativo em que estão inseridos e a concepção do λόγος como ‘enunciado predicativo’, em que o HE os coloca. A atenção que lhes é conferida pelo *Sofista* sugere envolverem problemas relevantes para o lançamento das bases da investigação em filosofia.

Platão aborda-os pelas vertentes ontológica, epistemológica e lógica²¹:

1. ‘o que não é’, ‘negativa’ (237d-241a; 255e-259b, 257b-c);
 - 1.1 ‘imagem’ (239d-241a; 255b-258e, 263d);

19 Ou seja, que o ‘o ser é quente [e é] frio’, ou que ‘o ser é (o mesmo que) o quente e o frio’?

20 Quer dizer, se lhe é atribuída a ‘unidade’ como predicado.

21 Indico primeiro o local da referência ao problema; depois, separado por ponto e vírgula, o da solução para ele proposta.

- 1.2 'opinião falsa' (240d-241a; 263b-d);
- 2. 'o que é', 'o ser' (242c-245d; 247d-251a, 253d-259b);
- 2.1 'unidade' (243d-245d; 255a-b);
- 2.1.1 'nome' e 'atributo' (244b-245d; 255a-b);
- 2.2 'participação' (245a-d; 256a).

Resolução das aporias

O problema de 'o que não é' só é solucionado com a introdução do Não-Ser. Constituindo o quinto Sumo Género e apoiado na reformulação do sentido da negativa, que, de 'contrário' passa significar o 'diferente' (257b-c), o Outro faz do Não-Ser 'um outro Ser'.

Quanto ao problema da imagem, a sua resolução depende da distinção das leituras atribuídas a enunciados formados com o verbo 'ser'. É trabalhado na definição das relações entre os sumos géneros e referido na síntese sobre a linguagem que conclui a secção central do diálogo. O problema da 'opinião falsa' é aí resolvido pela definição da 'verdade'/'falsidade' como 'qualidades dos enunciados' (263b-d).

Apesar de os problemas de 'o que não é' terem sido apresentados em primeiro lugar, como a sua resolução depende dos resultados encontrados para os postos por 'o que é', o HE postula a 'paridade' entre ambos (250e-251a; 254b-c), trabalhando-os a partir do início da análise das relações entre Ser e Não-Ser (250a-259b).

Estabelecida a tese de que algumas coisas, mas não todas, se misturam com outras (249c-d; 252e-253a; 254b-c), o HE postula como três dos Sumos Géneros²²: o Movimento, o Repouso e o Ser²³ (249d-250a). Mas como é possível incluir numa classe estas duas entidades, que são 'o mais opostas' uma à outra (250a-b; 252d)?

22 Um 'sumo género' pode ser entendido como uma das mais amplas classes de entes: 'as (coisas) que são'. Os três primeiros dividem-se em 'o que é' e as '(coisas) que se movem' e as 'imóveis'. Adiante, são introduzidos 'o Mesmo' e 'o Outro' para caracterizar as relações entre eles.

23 Sumariamente afastando a tese eleática da imutabilidade/imobilidade de 'o que é' e o dualismo estrito dos 'amigos das Formas'.

Este tipo de inclusão de classes que, não obstante *serem*²⁴, não podem se identificar nem uma com a outra, nem com o Ser que as inclui, obriga a explicar o seu ‘envolvimento’ como uma relação até aqui não registada, à qual é dado o nome de ‘participação’²⁵ (250b; *vide Phd.* 102d-e).

A dialéctica

Expostas as contradições internas das duas teses que defendem – uma, a imobilidade, outra, o fluxo incessante do ‘tudo’ (251d-252c) –, é reafirmada a ‘participação’ de algumas coisas nas outras (253a; vide 253d-e). Sobre ela se apoia a prática do ‘dialéctico’, ‘capaz de dividir os entes por classes’, sem confundir cada uma com as outras (253d).

O quadro exaustivo das relações possíveis entre os géneros fica fixado nas quatro perspectivas que se deparam ao *olhar* do dialéctico: 1) uma Forma envolvendo muitas outras; 2) por sua vez, envolvidas por ela; 3) uma só Forma, integrando vários conjuntos; 4) muitas outras, separadas (253d-e).

A consideração deste quadro permite acrescentar aos três géneros já apontados dois mais, cuja função é permitir o relacionamento lógico e epistemológico dos primeiros três. O Mesmo e o Outro são os novos géneros, que consentem ao dialéctico identificar e caracterizar cada género em si, observando as relações que mantém com um, ou mais, entre os restantes²⁶.

Essas possibilidades de combinação são expressas através da dialéctica dos sumos géneros (254d-256d), que conclui a definição do Ser (iniciada em 247d), e é rematada pela dedução do ‘outro do Ser’: o ‘Não-Ser’ (256d-259b).

A dialéctica dos sumos géneros constitui a matriz das relações consentidas entre as Formas, distinguindo os ‘nomes’ das Formas dos ‘predicados’ que

24 Nas diversas proposições em que o verbo ‘ser’ pode usado: existenciais, identitativas e predicativas (254d-256e).

25 Embora todas as coisas se achem em movimento ou em repouso, o Ser ‘emergiu fora destas’ (250d). A abordagem do problema da ‘participação’ visa permitir que um ‘todo’ inclua outros ‘todos’, sem que estes contem como ‘partes’ suas (como acontecia com ‘o ser é quente e frio’ em 243d-e).

26 Ao contrário dos primeiros, estes géneros não representam Formas existentes em si, mas possibilidades de combinação destas.

através delas são conferidos às coisas que delas participam²⁷. É de extrema relevância notar que, implícita nesta distinção, está a tese da referência dos ‘nomes’ às coisas, que os sofistas contestavam (*vide supra Eutidemo, Crátilo; Sof.* 244b-d).

Participação

O exame destes passos permite responder aos problemas elencados acima, em 2). Sabemos agora que o Ser é o Tudo e o Todo, envolvendo os outros Todos²⁸. A circunstância de estes não contarem como suas partes constitui a definitiva resolução do problema da ‘participação’.

Todo o argumento visa o objectivo último de desmascarar a estratégia refutativa atribuída ao sofista, condensada na tese, geradora de aporias, da impossibilidade da falsidade e da contradição (240a-b). Para tal, será ainda necessário combinar o Não-Ser com a opinião e o discurso (ou ‘enunciado’: λόγος em 260b).

Enunciado e predicação

O ‘enunciado’ é distinto do ‘nome’ (262b-d) por ser constituído pela combinação de nomes e verbos²⁹ (262b-c), exprimindo ‘o que é dito acerca de algo ou alguém’³⁰ (263a, c). Da sua natureza relacional resulta a caracterização da ‘verdade’/‘falsidade’ como ‘qualidades’ da relação e não das partes que a constituem (263b-d). Com estes três passos, o enunciado é remetido à função de ‘afirmar e negar’ (263e), distinguindo o discurso predicativo da concepção antepredicativa, que as leituras sofisticadas exemplificavam.

27 Por exemplo, ‘os móveis’ participam do Movimento’ – movem-se –, “os imóveis’ do Repouso’ – estão parados; ‘o Outro é outro em relação aos outros’, e assim por diante (255a-b, *passim*).

28 Desta forma constituindo também o Uno como agregador de todas as outras unidades.

29 O ‘nome’ indica entidades (262b-c) e o verbo (ῥῆμα) significa acções (262b), mas só o enunciado os combina (262d-e; *vide* 259e; *Tht.* 202b).

30 A partir de Aristóteles, as partes do enunciado serão designadas como ‘predicado’ e ‘sujeito’.

Uma a uma, as inovações assinaladas pela argumentação do HE convergem numa nova concepção da investigação do real. A aplicação ao discurso da leitura da negativa como ‘diferença’ consome a desarticulação da tese sofisticada sobre a impossibilidade da falsidade e da contradição. Encarado como *diferença* do Ser, o Não-Ser deixa de poder ser identificado com a falsidade. Finalmente a anulação da contrapolar identidade de ‘o que é’ com a Verdade liberta para sempre o discurso da estrutura antepredicativa em que a argumentação eleática o tinha encerrado.

Imagem

As aporias sobre a natureza da ‘imagem’ (240a-b) são produzidas pela dupla identidade ser/não-ser = ‘verdade/falsidade’. Desfeita esta, o enunciado não mais terá de oscilar entre identidade e contradição para manifestar a sua força copulativa.

Enquanto a matriz do Mesmo gera enunciados identitativos, o Outro regula a utilização da negativa (256a-b). Expressando a comunhão de entidades diferentes, a ‘participação’ suporta os enunciados predicativos. Por fim, os enunciados existenciais registam a participação no Ser³¹.

Esta tarefa de ‘desambiguação’ das leituras atribuídas a enunciados formados com o verbo ‘ser’ resolve problemas como os que são postos pela natureza da imagem³². O tipo específico de participação no Outro, responsável pela produção de imagens, é explicado pela intervenção da ‘imaginação’ (φαντασία) e definido como a ‘mistura da opinião com a sensação’ (264a-b).

BIBLIOGRAFIA

Fontes

Diels, H. & Kranz, W. (1951-2). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Zürich: Hildesheim, *griech. u. deutsch*, I-III.

31 Por exemplo, ‘[O Movimento] existe por participar do Ser’ (256a); ‘todas as coisas ... são e existem por participarem do Ser’ (256e).

32 Que ‘é’, em relação a ela mesma, e ‘não é’, por participar do Outro (em relação ao original de que é imagem: 256a-b).

Sócrates e socráticos

Giannantoni, G. (1990). *Socratis et Socraticorum Reliquiae*. Napoli: Bibliopolis, IV vols.

Platão

Plato. *Platonis Opera*. (1900-1907). Oxford: Oxford University Press, ed. I. Burnet, I-V.

Traduções portuguesas:

Platão. (1988). *Fédon*. Coimbra: INIC, trad., introd. e notas de M. T. S. Azevedo.

____ (1994a). *Êutifron, Apologia de Sócrates, Críton*. Lisboa: Imprensa Nacional, trad., introdução, notas e posfácio de J. T. Santos.

____ (1994b). *Ménon*. Lisboa: Colibri, trad. e notas de E. R. Gomes, 'Introdução' de J. T. Santos.

____ (1999a). *Eutidemo*. Lisboa: Imprensa Nacional, trad., introdução, notas de A. M. M. F. Nogueira.

____ (1999b). *Protágoras*. Lisboa: Relógio d'Água, trad., notas A. P. Pinheiro.

____ (2001a). *Crátilo*. Lisboa: Instituto Piaget, trad. M. J. Figueiredo, 'Introdução' de J. T. Santos.

____ (2001b). *Parmênides*. Lisboa: Instituto Piaget, trad. de M. J. Figueiredo, 'Introdução' de J. T. Santos.

____ (2004). *Timeu*. Lisboa: Instituto Piaget, trad. de M. J. Figueiredo, 'Introdução' de J. T. Santos.

____ (2005). *Teeteto*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, trad. A. Nogueira e M. Boeri, 'Prefácio' de J. T. Santos.

____ (2011). *O Sofista*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, trad. de J. Maia Jr et al, 'Introdução' de J. T. Santos.

____ (2012). *A República*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, trad., introd. e notas de M. H. da R. Pereira.

Bibliografia secundária

Livros

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

Frede, M. (1967). *Prädikation und Existenzaussage*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Guthrie, W. (1965). *A History of Greek Philosophy* II-V. Cambridge: Cambridge University Press.

Kahn, C. H. (2003). 'Introduction', 'The Verb 'Be'...''. Indianapolis: Hackett.

____ (1973). *The Verb 'Be' and its synonyms, The Verb 'Be' in Ancient Greek, Philosophical and grammatical studies*. Dordrecht/Boston: Reidel, edited by W. M. Verhaar.

McCabe, M. M. (1994). *Plato's Individuals*. Princeton: Princeton University Press.

Mourelatos, A. P. D. (1970). *The Route of Parmenides*. New Haven/London: Yale University Press.

Palmer, J. (1999). *Plato's Reception of Parmenides*. Oxford: Oxford University Press.

Pimenta, M. M. (2006). *Platão, O pensador da diferença, Uma leitura do Sofista*. Belo Horizonte: UFMG.

Rosen, S. (1983). *Plato's Sophist, The Drama of Original and Image*. New Haven/London: Yale University Press.

Santos, J. T. (2012). *Platão: a construção do conhecimento*. Lisboa/São Paulo: Gradiva/Paulus.

____ (2008-09). *Para ler Platão*. São Paulo: Loyola, vol. I-III

Colectâneas

- Hermann, A (ed.). (2012). *Presocratics and Plato: A Festschrift in honour of Charles Kahn*, V. Karasmanis. Las Vegas: Parmenides Publishing.
- Kahn, C. H. (2009). *Essays on Being*. Oxford: Oxford University Press.
- _____ (s. d.). Sobre o verbo grego ser e o conceito de ser. In M. Iglésias & I. Franco (orgs.). *Cadernos de Tradução*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, Série Filosofia Antiga.
- Fine, G. (ed.). (2008). *The Oxford Handbook of Plato*. Oxford: Oxford University Press.
- _____ (ed.). (1999). *Plato I*. Oxford: Oxford University Press.
- Gentzler, J. (ed.). (1998). *Method in Ancient Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Everson, S. (ed.). (1994.) *Language*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kraut, R. (ed.). (1992). *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Allen, R. E. & Furley, D. (eds.). (1975). *Studies in Presocratic Philosophy* II. London: Routledge.
- Vlastos, G. (1975). *Platonic Studies*. Princeton: Princeton University Press.

Artigos

- Ackrill, J. (1957/1965). Plato and the Copula: *Sophist* 251-259, rep. in *Studies in Plato's Metaphysics*, 207-218; originalmente 1957.
- _____ (1957a/1970). *Symplokê Eidôn*. *Plato I*, 201-209.
- Brown, L. (2012). Negation and not-being: Dark Matter in the *Sophist*. *Presocratics and Plato*, 233-254.
- _____ (2008). The *Sophist* on Statements, Predication and Falsehood, *The Oxford Handbook of Plato*, 437-462.
- _____ (1999). Being in the *Sophist*: a Syntactical Enquiry. *Plato I*, 455-478, originalmente 1986.
- _____ (1994). The Greek Verb 'Be', Some Remarks. *Language*, 212-237.
- Curd, P. (1991). Parmenidian Monism. *Phronesis* XXXVI/3, 241-264.
- Fine, G. (1986). Immanence. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* (OSAPh) IV, 71-98.
- _____ (1984). Separation, *OSAPh* II, 31-88.
- Frede, M. (1992). Plato's *Sophist* on False Statements. *The Cambridge Companion to Plato*, 397-424.
- Kahn, C. H. (1966/s. d.). The Greek Verb 'To Be' and the Concept of Being. *Foundations of Language* 2, 245-265; *Iglésias-Franco*, 1-32.
- Nehamas, A. (1979). Participation and Predication in Plato's Later Thought. *American Philosophical Quarterly* 16, 93-103.
- Owen, G. (1970/1999). Plato on not-being. *Plato I*, 416-454.
- _____ (1960/1975). Eleatic Questions. *Studies in Presocratic Philosophy* II, 48-81.
- Santas, G. (1979). *Socrates. Philosophy in Plato's Early Dialogues*. London/Boston/Henley: Routledge and Paul Kegan.
- Santos, J. T. (2011). Pensando o Ser no Poema de Parmênides. *Hypnos* 26, 48-72.
- _____ (2009). Presença da identidade eleática na filosofia grega clássica. *Journal of Ancient Philosophy*, Vol. III, Issue 2, 1-41: in www.filosofiaantiga.com.

IX

DIALÉTICA

Giovanni Casertano

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI

I

Poder-se-ia dizer que a dialética, com os mesmos atributos e conotações que, *grosso modo* lhe damos hoje, nasce com Platão. Esta afirmação, que penso ser válida, contém em si pelo menos dois pressupostos que convém explicitar, apesar de não serem justificados aqui:

A) Naturalmente ela não tem em conta o ‘problema’ Sócrates. Como é amplamente sabido, na maioria dos diálogos Platão põe na boca de Sócrates teses que nós rotulamos como ‘teorias platônicas’. Mas Sócrates é só uma personagem, embora seja a principal, dos dramas encenados por Platão, e a historiografia platônica tem trabalhado incansavelmente, e trabalha ainda, na questão da distinção, no *corpus* platônico, do que corresponde à exposição das teorias do mestre e do que, pelo contrário, é elaboração somente do seu discípulo. Não pretendo enfrentar aqui esta questão (pessoalmente a considero sem solução), pelo que falarei de ‘Platão’ e de ‘teorias platônicas’ incluindo também nestas expressões tudo o que nos diálogos é exposto pela personagem Sócrates. Isto porque – como é bem conhecido – em alguns diálogos Sócrates muitas vezes não é a personagem principal (ou por vezes está ausente como, por exemplo, nas *Leis*) e também porque as teorias-chave, entre as quais a da dialética, são expostas por outras personagens.

B) Ao afirmar que a dialética nasce com Platão não se está a dizer que a cultura anterior ao filósofo não seja profundamente dialética: basta apenas

pensar no conceito de nascimento/morte que, pelo menos de Anaximandro a Parménides, Empédocles e Demócrito, se afirma como sendo característica dos muitos fenómenos, mas se nega se referido ao τὸ πᾶν, isto é, ao cosmo pensado como um todo. Todavia, a dialética, pensada como a possibilidade de contrapor teses entre si, de discuti-las com a consciência da sua *relatividade*, da possibilidade de serem objeto de *mediação* num quadro que transcenda o quadro limitado da opinião pessoal, está certamente presente em toda a cultura grega: do teatro aos tribunais, em suma, em toda a vida cultural da nova organização da *pólis* grega. Por conseguinte, deve-se entender esta afirmação no sentido de que com Platão assistimos a uma primeira, complexa e estratificada ‘teorização’ da dialética.

II

Ainda assim, não se pode dizer simplisticamente ‘o que é a dialética em Platão’, dado que nos seus diálogos nos encontramos face a diversas teorizações, com acentuação de vários caracteres. Nem se pode falar simplisticamente de um desenvolvimento, ou de uma ‘evolução da conceção platónica da dialética’, cadenciada por momentos temporais precisos. Isto não porque não tenha havido, obviamente, um desenvolvimento do pensamento platónico, mas porque, por um lado, é muito difícil estabelecer uma sucessão cronológica exata dos diálogos, a não ser muito em geral, e, por outro lado, porque nos vários textos nos encontramos face a um enriquecimento e a uma imagem caleidoscópica da conceção platónica da dialética e, portanto, face a uma focalização de aspetos diversos de um *núcleo conceptual unitário*, em ocasiões dramáticas e em situações dialógicas diversas. O que emerge do exame dos diálogos é um *quadro problemático* da dialética que abrange diferentes campos, do lógico ao gnosiológico, do ético ao político. E se fizermos um exame, em linhas gerais, dos diálogos, podemos detetar três grandes núcleos teóricos.

A) A dialética pensada como diálogo, método de investigação: nasce da discussão, e não é só a busca da verdade, mas também a da correção metodológica do discurso, que deve ser reconhecida e aceite pelos vários

interlocutores. Essa consiste fundamentalmente no método de bem saber interrogar e responder, portanto deve respeitar uma exigência lógica e metodológica, em que se frisam a centralidade e a imprescindibilidade do discurso; mas ela mostra-se já como uma ciência do *uso* das outras ciências. É o quadro que aparece em diálogos como o *Ménon*, o *Eutidemo*, o *Crátilo*, o *Fédon*.

B) A dialética pensada autenticamente como ciência (ἐπιστήμη), distinta das outras que usam uma lógica a-dialética; mostra-se ainda como um processo e como um método, mas, ao caracterizar-se essencialmente como uma consideração *sinóptica* da realidade e como a capacidade de possuir o λόγος, a razão de ser das coisas, apresenta-se também como o fim de todas as aprendizagens, adquirindo assim uma conotação lógica e ética. É o quadro oferecido especialmente na *República*.

C) A dialética pensada não só como a capacidade de conectar ideias, estabelecendo as possíveis relações e as eventuais incompatibilidades ('distinguir por gêneros'), mas também e principalmente como o conhecimento mais verdadeiro e, por conseguinte, como o fim de todas as outras ciências: essa é a caracterização mais própria da filosofia. É o quadro que emerge de diálogos como o *Parmênides*, o *Sofista*, o *Político*, o *Filebo* e o *Timeu*.

III

A). Uma definição clara de dialética como busca da verdade por meio de um diálogo que se faça corretamente, quer dizer, com base num método que prevê não só a correção lógica das argumentações, mas também o consenso dos interlocutores em cada passagem do diálogo, pode ser encontrada numa página do *Ménon*. Em 72c-d, Sócrates pergunta a Ménon o que é a virtude, isto é, aquele εἶδος que faz com que, sendo as virtudes muitas e várias, se possa identificar em cada uma delas precisamente uma 'virtude'. Após uma série de arrufos, em que Ménon primeiro se recusa a admitir que é possível encontrar o que Sócrates pede (com base no ensinamento de Górgias de que as virtudes são essencialmente diversas umas das outras), e depois, baseando-se explicitamente em Górgias, aceita

formular uma primeira definição da virtude colocando-a na capacidade de governar os homens (73c). Aqui não nos interessa seguir a discussão desta definição por parte de Sócrates, mas apenas encontrar na discussão os elementos que podem servir-nos para apresentar um primeiro sentido de dialética. Visto que a resposta de Ménon é claramente reductiva, porque se refere só a homens livres e adultos e, por conseguinte, em contraste com o que se admitira anteriormente (isto é, que a virtude pertence também a mulheres, crianças e escravos), Sócrates oferece um *exemplo* de definição que apreende o εἶδος do que se deve definir. E escolhe o exemplo da ‘figura’: figura é ‘a única coisa acompanhada sempre pela cor’ (75b10-11: ὁ μόνον τῶν ὄντων τυγχάνει χρώματι ἀεὶ ἐπόμενον). Ménon objeta que esta é a resposta de um obtuso (75c2: εὐήθης): de facto, se alguém dissesse que não sabia o que é a cor, o que pensaria Sócrates de tal resposta?

A objeção de Ménon é importante, porque mostra que, no trabalho de procura de uma definição correta, é necessário que todos os termos usados sejam compreensíveis aos interlocutores, para que não haja uma perda de sentido da definição mesma. Mas aqui a resposta de Sócrates ignora este aspeto da questão, que Platão bem conhece, e desloca o acento para uma caracterização da dialética que é simultaneamente lógica e psicológica, isto é, mostra a importância do contexto em que a investigação se desenvolve. De facto, Sócrates contesta que pensaria sempre que a sua resposta é verdadeira: mas se estivesse a discutir com um dos sábios (75c8: σοφῶν) ou dos erísticos (75c9: ἐριστικῶν), ou com um dos que gostam de entrar em competições verbais (75c9: ἀγωνιστικῶν ὁ ἐρόμενος), diria: ‘A minha definição é o que é: se não falei corretamente (75d1: μὴ ὀρθῶς λέγω), cabe-te a ti tomar a palavra e refutar-me (75d1-2: σὸν ἔργον λαμβάνειν λόγον καὶ ἐλέγχειν)’. Como se vê a resposta é seca e cortante: de facto, é uma recusa a discutir com pessoas que não estejam interessadas na procura da verdade, mas só em competir para mostrar a sua habilidade verbal; e isto não é dialética. Bem diversa seria a reação de Sócrates, se, pelo contrário, estivesse num círculo de amigos que quisessem *discutir* (75d3: διαλέγεσθαι) seriamente entre si: neste caso seria necessário responder *de modo menos ríspido e mais dialético* (75d4: πρῶτερόν πως καὶ διαλεκτικώτερον). Portanto, a dialética, no sentido de um confronto de opiniões mesmo diversas, mas entre as

quais se procura a mediação com o fim comum de alcançar a verdade, é certamente um *método* de discussão, que consiste no confronto e na refutação recíprocos por meio de perguntas e de respostas, mas só pode ser utilizável nessa situação. E a caracterização da dialética que Sócrates dá logo de seguida frisa claramente estes dois aspetos do *método dialético*: o que na realidade é *mais conforme à dialética* (75d4: διαλεκτικώτερον), por um lado, é responder a verdade (75d5-6: τἀληθῆ ἀποκρίνεσθαι), mas, por outro, e sobretudo, formular a sua resposta ‘dentro dos termos com que o interrogado declare concordar’ (75d6-7: δι’ ἐκείνων ὧν ἂν προσομολογῆ εἰδέναι ὁ ἐρωτώμενος). Isso mais não é do que procurar a concordância sobre os significados precisos dos termos utilizados e sobre o sentido que deriva da sua conexão. E esta característica da dialética como capacidade de fazer perguntas e de dar respostas, de refutar-se reciprocamente e de alcançar resultados ‘concordados’ estará fortemente presente em muitos diálogos platónicos, do *Górgias* ao *Fédon*: no caso deste último diálogo, vejam-se em particular as páginas 75-76 (sobre o igual e os iguais); 78-79 (sobre o ‘dar razão’ por meio de perguntas e respostas); 99-100 (o ‘manifesto’ platónico sobre a centralidade absoluta do discurso); 115e, em que se frisa que a incorreção do uso da linguagem não é só um erro lógico, mas algo que pode prejudicar a ‘saúde’ mesma da alma (115e5-7: τὸ μὴ καλῶς λέγειν οὐ μόνον εἰς αὐτὸ τοῦτο πλημμελές, ἀλλὰ καὶ κακόν τι ἐμποιεῖ ταῖς ψυχαῖς: a inexactidão da linguagem não só é uma incorreção em si mesma, como também faz mal às almas).

Neste grupo de diálogos, como se dizia, encontramos também outra caracterização formal da dialética: esta é *a ciência do uso das outras ciências*. Esta característica é encontrada, por exemplo, no *Eutidemo*, onde se nota que nenhuma das artes relativas à caça ultrapassa o caçar e o conquistar a presa. De facto, quando caçadores e pescadores apanham aquilo que foram caçar ou pescar, não sabem servir-se da presa, pois a entregam aos cozinheiros. Analogamente, os géometras, os astrónomos e os mestres de cálculo entregam as suas descobertas (*Euthd.* 290c6: εὐρήμασιν) *aos dialéticos* (290c5: διαλεκτικοῖς), porque somente eles sabem como *usá-las* (290b-c).

Sobretudo no *Crátilo* realça-se a função fundamental do dialético em *controlar* a linguagem, tarefa que significa precisamente julgar se os nomes que usamos são adequados às ideias correspondentes. Na página 390c-d

Sócrates refuta a tese ‘convencionalista’ de Hermógenes: as coisas têm uma οὐσία própria que não depende de nós. Com efeito, o nome é o instrumento com o qual nomeamos as coisas, e mediante o qual se pode ensinar e distinguir as coisas que são tal como são. Mas, por sua vez, dá-se o nome com base numa ideia, e eis a analogia entre as técnicas de produção e a técnica do uso aplicada ao nomóteta, que dá os nomes às coisas, e ao dialético. Tal como o carpinteiro, quando constrói uma lançadeira, olha para a ideia de lançadeira, também o legislador, quando impõe um nome, olha para a ideia de nome. Mas aquele que julga se a ideia de lançadeira está bem impressa num ou noutro pedaço de madeira não é o carpinteiro, será quem a usará, ou seja, o tecelão; e isto vale também para as outras técnicas: quem julga a obra do construtor de liras é o citarista, quem julga a obra do construtor de naus é o piloto. Julgar, em todos estes casos, significa precisamente controlar se o εἶδος, a propriedade natural (398c4: πεφυκός, φύσει) de cada coisa, está impressa nela como sua função (389d1: φύσει ... ἐκάστω). Mas quem julga da obra do legislador que dá os nomes às coisas? Será aquele que sabe interrogar e responder (390c6-8: ὁ ἐρωτᾶν ἐπιστάμενος... καὶ ἀποκρίνεσθαι), e este corresponde precisamente ao *dialético* (390c11: διαλεκτικόν). O legislador dá os nomes, sendo *vigiado* pelo homem dialético (390d4-5: ἐπιστάτην ἔχοντος διαλεκτικὸν ἄνδρα), que deve controlar se esses nomes foram bem postos (390d5: καλῶς θήσεσθαι).

B). A dialética pensada autenticamente como *ciência* (ἐπιστήμη), distinta das outras a-dialéticas, e ao mesmo tempo como *método* que nos permite atingir o fim de todas as aprendizagens, é o quadro teórico que os livros VI e VII da *República* nos oferecem. No livro VI, após ter falado da ideia do bem, Sócrates traça a famosa *imagem da linha*. Para compreender a distinção entre o género do visível e o do invisível, imaginemos uma linha cortada em dois segmentos desiguais, subdivididos ainda segundo a mesma relação.

Teremos, em relação recíproca de clareza e de obscuridade (509d9: σαφηνεῖα καὶ ἀσαφεία), **a**) na secção do visível: 1. *as imagens* (509e1: εἰκόνες), que correspondem às sombras, as que aparecem na água e nos espelhos, e a todas as coisas do género; 2. *aquilo a que se assemelham as imagens*:

os animais, as plantas e qualquer coisa construída. Ora, tal como o opinável se distingue do cognoscível *em relação à verdade* (510a9: ἀληθεία... ὡς τὸ δοξαστὸν πρὸς τὸ γνωστόν), também a imagem se distingue daquilo de que é imagem. **b**) Na secção do inteligível: 3. a alma procura o inteligível *partindo de hipóteses* (510b5: ἐξ ὑποθέσεων), dirigindo-se não para o princípio mas para o fim; 4. a alma procura o inteligível partindo de hipóteses mas sem as imagens relativas a elas (510b7-8: ἐξ ὑποθέσεως ἰοῦσα καὶ ἄνευ τῶν περὶ ἐκεῖνο εἰκόνων) e realiza a investigação precisamente *com as ideias e por meio delas* (510b8-9: αὐτοῖς εἶδεσι δι' αὐτῶν τὴν μέθοδον ποιουμένη).

Esta primeira formulação da distinção entre visível e invisível presta-se a algumas reflexões. Em primeiro lugar, parece-me claro que *não se trata de uma distinção quanto ao nível da realidade*: não se quer contrapor uma não-realidade a uma realidade. O visível é tão real como o invisível. Por outras palavras, o mundo das nossas experiências sensíveis (é disto que se fala na primeira secção) não é o mundo da ilusão, um mundo aparente contraposto ao mundo real do intelecto, como se afirmou durante séculos de interpretações que partem de um suposto dualismo platónico. Parece-me óbvio que aqui não se está *a separar e a contrapor* os sentidos ao intelecto, mas está-se *a distinguir metodologicamente* dois momentos da aprendizagem e do conhecimento humanos. A sua distinção dá-se (exatamente como em Demócrito) com base em critérios de *obscuridade e de clareza* (509d9), ou, se se quiser, de *opinável e de cognoscível*, mas não de realidade e ilusão: o conhecimento sensível é obscuro e opinável, enquanto que o conhecimento inteligível é claro. Isto significa, por outras palavras, que só o conhecimento inteligível é verdadeiro (510a9). Na segunda secção encontramos a enunciação do método específico do conhecimento inteligível: trata-se claramente de um método que utiliza *hipóteses*. Ou melhor, significa que o conhecimento é um processo que se constrói com base em e junto com um *método preciso* (510b8-9) que utiliza ideias.

Porém, é precisamente a utilização deste método hipotético e das ideias, na segunda secção da linha, que não parece ser muito claro a Gláucon, interlocutor momentâneo de Sócrates. E Sócrates reformula a definição da segunda secção e das suas duas subsecções, especificando melhor os campos deste conhecimento do inteligível: alguns ocupam-se de geometria, cálculo

e coisas semelhantes, postulam (510c3-4: ὑποθέμενοι) o ímpar e o par, as figuras geométricas, três espécies de ângulos e coisas do género. E como se conhecessem estas coisas e transformando-as em pressupostos (510c6: ταῦτα μὲν ὡς εἰδότες, ποιησάμενοι ὑποθέσεις αὐτά), *creem não dever dar conta disso* (510c7-d1: οὐδένα λόγον... δίδοναι), nem a si mesmos nem aos outros, como se fosse algo absolutamente claro (510d1: ὡς παντὶ φανερῶν). Estas pessoas servem-se das espécies visíveis e sobre elas discorrem, mas têm em mente aquelas formas abstratas a que estas se assemelham, procurando ver aquelas realidades em si que não se podem ver a não ser com a razão discursiva (511a1: διανοίᾳ). Este tipo de εἶδος é certamente inteligível (νοητόν), mas a alma é obrigada a investigá-lo usando hipóteses, sem se dirigir para o princípio (511a5: ἐπ' ἀρχήν), não sendo capaz de ultrapassar as hipóteses, mas servindo-se destas como antes se servira das imagens.

A outra secção do inteligível é a que atinge o discurso *com a força da dialética* (511b4: αὐτὸς ὁ λόγος ἄπτεται τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει), fazendo das hipóteses não princípios (511b5: ἀρχάς), mas realmente (511b5: τῷ ὄντι) 'pré/supostos', quase uma espécie de pontos de apoio e de trampolim (511b6: οἷον ἐπιβάσεις τε καὶ ὀρμάς), até que, dirigindo-se para o que não tem pressupostos, para o princípio do todo (511b6-7: τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχήν), e alcançando-o, se possa regressar, apoiando-se ao que dele deriva, e descer até ao fim, sem usar absolutamente nada de sensível, mas somente as ideias, por elas e para elas, e se termine nas ideias (511c1-2: ἀλλ'εἴδουσιν αὐτοῖς δι' αὐτῶν εἰς αὐτά, καὶ τελευτᾷ εἰς εἶδη). Com isto se quer definir aquela parte do real e do inteligível (511c5-6: τοῦ ὄντος τε καὶ νοητοῦ) que é contemplada pela *ciência dialética* (511c5: ὑπὸ τῆς τοῦ διαλέγεσθαι ἐπιστήμης).

Em primeiro lugar, esta segunda formulação socrática diz-nos quais são as ciências do inteligível. Geralmente são as matemáticas: estas usam imediata e intuitivamente hipóteses admitidas como sendo claras e evidentes, das quais não dão razão (510c-d), mas das quais se servem para construir os seus raciocínios (511a1): em geral, são os *postulados* das matemáticas, que não se demonstram, mas que servem para demonstrar. A relação com o sensível está ainda bem presente aqui (basta pensar, por exemplo, na geometria), mas é apenas instrumental, pois que os objetos das suas

demonstrações racionais são ideias inteligíveis e não os exemplos sensíveis de que nos servimos. Por fim, no último nível está a dialética, uma autêntica ciência (511c5), que se pode alcançar só com a força discursiva do λόγος (511b4). Aqui as hipóteses deixam de ser pontos de partida, dos quais *derivam* uma série de argumentações racionais, e tornam-se, pelo contrário, aquisições das quais se pode *ascender* até tocar os princípios (511b5) do raciocínio, aquilo que torna possível o raciocínio, isto é, o mundo das ideias. Raciocinar sobre as ideias, pensar nelas como sendo os princípios que tornam possível toda a nossa aquisição intelectual, isto é, os princípios não-sensíveis, invisíveis, mas que são as únicas condições para um conhecimento verdadeiro, é tarefa específica da dialética. O imediatismo intuitivo das ideias matemáticas constitui o exemplo de uma lógica a-dialética, enquanto que a aquisição das ideias enquanto princípios de todo e qualquer raciocínio e, por conseguinte, enquanto aquilo que torna possível o *dar razão* de todo e qualquer conhecimento, é precisamente o campo da ciência dialética.

Ora, em correspondência com estas quatro secções da linha – que representam os quatro momentos de um processo cognoscitivo unitário em que cada momento é propedêutico ao sucessivo – há quatro *afeções* na alma (511d7: παθήματα ἐν τῇ ψυχῇ), isto é, quatro características, atitudes, funções da nossa alma, que Platão chama (511d8-e2): 1. imaginação (εἰκασία), 2. crença, opinião (πίστις), 3. pensamento discursivo (διάνοια), 4. inteligência (νόησις).

No livro VII da *República* confirma-se e aprofunda-se esta conceção da dialética. O livro abre-se com a famosa imagem da caverna que Platão, explicitamente, declara servir para explicar melhor a imagem da linha (cf. 517a8: ταύτην τοίνυν ... τὴν εἰκόνα, ὃ φίλε Γλαύκων, προσαπτέον ἅπασαν τοῖς ἔμπροσθεν λεγομένοις: esta imagem ..., caro Gláucōn, é preciso aplicá-la ao que se disse antes) – uma imagem, portanto, a da caverna, explica melhor outra imagem, a da linha. Não pretendo resumir a narração dos homens acorrentados no interior da caverna (514a-517a), história bastante conhecida; gostaria apenas de notar que, em analogia com o que fora dito acerca da linha (onde se realçava, 509d9, que a relação entre os segmentos da linha tinha a ver com a clareza e a obscuridade, e não com a realidade), também

aqui Platão frisa que a relação entre os vários momentos da vida dos homens no interior da caverna e fora dela tem a ver não com a realidade (todos os momentos deste processo são reais), mas sim com a nossa *educação e deseducação* (514a2: παιδείας τε περί και ἀπαιδευσίας): trata-se portanto de um processo de aquisição de conhecimentos sempre mais elevado, que culmina com a visão da ideia do bem. Platão di-lo explicitamente, quando a narração termina; e afirma também que a aquisição de conhecimentos não é finalizada a si mesma, mas tem ainda uma vertente ética, porque deve servir para *uma melhor conduta de vida*: no campo do conhecimento (517b8: ἐν τῷ γνωστῷ) supremo é a ideia do bem (517c1: τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα). Esta proporciona verdade e intelecto (517c4: ἀλήθειαν και νοῦν) e quem quiser *agir sabiamente* (517c5: ἐμφορόνως πράξειν) *em público e em privado* deve olhar para ela.

Também o elenco das ciências, no Livro VII, oferece uma especificação ulterior da dialética: o que era, genericamente, o mundo das matemáticas, é agora desdobrado numa série de disciplinas que culmina, precisamente, na dialética. As matérias de estudo que o ser humano deve aprender são, pois: **1**) a ciência do cálculo e aritmética (525a); **2**) a geometria (526c); **3**) a estereometria (527d); **4**) a astronomia (528e); **5**) a música e a harmonia (530e); e por fim, **6**) a dialética (532a). Mas todos os μαθήματα que precedem a dialética são meros ‘prelúdios da verdadeira canção’ (531d8: προοίμια... αὐτοῦ τοῦ νόμου) que se deve aprender: de facto, todos os peritos naquelas ciências não são dialéticos (531e1: διαλεκτικοί), porque são incapazes *de dar e receber razão* (531e4-5: δοῦναί τε και ἀποδέξασθαι λόγον) dos fenómenos, visto ser esta a ‘canção’ (νόμος) que a dialética leva a cabo (532a2: τὸ διαλέγεσθαι περαίνει). Quando alguém que use a dialética (532a6: τῷ διαλέγεσθαι) se dirige, sem nenhuma ajuda dos sentidos, só por meio do discurso, para cada realidade efetiva (532a7: ἄνευ πασῶν τῶν αἰσθήσεων διὰ τοῦ λόγου ἐπ’ αὐτὸ ὃ ἔστιν ἕκαστον), não desiste antes de apreender com a intelecção (532b1: νοήσει) *o que é o bem em si* (532b1: αὐτὸ ὃ ἔστιν ἀγαθόν), alcançando assim *o fim do mundo inteligível* (532b2: τοῦ νοητοῦ τέλει): este *processo* é precisamente a dialética (532b5: διαλεκτικὴν ταύτην τὴν πορείαν). A dialética aparece aqui não só como a única ciência capaz de dar e receber razão dos fenómenos, isto é, dos instrumentos lógicos que nos permitem

todos os outros conhecimentos, mas também como o processo que leva à aquisição das ideias.

Todo o trabalho das τέχναι anteriores tem como fim dirigir o elemento ótimo da alma à contemplação do elemento ótimo no campo do real, das coisas que são (532c6: ἐν τοῖς οὐσι). De facto, as outras ciências só atingem uma porção do que é (533b7: τοῦ ὄντος τι), enquanto que somente ἡ διαλεκτική μέθοδος procede por esta via: a dialética é, pois, uma ciência, um processo, mas é fundamentalmente um *método*. Esta, como já vimos, afastando as hipóteses para se fundar apenas no princípio (533c8-d1: τὰς ὑποθέσεις ἀναιροῦσα, ἐπ' αὐτὴν τὴν ἀρχὴν ἵνα βεβαιώσῃται), serve-se das outras artes de que falámos como se fossem auxiliares e cooperadoras na 'conversão da alma'. Com efeito, a aquisição da capacidade dialética implica uma inversão da maneira tradicional de olhar para as ciências e para as modalidades de aprendizagem: Platão conota-a precisamente como um 'girar' a alma, uma 'conversão da alma' (518c7: στρέφειν; 518d5: μεταστροφήσεται; 518c8-9: περιεκτέον; 518d4: περιαγωγή; mas cf. também 518e4; 519b3-4; 521c6; 525c5; 526e3; 540a7). Portanto, todas aquelas artes, todas aquelas técnicas que tinham sido chamadas ciências apenas por hábito (533d4-5: διὰ τὸ ἔθος) têm agora necessidade de outro nome: mais claro do que opinião (δόξα), mais obscuro do que ciência (ἐπιστήμη). O seu nome é agora *capacidade discursiva* (533d6: διάνοια), distinta da ciência dialética que é a única a ter o domínio das ideias, fim de todos os conhecimentos, mas também e sobretudo pressuposto, instrumento, método para a aquisição correta de todas as outras técnicas. Portanto, agora os momentos distintos da aprendizagem que no livro VI eram: 1. imaginação (εἰκασία), 2. crença, opinião (πίστις), 3. pensamento discursivo (διάνοια), 4. inteligência (νόησις); e serão agora modificados para: 1. imaginação (εἰκασία), 2. crença, opinião (πίστις), 3. pensamento discursivo (διάνοια), 4. ciência autêntica (ἐπιστήμη) (533e7-534a1).

A dialética é uma ciência autêntica e o homem dialético é apenas *aquela que sabe dar razão da realidade de cada fenómeno* (534b3-4: τὸν λόγον ἐκάστου λαμβάνοντα τῆς οὐσίας). E isto vale sobretudo para o bem: quem não for capaz de definir com o discurso (534b9: διορίσασθαι τῷ λόγῳ), distinguindo-a das outras ideias, a ideia do bem (534b9-c1: ἀπὸ τῶν ἄλλων

ἀφελῶν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν), estando sempre *em contacto íntimo com o discurso* (534c3: ἀπτῶτι τῷ λόγῳ), não conhece (εἰδέναι) o bem nem nenhum outro bem (534 C 4-5: οὔτε αὐτὸ τὸ ἀγαθόν... οὔτε ἄλλο ἀγαθὸν οὐδέεν); mas, se chegar a apreender uma qualquer sua imagem (534c5: πῆ εἰδώλου τινὸς ἐφάπτεται), apreende-a com a opinião e não com a ciência (534c6: δόξη οὐκ ἐπιστήμη). E então ἡ διαλεκτικὴ é uma espécie de coroamento das aprendizagens (534e2-3: ὥσπερ θριγκὸς τοῖς μαθήμασιν) e nenhuma outra aprendizagem pode corretamente (ὀρθῶς) sobrepor-se a ela: no que diz respeito às aprendizagens (535a1: τὰ τῶν μαθημάτων), concluímos (cf. 535a1: τέλος). A visão da ideia do bem e, por conseguinte, do sentido e do valor dos conhecimentos, juntamente com a aquisição da capacidade de agir bem, de saber agir real e verdadeiramente segundo o bem, é o fim de todos os conhecimentos. Deste ponto de vista Platão pode caracterizar a dialética como a capacidade de abraçar a multiplicidade das ciências e a sua conformidade à natureza da realidade, daquilo que é (537c3: τῆς τοῦ ὄντος φύσεως), numa *visão sinóptica*. De facto, quem for capaz de fazer esta consideração sinóptica será dialético (537c7: ὁ μὲν γὰρ συνοπτικὸς διαλεκτικός); e quem não for capaz, não o será.

A íntima relação que se instaura entre conhecer e agir é sempre reafirmada por Platão. Todo o processo educativo de que se falou até ao momento diz respeito à formação dos governantes-reis, dos que, após terem chegado ao fim dos conhecimentos, são capazes de aplicá-los para bem de toda a cidade. E o grande cuidado que se deve depositar na educação destes homens destinados a governar e a educar os outros implica também que haja vigilância para evitar aquilo a que Platão chama *doença da dialética*. Esta ataca os homens cheios de desordem moral (537e4: παρανομίας), que, tendo sido iniciados muito cedo na arte dialética, passando o tempo a imitar os que os refutam, depois refutam os outros, ‘felizes como os cãesinhos quando com os discursos arrastam e dilaceram’ (539b6: τῷ ἔλκειν τε καὶ σπαράττειν τῷ λόγῳ) quem se encontrar nas vizinhanças. Quando tiverem refutado muitas pessoas, acabarão por não acreditar em mais nada, e eles e toda a causa filosófica desabam (539b3): eis porque devem ser ordenados e firmes aqueles a quem se ensinará a arte dialética (539d4-5: κοσμίους εἶναι καὶ

στασίμους οἷς τις μεταδώσει τῶν λόγων). Só estes, de facto, com cinquenta anos de idade, serão capazes de ver (540a8: ἰδόντας) o bem em si e, *servindo-se dele como modelo* (540a9: παραδείγματα χρωμένους), serão capazes de dar ordem à cidade, aos cidadãos e a si mesmos para o resto da vida (540a9-b1: καὶ πόλιν καὶ ἰδιώτας καὶ ἑαυτοὺς κοσμεῖν τὸν ἐπίλοιπον βίον).

C) O quadro da dialética oferecido na *República* recebe nos diálogos posteriores uma confirmação e um aprofundamento ulterior, que o enriquece com caracterizações novas.

Numa página famosa do *Fedro* a dialética é definida através de dois processos: um que reconduz, por meio de um panorama geral, a uma só ideia (265d3: εἰς μίαν τε ἰδέαν) o que está disseminado em muitas outras ideias, com o fim de tornar claro, ao definir cada objeto, o que se quer ensinar; e, inversamente, um processo que divide por espécies seguindo as articulações naturais (265e1-2: κατ' εἶδη... διατέμνειν κατ' ἄρθρα ἢ πέφυκεν). É por estes procedimentos que Sócrates está particularmente apaixonado, pelas divisões e pelas reunificações (266b3-4: τῶν διαιρέσεων καὶ συναγωγῶν), com o objetivo de *ser capaz de falar e de pensar*, e é este procedimento que se chama com o seu nome correto (266c7: ὀρθῶς... καλεῖν), isto é, propriamente dialético (266c8: διαλεκτικόν).

Em algumas passagens do *Sofista* há uma formulação clássica em que aparece esta capacidade de pensar e de falar corretamente, que pressupõe o hábito de distinguir e reunificar ideias. Após ter reafirmado, tal como na *República*, que a dialética é a maior de todas as ciências (*Sph.* 253c4-5), que é a verdadeira *ciência dos homens livres* (253c7-8), aquela que realmente caracteriza o filósofo em relação a todos os outros homens, encontramos-na na afirmação 'distinguir por géneros' (253d1: τὸ κατὰ γένη διαιρεῖσθαι), que é a função específica desta ciência. Quem for capaz de fazer isso, compreende clara e adequadamente (253d7: ἰκανῶς δαισθάνεται) uma ideia única que se estende em todas as direções através de muitas outras, cada uma das quais permanece separada como uma unidade (253d6: ἐνὸς ἐκάστου κειμένου χωρὶς) e, por outro lado, muitas ideias diversas entre si abraçadas externamente por uma só ideia; e, por fim, uma ideia única, que através de muitos inteiros

se reencontra numa unidade, e muitas que estão completamente separadas e distintas. Isto é saber *distinguir por géneros* (253e1-2: διακρίνειν κατὰ γένος), de que modo cada ideia tem ou não a possibilidade de comunicar.

A dialética configura-se no *Sofista* como *a capacidade de ligar ideias num mapa de relações que determine a possibilidade de se implicarem ou de se excluírem*. Esta capacidade de relacionar e, por conseguinte, de ver a relatividade das relações que se estabelecem entre as ideias e entre as coisas, consoante os parâmetros que se vão criando, é precisamente o que não permite afirmar que o fim da filosofia platónica é a contemplação estática de cada ideia vista apenas ‘em si e por si’, sem nenhuma conexão com as outras. Platão di-lo explicitamente: procurar separar cada coisa, cada ideia, das outras não só é uma incorreção (*Sph.* 259e1: ἐμμελής), mas é típico também de um homem ‘completamente alheio às Musas e à filosofia’ (259d9-e2). A ‘destruição mais completa’ (259e4: τελεωτάτη ἀφάνισις) dos discursos é ‘separar cada coisa da relação que ela tem com todas as outras’ (259e5: τὸ διαλύειν ἕκαστον ἀπὸ πάντων), pois ‘de facto, o nosso discurso pode nascer só da conexão recíproca das ideias’ (259e5-6: διὰ γὰρ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν ὁ λόγος γέγονεν ἡμῖν). Sem o discurso, estaremos desprovidos da filosofia e isso é o mais grave (260a6-7).

A capacidade dialética é a capacidade mais típica do filósofo, aquela que lhe permite pensar e falar diversamente dos outros homens e dos outros ‘técnicos’. Não se trata apenas da capacidade de pensar e falar, mas também da de agir, para realçar a ligação que para Platão (como para Demócrito) une sempre o bem pensar ao bem agir. De facto, a dialética não pertence ao filósofo *tout court*, mas só a quem ‘filosofa com pureza e com justiça’ (253e5-6: τῷ καθαρῶς τε καὶ δικαίως φιλοσοφοῦντι).

Nos últimos diálogos platónicos afirma-se fortemente a primazia da dialética como único método próprio do filósofo, cuja aquisição é o fim para o qual tende a sua investigação. Isso vê-se claramente, por exemplo, no *Político*, onde, a propósito da metríctica, se criticam muitos sábios, homens de engenho subtil (285a1: πολλοὶ τῶν κομψῶν) que, mesmo tendo afirmado que a metríctica tem por objeto todos os campos da atividade humana e todos os aspetos da realidade (285a2: πάντα τὰ γινόμενα), todavia não fizeram as investigações seguindo o método da divisão por espécies, deixando

de cumprir uma das tarefas fundamentais da análise dialética e filosófica: isto é, *considerar a diferença na semelhança e, vice-versa, a semelhança na diferença* (285a-b). Pelo contrário, até a investigação acerca do homem político deve ser finalizada a ‘tornar quem investiga melhor dialético em todos os aspetos’ (285d5-6: *περὶ πάντα διαλεκτικωτέροις γίγνεσθαι*). De facto, se se tomar a investigação acerca do homem político também como um ‘método’ (286d9: *μέθοδον*), então ele poderá alcançar o seu objetivo, que é tornar aqueles que o praticaram ‘mais capazes na investigação’ (286e2: *εὐρετικώτερον*), mais hábeis na dialética (287a3: *διαλεκτικωτέρους*) e mais capazes de encontrar com o raciocínio a demonstração clara das coisas que são (287a3-4: *τῆς τῶν ὄντων λόγῳ δηλώσεως εὐρετικωτέρους*). Para Platão, este é o ‘caminho mais belo’ que se pode seguir e o que dá máxima vantagem, como se diz no *Filebo*, ‘a cada discurso’ (16b1: *ἐπὶ τὸν λόγον*), ‘a via mais bela’ (16b5: *καλλίων ὁδός*); não difícil de indicar, mas difícilíssima de praticar (16c1-2), aquela pela qual Sócrates/Platão declara ter estado sempre apaixonado, embora lhe tenha escapado muitas vezes, deixando-o numa solidão sem saída (16b6-7: *ἔρημον καὶ ἄτοπον*). Com efeito, essa via é a única que permite distinguir claramente (17 A 3: *διακεχώρισται*) o ‘modo dialético do modo erístico de construir os discursos uns para os outros’ (17a4-5: *τὸ τε διαλεκτικῶς πάλιν καὶ τὸ ἐριστικῶς... ποιεῖσθαι πρὸς ἀλλήλους τοὺς λόγους*).

BIBLIOGRAFIA

- Cambiano, G. (1966). Dialettica, medicina, retorica nel ‘Fedro’ platónico. *Rivista critica di storia della filosofia*, 57, pp. 284-305.
- Casertano, G. Critica delle idee ed argomentazione dialettica nella prima parte del *Parmenide*. (1993). In A. M. Battezzatore (ed.). *Dimostrazione, argomentazione dialettica e argomentazione retorica nel pensiero antico*. Genova: Sagep, pp. 385-403.
- _____. (1995). Qualche osservazione sulla seconda e la terza ipotesi del *Parmenide*. In P. Di Giovanni (ed.). *Platone e la dialettica*. Roma/Bari: Editori Laterza, pp. 29-38.
- _____. (1999). Anamnesi, idea e nome (il *Fedone*). In J. G. Trindade Santos (ed.), *Anamnese e saber*. Lisboa: Imprensa Nacional da Casa da Moeda, pp. 109-155.
- _____. (1999). *Logos, dialeghesthai e ousia* nel *Teeteto*. In G. Luongo (ed.). *Munera Parva. Studi in onore di Boris Ulianich*. Napoli: Fridericiana Editrice Universitaria, vol. I, pp. 35-53.
- _____. (2005). Définition, dialectique et logos. In M. Fattal (ed.). *La philosophie de Platon*.

- Paris/Budapest/Torino: L'Harmatta, Tome 2, pp. 187-205.
- _____ (2005). La caverne: entre analogie, image, connaissance et *praxis*. In M. Dixsaut (ed.). *Études sur la République de Platon*. Paris: Vrin, vol. 2: *De la science du bien et des mythes*, pp. 39-70.
- _____ (2007). Sapere, costruzione e dialettica: tra conoscenza e prassi (una lettura di Plat. *Resp.* VI e VII). In G. Carillo (ed.). *Unità e disunione della polis*. Avellino: Elio Sellino Editore, pp. 275-336.
- _____ (2011). O bem e a linha. In D. G. Xavier & G. Cornelli (orgs.). *A República de Platão*. São Paulo: Edições Loyola, pp. 285-298.
- Cavarero, A. (1976). *Dialettica e politica in Platone*. Padova: CEDAM.
- Di Giovanni, P. (ed.). (1995). *Platone e la dialettica*, Roma/Bari: Biblioteca di Cultura Moderna.
- Dixsaut, M. (2001). *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*. Paris: Vrin.
- Ferrari, F. (2010). Dalla verità alla certezza. La fondazione dialettica del sapere nella 'Repubblica' di Platone. *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, LXXXIX (XCI), pp. 599-619.
- _____ (2001). La causalità del bene nella *Repubblica* di Platone. *Elenchos*, 22, pp. 5-37.
- _____ (2006). L'infalibilità del *logos*: la natura del sapere noetico in Platone (a partire dalla 'linea'). *Elenchos*, 27, pp. 425-440.
- Franklin, L. (2001). The structure of dialectic in the 'Meno'. *Phronesis*, 46, pp. 413-439.
- Giannantoni, G. (1963). *Dialogo e dialettica nei dialoghi giovanili di Platone*. Roma: Edizioni dell'Ateneo.
- _____ (1991). La dialettica nel *Cratilo* platonico. *Atti dell'Accademia di Scienze morali e politiche della Società Nazionale di Scienze, Lettere ed Arti in Napoli*, 102, pp. 121-134.
- Gill, C. (2002). Dialectic and the dialogue form. In J. Annas & C. Rowe (eds.). *New perspectives on Plato, modern and ancient*. Cambridge/Massachusetts/London: Harvard University Press, pp. 145-171.
- Goldschmidt, V. (1947). *Les dialogues de Platon. Structure et méthode dialectique*. Paris: Presses Universitaires.
- Gomez-Lobo, A. (1977). Plato's Description of Dialectic in the *Sophist* 253d1-e2. *Phronesis*, 22, pp. 29-47.
- Gundert, H. (1971). *Dialog und Dialektik zur Struktur des platonisches Dialogs*. Amsterdam: Springer-Verlag.
- Heitsche, E. (1997). Dialektik und Philosophie in Platons 'Pbaidros'. *Hermes*, 125, pp. 131-152.
- Krämer, H. (1989). *Dialettica e definizione del bene in Platone*. Firenze: La Nuova Italia.
- Laborderie, J. (1978). *Le dialogue platonicien de la maturité*. Paris: Les Belles Lettres.
- Longo, A. (2000). *La tecnica della domanda e le interrogazioni fittizie in Platone*. Pisa: Scuola Normale Superiore.
- Marten, R. (1965). *Der Logos der Dialektik. Eine Theorie zu Platons Sophistes*. Berlin: de Gruyter.
- Mauro, L. (1984). *Sychnoi ton logon*. Eristica e dialettica nel *Gorgia* di Platone. In *Verifiche*, 13, pp. 429-447.
- Mié, F. (2004). *Dialéctica, predicación y metafísica en Platón. Investigaciones sobre el 'Sofista' y los diálogos tardíos*. Córdoba: Ediciones del Copista.
- Narcy, M. (2000). La dialectique entre Platon et Aristote. In N. L. Cordero (ed.), *Ontologie et dialogue*. Paris: Vrin, pp. 69-89.
- Reeve, C. D. C. (1985). Motion, rest and dialectic in the *Sophist*. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, pp. 47-64.
- Robinson, R. (1952). *Plato's Earlier Dialectic*. Oxford: Clarendon Press.

- Santa Cruz, M. I. (1990). Division y dialectica en el *Fedro*. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 16, pp. 149-164.
- Schaerer, R. (1941). Le mécanisme de l'Ironie dans ses Rapports avec la Dialectique. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 48, pp. 181-209.
- Sinaiko, H. L. (1979). *Love, Knowledge and Discourse in Plato: Dialogue and Dialectic in Phaedrus, Republic, Parmenides*. Chicago/London: University of Chicago Press.
- Stemmer, P. (1992). *Platons Dialektik. Die frühen und mittleren Dialoge*. Berlin/New York: de Gruyter.
- Stenzel, J. (1961). *Studien zur Entwicklung der Platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*. Darmstadt: Teubner.
- Trabattoni, F. (1994). *Scrivere nell'anima. Verità, dialettica e persuasione in Platone*. Milano: La Nuova Italia.

Traduzido por Maria da Graça Gomes de Pina

X

EPISTEMOLOGIA

Francesco Fronterotta

UNIVERSITÀ DI ROMA

No capítulo 6 do Livro I da *Metafísica*, Aristóteles oferece uma reconstrução da formação filosófica de Platão que, mesmo sem ter em consideração a sua efetiva veracidade histórica, sugere uma abordagem bastante eficaz para a compreensão da sua reflexão. Em primeiro lugar, Platão teria sido influenciado, na sua juventude, pelas doutrinas de Heraclito e teria aceite a tese segundo a qual toda a realidade está submetida a um movimento e a um devir incessantes. Em seguida, tendo-se tornado discípulo de Sócrates, teria recebido o método de investigação característico do seu mestre, isto é, o de uma busca do universal em âmbito ético, interessando-se desse modo pelo problema da definição e dos objetos que satisfazem plenamente os requisitos lógicos e epistémicos. De facto, tendo constatado a impossibilidade de alcançar a definição e o conhecimento das coisas sensíveis e das realidades naturais, se, com base na tese de Heraclito, elas mudam sempre e sem parar, gerando-se e corrompendo-se constantemente, tornando-se por esse motivo outras, Platão teria postulado a existência de certas entidades diferentes das sensíveis, precisamente porque isentas de devir e de movimento e por isso mesmo dotadas de um estatuto e de uma identidade estáveis, suscetíveis de serem apreendidas pela definição e pelo pensamento, às quais deu o nome de ‘formas’ (εἶδη) ou ‘ideias’ (ιδέαι), precisando que os sensíveis existem ‘junto delas’ (παρὰ ταῦτα) e são denominados ‘com base nelas’ (κατὰ ταῦτα). Deixando de lado os aspetos propriamente biográficos

desta reconstrução e os seus elementos problemáticos¹, Aristóteles parece efetivamente dar ênfase a uma característica decisiva do exame conduzido, no plano lógico e epistemológico, nos diálogos de Platão.

O CONHECIMENTO E AS IDEIAS

A introdução das ideias, realidades universais distintas e separadas do mundo sensível, como fundamento de uma adequada teoria epistemológica que permita ilustrar a possibilidade e as modalidades do autêntico conhecimento, é discutida num certo número de passagens dos diálogos platônicos, presumivelmente devendo ser colocadas entre o fim da juventude e a plena maturidade do autor, das quais examinaremos só as mais pertinentes².

O *Crátilo* apresenta um amplo exame, por vezes muito controverso, sobre a natureza dos nomes, isto é, se estes pertencem por natureza ou por convenção às coisas que nomeiam; se, por outras palavras, espelham imediatamente a 'natureza em si' ou a essência das coisas nomeadas ou, pelo contrário, se dependem de um acordo estabelecido entre os homens. Embora desenvolva uma argumentação não totalmente linear³, Platão parece afastar ambas as perspetivas, que apresentam aos seus olhos a desvantagem de levar a uma conceção dos nomes, e de toda a esfera linguística, que não admite a possibilidade do erro, se um nome se achar necessária e imediatamente ligado, por natureza ou por convenção, àquilo de que é nome. É preciso, pelo contrário, entender os nomes também como instrumentos a serem afinados e utilizados para indicar as coisas que são, cuja correta ou incorreta atribuição deverá ser julgada com base no conhecimento das coisas, que servem de modelo segundo o qual os nomes devem ser atribuídos. Tal competência pertence prioritariamente a quem possuir o conhecimento das coisas que são. Mas de que conhecimento se

1 A este propósito, veja-se a reconstrução de Steel (2013).

2 Para um sintético e eficaz status quaestionis sobre a conceção epistemológica de Platão e sobre a sua relação com a teoria ontológica das ideias, cf. Gerson (2009, 27-61).

3 Cf. a esse propósito o riquíssimo comentário de Ademollo (2011).

trata ou, mais exatamente, de que tipo de objetos é possível obter um conhecimento verdadeiro e estável? Esta interrogação impõe que dirijamos a investigação do plano linguístico para o plano ontológico e é precisamente a secção conclusiva do *Crátilo* (439b-440c) a explicar que, para falar, por exemplo, de um ‘belo em si’ ou de um ‘bem em si’, é necessário fazer referência não às coisas sensíveis que mudam e se transformam constantemente, mas a certas realidades que permanecem sempre idênticas. De facto, se uma coisa muda a sua condição sem parar, não se poderá dizer que seja verdadeiramente ‘em si’, que tenha determinadas qualidades ou mesmo simplesmente que ‘seja’, precisamente porque, mudando e mexendo-se sempre, quando se fala dela já se tornou outra, sendo, por conseguinte, incognoscível. Ora, o verdadeiro conhecimento é tal só se permanecer estável, mas apenas o conhecimento que se voltar para objetos sempre idênticos e imutáveis pode ser estável: portanto, se não existirem entes sempre idênticos a si mesmos, que permanecem além do devir e da transformação, nenhum conhecimento será possível e, com este, nenhum nome nem nenhuma definição. Com efeito, mudando todas as coisas, ‘assim que o sujeito cognoscente se aproximasse, tudo se tornaria outra coisa e de outra natureza e não poderia ser conhecido por aquilo que é’; e, de resto, não só não haveria nenhum objeto suscetível de ser conhecido, mas o próprio conhecimento, mudando, deixaria de ser conhecimento. Para que conhecimento e ciência se deem – e, a partir destes, a definição e o nome de qualquer coisa – é preciso excluir o eterno fluxo do devir defendido por Heraclito e pelos seus discípulos e postular a existência de objetos imóveis e imutáveis: este é o postulado ontológico ineludível da epistemologia de Platão⁴.

Analogamente, no livro V da *República* (476d-480a), Sócrates estabelece o seguinte princípio epistemológico: dado que quem conhece, conhece necessariamente algo ‘que é’ (477a1: τι ... ὄν), deve deduzir-se que o que é ‘plenamente’, é ‘plenamente’ cognoscível (477a3: τὸ μὲν παντελῶς ὄν παντελῶς γνωστόν), enquanto que o que não é ‘de todo’, não é ‘de

⁴ Argumentei de forma ampla sobre este problema teórico fundamental em Fronterotta (2001, 66-79).

todo' cognoscível (477a3-4: μή ὄν δὲ μηδαμῆ πάντῃ ἄγνωστον). Por outro lado, se existe algo a meio caminho entre o ser e o não-ser (477a7: μεταξύ ἄν κέοιτο τοῦ εἰλικρινῶς ὄντος καὶ τοῦ αὖ μηδαμῆ ὄντος), de que se pode dizer que 'é e não é' ao mesmo tempo, isso será objeto de uma forma de conhecimento intermédio entre o verdadeiro conhecimento, a ciência (ἐπιστήμη), e a ausência de todo o conhecimento, a ignorância (ἄγνοια): este género de conhecimento intermédio é atribuído à opinião (δόξα). Nesse contexto, torna-se explícito que os objetos do verdadeiro conhecimento, que 'são' plenamente porque permanecem idênticos a si mesmos, coincidem com as ideias eternas e imutáveis, enquanto que a ignorância implica a ausência total de qualquer objeto, isto é, um não-ser puro e simples. Os objetos que se situam a meio caminho entre ser e não-ser consistem na multiplicidade infinita das coisas sensíveis, que 'são e não são' simultaneamente, ou são só 'parcialmente', pois mudam sempre e possuem todas as propriedades e os seus contrários ao mesmo tempo. A interpretação tradicional e ainda hoje maioritária desta passagem reconhece um significado pelo menos em certa medida existencial do verbo ser empregue aqui e, por conseguinte, a divisão hierárquica de três níveis 'existenciais' ou, mais simplesmente, 'objetais' distintos: 'o que é', que se mantém sempre imóvel e imutável, 'o que não é', o puro nada, e 'o que é e não é ao mesmo tempo', que pode ser movido e mudado, como dimensão intermédia entre os dois primeiros níveis. Ora, constatando que o que não é, concebido como o que não existe de todo, ou seja, como puro nada, *não é* – e não constitui, portanto, um nível 'existencial' autónomo nem tampouco 'objetal' sobre o qual opinar ou pensar alguma coisa –, tal hierarquia acaba por distinguir exclusivamente dois planos de existência e dois grupos de objetos que pertencem a cada um dos planos de existência; e que, por conseguinte, *são* e *existem* de dois modos diferentes. Sem considerar as especificações relativas às diversas modalidades de existência, a argumentação tem sobretudo o objetivo de completar esta ontologia com uma epistemologia que lhe corresponda eficazmente como seu *pendant*. Eis porque, face a uma ontologia do género, se propõe uma epistemologia fundamentalmente realista, razão pela qual a objetos distintos pertencentes a planos de

existência diversos correspondem faculdades cognoscitivas distintas e formas de conhecimento diversas, segundo um esquema rígido que dispõe a correspondência da ciência, eternamente verdadeira, com o que é e existe de forma imóvel e imutável; e a da opinião, mutável e, por essa razão, às vezes verdadeira e às vezes falsa, com o que, sendo objeto de movimento e transformação, ora é e não é, existe e não existe (e a da ignorância, como ausência total de conhecimento ou opinião, com o não ser, ausência total do ser e de toda e qualquer coisa)⁵.

Todavia, esta interpretação-padrão foi posta em discussão, especialmente por parte de alguns comentadores de formação lógico-analítica⁶. Muito sinteticamente, sugeriu-se que a passagem da *República* não propunha a elaboração de uma epistemologia realista estruturada segundo a distinção entre formas de conhecimento diferentes (ciência e opinião) com base na assunção de objetos distintos situados em planos de existência distintos (o do ser e o do μεταξύ entre ser e não ser); pelo contrário, o fundamento encontrado por Platão para distinguir ciência de opinião seria de natureza não objetual, mas proposicional, porque, como defende boa parte da epistemologia contemporânea, o que conhecemos não são propriamente *objetos* existentes fora de nós, mas *proposições* que formulamos sobre determinados objetos. Para chegar a tal conclusão, é preciso entender porém o verbo ‘ser’ no desenrolar argumentativo desta passagem não com um significado ‘existencial’, mas com um valor exclusivamente ‘veritativo’. As duas afirmações cruciais da passagem – ‘o que é plenamente é plenamente cognoscível’ e ‘o que não é de todo, não é de todo cognoscível’ – deveriam ser radicalmente traduzidas, no quadro de uma epistemologia ‘proposicional’, na seguinte forma: ‘o que é plenamente *verdadeiro* é plenamente cognoscível’ e ‘o que não é de todo *verdadeiro* (ou seja, o que é absolutamente *falso*)

5 Esta interpretação, geralmente difusa já desde a antiguidade, pode ser encontrada, por exemplo, no comentário à *República* de Cross & Woosley (1964, ad loc.); mas vide também Vegetti (2000, 28-38, 96-102), que realça várias vezes o carácter eminentemente realista, ou seja primariamente ontológico, da epistemologia construída nesta sequência argumentativa. Defendi esta leitura no quadro de uma interpretação abrangente da onto-epistemologia de Platão em Fronterotta (2001, 70-72, 73-79; 2007, 116-159), para onde remeto para ulteriores referências bibliográficas.

6 Cf. em especial Fine (1978; 1990). Esta interpretação foi reproposta, abrangendo também o Ménon, em Fine (2004).

não é de todo cognoscível'. De uma premissa teórica do gênero derivam algumas consequências particularmente exigentes. Em primeiro lugar, a distinção entre ciência e opinião (não mais fundada numa diferença ontológica entre *objetos* da ciência e da opinião, mas exclusivamente na oposição entre *proposições* verdadeiras e falsas) consistiria simplesmente em que, ao passo que as proposições científicas são apenas verdadeiras, as proposições doxásticas podem ser quer verdadeiras quer falsas. Porém, as últimas não podem ser *simultaneamente* verdadeiras ou falsas, ou então, *quer* verdadeiras *quer* falsas, ou ainda, *intermediárias* entre verdadeiro e falso, mas, cada uma delas, de modo exclusivo, *ou* é verdadeira *ou* é falsa, pois não faz sentido fazer uma gradação ou uma hierarquia entre determinados objetos em relação ao seu ser e à sua existência, dado que um objeto pode ser ou não ser, existir ou não existir, mas não pode ser ou existir mais ou menos do que outro objeto nem ser e existir ou não ser e não existir ao mesmo tempo numa dimensão intermediária entre ser e não ser, entre existência e não existência. Ciência e opinião deveriam ser concebidas como âmbitos proposicionais que admitem, a primeira, apenas proposições verdadeiras, a segunda, quer proposições verdadeiras quer falsas, construindo assim um âmbito científico que é, por assim dizer, puro e homogêneo, e um âmbito doxástico, pelo contrário, misto e heterogêneo. Mas o que é verdadeiramente importante aqui é que a opinião, quando é verdadeira, se revela essencialmente idêntica à ciência, equivalente a ela quanto ao valor e à utilidade prática, mas, ainda antes disso, quanto à estrutura e à consistência. Em segundo lugar, se não se põe nenhuma diferença entre *objetos* de ciência e *objetos* de opinião, mas apenas entre *proposições* verdadeiras e *proposições* falsas, vemos que, no plano ontológico, não faz sentido admitir dois planos separados de realidade e de existência ou, se quisermos expressar-nos assim, *dois mundos* distintos do ser e do devir, das ideias inteligíveis e das coisas sensíveis. Este resultado genuinamente metafísico da onto-epistemologia de Platão poderá ser arrumado como um resíduo arcaico que estorva oriundo de uma hipoteca pré-filosófica primitiva e ingênua, mais intimamente ligado a uma fantasia imaginária mitológica do que à reflexão racional e dialética. Por outro lado, da negação de cada diferença ontológica entre objetos pertencentes a diversos planos de realidade e de existência derivará, por

fim, a ulterior consequência, no plano epistemológico, isto é, que ciência e opinião acabarão, por assim dizer, por ‘cruzar-se’ entre si: não se distinguindo radicalmente pelo facto de assumirem objetos diversos como seu conteúdo, mas apenas pela verdade ou falsidade das proposições que as exprimem e acabam por acumular-se em dois conjuntos heterogêneos (um, apenas de proposições verdadeiras; o outro, de proposições verdadeiras e de proposições falsas, da opinião), será possível ter-se opinião das ideias inteligíveis e ciência das coisas sensíveis (mas só se a ciência das coisas sensíveis for composta unicamente de proposições verdadeiras e a opinião das ideias inteligíveis for composta quer por proposições verdadeiras quer por proposições falsas). Não é difícil constatar que conclusões deste tipo modificam essencialmente a imagem tradicional da onto-epistemologia de Platão (vide Fine, 1978, 122-26, 128-29; 1990, 87-91).

A esta interpretação pode opor-se algumas objeções (vide Gonzalez, 1996, 262-75; Gerson, 2009, 30-44, 55-61). Antes de mais, e num plano bastante geral, pode duvidar-se de que a passagem da *República* ofereça realmente pretextos para extrair uma conceção epistemológica proposicional e não objetiva, bastando para isso observar que o texto não sugere apenas que o conhecimento se dirige para ‘o que é’ (portanto, para um ὄν, do qual se deve perceber que alude à existência de algo, à propriedade de algo ou à verdade de uma proposição), mas, pelo contrário, ou melhor, mais precisamente, para um τι (476e7-9); um τι que, como se percebe por um conhecimento elementar da língua grega, dificilmente pode ser assimilado a uma proposição, deixando-se reduzir mais verosimilmente a um objeto. Na mesma linha situa-se a constatação de que o que está em discussão nesta secção do livro V da *República* é a admissão (ou a exclusão) de que existe um belo em si além das muitas coisas belas (um αὐτὸ καλόν contra os καλὰ πράγματα, já desde 476c-d), mas não se trata decerto de admitir (ou de excluir) *proposições* sobre o belo em si ou sobre as muitas coisas belas. Seguindo por essa via, a leitura ‘proposicional’ não consegue sequer dar conta do estatuto da opinião, essa forma de conhecimento μεταξύ entre ciência e ignorância: de facto, se a opinião consiste, em última análise, num âmbito que engloba proposições verdadeiras e proposições falsas, umas diversas das outras, teremos que as primeiras equivalem em tudo e por

tudo às proposições científicas e com elas acabam por coincidir plenamente, mas as segundas entram no âmbito da ausência de conhecimento, portanto, da ignorância. Eis a consequência extrema segundo a qual a afirmação que é impossível opinar sobre o que não é (478b6-9): significaria afirmar que é impossível opinar o falso, com o insuperável paradoxo de que todas as opiniões seriam necessariamente verdadeiras. Contudo, se todas as opiniões fossem verdadeiras, toda a esfera da opinião seria constituída por proposições verdadeiras, não podendo ser distinguida da ciência. Nenhuma diferença poderia ser estabelecida entre ciência e opinião nem, mais ainda, entre os filósofos que se dedicam à ciência e os filódoxos amantes da opinião, contrariamente ao objetivo explícito da passagem examinada.

Por isso, parece-me oportuno regressar à interpretação-padrão da passagem da *República* em análise e reconhecer o carácter ‘realista’ e ‘objetivo’ da epistemologia platónica, que faz desta uma ontologia na medida em que implica uma teoria dos objetos para diversas formas de conhecimento em relação ao grau de ser ou ao nível hierárquico de cada tipo de objeto. Por fim, isso permite explicar, precisamente numa perspetiva epistemológica, a postulação das ideias: de facto, se é necessário que o conhecimento verdadeiro, isto é, imutável e eterno, ganhe como conteúdo próprio objetos que são plenamente, porque dotados de propriedades como a imobilidade, a eternidade, a autoidentidade etc., é evidente que uma condição do género não se satisfaz com as coisas sensíveis em devir. Por conseguinte, é preciso que os objetos do verdadeiro conhecimento revelem estar privados de todas as qualidades materiais, de qualquer figura ou manifestação visível, que sejam alheios ao ciclo da geração e da corrupção que caracterizam as realidades naturais; mais em geral, que fujam do devir espaço-temporal que é próprio do mundo físico. Seguindo esta progressiva eliminação, chega-se a detetar o ‘algo’ (τι) que permanece quando de um certo objeto se eliminam todas as propriedades que pertencem à dimensão sensível, aquela ‘realidade’ ou ‘essência’ (οὐσία) que, despida de qualquer atributo ou conotação físicos, se apresenta como uma entidade inteligível, isto é, precisamente como uma ideia platónica (designada com os termos ἰδέα ou εἶδος, remetendo ambos para o ‘perfil’ ou para a ‘forma’ de algo, isto é, para as características não sensíveis que mostram propriamente o que esse

algo é e por si mesmo). Eis por que razão, em correspondência com cada coisa sensível, ou melhor, de cada género de coisas sensíveis unidas sob o mesmo nome, existe uma ideia inteligível que constitui a essência ou o ‘verdadeiro’ e ‘pleno’ ser. É precisamente ao conhecimento desta ideia que é preciso aceder para oferecer uma explicação válida do mundo sensível que possua as características da verdade e da universalidade.

É impossível justificar aqui a discussão levada a cabo no *Teeteto*, que parece propor um exame do problema do conhecimento e do estatuto dos seus objetos, isto é, uma epistemologia e uma ontologia, independentemente da postulação das ideias. Basta recordar que o diálogo apresenta uma discussão que, apesar de ser inteiramente dedicada à interrogação inicial de Sócrates: ‘o que é o conhecimento?’, não parece pôr em causa de maneira alguma a teoria das ideias. Sugerem-se três concepções possíveis de conhecimento abundantemente analisadas no diálogo: (1) o conhecimento reduz-se à sensação (151d-187b); (2) o conhecimento consiste na opinião verdadeira (187b-200d); (3) o conhecimento coincide com a opinião verdadeira acompanhada por ‘razão’ (201c-210b). Mas nenhuma resposta parece satisfatória. Se o conhecimento se reduz à sensação, porque a sensação percebe as coisas em perpétuo devir, então o próprio conhecimento será mutável e não será sequer conhecimento. Se, pelo contrário, o conhecimento consiste na opinião verdadeira, será impossível opinar o falso, porque uma opinião opina alguma coisa ou nada: se opina algo, como saberemos se opina justa ou erroneamente? A verdade e a falsidade da opinião derivam necessariamente da consistência do objeto opinado e, se assim é, a opinião dele será necessariamente verdadeira (só do nada se poderia ter uma opinião falsa), precipitando assim num novo paradoxo, que consiste na necessidade que todas as opiniões sejam verdadeiras, porque seria impossível opinar nada. Se, por fim, o conhecimento coincide com a opinião verdadeira acompanhada por ‘razão’ (λόγος), em que consiste essa ‘razão’? Se é realmente o *quid* que, acrescentado à opinião verdadeira, a torna ‘conhecimento’, derivará que precisamente nesse *quid* consiste a especificidade do conhecimento: o conhecimento será portanto, paradoxalmente, opinião verdadeira acompanhada por ‘conhecimento’. O diálogo encerra de forma aporética, sem que se chegue a uma definição coerente do conhecimento

e do estatuto dos seus objetos, se a investigação ficar confinada ao âmbito das coisas sensíveis e das modalidades epistémicas que permitem aceder a elas, ou seja, a sensação e a opinião. Parece portanto legítimo sustentar a hipótese de que Platão queria mostrar indiretamente que, prescindindo das ideias, se revela impossível construir uma teoria do conhecimento, porque o próprio conceito de conhecimento está intimamente ligado à natureza dos seus objetos e só o conhecimento (ἐπιστήμη) é verdadeiro, pois assume como conteúdo próprio as ideias inteligíveis⁷.

A ALMA E A REMINISCÊNCIA

A ilustração da natureza do verdadeiro conhecimento em termos de um conhecimento virado para as ideias não é, todavia, suficiente para destrinçar as dificuldades relativas à possibilidade de que este se realize e nos modos em que possa ser realizado, pois, admitindo que as ideias sejam realidades distintas e separadas do mundo sensível em que nos encontramos na qualidade de seres dotados de corpo, a hipótese de poder aceder ao conhecimento das Ideias implica necessariamente que se consiga ultrapassar os limites ditados pela nossa simples condição, que nos confina ao âmbito da esfera empírica, procurando alcançar o inteligível. O problema é introduzido no *Ménon* sob a forma do célebre paradoxo da impossibilidade do conhecimento, que Platão aponta, para ser refutado e posto de parte, às posições relativistas dos sofistas: é absurdo procurar o que já se conhece, porque já é conhecido, e impossível descobrir o que não se conhece, porque não se sabe sequer o que procurar, de modo que, mesmo que embatêssemos nele, não o reconheceríamos (80d-e). Em termos platónicos, a questão pode ser formulada do seguinte modo: assim que se estabelece a diversidade ontológica entre as coisas sensíveis e as ideias inteligíveis, se o sujeito cognoscente pertencer por sua natureza à realidade sensível em devir, como

⁷ Para a interpretação destes aspetos do Teeteto, que permanece extremamente controversa, vide, por último, Gerson (2009, 44-55); Ferrari (2001, 134-142).

poderá alcançar a verdade das ideias⁸. A resposta a esse dilema, que fornece precisamente a base epistémica da oposição platónica ao relativismo sofístico, é representada pela tese da reminiscência, ou ‘anamnese’ (ἀνάμνησις), segundo a qual o conhecimento não é realmente a busca de algo que não se conhece, mas a recordação de algo que já se conheceu num tempo anterior ou, mais precisamente, daquilo que a alma imortal conheceu quando, antes de entrar no corpo mortal, dirigia o seu olhar para as realidades eternas. Cada vez que entra num corpo, a alma esquece o que aprendeu, para se recordar em seguida, durante a sua vida mortal, em virtude das imagens das ideias que reaparecem estimuladas pela perceção das coisas sensíveis e pela atividade filosófica que, dedicando-se inteiramente a completar e a aperfeiçoar tais ‘recordações’, consiste portanto na busca da verdade. O conhecimento é, pois, o processo através do qual os homens conseguem recuperar a memória do que a alma possui em si desde sempre, embora se esqueça constantemente. Resumida nesta forma esquemática, introduz-se a reminiscência no *Ménon*, ilustrada mais amplamente no *Fédon* e no *Fedro*⁹.

No *Ménon*, a reminiscência não é posta explicitamente em relação com a teoria das ideias, mas alude, em geral, à descoberta da ‘verdade das coisas que são’ que estaria sempre presente na alma e a qual só é preciso recordar. Dado que a alma é imortal e já viveu várias vezes no além e em várias vidas num corpo mortal, aprendeu tudo com o qual entrou em contacto (81a-86c). Para verificar esta hipótese, Sócrates interroga um jovem escravo ignorante acerca do cálculo da superfície de dois quadrados, induzindo-o a reconhecer um certo número de propriedades das figuras geométricas. O objetivo é precisamente mostrar que nada está a ser ensinado ao escravo, pois colocar-lhe as perguntas adequadas é suficiente para lhe fazer vir à mente aquilo que já conhecia, mas que tinha esquecido¹⁰. No *Fédon*

8 Sobre as origens deste argumento e sobre as suas implicações filosóficas na perspetiva de Platão, continuam a ser úteis as observações de Bluck (1961, 8-17, 271-272) e de Scott (1995, 24-32).

9 No seu conjunto, a teoria platónica da anamnese é examinada por Huber (1964) e, numa perspetiva histórica e filosófica mais geral, por Scott (1995).

10 Para um aprofundamento da apresentação da anamnese no *Ménon*, simplesmente esboçada aqui, remeto a Scott (2006, 75-125).

encontra-se uma exposição mais pormenorizada da tese da reminiscência no quadro da teoria das ideias. Introduce-se primeiro o argumento da anamnese como prova da imortalidade da alma (72e-73a), porque, 'se aprender é recordar' o que se conheceu num tempo anterior, é preciso admitir que a alma existia antes da sua descida num corpo mortal. De facto, se há uma certa realidade que chamamos de 'igual em si', diversa e separada das coisas sensíveis que possuem a propriedade da igualdade, como pedras ou pedaços de madeira 'iguais' entre si, e se tal realidade é algo que permanece imóvel e idêntico a si mesmo, pois é o que exemplifica plena e perfeitamente a igualdade que só imperfeita e parcialmente pertence às coisas sensíveis iguais, de onde e como adquirimos o seu conhecimento? Não certamente a partir das coisas sensíveis iguais, se estas são por si mesmas mutáveis, imperfeitas e instáveis e só podem fazer vir à mente a noção do igual em si, sem elas próprias a produzirem. Por conseguinte, é necessário que a alma 'tenha conhecido a ideia do igual num tempo anterior ao que, percecionando com a vista as coisas sensíveis iguais, pensámos que se parecem com o igual em si, embora lhe sejam inferiores', visto que de outra forma não seria possível explicar de que modo o nosso pensamento consegue estabelecer uma relação entre a igualdade das coisas sensíveis e o igual em si, a não ser porque tinha um conhecimento antes do nascimento no corpo (74a-76a). Todavia, o reconhecimento de um pré-conhecimento das ideias, por parte da alma, induz Sócrates a estabelecer uma afinidade ou parentesco entre esta e as ideias: invisível, incorpórea e, por essa razão, simples, a alma não pertence evidentemente ao âmbito sensível do corpo, mas passa um período de tempo, correspondente à duração da vida mortal, no corpo, como se estivesse num elemento que lhe é alheio, procurando sempre recuperar a relação originária imediata com as ideias inteligíveis, afastando-se do corpo, tanto quanto possível, através do exercício do pensamento e do raciocínio (79a-80b).

Mas é o *Fedro* que oferece a apresentação mais completa da doutrina da reminiscência, embora sob forma de uma narração mitológica. Nesse diálogo, a demonstração da imortalidade da alma é a premissa, e não a consequência, da tese da reminiscência. Dado que apenas o que se automove pode ser sempre considerado imortal, e só o que é princípio do seu

movimento pode realmente mover-se sempre, porque não tem uma causa ulterior para o seu movimento, então, a alma, que certamente se automove sempre e é princípio do seu movimento, é imortal (245c-246a). Sócrates continua a descrever sob forma de um mito as vicissitudes da alma imortal que, antes da vida mortal num corpo, gozou da contemplação das ideias eternas no espaço hiper-urânio, virando-se, no cortejo dos deuses, para o conhecimento delas. Alimentada e regenerada pela visão das realidades inteligíveis que são objeto e fonte da verdadeira ciência, a alma recebeu depois um destino mortal e desceu para um corpo, esquecendo a verdade que tocou durante a contemplação no preciso momento da descida (246e-249b). A vida mortal está, por conseguinte, marcada por tal esquecimento da verdade e pela ignorância que disso deriva, mas o ser humano deve, todavia, dedicar-se inteiramente, durante a sua existência no corpo, à busca das ideias inteligíveis, esforçando-se por dirigir a multiplicidade das sensações para a unidade apreendida através do raciocínio, porque o conhecimento das ideias consiste precisamente na reminiscência do que a alma contemplou durante a sua viagem celeste e que agora pode recordar, concentrando-se no exercício do raciocínio para ir além da evidência imediata, mas falaz por causa da percepção das muitas coisas sensíveis. Mais uma vez, é o pré-conhecimento das ideias que permite à alma imortal a estabelecer a condição do autêntico conhecimento, que é acessível aos homens através do recurso ao raciocínio, que lhes abre a possibilidade de conseguir apreender aqueles traços guardados na alma e aperfeiçoar pouco a pouco a sua noção. Isso explica por que o filósofo não se interessa pela vida material e pela opinião da maioria, mas se dedica completamente ao cultivo da recordação das ideias para fazer delas o supremo objeto da sua pesquisa e o critério universal da sua conduta em público e em privado (249b-d)¹¹.

Esta rápida síntese mostra que, segundo Platão, é preciso postular um sujeito cognoscente que, para alcançar a ciência autêntica, que é o conhecimento das ideias, deve ser: (1) imortal e eterno, para poder aceder aos inteligíveis *antes* de viver a vida mortal no corpo e voltar a

11 Sobre a teoria da anamnese referida no *Fédon* e no *Fedro*, veja-se também, com as oportunas referências bibliográficas, Scott (1995, 53-80).

contemplá-los *depois* da morte do corpo; (2) idêntico a si mesmo, porque se não o fosse e mudasse continuamente, não poderia guardar a recordação das ideias precedentemente contempladas, devendo apreendê-las sempre *ex novo*, e nenhuma reminiscência seria possível durante a vida mortal; (3) capaz de alcançar as ideias e de estabelecer uma relação epistêmica com elas, o que supõe que tal sujeito seja (3a) por sua natureza homogêneo e afim ao inteligível, precisamente para se pôr em relação com este, e (3b) capaz de realizar um movimento que lhe permita entrar em contacto com ele. Só a alma satisfaz requisitos deste género, em virtude do seu estatuto, e, na medida em que é imortal, permanece idêntica pela eternidade e torna-se parente do inteligível e suscetível de mexer-se por um movimento autónomo. Portanto, a alma é o sujeito do autêntico conhecimento e é precisamente ao desenhar uma teoria psicológica similar que Platão pensa poder resolver eficazmente as dificuldades levantadas sobre as modalidades concretas e sobre a própria possibilidade de adquirir ciência, que consiste no acesso às ideias colocadas além do mundo sensível em que vivem os homens (cf. Fronterotta, 2011).

OS GRAUS DO CONHECIMENTO E O ACESSO À VERDADE

O acesso às ideias conquistado desta maneira é, todavia, muito articulado na forma e complexo na modalidade. Isso se torna particularmente claro entre o final do Livro VI e o início do VII da *República*, por meio de duas novas imagens: trata-se das célebres páginas dedicadas à apresentação da ‘linha dividida’ (509d-511e) e do conto da caverna (514a-516e).

Tome-se uma linha dividida em dois segmentos desiguais que simbolizam, um, o mundo visível das coisas sensíveis, o outro, o âmbito inteligível das ideias. Dividindo ainda os dois segmentos iniciais, obtêm-se quatro segmentos: o primeiro segmento do género visível contém as imagens, as sombras e reflexos dos objetos sensíveis, a que se acede através de uma forma de ‘imaginação’ ou até ‘percepção de imagens’ (εἰκασία); o segundo segmento do género visível engloba todos os objetos naturais e artificiais cujas sombras estavam em causa no segmento anterior, ou seja, o conjunto das coisas

sensíveis que são objeto de ‘crença’ (πίστις) – porque ‘se crê’ na sua subsistência imediata (apreendida através dos órgãos sensoriais) como numa evidência indubitável. No que diz respeito aos dois segmentos que compõem o género inteligível, Platão estabelece uma distinção baseada não mais diretamente nos objetos que aqueles contêm, mas na forma de conhecimento que é próprio a cada um. Ao primeiro segmento do género inteligível convém o método típico da geometria que trabalha por hipóteses, porém, não se dirigindo para um princípio final sobre o qual possa fundar a verdade das hipóteses formuladas, mas assumindo tais hipóteses como verdadeiras e baixando de forma dedutiva até à conclusão do raciocínio, bem como se servindo também de representações materiais para orientar a demonstração. Por essa razão, os estudiosos de geometria elaboram uma espécie de conhecimento que, apesar de pertencer ao género inteligível, por se servir de imagens sensíveis e ser incapaz de transcender as suas hipóteses para alcançar o princípio incondicionado de cada hipótese, tem o nome de pensamento ‘discursivo’ ou ‘raciocínio’ (διάνοια). Pelo contrário, ao segundo segmento do género inteligível convém o nome de método dialético, que coincide com a própria filosofia e constitui a competência típica dos filósofos, capaz de alcançar o princípio não mais hipotético de todas as coisas (*R.* 510b7: ἀρχὴν ἀνυπόθετον; 511b8: τὴν τοῦ παντὸς ἀρχήν), para ir dele até à conclusão do raciocínio, sem utilizar nenhum instrumento sensível, mas apenas as ideias em si, por si e em relação a si mesmas. A dialética implica portanto uma forma de pensamento ou ‘intelecção’ (νόησις) imediatos do seu objeto, que se dirige diretamente (e não através de hipóteses) para as ideias em si e não tem necessidade de recorrer a mais nada, durante o seu percurso, a não ser às ideias¹².

12 Para as inúmeras questões gerais levantadas pelo debate crítico acerca da imagem da ‘linha dividida’, da disposição dos seus segmentos e das suas implicações onto-epistemológicas, vide os preciosos estudos de Lafrance (1981, 153-67; 1987; 1994). Um problema delicado, que é impossível de enfrentar neste estudo, diz respeito às efetivas modalidades epistémicas ligadas ao exercício da νόησις: se se trata de uma forma de conhecimento intelectual ‘imediate’, eventualmente de carácter intuitivo, ou se necessita, ao invés, também ela, como a διάνοια, da intervenção do instrumento linguístico e do λόγος demonstrativo. Recomendo, a esse propósito: os ensaios, com ampla discussão bibliográfica, coligidos no n. 27 da revista *Elenchos*: Aronadio (2006); Ferrari (2006); Fronterotta (2006); Migliori (2006). Vide também Trabattoni (2003).

Este percurso, que ilustra o progresso de uma forma de conhecimento incerto e obscuro, que pertence à generalidade dos seres humanos, até à ciência das ideias caracterizada por um grau de verdade e de certeza absolutas, que é prerrogativa exclusiva dos filósofos, sugere algumas observações. Antes de mais, é oportuno constatar que os dois segmentos superiores da linha recaem ambos na esfera do autêntico conhecimento (τὸ γνωστόν), onde os últimos dois constituem apenas o domínio do opinável (τὸ δοξαστόν), enquanto que para distinguir a imaginação da crença se estabelece uma diversidade específica entre os objetos que elas assumem como conteúdo próprio – tomando as imagens e as sombras das coisas sensíveis como objeto da imaginação e as coisas sensíveis como objeto da crença –, pelo contrário, para focalizar a diferença entre pensamento discursivo e intelecção, Platão recorre essencialmente à análise dos dois procedimentos em questão (o método dos géometras e a dialética), sem ter em conta, pelo menos imediatamente, o estatuto ontológico dos seus objetos. Isso cria um problema, já discutido na antiguidade a partir de Aristóteles, relativamente à natureza dos entes das duas formas de conhecimento inteligível descritas: apesar de Platão não se exprimir de forma clara a esse propósito, não é implausível fazer corresponder à distinção entre o método dos géometras e a dialética uma diferença análoga dos seus objetos, constituindo assim um âmbito de objetos inteligíveis que abrange os entes matemáticos (como os números ou as figuras geométricas que, embora não tenham natureza sensível, parecem todavia manifestar uma proximidade maior em relação às coisas empíricas das quais são abstrações intelectuais) e um âmbito de objetos inteligíveis que consta das ideias em si e por si (como o justo ou o belo em si que, sem qualquer relação com as coisas empíricas, colocados num nível de pureza e de plenitude ontológica superior). Avançando ainda mais, outra dificuldade surge na esfera das ideias em si: por que Platão faz referência, como se disse, a um princípio não-hipotético que serve de fundamento, no plano epistemológico, para o conhecimento das ideias e de todas as coisas. É necessário concluir que o âmbito inteligível está hierarquicamente estruturado, como acontece no âmbito sensível, e que os entes inteligíveis devem ser também deslocados para níveis distintos que implicam graus diferentes de ser, chegando a colocar no vértice um

princípio incondicionado e absoluto dotado de um papel causal relativamente às realidades que lhe estão submetidas? Ou, pelo contrário, trata-se apenas de uma hierarquia de carácter epistemológico, ou metodológico, de tal forma que o âmbito inteligível se mantém caracterizado por uma uniformidade substancial e uma homogeneidade ontológica? Tais questões continuam a ser controversas na exegese antiga e moderna e não podem ter uma resposta definitiva¹³.

Numa perspetiva análoga pode interpretar-se a comparação que Sócrates apresenta aos seus interlocutores mais adiante, no início do livro VII da *República* (514a-516e), assimilando a condição humana à dos prisioneiros de uma caverna subterrânea, bem agrilhoados desde crianças, sempre imóveis na mesma posição sem poder virar o pescoço nem a cabeça, com uma chama alta que arde atrás deles, projetando na parede da caverna o reflexo dos objetos iluminados, como um obscuro teatro de fantoches e marionetas. Prisioneiros do género considerariam sem sombra de dúvida as imagens e os simulacros que mal conseguem ver coisas reais e o eco dos sons inarticulados que ouvem uma voz real, confundindo a verdade com as sombras aparentes. Se, por acaso, acontecesse que um deles se libertasse e fosse obrigado a levantar-se de repente e a virar a cabeça para olhar para a luz, ele sentiria dor e, ofuscado pela luminosidade da chama, pensaria que as sombras que antes via eram mais verdadeiras do que os objetos que agora lhe mostram. Além disso, se alguém o arrastasse para fora da caverna e não o deixasse ir embora antes de o ter levado até à luz do sol, tentaria certamente rebelar-se e resistir, incapaz de nada distinguir. De facto, teria necessidade de se habituar progressivamente ao esplendor do sol, dedicando-se, em primeiro lugar, às imagens dos seres humanos e dos objetos naturais refletidas na água, para contemplar em seguida os astros e a lua durante a noite. Só por último poderia observar o sol em si e por si na região que lhe é própria. Tendo alcançado este patamar, o

13 Cf. respetivamente, sobre as questões evocadas, Cattanei (1996); Repellini (2003). Mantém-se fora do exame proposto nestas páginas o difícil problema da ideia do bem, da sua colocação ontológica e da sua função causal em relação às ideias e ao ser, tal como a sua possível identificação com o princípio não-hipotético que Platão indica como objetivo último do conhecimento noético e da dialética. Vide, a esse propósito, a apresentação equilibrada de Vegetti (2003); Ferrari (2003).

prisioneiro libertado seria capaz de raciocinar sobre a natureza do sol e sobre a sua função de regulador das estações e de produtor da luz. Feliz com a sua nova condição, sentiria compaixão pelo destino dos antigos companheiros que ficaram na escuridão e, desprezando os prémios e as honras que lá em baixo eram tidas em grande conta, preferiria suportar os mais terríveis sofrimentos em vez de voltar a viver entre os simulacros e os fantasmas da caverna.

Ora, parece-me possível entender esta exposição como uma versão alegórica do processo cognoscitivo inteiro, delineado anteriormente através da construção da linha dividida (Lafrance 1987, 63-172; Repellini, 2003). À condição dos prisioneiros agrilhoados com o olhar imóvel sobre as sombras projetadas na parede da caverna parece corresponder a simples percepção das imagens das coisas sensíveis, enquanto que à percepção dos objetos que essas sombras projetam pode ser associada a 'crença' atribuída à evidência imediata das coisas sensíveis em devir. A visão indireta e por imagens dos entes naturais e artificiais fora da caverna aludiria ao pensamento discursivo, ainda vinculado ao uso de representações sensíveis e condicionado pelo seu carácter hipotético, mas já virado para o conhecimento dos entes inteligíveis; enquanto que a capacidade de observar imediatamente os astros, a lua e o sol em si mesmos remeteria para o exercício da intelecção e da prática dialética, que apreende as ideias em si sem mediações instrumentais ulteriores. No seu conjunto a caverna ofereceria uma representação do âmbito sensível dos objetos opináveis: a saída para o exterior e a contemplação dos entes naturais e artificiais deveriam simbolizar a conversão do sujeito cognoscente ao pensamento e à realidade inteligível das ideias. Porém, de novo, mesmo no caso desta exposição, fica sem solução, e talvez não tenha mesmo solução, o problema de determinar com exatidão a extensão e a estrutura hierárquica do mundo real fora da caverna, e com ele o âmbito inteligível de que é análogo: se se preveem graus e níveis distintos de objetos aos quais dirigir progressivamente o pensamento, sobretudo em relação ao sol que, como princípio não-hipotético no contexto da linha,

ganha os delineamentos de um enigmático fundamento primeiro de todas as coisas¹⁴.

CONCLUSÃO

A conceção epistemológica de Platão parece ser estruturada numa construção articulada e rigorosa, que se baseia no tema ‘realista’, segundo o qual o conhecimento e os seus diversos graus dependem da natureza e da colocação ontológica dos seus objetos. Para que o conhecimento seja verdadeiro, ou seja, não sofra mudança e uma avaliação subjetiva, é preciso que assuma como conteúdo próprio certos objetos eternos e universais, colocados além das coisas sensíveis em devir: as ideias inteligíveis. Por outro lado, a postulação das ideias como realidades distintas e separadas do mundo sensível suscita um ulterior requisito, relativo à possibilidade de acesso a realidades do género que não se encontram imediatamente disponíveis na experiência comum. Eis a hipótese suplementar de uma alma imortal capaz de chegar à contemplação das ideias na sua vicissitude eterna e de conservar memória delas, de maneira a que, mesmo que vivam no mundo sensível durante a sua vida mortal, os homens sejam capazes, devido à sua alma imortal, de aceder ao conhecimento das ideias, recuperando assim a sua recordação. O percurso a fazer para tal fim prevê uma série de etapas ascendentes que resultam em outros tantos graus epistémicos de um processo que leva da simples perceção dos objetos que povoam o mundo sensível, o qual possui unicamente os traços da opinião incerta e mutável, ao conhecimento intelectual dos objetos inteligíveis e eternos, a qual se caracteriza pela intervenção do raciocínio e, por último, pelo acesso imediato às ideias, às quais cabe, por fim, só a verdade e a certeza.

14 Como disse, deixo de lado as temíveis dificuldades relativas ao estatuto e à função da ideia de bem nos livros VI e VII da *República*, evocada novamente, durante a exposição da caverna, pela analogia com o sol. Vide a tal propósito Cattanei (1996); Calabi (2003); Reppelini (2003).

BIBLIOGRAFIA

- Ademollo, F. (2011). *The Cratylus of Plato. A Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Aronadio, F. (2006). *Plat. Resp. 509d-511e: la chiarezza dei contenuti cognitivi e il sapere diretto*. *Elenchos*, 27, pp. 409-24.
- Bluck, R. S. (1961). *Plato's Meno*, Cambridge: Cambridge University Press, ed. with introd. and comm.,
- Calabi, F. (2003). Il sole e la sua luce. In M. Vegetti (ed.), *Platone, La Repubblica*, Libri VI-VII. Napoli: Bibliopolis, vol. v, pp. 327-54.
- Cattanei, E. (1996). *Enti matematici e metafisica. Platone, l'Accademia e Aristotele a confronto*. Milano: Vita e Pensiero.
- Cross, R. C. & Woosley, A. D. (1964). *Plato's Republic. A Philosophical Commentary*. London: Macmillan & Co.
- Ferrari, F. (2003). L'idea del bene: collocazione ontologica e funzione causale. In M. Vegetti (ed.), *Platone, La Repubblica*, Libri VI-VII, Napoli: Bibliopolis, vol. v, pp. 287-325.
- _____ (2006). L'infallibilità del *logos*: la natura del sapere noetico in Platone (a partire dalla 'linea'). *Elenchos*, 27, pp. 425-40.
- Fine, G. (1979). Knowledge and belief in *Republic* v. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 60, pp. 121-39.
- _____ (1990). Knowledge and belief in *Republic* v-vii. In S. Everson (ed.), *Cambridge Companion to Ancient Thought. Epistemology*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 85-115.
- _____ (2004). Knowledge and true belief in the *Meno*. In *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 24, pp. 41-81.
- Repellini, F. (2003). La linea e la caverna. In M. Vegetti (ed.), *Platone, La Repubblica*, Libri VI-VII. Napoli: Bibliopolis, vol. v, pp. 355-403.
- Fronterotta, F. (2001). *METHEXIS. La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche. Dai dialoghi giovanili al Parmenide*. Pisa: Edizioni della Scuola Normale Superiore.
- _____ (2006). *Dianoia ... all'ou noun*. Su *Resp.* vi 511d3-5. *Elenchos*, 27, pp. 441-58.
- _____ (2007). 'Einai', 'ousia' e 'on' nei libri centrali della *Repubblica*. In F. L. Lisi (ed.), *The Ascent to the Good*. Sankt Augustin: Academia Verlag, pp. 115-60.
- _____ (2011). A realidade de alma: princípio de vida, fonte de movimento, sujeito de conhecimento. In F. Fronterotta & L. Brisson (orgs.), *Platão: Leituras*. São Paulo: Edições Loyola, pp. 141-48.
- Gerson, L. P. (2009). *Ancient Epistemology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gonzalez, F. J. (1996). Propositions or objects? A critique of Gail Fine on knowledge and belief in *Republic* v. In *Pbronesis*, 41, pp. 245-75.
- Huber, C. E. (1964). *Anamnesis bei Plato*, Hüber, München.
- Lafrance, Y. (1981). *La théorie platonicienne de la doxa*. Paris/Montréal: Les Belles Lettres/Bellarmin.
- _____ (1987). *Pour interpréter Platon. La ligne en République VI 509d-511e. Bilan analytique des études* (1804-1984). Montréal/Paris: Bellarmin/Les Belles Lettres.
- _____ (1994). *Pour interpréter Platon II. La ligne en République VI 509d-511e. Le texte et son histoire*. Montréal: Bellarmin.
- Migliori, M. (2006). Lo schema onto-epistemico della linea. *Elenchos*, 27, pp. 459-84.
- Platone (2011). *Teeteto*. Milano: Rizzoli, trad. F. Ferrari.

- Scott, D. (1995). *Recollection and Experience. Plato's Theory of Learning and its Successors*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____ (2006). *Plato's Meno*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Steel, C. (2012). Plato as seen by Aristotle (*Metaphysics A 6*). In C. Steel (ed.), *Aristotle Metaphysics Alpha. Symposium Aristotelicum*. Oxford: Oxford University Press, with an edition of the Greek text by O. Primavesi, pp. 167-200.
- Trabattoni, F. (2003). Il sapere del filosofo. In M. Vegetti (ed.), *Platone, La Repubblica*, Libri VI-VII. Napoli: Bibliopolis, vol. v pp. 151-86.
- Vegetti, M. (2000). (ed.). *Platone, La Repubblica*, Libro V. Napoli: Bibliopolis, vol. IV.
- _____ (2003). *Megiston mathema*. L'idea del 'buono' e le sue funzioni. In M. Vegetti (ed.), *Platone, La Repubblica*, Libri VI-VII. Napoli: Bibliopolis, vol. v, pp. 253-86.

Traduzido por Maria da Graça Gomes de Pina

XI

TEORIA DAS IDEIAS

Franco Ferrari

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI SALERNO

I

1.1 O destino da concepção das Ideias afigura-se particularmente singular: no fim da Antiguidade, ela foi considerada um dos pontos cardeais da filosofia de Platão, a ponto de ser identificada com esta; e, todavia, os três maiores representantes da Academia (a escola de Platão), isto é, Espeusipo, Xenócrates e Aristóteles, se distanciaram desta doutrina, ora a rejeitando (Espeusipo e Aristóteles), ora a modificando significativamente (Xenócrates).

Na verdade, a concepção das Ideias constituía muito seguramente um dos argumentos privilegiados nos debates e discussões que se mantinham no interior da Academia, como testemunham a primeira parte do *Parmênides* de Platão e o escrito de Aristóteles *Sobre as Ideias*, entretanto perdido mas do qual restam fragmentos significativos no *Comentário à Metafísica* de Alexandre de Afrodísias (Fine, 1993). Por isso, as Ideias eram já discutidas no interior da Academia: a sua existência e extensão (isto é, de que realidades existem Ideias), o estatuto ontológico que estas entidades granjeavam, o tipo de conhecimento que se pode ter delas, as aporias a que dão origem, a natureza do nexa entre as Ideias e os particulares sensíveis, a relação (de complementaridade ou de autoexclusão) entre as Ideias e os princípios supremos do real: o Uno e a Díade indeterminada.

Convém reconhecer que hoje a situação não é muito diferente. De forma direta ou indireta, muitas das questões há pouco referidas atravessam o debate crítico dos últimos decénios; e pode dizer-se, sem receio de sermos

desmentidos, que a concepção das Ideias continua a representar um dos nós teóricos mais importantes e, simultaneamente, mais controversos do pensamento platónico.

1.2 Convém notar em primeiro lugar que, do ponto de vista historiográfico, o debate acerca da natureza e significado da Teoria das Ideias foi dominado, a partir da segunda metade da década de 50 (do século passado), por uma atitude hermenêutica de matriz analítica, que colocou no centro da investigação os problemas e implicações lógicas dedutíveis das afirmações contidas nos diálogos. Os estudiosos concentraram-se particularmente na questão da chamada *autopredicação* das Ideias, isto é, no problema sobre se as Ideias pelo menos detêm a qualidade que transmitem às outras coisas, como, por exemplo, se a Ideia do Belo é ela própria bela ou se a Ideia do Justo é justa (Vlastos, 1954; Brisson, 1991, 563-69). Um outro tema no centro do debate é o que diz respeito à natureza ontológica das Ideias, isto é, se elas são entidades *universais* ou realidades *individuais* dotadas de características de excepcionais, como a extra-espacialidade e a extratemporalidade (Ademollo, 2013, 42-7). Uma questão que tem marcado o debate destes últimos decénios é a que diz respeito à existência de uma evolução no âmbito da concepção platónica das Ideias, ou mesmo de uma revisão a partir do *Parménides*, cuja primeira parte contém uma série de objeções (mais ou menos consistentes) à concepção das Ideias exposta nos diálogos centrais, particularmente no *Fédon*, no *Banquete* e na *República*. Alguns estudiosos da área cultural analítica chegaram mesmo a sustentar que, depois do *Parménides*, Platão tinha abandonado a doutrina das Ideias.

Na literatura crítica recente tem havido um espaço considerável para o tema da causalidade das Ideias, ou seja, o problema de estabelecer se elas são causas dos fenómenos (a) em sentido *lógico* (Vlastos, 1969), isto é, como princípios de individuação a ponto de permitir reconhecer a presença de determinados atributos nas coisas sensíveis: enquanto modelos perfeitos, as Ideias realizam de um modo conclusivo a definição de uma determinada propriedade, sendo lícito reconhecer a presença dessa propriedade também nos fenómenos sensíveis (o conhecimento da Ideia de Belo permite reconhecer como 'bela' uma determinada realidade empírica, isto é, que participa da

Ideia de Belo); ou (b) em sentido *eficiente* e ativo, ou seja, porque elas efetivamente transmitem às coisas sensíveis as propriedades que estas possuem (Fronterotta, 2001, 218).

Diretamente ligada ao tema da natureza da causalidade das Ideias surge, pois, a antiga questão sobre o seu estatuto no confronto das entidades sensíveis e fenoménicas, isto é, o problema de estabelecer se as Ideias são *transcendentes* e separadas ou *imanes* em relação às coisas que delas participam (Devereux, 1994; Perl, 1999; Ademollo, 2013, 74-85). Este tipo de problema está, pois, ligado ao já referido tema da natureza universal ou individual das Ideias, na medida em que a tese da transcendência parece implicar que as Ideias são indivíduos metafísicos separados que exercem a função de modelos (*παρδείγματα*) das coisas sensíveis, enquanto a hipótese imanentista tende a considerar as Ideias como características universais presentes nas coisas (Parry, 2001).

Um dos efeitos mais evidentes da posição analítica, a qual dominou a crítica dos últimos decénios, deriva do progressivo enfraquecimento da célebre *Two-Worlds-Theory*, ou seja, aquela conceção que postula uma espécie de paralelismo onto-epistémico segundo o qual Ideias e fenómenos sensíveis representam duas ordens ontológicas completamente separadas, cada uma das quais acessível através de uma forma cognitiva específica: o conhecimento autêntico e verdadeiro (*ἐπιστήμη*) no caso das Ideias, a opinião (*δόξα*) no caso dos objetos fenoménicos. Esta posição foi radicalmente disputada (Fine, 1978), e ganhou peso a convicção de que *ἐπιστήμη* e *δόξα* não se distinguem através dos objetos a que se reportam, mas sim em virtude de uma diferença de ordem metodológica.

Igualmente significativa foi o questionamento da interpretação tradicional da epistemologia platónica, a qual concebia o conhecimento das Ideias como uma espécie de apreensão imediata e direta, semelhante à visão ou ao contato. Na verdade, impôs-se a convicção de que o conhecimento das Ideias é de natureza definicional e proposicional, que o recurso às metáforas da visão e do contato desempenham em Platão uma função meramente explicativa e que, por isso, é filosoficamente irrelevante. Mas, também sobre este aspeto, as opiniões dos especialistas divergem consideravelmente e,

de facto, não se pode dizer que, entre os estudiosos, se tenha imposto uma qualquer forma de consenso.

Fica, pois, evidente que a concepção das Ideias se situa no centro de um debate historiográfico amplo e aceso; como é natural, visto que se trata de um dos principais δόγματα da filosofia de Platão.

II

2.1 Na verdade, a indubitável importância que a concepção das Ideias adquire no âmbito da filosofia platónica debate-se com o facto de que, salvo raras exceções (representadas pela primeira parte do *Parménides* e algumas secções do *Fédon*), não existe um tratamento propriamente dito da Teoria das Ideias. Platão refere-as em diversas ocasiões, mas como se isso se tratasse de um património teórico já reconhecido tanto pelos protagonistas dos diálogos, como pelos seus leitores (cf. e.g. *R.* 596a). Tal circunstância torna bastante difícil a tarefa de reconstruir os contornos de uma doutrina que deveria ser original, complexa e não desprovida de tensões teóricas significativas.

A primeira observação que cumpre fazer diz respeito ao facto de Platão pretender com a Teoria das Ideias uma proposta de teorema filosófico aplicável a todos os campos do saber. De facto, a concepção das Ideias denota uma extraordinária *economia filosófica*, na medida em que, com base num reduzido número de pressupostos, parece capaz de apresentar soluções para problemas de ordem metafísica, epistemológica, ética, política, linguística e até estética (Cherniss, 1936; Fronterotta, 2001, 159-63).

Com efeito, os argumentos que, de uma forma explícita mas muitas vezes implícita, Platão aduz em defesa da existência das Ideias dizem respeito a praticamente todos os setores da filosofia. A este respeito será suficiente referir a importância do recurso às Ideias nos campos da ética, da epistemologia e da linguagem.

Em oposição à progressiva imposição de uma atitude relativista no campo da moral e da ética, com o desaparecimento do estatuto absoluto dos valores morais e das normas éticas propagandeado pela sofística, Platão fixa o

objetivo de restabelecer uma ética normativa fundamentada em princípios filosóficos sólidos. Se, no âmbito da reflexão dos Sofistas, o significado de noções como ‘justo’ e ‘injusto’, ‘bem’ e ‘mal’, ‘belo’ e ‘feio’, ‘pio’ e ‘ímpio’ estava sujeito à alteração das condições e do contexto, acabando por legitimar um relativismo pragmático à maneira de Protágoras, por meio da hipótese da existência de entidades objetivas (ou seja, que são em si mesmas), universais e estáveis, Platão compromete-se a lançar as bases de uma ética normativa fundamentada em critérios objetivos e universais. O conhecimento da Ideia de Justiça (do ‘justo’ em si), por exemplo, permite exibir uma norma absoluta e universal que estabeleça a medida pela qual um determinado comportamento ou lei participam efetivamente da justiça ou da qual se aproximam. Os valores morais e as normas éticas ficam assim imunes ao subjetivismo e relativismo circunstanciais para se fundamentarem em princípios absolutos e invariáveis, os quais permitem construir uma ética normativa.

No plano epistemológico, a importância da hipótese das Ideias está relacionada com a noção platônica de conhecimento (ἐπιστήμη). Ao contrário da opinião (δόξα), ela apresenta uma natureza universal: o conhecimento, de modo a que se constitua enquanto tal, deve ser formado a partir de pressupostos dotados de validade absoluta (isto é, eternos), inalteráveis, e imunes a qualquer tipo de condição e relativismo. A proposição que declara que ‘a soma dos ângulos internos de um triângulo é igual a dois ângulos retos’ é sempre verdadeira, independentemente do triângulo e de qualquer condição. Para Platão, tal noção de conhecimento pressupõe a existência de entidades excepcionais, dotadas de características tais que permitam justificar plenamente as condições de cognoscibilidade: somente entidades que possuam os requisitos de eternidade, invariabilidade, imutabilidade, autoidentidade (numa palavra: *perfeição*), podem constituir objetos de conhecimento autêntico. Retornando ao exemplo acima mencionado, a proposição acerca do triângulo é somente válida se aplicada a um triângulo perfeito, isto é, à Ideia de triângulo.

Nos diálogos encontramos, pois, alguns argumentos que justificam a hipótese das Ideias a partir da utilização de predicados universais. Se utilizarmos, por exemplo, o predicado ‘belo’ para designar uma

estátua, ou uma moça, ou mesmo uma lei ou comportamento, está pressuposta uma invariância de significado do predicado em questão. Platão dá um passo além (nesta direção) e chega a levantar a hipótese da existência de um objeto ideal que corresponde perfeitamente ao significado do predicado (Harte, 2013, 194). Ele reconhece então a existência de um belo em si, a própria ideia de beleza, a qual representa uma entidade correspondente ao significado do predicado 'belo'. Tal argumento é chamado 'um entre muitos' (*Prm.* 131b: ἓν ἐπὶ πολλοῖς), na medida em que, a partir da presença de múltiplas instanciações de um predicado (ou de uma característica), exige a existência de um termo único, separado das instanciações, o qual corresponde ao significado do predicado.

2.2 Para designar as Ideias, Platão se serve, de um modo marcadamente indiscriminado, dos termos εἶδος e ἰδέα, os quais possuem a mesma raiz linguística do verbo grego ὀράω (ἰδεῖν) e latino *video* e, originariamente, indicam o aspecto visível de uma coisa (Baltes & Lakmann, 2005, 2). Platão opera uma conceitualização deste tópico, transferindo a visão do plano perceptivo para o intelectual e concebendo deste modo a Ideia como aspecto essencial da realidade, a sua dimensão profunda, apreensível somente com os olhos da mente, isto é, com o intelecto (νοῦς).

Muito frequentemente, a Ideia vem identificada, de forma explícita ou implícita, com o ser (ὄν) e, em particular, com o ser autêntico (ὄντος ὄν); com a essência ou substância (οὐσία) das coisas; com aquilo que verdadeiramente corresponde a uma determinada qualidade ou característica (ὁ ἐστὶ *F*): por exemplo, 'aquilo que é realmente belo'. A Ideia é frequentemente indicada através da substantivação de um adjetivo neutro pelo acrescento do pronome de reforço *auto* (e.g. αὐτὸ τὸ δίκαιον, o justo em si; αὐτὸ τὸ καλόν, o belo em si), ou pelo recurso a um termo abstrato (αὐτὴ ἡ δικαιοσύνη, a ideia de justiça). Ocorre por várias vezes a fórmula αὐτὸ καθ' αὐτό acompanhada do adjetivo neutro (e.g. αὐτὸ τὸ δίκαιον καθ' αὐτό, o justo em si e por si): esta preferência estilística pretende sublinhar a natureza separada e independente das Ideias, que são justamente καθ' αὐτά, isto é, em si mesmas, independentes de outra coisa (Ademollo, 2013, 47-65).

2.3 Para compreender a natureza ontológica das Ideias e as suas diferenças nos confrontos dos fenómenos espaço-temporais podemos fazer referência a duas importantíssimas passagens do *Fédon* e do *Banquete*. No *Fédon* (78d-79a), no âmbito da célebre discussão sobre a natureza da alma e a sua separação nos confrontos com o corpo, Sócrates reclama a existência de entidades dotadas de características excepcionais, completamente distintas das coisas corpóreas e visíveis. Afirma que a existência do ser autêntico (78d1: αὐτὴ ἡ οὐσία), substanciada nas Ideias, é argumentável pelo recurso ao procedimento do λόγον δίδοναι, isto é, a dialética. Este tipo de realidade é sempre idêntico a si mesmo, pois que não sofre qualquer modificação nem no tempo, nem no espaço; ele é uniforme (78d5: μονοειδὲς), e existe em si mesmo (78d5-6: αὐτὸ καθ' αὐτό). Enquanto muitas das coisas iguais que vemos e em que tocamos estão, em certos aspetos, também sujeitas a serem desiguais (ou porque na realidade não são perfeitamente iguais, ou porque são iguais em relação a uma coisa, mas desiguais em relação a outra), o igual em si (78d3: αὐτὸ τὸ ἴσον), isto é, a Ideia de Igualdade, é absolutamente igual; o que equivale a dizer que é igual independentemente de qualquer outro fator (temporal ou relacional). Por outro lado, ao contrário das entidades fenoménicas, as Ideias estão subtraídas da perceção sensível e somente podem ser conhecidas por meio do raciocínio do pensamento (79a3: ἐπιλάβοιο ἢ τῷ τῆς διανοίας λογισμῶ), o que equivale a dizer por meio das funções intelectuais da alma racional (νοῦς). Sócrates chega mesmo a postular a existência de duas espécies de seres (79a6: δύο εἶδη τῶν ὄντων), uma visível, outra invisível. Não se trata simplesmente de dois tipos de realidade, mas de dois *modos de ser* diferentes, isto é, de diferentes modalidades ontológicas.

No *Banquete* (210e-211b), Platão aprofunda este esquema teórico no âmbito do discurso da sacerdotisa Diotima contado por Sócrates. A propósito da Ideia de Belo, do belo em si, o qual representa todas as Ideias, Diotima afirma que ele não nasce nem morre, antes é sempre (211a1: ἀεὶ ὄν); que não aumenta nem diminui, que não é parcialmente belo nem parcialmente feio, que não é por vezes belo e por vezes feio, que não é belo em relação a uma coisa e feio em relação a outra, que não é ora belo, ora feio, como se fosse belo para alguns e feio para outros. Não se trata do belo presente

num corpo, num raciocínio, numa lei ou num conhecimento; ou seja, não se trata de algo que exista noutra coisa que não em si mesmo. O belo autêntico é por si mesmo (211b1: αὐτὸ καθ' αὐτό), é único e uniforme, sempre idêntico a si mesmo, enquanto as outras coisas são belas apenas em função da sua participação no belo. A beleza ideal pode ser contemplada no final de um processo cognitivo que atravessa os vários graus da beleza, primeiro corpórea e depois psíquica (e, portanto, ética e epistémica). Apenas no final desta ascensão, o filósofo, aqui equiparado a um iniciado nos mistérios do amor, chega ao conhecimento daquilo que é belo de um modo absoluto e não qualificado, isto é, a Ideia de Belo.

O sentido desta célebre passagem consiste na caracterização da Ideia como entidade *não qualificada*, como algo que é belo independentemente de qualquer outro fator (temporal, relacional, subjectivo etc.). Enquanto as coisas particulares belas são belas apenas durante um determinado período temporal, ou por alguns observadores, ou em relação a outras coisas, o belo em si é-o de um modo absoluto (παντελῶς), isto é, precisamente inqualificado (Ademollo, 2013, 54-55; Harte, 2008, 202-203).

Este aspeto teórico fundamental emerge também da discussão entre Sócrates e Gláucon que encerra o Livro V da *República*. Aqui, Sócrates dirige-se a um interlocutor hipotético (personificado por Gláucon) que se recusa a admitir a existência das Ideias, propondo-se a argumentar em favor delas mas sem as pressupor, isto é, sem dar por garantida a existência das Ideias, como acontece quase sempre nos diálogos (*R.* 476e-480a). Ele parte da noção de conhecimento para sustentar que este se dirige 'àquilo que é' (477a1: τὸ ὄν) e não 'àquilo que não é' (477a1: τὸ μὴ ὄν); por conseguinte, diz que aquele que conhece, conhece alguma coisa que seja em absoluto (477a1: τὸ μὲν παντελῶς ὄν), isto é, precisamente inqualificado. O conhecimento dirige-se, pois, àquilo que é absolutamente, enquanto a opinião se dirige 'àquilo que é e, ao mesmo tempo, não é'. O que significa este teorema filosófico?

É verosímil que neste aspeto Platão suponha um significado predicativo-copulativo do verbo ser e pretenda sustentar que o conhecimento tem por objeto algo que é absolutamente *F*, isto é, algo absolutamente belo, justo, pio, igual (Frede, 1988). Trata-se evidentemente da Ideia, algo que é de um

modo absoluto e inqualificado (Ferrari, 2010, 35-40). Sócrates continua, formulando o célebre axioma que estabelece que o conhecimento se distingue da opinião porquanto seja *infallível*, enquanto que a opinião não possui esta característica (477e). Tal afirmação induziu vários estudiosos a procurar a razão da diferença entre conhecimento e opinião não no objeto ao qual estes se dirigem, antes ao método que adotam e aos resultados a que chegam (Fine, 1978). No entanto, convém ter em conta que, se é mesmo verdade que Platão estabelece a diferença entre as duas formas cognitivas no facto de que uma é infalível e a outra não, resulta igualmente verdadeiro que ele não renuncia de facto a reconduzir a causa da infalibilidade do primeiro e da falibilidade da segunda ao diferente âmbito ontológico a que se dirigem: só acerca do ‘que é absolutamente *F*’ se podem formular proposições infalíveis, enquanto que acerca do ‘que é e, ao mesmo tempo, não é *F*’ é possível formular juízos ora verdadeiros, ora falsos; ou seja, juízos que, mesmo quando são verdadeiros, resultam infundados.

Com efeito, contrariamente à crença de uma aplicação rígida da ‘teoria dos dois mundos’, também acerca das Ideias é possível ter opiniões, como os diálogos amplamente demonstram. O célebre axioma formulado no final desta sequência argumentativa, segundo o qual ‘é impossível que o cognoscível e o opinável sejam a mesma coisa’ (478b), é, pois, interpretado no seguinte sentido: apenas daquilo que é de um modo absoluto e inqualificado, isto é, apenas das Ideias se pode ter conhecimento, ainda que acerca das Ideias se possam formular também proposições doxásticas (verdadeiras), quando estas não forem reconduzidas à causa da sua verdade, isto é, ao λόγος τῆς οὐσίας.

2.4 Foi acima antecipado que o texto que mais difusamente trata das Ideias se encontra na primeira parte do *Parménides*, onde Sócrates providencia os contornos gerais da sua proposta teórica e onde a personagem Parménides move contra esta doutrina uma considerável série de objeções (*Prm.* 128e-134e). Foi difundida entre os estudiosos, ainda que felizmente sem ter colhido unanimidade, a convicção de que este texto representa o testemunho da crise da versão clássica da Teoria das Ideias, a qual depois do *Parménides* viria a ser abandonada e substituída por uma conceção mais

refinada. Trata-se de uma convicção totalmente errada, que não conta com o facto de que as objeções que Parménides levanta contra a Teoria das Ideias pressupõem uma série de assuntos não-platónicos, fruto de um equívoco radical em relação à conceção eidética, e de facto não refletem o ponto de vista filosófico de Platão (Ferrari, 2005).

Sócrates apresenta a hipótese das Ideias como solução para as aporias a que fica exposta a investigação sobre a natureza das várias entidades sensíveis. Se se admite a hipótese da existência das Ideias – defende Sócrates –, uma mesma coisa pode resultar de predicados opostos, isto é, pode ser igual e desigual, sem que isso dê lugar a uma contradição insanável: com efeito, um determinado ente é semelhante no momento em que participa da semelhança e, em virtude desta participação, é, ainda assim, dissemelhante no momento em que participa da dissemelhança e por causa desta participação. Então, a posse de predicados opostos não é fonte de contradição, pois que o particular assume tal predicado quando participa de tal Ideia, mas dispensa-o quando cessa a participação.

A personagem Parménides, cujo argumento não é nada estranho aos pressupostos filosóficos do Parménides histórico, toma a palavra para dirigir a Sócrates uma série de objeções, duas das quais valem a pena mencionar a este propósito. Elas colocam radicalmente em causa a noção de participação (μέθεξις), realçando que esta dá origem a um dilema insolúvel: se o particular *X* é grande porque participa da Ideia de Grandeza, ele participará do grande em si ou (a) inteiramente, isto é, à Ideia de Grandeza globalmente tomada; ou (b) a uma parte dele, ou seja, a uma parte da Grandeza. No entanto, em ambos os casos seguir-se-ão consequências absurdas: se as coisas grandes singulares (*x*, *y*, *z*) participam da Ideia de Grande na sua globalidade, esta acabará por ser separada de si mesma, porque estará inteiramente presente em cada um dos particulares que dela participam; se, em vez disso, as coisas grandes singulares participarem apenas de uma parte da Ideia de Grande, então esta ficará dividida, enquanto que cada Ideia é *per definitionem* unitária e indivisível.

Na verdade, Sócrates (e com ele Platão) sugere uma possibilidade de saída deste dilema, mas Parménides não se demonstra capaz de colher esta preciosa indicação. Sócrates sugere conceber a presença das Ideias em

muitas coisas que delas participam, tomando por critério o dia, que é ‘uno e idêntico’, mas também resulta contemporaneamente presente em todos os casos, isto é, em todas as realidades que dele participam. Trata-se, evidentemente, de um convite a tomar em consideração a *incomensurabilidade* das Ideias nos confrontos dos particulares participantes: esta não pode ser equiparada aos particulares, os quais constituem entidades situadas no espaço no tempo; a Ideia, tal como o dia ou qualquer outra propriedade universal, pode ser *condividida*, sem que por isso deva ser dividida. Isto significa que as Ideias não possuem o mesmo aparelho ontológico das coisas particulares, antes constituem um modo de ser diferente.

A outra objeção que Parménides dirige à concepção das Ideias proposta por Sócrates ficou conhecida na história pela designação ‘argumento do terceiro homem’, porque foi reformulada por Aristóteles (*Metaph.* I.9, 990a32-992a9) pelo recurso ao exemplo da Ideia de Homem. Parménides observa que, se admitirmos que as coisas grandes são grandes graças ao grande em si, isto é, graças à Ideia de Grande (que é una), no momento em que considerarmos esta Ideia e a soma das coisas grandes anteriormente consideradas, devermos necessariamente admitir a hipótese da existência de um terceiro grande (uma segunda Ideia de Grandeza), em relação ao qual se justifica a grandeza da Ideia de grande e da soma das coisas grandes, e assim até ao infinito, continuando a admitir a hipótese de uma Ideia de Grandeza ulterior.

Como é evidente, o funcionamento de tal argumento pressupõe a assumpção de dois princípios: (1) o da *auto-predicação*, de acordo com o qual a Ideia está na posse do mesmo atributo em cuja presença lhe é exigido que explique as restantes coisas; e (b) o da *não-identidade*, que estabelece que a causa de um determinado atributo não pode ser encontrada na mesma coisa que o detém: por exemplo, a causa da beleza de Helena encontra-se em algo diferente de Helena, isto é, na Ideia de Belo, o qual, se, por sua vez, for belo, deve remeter para uma segunda Ideia de belo (Vlastos, 1954; Brisson, 1991).

Também neste caso, o argumento de Parménides resulta viciado por alguns aspetos estranhos à concepção platónica das Ideias. Particularmente, parece considerar que a Ideia de Grande é tão grande quanto os particulares

grandes, descurando o facto de que estes são grandes em virtude da participação da Ideia de Grande, enquanto que o grande em si é grande porquanto corresponde à noção de grandeza, ou seja, é grande em virtude de si mesmo (Ademollo, 2013, 63, 69). Noutras palavras, o ser grande da Ideia de Grandeza não comporta a posse conteudística da qualidade ‘grande’, mas indica o facto de que ela constitui a única entidade que se identifica formalmente com a definição de ‘grande’. E, naturalmente, o mesmo discurso vale para todos os predicados, de cuja noção as Ideias constituem a manifestação ontológica.

2.5 Os limites da abordagem de Parménides dependem, em última instância, da pressuposição de uma atitude equiparacionista, materializada na tendência de equiparar o estatuto ontológico das Ideias ao dos que delas participam. Este tipo de posição reconhece expressão também no modo como a personagem Parménides concebe a noção de ‘separação’: ele considera este conceito num sentido estritamente simétrico, de tal forma que à separação das Ideias corresponda uma igual separação das entidades fenoménicas (*Prm.* 130b). Mas se, como parece seguro, a noção de separação corresponde, em Platão e na Academia, à de independência, é evidente que, a serem separados, isto é, ontologicamente independentes, serão apenas as Ideias, porque os particulares derivam o seu próprio ser da participação das Ideias e, por isso, não são ontologicamente independentes (καθ’ αὐτά).

Com efeito, no *Timeu*, Platão aponta implicitamente para uma noção *assimétrica* de separação, quando sustenta, por meio da personagem Timeu, que aquilo que devém (τὸ γινόμενον) devém necessariamente em virtude de uma qualquer causa, e não pode ser separado dela (28a). Tal axioma implica que o devir não seja separado, isto é, que não exista independentemente de uma causa. O ser, isto é, o Mundo das Ideias, em vez disso, existe separadamente, ou seja, de forma independente (αὐτὸ καθ’ αὐτό). No *Timeu*, a causa do devir é representada por um artesão divino, o célebre demiurgo, mas aquém do qual se esconde o Mundo das Ideias no seu aspeto dinâmico e ativo, isto é, *eficiente* (Baltes & Lakmann, 2005, 4; Ferrari, 2007, 153-165).

Neste diálogo Platão demonstra estar perfeitamente ciente da problemática da noção de participação, a qual ele procura explicar através de outras metáforas, como a do demiurgo. A participação dos particulares fenoménicos das Ideias constitui, sem dúvida, um evento difícil de explicar, na medida em que estabelece uma relação entre dois géneros de entidades incomensuráveis: os particulares, colocados no espaço e no tempo, e as Ideias, as quais correspondem a entidades meta-temporais e meta-espaciais, isto é, *metafísicas*. Platão sustenta que os fenómenos corpóreos não constituem entidades substanciais, isto é, dotadas de consistência autónoma, antes representam *manifestações* das Ideias colocadas no recetáculo, ou seja, no substrato espacial e material (Fusijawa, 1974, 49-54; cf. Perl, 1999, 359-362).

Como fica, pois, evidente, a função causal das Ideias parece ter também uma natureza ativa e eficiente, e não apenas de carácter lógico. As Ideias são *causas* das coisas porque atuam, de um modo difícil de descrever e obscuro (daí ser necessário o recurso a metáforas e analogias), no substrato espaço-material, dando assim origem aos corpos fenoménicos.

Até aqui, ocupámo-nos quase exclusivamente das relações entre Ideias e particulares sensíveis. Segundo Platão, a participação não releva apenas da relação entre estes dois géneros de entes, antes também diz respeito às relações intra-eidéticas, isto é, às relações entre as Ideias (Brisson, 1991, 565-569). Este motivo, presente de várias formas nos diálogos da juventude e nos centrais, é sistematicamente desenvolvido no *Sofista*, onde a ciência dialética corresponde ao conhecimento das relações de inclusão (isto é, de participação) e exclusão entre as Ideias, ou melhor, entre os Sumos Géneros (*μέγιστα γένη*), que deveriam constituir as Ideias mais gerais e importantes (ser, mesmo e outro, repouso e movimento, aos quais são adicionados semelhante e dissemelhante, uno e múltiplo etc.). Com efeito, Platão parece ter concebido o Mundo das Ideias como um ‘cosmos’ dotado de ordem, e, por isso, de uma hierarquia interna. No Livro VI da *República* não se permite a formação de uma opinião segura sobre a natureza da Ideia de Bem e sobre o modo como ela possa ser superior às outras Ideias.

III

3.1 No início do parágrafo anterior, foi feita referência à economia filosófica da Teoria das Ideias, isto é, à circunstância de que a hipótese eidética desempenha um papel significativo em muitos âmbitos da filosofia platónica. Nesta perspectiva, ela constitui uma espécie de ‘teorema cardiológico’ do platonismo.

Isto não significa, porém, que Platão tenha elaborado uma teoria sistemática, ou seja, uma ‘doutrina’ propriamente dita. Nos diálogos, como vimos, são poucas as passagens em que se trata das Ideias em termos estritamente doutrinários. Em todo o caso, Platão tinha certamente em mente um conjunto de pressupostos sobre as Ideias. Eles podem ser sistematizados nos seguintes pontos: (a) as Ideias são entidades excepcionais, colocadas fora do tempo e do espaço; (b) elas não são cognoscíveis pelos sentidos, antes pela função intelectual da alma, sendo, pois, entidades inteligíveis; (c) as Ideias são eternas (em sentido extra-temporal), são não-geradas e incorruptíveis, sempre idênticas, portanto perfeitas, e cada uma delas corresponde de modo absoluto e inqualificado ao predicado que exprimem, o que significa que as Ideias são o ser; (d) as Ideias, que resultam separadas (isto é, independentes), são de certa forma causa das coisas particulares, as quais participam daquelas; (e) a participação dos particulares nas Ideias representa um evento obscuro, que estabelece uma relação entre dois modos de ser, irreduzíveis um ao outro; (f) as Ideias constituem uma ordem (τάξις), caracterizada por uma hierarquia interna e de relações complexas de inclusão e exclusão recíprocas.

Duas questões permanecem em aberto: a primeira diz respeito à natureza das Ideias e reporta-se ao problema de serem entidades ou universais ou individuais; a segunda diz respeito à relação entre os particulares e refere-se à questão de as Ideias serem ou transcendentais ou imanentes em relação aos fenómenos espaço-temporais. Na verdade, trata-se de questões a que, nós modernos, somos necessariamente mais sensíveis do que seria Platão. Aos seus olhos, de facto, as Ideias são tanto universais, quanto individuais; tanto transcendentais, quanto imanentes, e esta confluência de aspetos não deve ser encarada como fonte de contradições (Harte, 2008, 208-210). As

Ideias são universais porquanto constituem os predicados e características aplicáveis a mais indivíduos; elas são, porém, indivíduos metafísicos que correspondem perfeitamente ao significado daqueles predicados (são *παραδείγματα*, isto é, modelos). Elas são, então, transcendentais porquanto existem de forma não instanciada e resultam independentes em relação aos particulares sensíveis; mas são também imanentes, porquanto estão (não espacialmente) nas coisas cuja propriedade determinam.

3.2 A concepção das Ideias constitui um patrimônio fundamental da história do platonismo. Os discípulos imediatos de Platão a seguiram, a modificaram, a reformularam, tendo chegado, nalguns casos, a abandoná-la. Ela conheceu um verdadeiro renascimento durante o Médio-Platonismo e, depois, no Neoplatonismo, onde será modificada em função de novas exigências teóricas que entretanto emergiram. Com certeza se poderá dizer que tanto os Acadêmicos quanto os Neoplatônicos trataram a concepção das Ideias como uma autêntica doutrina, e, por isso, colocaram uma série de problemas existentes nos diálogos.

Do ponto de vista filosófico mais geral, a concepção das Ideias está na base da disputa medieval sobre os universais e do debate moderno sobre o estatuto dos objetos e teoremas da matemática, e sobre a existência e consistência ontológica de entidades não espaço-temporais.

BIBLIOGRAFIA

- Ademollo, F. (2013). Plato's Conception of the Forms: Some Remarks. In R. Chiaradonna & G. Galluzzo (eds.). *Universals in Ancient Philosophy*, Pisa: Edizioni Della Normale, pp. 41-85.
- Baltes, M. & Lakmann, M.-L. (2005). *Idea* (dottrina delle idee). In F. Fronterotta & W. Leszl (eds.), *Eidos-Idea. Platone, Aristotele e la tradizione platonica*. Sankt Augustin: Academia Verlag, pp. 1-23.
- Brisson, L. (1991). Participation et prédication chez Platon. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 116, pp. 557-69.
- Cherniss, H. (1936). The philosophical Economy of the Theory of Ideas. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 57, pp. 445-56, ristampato in R. E. Allen (1965). (ed.), *Studies in Plato's Metaphysics*. London: Routledge, pp. 1-12.
- Dancy, R. M. (2004). *Plato's Introduction of Forms*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Devereux, D. T. (1994). Separation and Immanence in Plato's Theory of Forms. *Oxford Studies in*

- Ancient Philosophy*, 12, pp. 63-90.
- Ferrari, F. (2005). Parmenide, il *Parmenide* di Platone e la teoria delle idee. *Athenaeum*, 93, pp. 368-96.
- _____ (2007). Separazione asimmetrica e causalità eidetica nel *Timeo*. In L. M. Napolitano Valditarà (ed.). *La sapienza di Timeo. Riflessioni in margine al "Timeo" di Platone*. Milano: V & P, pp. 147-172.
- _____ (2010). Conoscenza filosofica e opinioni politiche nel V libro della *Repubblica* di Platone. *Atene e Roma*, n.s. 4, pp. 26-46.
- Fine, G. (1978). Knowledge and Belief in *Republic V*. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 60, pp. 121-39.
- _____ (1993). *On Ideas: Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*. Oxford: Clarendon Press.
- Frede, M. (1988). Being and Becoming in Plato. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Suppl. Volume, pp. 37-52.
- Fronterotta, F. (2001). *Méthexis. La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche. Dai dialoghi giovanili al "Parmenide"*. Pisa: Scuola Normale Superiore/Pubblicazioni della Classe di Lettere e Filosofia.
- Fujisawa, N. (1974). *Echein, Metechein*, and Idioms of Paradeigmatism in Plato's Theory of Forms. *Pbronesis*, 19, pp. 30-58.
- Harte, V. (2008). Plato's Metaphysics. In G. Fine (ed.). *The Oxford Handbook of Plato*. Oxford: Oxford University Press, pp. 191-216.
- Parry, R. D. (2001). Paradigms, Characteristics, and Forms in Plato's Middle Dialogues. *Apeiron*, 34, pp. 1-35.
- Perl, E. D. (1999). The Presence of the Paradigm: Immanence and Transcendence in Plato's Theory of Forms. *The Review of Metaphysics*, 53, pp. 339-62.
- Vlastos, G. (1954). The Third Man Argument in the *Parmenides*. *Philosophical Review*, 63, pp. 319-49.
- _____ (1969). Reason and Causes in the *Phaedo*. *The Philosophical Review*, 78, pp. 74-78.

Traduzido por Maria da Graça Gomes de Pina

XII

COSMOLOGIA

Luc Brisson

CENTRE JEAN PÉPIN (CNRS)

Para Platão, uma cosmologia deve estar à altura de responder ao menos as três seguintes questões: 1) em que condições o mundo sensível pode se tornar cognoscível? 2) De que modo poderemos descrevê-lo? 3) Como é possível agir nele eficazmente? Questões que sustentam a seguinte convicção universalmente compartilhada no mundo grego antigo: aquilo que é submetido a mudanças constantes não pode ser considerado a realidade verdadeira. Para se tornar objeto de discurso e objeto de conhecimento, o mundo sensível deve apresentar, dentro de sua própria mudança, alguma coisa que não mude, algo que apresente uma permanência verdadeira e que, portanto, se mantenha idêntica a todo momento. Platão apresenta essa exigência através da seguinte hipótese, desconcertante para um contemporâneo: existe um mundo das Formas, realidades imutáveis e universais, que somente o intelecto pode conhecer, que gera um discurso verdadeiro e das quais participam as coisas sensíveis, que não são mais do que suas cópias. E essa participação (vide Brisson, 2001; Fronterotta 2006, 2001), que se opera por meio da matemática, garante ao mundo sensível permanência e regularidade suficientes para que possamos falar dele, conhecê-lo e agir nele eficazmente.

A hipótese da existência de formas inteligíveis traz, contudo, dois problemas consideráveis: o da participação das formas inteligíveis entre si e o da participação das coisas sensíveis nas coisas inteligíveis. Esses problemas são formulados no *Parmênides*. Para resolver o primeiro problema, uma solução é proposta no *Sofista*. E para responder o segundo, Platão faz intervir as duas seguintes ficções: a de um demiurgo, um intelecto que

fabrica, ou que melhor, que põe ordem no universo; e a da *χώρα*, sobre a qual intervém esse demiurgo, e que será chamada ‘matéria’ a partir de Aristóteles. O papel do demiurgo, que mantém os olhos fixos nas formas inteligíveis, é introduzir uma ordem matemática na *χώρα* que, até então, como veremos, se apresenta sobre o aspecto da necessidade (*ἀνάγκη*).

Consideremos o problema: se as coisas sensíveis não são mais do que imagens das formas inteligíveis, com as quais elas devem apresentar uma certa semelhança, por conta de sua relação com elas, ou não teriam nenhuma relação com elas, e seriam diferentes, ou se confundiriam com elas. Duas ficções respondem a essa exigência contraditória. O demiurgo garante a semelhança do sensível em relação ao inteligível, enquanto a *χώρα* explica a diferença entre elas.

A *χώρα* em nenhum lugar recebe tamanha descrição quanto aquela, do seu estado puro, no *Timeu*. Quando o demiurgo começa a introduzir nela medida e proporção, ela já apresenta traços dos quatro elementos (*Ti.* 52d-53c), que são agitados por um movimento mecânico desprovido de ordem e de medida. A esse princípio de resistência Platão chama *ἀνάγκη*, termo que é geralmente traduzido por ‘necessidade’, mas que deve também ser entendido como o conjunto das consequências inevitáveis que, no mundo sensível, impõem limites severos a toda intenção racional. Ao admitir a presença persistente da ‘necessidade’ no universo, com a qual primeiro o demiurgo e depois a alma do mundo devem contar, Platão reconhece que a ordem pressuposta por seu modelo cosmológico não pode permanecer parcial e provisória. Estamos longe do otimismo leibniziano.

I. AS FORMAS¹

Na história da filosofia, Platão é conhecido como aquele que propôs a hipótese da existência de realidades inteligíveis distintas das coisas sensíveis e, ao mesmo tempo, em relação com elas. Platão criou essa

¹ Sobre este assunto, vide as seguintes coleções: Pradeau (2001); Fronterotta & Leszl (2005).

hipótese para explicar como este mundo, onde tudo não para de mudar, apresenta permanência e estabilidade suficientes para que o ser humano possa conhecê-lo, agir nele e falar sobre ele. Convencido de que esta estabilidade e esta permanência não podem derivar do sensível, Platão postulou, portanto, que deveria existir uma realidade de outro tipo que responda a essas exigências e que explique como, dentro da mudança, existe algo que não muda.

Num primeiro momento, Platão não parece situar claramente o inteligível além do sensível; a partir do *Fédon*, no entanto, o passo é claro. A partir daí, a questão da participação torna-se uma problemática decisiva. Concebida no *Fédon* e interpretada em termos da presença do inteligível no sensível, a participação encontra-se submetida a um questionamento radical no *Parmênides*. Uma solução é proposta no *Timeu*, onde duas outras entidades são levadas em consideração: a matéria e o demiurgo, o qual dá ao corpo do mundo uma estrutura matemática e dota-o com uma alma que é a causa de seus movimentos ordenados. É, portanto, para a cosmologia que Platão se volta de modo a encontrar uma solução para o problema mais difícil que teve de enfrentar no plano filosófico: o problema da participação.

No *Fédon*, Sócrates admite ‘que existem duas espécies de seres: por um lado, a espécie visível; e, por outro, a espécie invisível’. De fato, essas duas espécies parecem ser distintas. O inteligível se situa ao nível mais elevado: ‘aquele que é totalmente ser’, ‘aquele que é puramente e simplesmente ser’, ‘aquele que é verdadeiramente o que ele é’, ou simplesmente, ‘aquele que é realmente’. De tal ser pode-se dizer ‘simplesmente que ele é’; só se pode falar dele utilizando o presente da eternidade. Este ser caracteriza-se primeiro pela unidade: ele é um matematicamente e, sobretudo, estruturalmente, pois ele é ‘puro’, sem mistura. Diante das coisas sensíveis que não cessam de mudar, e que sobretudo nascem e perecem, a realidade inteligível se caracteriza por sua identidade: ‘ela permanece sempre a mesma’ e ‘guarda sempre as mesmas relações e a mesma natureza’. E como ele não muda, o inteligível é em si e por si. Ele não deve, portanto, ser considerado como um efeito, mas sim causa de seu ser. Ora, são estas realidades em si que são definidas como Formas. O próprio termo remete a uma metáfora visual, amplamente utilizada por Platão quando ele invoca o inteligível.

Mesmo separado dele, o mundo inteligível desempenha um papel essencial no mundo sensível. No ser humano, ele garante a exatidão dos nomes, a validade das proposições, a justificação do discurso, a retidão da conduta e um modo de vida aceitável. Por conseguinte, a hipótese da existência das formas inteligíveis orienta a ação do ser humano e a organização da cidade, como constatamos na *República*: elas se situam, segundo o *Timeu*, justamente no princípio do universo. Mas então, de que maneira as formas inteligíveis intervêm no sensível? A pergunta é crucial, pois ela questiona os tipos de causalidade exercidas pelo inteligível sobre o sensível.

No fim das contas, questionar-se sobre a participação quer dizer perguntar-se não só por que as coisas sensíveis se parecem com as realidades inteligíveis, mas também por que elas diferem delas, na medida em que, sendo múltiplas, elas diferem umas das outras, porque vêm a existir; portanto, porque estão sujeitas à mudança e ao movimento e, enfim, porque essa mudança e esse movimento são submetidos a uma ordem que apresenta uma permanência verdadeira. Para que a ação tenha um sentido dentro de um ambiente deste tipo, as coisas sensíveis devem apresentar traços suficientes que as relacionem com o inteligível, para que o ser humano possa conhecê-las e falar delas. O inteligível aparece, portanto, como aquilo que, em última análise, garante o sensível, o qual depende do inteligível para se tornar objeto de conhecimento e de discurso, motivo e finalidade da ação. Deste modo, o problema da participação remete fortemente à questão da semelhança entre a imagem e seu modelo; ela leva de fato a questionar de maneira mais geral a fabricação da imagem a partir de um modelo.

II. A χώρα E A ἀνάγκη

Se a imagem na qual consiste uma coisa sensível é diferente de seu modelo inteligível, é porque ela é feita de um material onde ela se encontra e que a compõe, a χώρα, que faz com que ela deva ocupar um e somente um lugar. São dois os traços que caracterizam o sensível: a descontinuidade e a impenetrabilidade. De fato, descontinuidade e impenetrabilidade fazem a necessidade (ἀνάγκη) intervir no mundo sensível.

2.1. Como falar do sensível?²

Como falar do sensível? Esta é a questão posta por Timeu, à qual ele tenta responder nesta passagem (49d-50d).

(1) Não se pode atribuir uma denominação distinta às coisas sensíveis, pois não se pode distinguir fase alguma do fluxo fenomenal ao qual elas se reduzem, ao dizer de uma fase ‘isto é fogo’, ‘isto é água’, por exemplo.

(2) Os nomes ‘próprios’ que são atribuídos ingenuamente a fenômenos se aplicam, em cada caso, não a uma fase do fluxo fenomenal, mas àquilo que, dentro deste fluxo fenomenal, apresenta uma certa permanência, ou seja, ‘aquilo que é tal e tal (=τοιοῦτον)’.

(3) Cada vez que se tenta distinguir uma fase do fluxo fenomenal utilizando o demonstrativo ‘este’, não é uma fase deste fluxo fenomenal que é designado, mas o meio onde se situam as fases desse fluxo fenomenal desprovido de qualquer característica, seu receptáculo permanente e que não muda, na medida em que nele aparecem e dele desaparecem manifestações que não apresentam nenhuma característica permanente.

(4) Mas o que pode designar a fórmula ‘aquilo que é tal e tal’, a qual é uma versão abreviada de uma fórmula mais elaborada do tipo ‘aquilo que em todo caso é tal e tal’ ou, mais exatamente ainda, uma fórmula do tipo ‘aquilo que é tal, que se encontra sempre parecido em todos os casos e em cada um deles em particular’?

a) Chamar tais propriedades ‘qualidades’ induz ao erro. Essas propriedades não se podem reduzir a qualidades, já que as imitações do fogo, do ar, da água e da terra são postas no mesmo plano de todo o tipo de coisas sensíveis (*Ti.* 51a, b) e que o uso feito da fórmula ‘aquilo que é tal e tal (=τοιοῦτον)’, em *Ti.* 49d-50b, não tem nada a ver com a distinção entre qualidade e substância.

b) Elas também não são fenômenos transitórios; na verdade, não se trata de nada além de modificações aparentes do receptáculo onde elas aparecem e de onde elas desaparecem (*Ti.* 50c, 51b, 52d-e). Ora, sejam quais forem a intensidade e os limites dessas modificações aparentes, não se pode dizer delas que são ‘tais e tais’. No *Crátilo* (439d), de fato,

2 Sobre este assunto, vide Brisson (2003a).

Sócrates declara que daquilo que não para de mudar não se pode dizer nem que é ‘este’ nem que é ‘aquilo que é tal e tal’; ora, é bem isso que se repete aqui (*Ti.* 49d-50b), ao se desenvolver tal ideia.

- c) Estas propriedades distintas e que guardam sua identidade, na medida em que elas se sujeitam a entrar no receptáculo do devir e dele sair, são classificadas mais à frente de ‘imitações (μιμήματα) de realidades eternas’ (*Ti.* 50c), de ‘representações (ἀφομοιώματα) de seres eternos’ (*Ti.* 51a, cf. 52a) que levam o mesmo nome que esses seres eternos, porque se lhes assemelham (*Ti.* 52a-c). A expressão ‘aquilo que é assim e assim’ designa não as qualidades de uma substância, mas uma sequência de imagens de realidades verdadeiras e portanto substanciais.

Em outros termos, as propriedades que permanecem idênticas a si mesmas no mundo sensível não são definidas como fenômenos em referência a suas manifestações transitórias. Elas o são em referência às formas inteligíveis das quais são cópias. Compreendemos melhor a partir daí a estratégia utilizada aqui por Platão. Após, por um lado, ter distinguido o receptáculo do fluxo fenomenal que nele se produz e das propriedades determinadas que nele se manifestam, por outro, ele volta à necessidade de levantar a hipótese de formas inteligíveis das quais estas características são apenas cópias, imagens. Portanto, só as formas inteligíveis permitem apreender as coisas sensíveis e nomeá-las.

(5) A fórmula ‘aquilo que é assim ou assim’ não designa as formas inteligíveis³, sobre as quais é dito mais à frente (*Ti.* 52a, c-d) que elas não podem entrar em outra coisa. As formas inteligíveis devem ser designadas pelo deítico ‘este’ ou ‘aquele’, assim como designamos o receptáculo das coisas sensíveis; e é isso que assemelha a χώρα ao inteligível.

2.2. Que podemos saber sobre a χώρα?

A necessidade de levar em conta um terceiro fator é imposto primeiro pela dificuldade de se falar do sensível de maneira rigorosa; e ela é confirmada ao fim de um raciocínio desta natureza:

3 Os termos εἶδη, γένη μορφαί, que os designam ocasionalmente (*Ti.* 50c-e, 51a, 52d), devem ser interpretados em seu sentido mais fraco.

Uma imagem, a partir do momento que não lhe pertence justamente aquilo de que ela é imagem, e que ela é o simulacro sempre fugitivo de alguma outra coisa, só pode por esses motivos vir a ser em alguma outra coisa e adquirir assim qualquer existência, ou então não será absolutamente nada. Para aquilo que existe realmente, por outro lado, temos o socorro do seguinte raciocínio, cuja exatidão o torna verdadeiro: de fato, de duas coisas, uma aqui e outra ali, uma não pode nunca vir a ser em outro, dado que uma coisa não pode ser ao mesmo tempo duas coisas. (*Ti.* 52c)

Este raciocínio é bem simples: para explicar a diferença entre esta imagem, que é uma coisa sensível, e seu modelo inteligível, é necessário criar a hipótese de um terceiro termo.

No *Timeu* (51e6-52c1), Platão faz distinção portanto não entre dois, mas três gêneros: além das formas inteligíveis e das coisas sensíveis, ele invoca a $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$, em que se encontram as coisas sensíveis e a partir das quais elas são constituídas.

O axioma sobre o qual se baseia a passagem analisada é que o ser equivale à permanência e à estabilidade. Este axioma tem por corolário que o devir, que recusa toda a permanência e toda a estabilidade, não pode 'ser' no sentido estrito do termo. Deste axioma surgem as consequências seguintes:

1) As formas inteligíveis que não mudam 'são' e encontram em si mesmas seu ser; por isso elas não podem se encontrar em mais nada.

2) As coisas sensíveis que não cessam de mudar têm seu ser não em formas inteligíveis das quais elas só são imagens, mas na entidade onde elas aparecem e de onde desaparecem, a qual apresenta estabilidade e permanência.

3) Esta entidade pode ser dita 'ser' em razão de sua estabilidade e sua permanência, mesmo se, ao contrário das formas inteligíveis, ela se encontra desprovida de qualquer característica.

Daqui se segue que a $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$, que difere radicalmente das formas inteligíveis, tem por função receber as imagens das formas inteligíveis (ou seja, as coisas sensíveis), conferindo-lhes uma certa realidade por sua anterioridade e por sua estabilidade.

Este ponto de vista explica como Timeu pode dizer da $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ que ela é um princípio, que ela possui existência em si mesma e que ‘ela participa do inteligível de uma maneira particularmente desconcertante’. Tal frase significa, ao que me parece, não que há uma forma inteligível da $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$, mas que a $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ apresenta vários traços que caracterizam o inteligível: é um princípio, é imutável, não é perceptível pelos sentidos.

2.3. Em que consiste a $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$?

É necessário buscar discernir a natureza deste terceiro termo. Dada a estranheza desta entidade, cuja necessidade contudo acabamos de reconhecer, essa abordagem não pode ser direta; e isso simplesmente porque a $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ não pode nem ser percebida pelos sentidos sem ser compreendida pelo intelecto, pelo que é necessário fazer um desvio através da comparação e da metáfora.

2.3.1. Aquilo em que se encontram as coisas sensíveis

Este terceiro gênero é primeiramente apresentado como o receptáculo do devir, sua mãe de alguma maneira. É isso que explica *Ti.* 50c-e, que evoca os três gêneros de entidades já mencionadas: as coisas sensíveis que vêm a ser e que são imagens suscetíveis de geração e perecimento, os modelos das quais as coisas sensíveis são imagens e aquilo em que se encontram as coisas sensíveis. Num primeiro momento, estas três entidades são associadas a essas três comparações: mãe, pai e ramificação. A ramificação, que corresponde à coisa sensível, se encontra também comparada a uma impressão em relevo, ficando assim dentro da classificação de imagem. Mas a comparação do terceiro gênero a uma mãe introduz um elemento novo, pois ela reúne as duas ideias seguintes: aquela do receptáculo, ou de localização, como prova a presença de termos significativos; mas também aquela de elemento constitutivo, dado que a mãe não se contenta em abrigar o feto em seu ventre: ela o nutre também. As coisas sensíveis se encontram dentro da $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$, que, além disso, entra em sua constituição.

2.3.2 Aquilo que constitui as coisas sensíveis

Esta nova ideia de princípio constitutivo é explicitamente formulada pela segunda de três comparações que associam o receptáculo primeiro a um vidro de perfume, depois a um pedaço de cera e enfim a uma massa de ouro, na qual se imprime um número de formas (*Ti.* 50e-51a).

O terceiro gênero que Platão tenta definir assim não representa somente o local no qual aparecem as coisas sensíveis e de onde elas desaparecem. Ele desempenha também o papel de elemento constitutivo, de ‘matéria primeira’, no sentido em que hoje utilizamos esse termo no artesanato e na indústria; ou seja, a substância bruta de que é constituído todo objeto.

Esta dualidade encontra-se no uso metafórico feito de substantivos e verbos que apresentam esse princípio ao mesmo tempo como ‘aquilo de que’ são feitas as coisas sensíveis e como ‘aquilo em que’ elas se encontram; mas jamais ele lhes dá um nome ‘próprio’, ausência muito significativa, que faz aparecer quais as dificuldades enfrenta aquele que se aventura aos limites do real. Tomaremos por prova desta ambiguidade duas séries de metáforas que se desenvolvem sobre uma linha que vai do aspecto constitutivo ao aspecto espacial. O terceiro gênero é apresentado como uma ama (τροφός: 88d6; τιθήνη: 49a6, 52d5, 88d6), uma mãe (μήτηρ: 50d3), um receptáculo (ὑποδοχή: 49a6, 51a5), um local, um espaço (χώρα: 52a8, 52b4, 52d3, 53a6), um lugar (τόπος: 52a6, 52b4, 57c3), uma região (ἔδρα: 52b1, 53a2). Encontramos esse tipo de série na sequência destes verbos ou substantivos associados a este terceiro termo e que o consideram como ‘aquele de que’ ou ‘aquele em que’: remodelar a partir de (μεταπλάττειν ἐκ: 50a6), o moldador (ἐκμαγεῖον: 50c2), o molde (ἐκτύωμα: 50d4, 6), modelar em (ἐκδεξόμενον ἐν: 50e5), vir a ser em (ἐγγίγνεσθαι: 50b3), se imprimir em (ἀπομάττειν: 50 e8). Esta oscilação é reveladora do duplo papel da χώρα no *Timeu*, que é ao mesmo tempo ‘aquilo em que’ se encontram as coisas sensíveis e ‘aquilo de que’ elas são constituídas.

Seja considerado sob seu aspecto espacial ou sob seu aspecto constitutivo, este terceiro gênero deve ser absolutamente desprovido de toda a característica, dado que deve admitir em si mesmo todas as características. Mais genericamente, a χώρα, que, como vimos, deve ser distinguida das formas inteligíveis, deve também antes de tudo ser radicalmente diferente de todas

as outras coisas sensíveis que nela aparecem e dela desaparecem. Assim, esta entidade não é sensível, sem todavia ser inteligível. Por conseguinte, não se pode nem interagir com ela em pensamento nem lhe dirigir a palavra, ao menos diretamente. Compreende-se que Platão considera como necessária a hipótese de sua existência por meio de um raciocínio que qualificou de ilegítimo e, por isso, ele só a descreve por meio de imagens e metáforas.

Concluindo, o terceiro gênero é aquele no qual se encontram as coisas sensíveis e do qual elas são feitas. Ele é diferente das formas sensíveis e totalmente distinto das coisas sensíveis. Por conseguinte, ele não pode ser apreendido nem pelo pensamento, como se fosse uma forma inteligível, nem pelos sentidos, como se fosse uma coisa sensível. Ao constituir um objeto de pensamento ou ter uma representação sensível, se tenta o impossível. Este terceiro gênero escapa também a toda a designação única e unívoca. Somos obrigados a falar dele utilizando imagens e metáforas.

2.4. A necessidade (ἀνάγκη), uma causa acessória ou auxiliar⁴

A χώρα é portanto o material que o demiurgo vai moldar, dando-lhe quatro formas geométricas: os quatro poliedros regulares, aos quais são associados os quatro elementos. A indeterminação absoluta desta terceira entidade não deixa de levantar problemas: se de fato a χώρα da qual se constitui o universo é totalmente indeterminada, ele deve ser absolutamente dócil; e dado este fato, não é possível compreender de imediato por que a ação do demiurgo é limitada e não pode ser realizada além de ‘dentro da medida do possível’ (*Ti.* 30a, b, 32b, 37d, 38c, 42e, 53b, 65c, 71d, 89d).

É que, paradoxalmente, nunca no *Timeu* (52d-53b) a χώρα, sobre a qual trabalha o demiurgo, apresenta a indeterminação que pede sua definição. De fato, desde o ponto de partida, já se manifesta a ‘necessidade’, este encadeamento puramente mecânico dos movimentos que se encontraram sob forma de feixes e que se transmite à χώρα que é então comparada a uma cesta e a uma peneira. Apareçam sob forma de feixes ou solidamente constituídos, os elementos são caracterizados pela impenetrabilidade e pela descontinuidade. E como, além disso, eles não são homogêneos, pois

4 Sobre este assunto, vide Brisson (2003b).

apresentam quatro formas bem diferentes, geram um movimento mecânico que se perpetua ao acaso.

É por isso que, antes mesmo da intervenção do demiurgo, a $\chi\acute{o}\rho\alpha$ se apresenta agitada por um movimento desprovido de ordem e de medida, que se explica essencialmente pela heterogeneidade dos compostos elementares esboçados que aí se encontram (*Ti.* 52d-53b). No limite, portanto, a necessidade, longe de se opor ao acaso, tem, em tal contexto, tendência de se identificar com ele, como ‘causa errante’ (*Ti.* 48a). Nessa passagem, Platão parece ter desejado submeter a uma crítica radical as cosmogonias de seus predecessores, descrevendo um mundo abandonado à necessidade mecânica. É por isso, me parece, que podemos evitar interpretar essa passagem no sentido de que o mundo teria tido um começo no tempo e compreender que se trata aqui de uma experiência de pensamento (Brisson, 1974; Baltes, 1996; Sedley, 2007, 98-107).

Apesar dessas críticas, Platão não rejeita uma explicação mecanicista, do gênero daquela desenvolvida principalmente por Leucipo e Demócrito. Ao fim do diálogo, *Timeu* chega até a recomendar ao homem tomar por modelo a necessidade para utilizar seu corpo em vista de realizar seus fins (*Ti.* 88c). Mas ele subordina esta necessidade a uma ordem de causas superiores, onde intervêm, dentro de certos limites, o intelecto e portanto a finalidade. É que o demiurgo procurará reabsorver esta desordem, persuadindo a necessidade (*Ti.* 48a, c, 51e), na medida do possível. Em uma passagem enigmática (*Ti.* 56c), *Timeu* parece dizer que a necessidade não se opõe sistematicamente à ação do demiurgo. Mas, na maior parte do tempo, o demiurgo e seus auxiliares devem se dobrar às restrições que ela impõe, principalmente aquando da constituição do corpo humano (*Ti.* 79b). Isto significa que a necessidade continua a se manifestar no universo, onde a alma do mundo perpetua a ordem que o demiurgo instaurou. Em suma, seja pelo demiurgo (*Ti.* 76d6), seja pela alma que assume o controle (*Ti.* 45c7, d1), a necessidade desempenha o papel de causa acessória para Platão em todo caso, pois para a maioria das pessoas a causa acessória é a verdadeira causa:

Ora, tudo isso [o mecanismo da visão] faz parte das causas acessórias (τῶν συναίτιων) das quais um deus se serve como auxiliares (ὑπηρετοῦσιν) para atingir, na medida do possível, o resultado melhor. Mas um grande número que crê que se trata aqui não de causas acessórias (συναίτια), mas de causas (αἴτια) de todas as coisas, pois estas são causas que provocam resfriamento e aquecimento, solidificação e fusão, e todos os fenômenos desse gênero. Mas essas causas não podem provar nenhuma conduta racional (νοῦν), nenhuma ação inteligente visando o que quer que seja. Pois, de todos os seres, o único a quem convém possuir intelecto é necessário ser designado como alma; e este ser é invisível, enquanto o fogo, a água, a terra e o ar são todos de nascença corpos visíveis. Ora, aquele que ama a razão e o saber deve necessariamente procurar, como primeiras, as causas (αἰτίας πρώτας) que se caracterizam por ser por natureza razoáveis, e como secundárias (δευτέρας), todas aquelas que se caracterizam por receber movimento de outros seres já em movimento e que, obedecendo a necessidade, transmitem esse movimento a outros. (*Ti.* 46c-d)

Entende-se daqui como a produção do mundo sensível resulta da persuasão da necessidade pelo intelecto.

A ‘necessidade’ que Platão descreve no *Timeu* apresenta, portanto, uma dupla característica que a assemelha ao mito: ela é indissociável da temporalidade e ela aparece como um ser vivo sobre a qual se pode agir pela persuasão. Tal maneira de agir multiplica as contradições, as quais denunciou Aristóteles e que os médio-Platônicos quiseram remover, interpretando o *Timeu* como um drama.

III. O DEMIURGO⁵

Para Platão, a semelhança das coisas sensíveis em relação às formas inteligíveis das quais participam não se pode explicar por movimentos mecânicos. É preciso fazer intervir uma causa divina que insere ordem no processo mecânico.

De modo geral, os gregos antigos admitiam a seguinte definição de φύσις (natureza): ‘a φύσις de algo é o conjunto de características estáveis pelas quais podemos reconhecer este algo e podemos antecipar as coisas sobre as quais este algo pode exercer ou sofrer ação’ (Vlastos, 1975, 19). Mas eles achavam também que a φύσις fixava os limites do possível salvo pela divindade. Os deuses que, no céu como na terra, eram movidos por uma relação de competição (ἄγων) entre eles e junto aos homens, não se privavam, possuídos pela inveja (φθόνος), de intervir na marcha do universo, provocando eclipses (Hdt. 7.32.2) ou pragas (Pi. *Pae.* 9; Hdt. 8.13, 29), ou modificando o processo mental dos seres humanos que assim podiam agir contra sua própria vontade (Hom. *Il.* 19.86-89, *Od.* 22.351-356).

Com os pensadores que nos séculos VI e V se interrogavam sobre a origem do mundo no qual vivemos, os φυσióλογοι, tudo muda: não há mais exceção aos processos naturais nem intervenção sobrenatural. As posições desses pensadores podiam ser diversas. Heráclito e Demócrito, os mais exigentes, aceitam essa posição: ‘Pela primeira vez na história o ser humano alcançou uma percepção do universo racional que deixa seu próprio destino ser determinado somente pela *physis* – a sua própria e a do mundo’ (Vlastos, 1975, 22). Daí esta conclusão: mesmo não podendo dizer que uma explicação científica do mundo foi dada, temos que admitir que encontramos a certeza de que o comportamento do mundo e do ser humano será racional, sem intervenção sobrenatural.

No livro X das *Leis*, Platão decreta uma lei sobre a impiedade, a qual não encontra equivalente em nenhuma outra parte. Platão acusa os poetas e os φυσióλογοι de serem responsáveis pela impiedade de seus compatriotas.

⁵ Sobre o demiurgo, ver o primeiro capítulo de Brisson (1974); Brisson (2003c). Burnyeat (2005) oferece uma interpretação médio-platônica do demiurgo.

Aos φυσικόλογοι, ele acusa de terem explicado o universo através de causas puramente mecânicas. Mas o que ele tinha a opor-lhes? A resposta de Vlastos é clara e simples: uma cosmogonia teológica, fazendo intervir um intelecto que coloca em ordem o movimento mecânico que move as coisas sensíveis. Esse deus tem o poder de modificar as regularidades da natureza? Não se pode dizer. Mas o que é claro é que, mesmo se tiver, nunca o exercerá. E isso porque o demiurgo apresenta, em relação às divindades tradicionais, duas características essenciais: ele é a razão personificada e, sobretudo, é desprovido de φθόνος. É por isso que ele busca compartilhar sua excelência com quem ele produz. Em suma, mesmo se ele aceita a ideia da divindade, toda a possibilidade de intervenção sobrenatural para se opor às regularidades da natureza é impossível. É nesta perspectiva que Vlastos propõe ler o *Timeu* de Platão. Numa primeira parte, ele se interessa pelo triunfo da racionalidade (descrito em 29e-47d); depois, numa segunda parte, ele evoca as concessões que a racionalidade deve fazer à necessidade (descrito de 47e ao final).

A ordem causal que se manifesta no sensível é resultado da atividade produtora de um deus sobre um material dado (*Ti.* 28b-c). Este deus é o demiurgo, que é responsável por colocar em ordem o universo: ‘De fato, eu afirmo, o vir a ser do nosso mundo resulta de uma mistura que reúne a necessidade ao intelecto’ (*Ti.* 47e-48a). Um certo número de predicados positivos e negativos permitem descrever a natureza desse intelecto personificado pelo demiurgo.

Por ser um deus, o demiurgo é bom (*Ti.* 29e)⁶. O demiurgo não se comporta, contudo, como um outro deus do panteão grego. Zeus, por exemplo, que pode experimentar a inveja (vide Brisson, 2000) em relação a outro deus⁷ e mesmo em relação a um mortal (muito feliz, muito rico ou

6 Ao dar ao demiurgo este atributo, Platão se mostra coerente consigo mesmo. De fato, no terceiro livro da *República* (380c, 387c), Sócrates mantém que o fundador de uma cidade deve impor ao poeta um certo número de diretrizes no que diz respeito à sua produção, e em particular a seguinte: deus é bom (379 b) e, por conseguinte, ele não pode ser causa de nada além do bem.

7 A insistência que leva Crítias a lembrar que a divisão da terra entre os deuses se fez sem disputa (*Criti.* 109b) ilustra bem a importância que Platão dava a esta ideia, que se opunha à mitologia tradicional.

muito belo), chegando até a vingar-se dele por essa razão. Por ser bom, o demiurgo não é ciumento, e ele faz o mundo o melhor e mais belo possível. Por ser bom, o demiurgo é um intelecto, estando a bondade, em Platão⁸, ligada à realidade. E por ser antes de tudo um intelecto (νοῦς)⁹, o demiurgo ‘pensa’, ‘calcula’ e ‘reflete’ (λογίζεσθαι, em *Ti.* 30b, 34a, 52d, 55c); ele ‘leva em consideração’ (νομίζειν, em *Ti.* 33b); e ele ‘prevê’ (πρόνοια, em *Ti.* 30c, 73a). Por isso ele ‘fala’ (e.g. *Ti.* 41a, d, e). Além disso, o demiurgo exerce ato de ‘vontade’¹⁰; por isso está em causa a sua responsabilidade (ἀναίτιος em *Ti.* 42d). Ele experiencia até sentimentos (cf. *Ti.* 37c). Por todos esses traços, o demiurgo pode ser comparado a um indivíduo; ainda assim, a evocação de suas contribuições e a passagem repentina e inexplicada do singular ao plural e do plural ao singular¹¹ levam a crer que, para Platão, o demiurgo representa antes de tudo uma função: a função produtora do universo.

Para conseguir situar o demiurgo dentro da estrutura do real em Platão, e para avaliar a originalidade desta posição, é preciso se questionar sobre o modo de sua ação, somente com a qual é possível compor um apanhado sistemático de todos os termos que descrevem metafóricamente essa ação, como se se tratasse, na maior parte dos casos, do trabalho de artesãos (vide Brisson, 1974, cap. 1). Enquanto na *Teogonia* de Hesíodo as diversas divindades que estabelecem a ordem do mundo, até Zeus e sua descendência, são gerados, em Platão esse modo de ação é evocado *en passant* em uma expressão designando o demiurgo ‘pai do universo’ (*Ti.* 28c). Na maior parte dos casos, por outro lado, a intervenção do demiurgo se aparenta a uma atividade de ordem artesanal. Além de ser referido como ‘pai’ (e.g. *Ti.* 30b, d, 32b, 34c) e ‘deus’ (*Ti.* 28b3)¹², o personagem que faz surgir o universo

8 Este axioma está na base dos paradoxos socráticos.

9 Porém, não é o νοῦς da alma do mundo, como veremos mais adiante.

10 No *Timeu*, encontramos, referindo o demiurgo, os verbos ἐθέλειν (41a) e βούλεσθαι (*Ti.* 30a, d, 41b)

11 Por exemplo, *Ti.* 44e, 71b, e, 73b, 75b etc., onde o singular surpreende. Podemos, todavia, pensar numa divisão de tarefas.

12 Notaremos que o verbo γεννάω (gerar) se aplica, seja ao conjunto de seres gerados (*Ti.* 37a), seja às seguintes entidades particulares: 1) o universo (*Ti.* 34b, 37c, 48a, 68e); 2) o corpo do universo (*Ti.* 32c); 3) os deuses que auxiliam o demiurgo (*Ti.* 41a); 4) o tempo

é referido como ‘demiurgo’ (Em *Ti.* 29a, 41a, 68e, 69c)¹³, ‘fabricante’ (ποιητής, em *Ti.* 28b)¹⁴, modelador de cera (κηροπλάστης, em *Ti.* 74c), carpinteiro (τέκτων, em *Ti.* 28c, 33b, 36e); e é um construtor cuja função mais importante é a montagem (σύνθεσις, em *Ti.* 30b, 33d, 76e). Além disso, se considerarmos os verbos que descrevem metaforicamente sua ação, percebemos que o demiurgo executa um certo número de operações típicas de certas atividades artesanais. Quando ele cria o universo, o demiurgo se transforma em metalúrgico, em construtor e em pintor. É um metalúrgico e um ferreiro, como podemos constatar, se seguimos com atenção a descrição (*Ti.* 35a-40d) da fabricação da esfera armilar à qual é comparada a alma do mundo (*Ti.* 40d). O demiurgo prepara e funde a liga que constitui a matéria; ele molda, desenha e ordena as placas que constituem os círculos sobre os quais se movem os astros e os planetas etc. Ele também é um construtor, cuja atividade principal consiste em montar, seja quando ele estabelece uma proporção entre os elementos que entram na composição do corpo do mundo (*Ti.* 32 b), seja quando coloca a alma do mundo em contato com o corpo (*Ti.* 34 b, 36 d). Ele é ainda um pintor quando, na abóbada celeste, dispõe os signos do Zodíaco (*Ti.* 55c). Quando fabrica o homem, o demiurgo se comporta como um oleiro, um modelador de cera e um tecedor de cestas. É um oleiro que prepara a argila da qual é constituída a substância óssea (*Ti.* 73e), que lhe dá forma (*Ti.* 73e-74a) para fazer o crânio e as vértebras, e que a coloca para cozer. É um modelador de cera, quando dispõe a carne sobre o esqueleto (*Ti.* 74 c-d). E é um tecedor de cestas, quando fabrica e adapta o sistema respiratório humano. Nota-se em outras partes que o demiurgo é comparado a um camponês quando semeia as almas (*Ti.* 41e, 42a, 73b, c), e quando constitui o sistema circulatório (*Ti.* 77c), que se assemelha a uma rede de canais destinados à irrigação. Finalmente, o demiurgo se comporta como um camponês, quando distribui as diferentes

e o céu (*Ti.* 38b); 5) os corpos celestes (*Ti.* 38c, e, 39d); 6) os mortais (*Ti.* 41 d); 7) e mesmo os répteis (*Ti.* 92a).

13 Sobre a polissemia deste termo na Grécia Antiga, cf. Brisson (1974, 86-97).

14 Sobre a relação que pode existir entre a representação do discurso, de seu fabricante e de sua fabricação, e a do universo, de seu produtor e sua produção, cf. Brisson (1987).

partes da alma humana conforme as diferentes partes do corpo (*Ti.* 69e-70a, 70d-e).

Esta descrição da atividade do demiurgo permite discernir melhor a sua natureza. 1) O demiurgo aparece como uma entidade separada, que não pode de maneira alguma ser assimilada ao intelecto da alma do mundo, a qual, por outro lado, garante a permanência de sua obra. 2) A ação do demiurgo apresenta um certo número de traços que aparentam o trabalho de um artesão, dos quais retomarei somente três. a) Esta atividade tem um começo e um fim. b) Ela consiste em reproduzir um modelo, utilizando um material; e, por conseguinte, esta atividade não pode ser comparada a uma criação a partir do nada, porque ela equivale ao ordenamento de um material com a finalidade de fabricar uma cópia que seja a mais conforme possível ao modelo. E c) obedece uma intenção, a uma finalidade. O primeiro desses traços traz um problema formidável, aquele da distinção entre o tempo da narrativa e a extratemporalidade da explicação. O segundo faz aparecer os limites da intervenção do demiurgo, cuja atividade fabricadora se deve adequar a um modelo e levar em consideração a natureza do material que ele modela. O terceiro implica uma concepção bem particular da permanência de uma certa ordem e do papel da finalidade no universo.

É ao primeiro e ao último desses pontos que Aristóteles se aterá e situará nesse domínio a decisão pelos séculos seguintes. Interpretando a narrativa do *Timeu* numa perspectiva estritamente temporal, ele que foi discípulo de Platão, faz aparecer facilmente a contradição na qual caímos quando queremos descrever temporalmente o nascimento do tempo. Aristóteles, que Plotino (*Enn.* V 8 [31] 7.10-11) e toda a tradição neoplatônica seguirão nesse aspecto, distingue cuidadosamente processo natural e processo artesanal, enfatizando que a 'natureza' que explica a produção do cosmos (*De philosophia*, fr. 18 Ross = fr. 916, Gigon) não delibera como um artesão (*Metaph.* VII 7, 1032a-sqq.; *Pb.* II 8, 199b28; *Cael.* II 4, 287b15-sqq.). Por conseguinte, a natureza é uma atividade finalista, imanente; que age não de fora, como o escultor modela uma estátua, mas de dentro, como a alma modela um rosto ou como o médico se cura a si mesmo. Ela procede com critério, como um bom superintendente, e, entre as possibilidades, escolhe a melhor. O estoicismo retomará essas ideias, transformando-as profundamente (vide

Moreau, 1939). Essa dupla crítica e o desprezo mantido pelo trabalho artesanal nas sociedades antigas¹⁵ podem explicar bem por que o *Timeu* permanece a única cosmologia do tipo artificialista na Antiguidade.

Resta o segundo ponto. Na medida em que as formas inteligíveis e o material pré-existem à sua intervenção, e na medida em que a ‘necessidade’ resiste de uma maneira ou de outra à sua ação, o demiurgo não é uma divindade todo-poderosa; por isso ele só pode realizar o melhor na medida do possível¹⁶.

Esta impotência relativa do demiurgo condiz com a representação tradicional da divindade na mitologia grega. De fato, no panteão grego, Zeus, o soberano, como todos os outros deuses, só se distingue dos mortais por dois traços: não conhece a morte, mesmo tendo nascido; e é mais poderoso, sendo esse poder porém limitado pelo dos outros deuses e pelas contingências de todo tipo. Por sua parte, o demiurgo parece ser eterno, na medida em que nada indica que ele foi gerado por outra entidade, enquanto ele próprio gera os outros deuses.

Além disso, além de ser limitada, a ação do demiurgo é pontual. Ele se limita a ‘fabricar’ o que no universo é suscetível de apresentar um caráter eterno. Feito isso, ele se retira (*Ti.* 42 e), transmitindo por um tempo seus poderes a assistentes, e depois deixando ao universo e ao ser humano uma verdadeira autonomia, contrariamente àquilo que, seguindo a mitologia tradicional, teria se passado sob o reino de Cronos¹⁷. Após a partida do demiurgo e seus assistentes, é a alma do mundo que assume o comando, garantindo, como veremos, a manutenção de uma ordem (sobretudo matemática) no curso de uma mudança incessante.

Todavia, em nenhuma parte é dito que ele tem uma alma e um corpo, como os outros deuses. E isso simplesmente porque é ele que fabrica a alma e o corpo em seu conjunto. É provavelmente o motivo pelo qual Cherniss (1944), seguindo Cornford (1937, 197), defendeu que o demiurgo não pode ser separado da alma, da qual ele deve ser, de uma maneira ou

15 Sobre a atitude de Platão nesse domínio, cf. Vidal-Naquet (1983).

16 Encontramos essa atenuação formulada sobre as Formas em *Ti.* 30a, c, 32b, 37d, 38c, 42e, 53c, 65c, 71d, 89d.

17 Cf. o mito do *Político* (268d-275a) e das *Leis* (IV, 713a-e).

de outra como o intelecto (cf. Brisson, 1974, 76-81). De minha parte, penso que é muito difícil manter essa posição, pois ela viria a retirar a escala da qual acabamos de nos servir. Em suma, Platão descreve o demiurgo, nem que seja metaforicamente, como um deus dotado de um corpo e uma alma.

No topo da hierarquia divina platônica se encontra portanto o demiurgo, que fabrica os outros deuses. Ele também é considerado como o deus que é sempre e encontra-se em uma situação paradoxal no que concerne a alma e o corpo que ele em tese fabricou. Depois descobre-se que o universo vem a ser após a intervenção do demiurgo, o deus dotado da forma mais perfeita (a esfera) e do movimento mais perfeito (ele gira no lugar). Em seguida vêm os astros fixos e os planetas cujos corpos são também esféricos; mas os astros fixos são dotados de um movimento circular perfeitamente regular, se comparado ao dos planetas que apresentam certas irregularidades. A terra, privada de movimento e apresentando uma forma imperfeitamente esférica, encontra-se numa situação paradoxal. Os deuses tradicionais são dotados de movimentos não só circulares, mas também lineares, pois eles podem subir e descer no céu.

IV. O BEM

No começo do *Timeu*, lê-se esta magnífica passagem:

Ele era bom, e, naquilo que é bom, não se encontra qualquer inveja em relação ao que quer que seja. Desprovido de inveja, ele deseja que todas as coisas se tornem o máximo possível semelhantes a ele. Ao aceitar de homens de sabedoria esse princípio como princípio supremo do devir, não poderíamos aceitar nada mais correto. Porque o deus quis que todas as coisas fossem boas e que não houvesse nada de imperfeito, na medida do possível. É bem assim que ele tomou em mãos tudo o que havia de visível (...) e que levou da desordem à ordem, tendo estimado que a ordem é infinitamente melhor que a desordem. (*Ti.* 29e-30a)

O demiurgo é bom e desprovido de inveja. Esta é a razão pela qual ele faz o mundo o mais belo possível e é por isso que não o destruirá (*Ti.* 41a-b). Esta passagem não vai além disso, mas os intérpretes têm se deixado levar em duas direções.

4.1. O demiurgo é o Bem que produz até mesmo o inteligível¹⁸

Os defensores da interpretação esotérica quiseram identificar o demiurgo com o Bem e fazer dele o produtor das Formas inteligíveis, se baseando principalmente numa passagem famosa do livro X da *República* (595e-597e). Mas no mundo inteligível não pode haver fabricação. Por conseguinte, à medida que o deus produz a Forma, isto significa que a faz advir ao mundo sensível, que ela a implanta nele; e é nisto que consiste a constituição do mundo sensível. Daqui deriva a necessidade de distinguir na pessoa do deus que fabrica o universo o *δημιουργός* do *φουουργός*. O *δημιουργός* produz no sentido em que fabrica as realidades sensíveis, enquanto o *φουουργός* produz no sentido que implanta¹⁹ uma Forma na matéria, favorecendo assim a reprodução do Inteligível no mundo sensível. Elas consistem na mesma atividade, mas considerada sob dois pontos de vista diferentes, um pouco como no caso dos dois lados da mesma moeda.

Uma cama em particular é fabricada por um produtor de camas em particular (*κλινοποιός τις*), um fabricante de camas (*δημιουργός κλίνης*), alguém que se ocupe de fabricar camas (*κλιουργός*), um carpinteiro (*τέκτων*), e mais genericamente um trabalhador manual (*χειροτεχνής*). Uma cama particular (*κλίνη τις*) é sua obra (*ἔργον*).

A imitação da cama em particular é a obra de um pintor (*ζώγραφος*), que pode ser definido assim: imitador da coisa que os outros fabricam (*μιμητής οὗ δημιουργοί*). O pintor é assim um fabricante (*δημιουργός*), e portanto um trabalhador manual (*χειροτεχνής*). De fato, o pintor produz (*ποιεῖ*) coisas, mas que só apresentam aparência (*φαινόμενα*) e que são desprovidas de realidade verdadeira (*οὐ ὄντα τῇ ἀλήθειᾳ*), coisas cujo *status*

18 Sobre o assunto, vide Brisson (2002); Fronterotta (2003).

19 Isso não significa que as Formas se encontram tais quais na matéria; sua presença é mediada pelas ciências matemáticas, como fica bem claro no *Timeu*.

ontológico se assemelha ao do reflexo num espelho. Mas se ele não produz aquilo que é, o pintor não produz o ser, mas a aparência. Nota-se que aqui a aparência é oposta ao ser que, no nosso universo, equivale ele mesmo a uma imagem da Forma; por conseguinte, o pintor está muito afastado da realidade, pois ele não produz nada além de uma imagem da imagem.

Portanto, a ideia desenvolvida na primeira parte do livro X *República* é facilmente definida. A imitação posta em prática pela poesia deve ser rejeitada pelas duas razões seguintes: ela nos aliena e, à medida em que modifica nosso 'eu', não chega mesmo a lhe opor resistência, pois a imitação age como um encanto mágico e nos mantém longe da realidade; pois ela produz uma imagem da imagem, imitando aquilo que em sua esfera não passa de uma imitação.

É essa condenação da imitação artística no plano da ontologia que, ao que me parece, permite compreender por que Platão introduz o termo *φουουργός* e em que sentido este se distingue do *δημιουργός*. Se houvesse assimilado a função do deus àquela de um *δημιουργός*, Platão teria, por esse próprio fato, valorizado o trabalho não só do carpinteiro mas também e sobretudo do pintor, os quais poderiam também ser classificados como *δημιουργοί* em sua esfera. Para mostrar uma oposição clara entre o deus, por um lado, e o carpinteiro e pintor, por outro, e para insistir na inferioridade do pintor (e por consequência do poeta) em relação ao carpinteiro, Platão, mantendo-se totalmente fiel à ideia segundo a qual tudo no mundo sensível resulta da produção, estabelece uma ruptura entre a ação do deus que ele assemelha a uma atividade agrícola e a ação dos homens que se aplica ao trabalho artesanal. No *Timeu*, onde não mais se trata de condenar a imitação artística, mas sim de descrever o mundo sensível, Platão se sentirá livre para comparar a intervenção do deus à atividade de um *δημιουργός*. Entre o livro X da *República* e o *Timeu*, nota-se uma diferença de estratégia relativamente à descrição da atividade exercida, mas as linhas de força, no que se refere à constituição do universo sensível em relação às realidades inteligíveis, permanecem as mesmas.

4.2. A questão da teleologia²⁰

A partir dos anos 1950, muitos intérpretes passaram a considerar Platão um adepto da teleologia – termo inventado no século XVIII por historiadores da filosofia alemães para contrapor, aos sistemas mecanicistas de explicações físicas e biológicas, sistemas de explicações em que a finalidade (em grego antigo *telos* significa fim, objetivo) tinha lugar²¹. Ora, como Aristóteles era considerado o primeiro (e até o mais importante) defensor desse tipo de interpretação, ao interpretarmos Platão como um defensor da teleologia, nós o confundimos com Aristóteles, já que em Aristóteles nos encontramos num contexto filosófico bem diferente. De fato, para Aristóteles, a física é a ciência de uma região do ser. São ditos ‘naturais’ os seres que possuem em si mesmos o princípio de seu movimento, este último termo sendo compreendido como a mudança segundo todas as categorias afetadas por um movimento. Uma planta viva tem em si mesma o princípio de seu crescimento; o elemento fogo tem em si mesmo uma tendência de se mover em direção à periferia do Universo. Por outro lado, é em algo diferente de si mesmo, a saber, no artesão que maneja seus instrumentos, que a cama encontra o princípio de seu vir a ser. O estudo da física se limita então a certas realidades que Aristóteles enumera nas primeiras linhas de seu tratado chamado *Meteorológicos*: os seres em movimento e seus movimentos, a saber, os corpos celestes, os seres vivos, os fenômenos ‘meteorológicos’ que designam uma parte das realidades que chamamos com esse nome (chuva, granizo, arco-íris), mas também as marés, o mar e os cursos da água, os terremotos, assim como os fenômenos os cometas, as estrelas cadentes, a via láctea, etc. O conjunto dessas realidades pertencem à natureza que pode ser definida assim: ‘a natureza é um princípio e uma causa de movimento e de repouso para a coisa na qual ela reside imediatamente, por essência e não por acidente’. (Arist. *Pb.* II 1, 192b20-22, III 1, 200b12; *Cael.* 301b17-sqq.)

20 Sobre este assunto, vide Johansen (2004); Sedley (2007).

21 Sobre esse assunto, ver Woodfield (1976). A palavra foi inventada em 1728 por Christian Wolff em *Philosophia rationalis sive logica*. Kant rejeita a teleologia na *Crítica da Razão Pura*. Mas na *Crítica do Julgamento*, ele a aceita com ressalvas, porém.

O sistema dos seres físicos – ou seja, o cosmos – é um conjunto finito, fechado, eterno. Aristóteles se recusa a fazer de todas as transformações que lhe advêm simples alterações de uma substância, ou substâncias, sempre as mesmas, como, segundo ele, haviam pretendido os filósofos que postulavam que o Universo é feito de uma só realidade fundamental. Há geração e perecimento de seres naturais na física aristotélica, mas numa cadeia ininterrupta de transformações que se fundamentam sobre a transmutação contínua dos elementos uns nos outros. Aristóteles retoma de Empédocles os quatros constituintes da matéria: terra, água, ar e fogo. Mas ele define cada um por um par de suas propriedades fundamentais que são o quente e o frio, o seco e o úmido: o fogo é quente e seco, o ar quente e úmido, a água fria e úmida, a terra fria e seca (principalmente *GC*). Ao perder ou ganhar essas qualidades, os elementos podem se transformar uns nos outros; e isso acontece mais facilmente, mas não exclusivamente, entre dois elementos que possuem uma qualidade comum: o fogo virará ar se o seco se transformar em úmido, por exemplo.

Mas esse sistema fechado não é autossuficiente. Tudo o que é movido é movido por um motor, que é por sua vez movido por outro motor. O último dos motores movidos, do movimento de qual dependem, direta ou indiretamente, todos os outros movimentos, é o ‘primeiro céu’: o conjunto das estrelas fixas, que Aristóteles imaginava fixas sobre uma esfera, a última dentro do seu universo geocêntrico e finito. Mas o próprio primeiro céu recebe o movimento de um motor imóvel, que para Aristóteles é o deus (cf. Livro XII *Metaph.*). Esse conceito limite que é o motor imóvel mostra bem o status que Aristóteles concede à física. Sendo material e não tendo outra atividade possível, a dizer, compatível com sua eminente dignidade de ato puro que aquela em que consiste a pensar-se a si mesmo, o Primeiro Motor não pode se mover, mas ele move tudo o resto que é físico. É a princípio o primeiro céu que é movido pelo desejo, pois a perfeição do Primeiro Motor o torna também supremamente desejável. O mundo físico tem, portanto, sua impulsão e mesmo sua possibilidade num além-de-si-mesmo, uma realidade ‘metafísica’ no sentido etimológico daquele ‘que se encontra além da realidade física.’ Assim, a região eminente do ser escapa

à física. De onde temos uma fórmula desse tipo: ‘O deus e a natureza não fazem nada em vão’ (*Cael.* I 4, 271a33; cf. *Pb.* II 8, 199a 16, *PA* 5, 645a5).

Neste contexto interpretativo, encontramos-nos na imanência absoluta: mais formas separadas, mais demiurgo distinto e mais alma do mundo. Propomos então uma interpretação médio-platônica inspirada pelo aristotelismo e pelo estoicismo, que corresponde muito bem à tradição neo-kantiana da filosofia que predomina ainda principalmente na Inglaterra e nos EUA.

Como vemos, uma pesquisa sobre as causas no *Timeu* nos permite fazer um tour do panorama da história da filosofia antiga. Quis nessa apresentação evitar interpretar Platão me inspirando em Aristóteles, nos estoicos e mesmo no médio- e neoplatonismo.

BIBLIOGRAFIA

- Baltes, M. (1996). Γέγouveν (Platon, *Tim.* 28b7). Ist die Welt real entstanden oder nicht?. In K. Algra, P.W. Van der Horst & D. Runia (eds.), *Polybistor. Studies in the history of ancient philosophy, presented to Jaap Mansfeld* (76-96). Leiden/New York/Köln: Brill.
- Brisson, L. (2003a). À quelles conditions peut-on parler de ‘matière’ dans le *Timée* de Platon?. *Revue de métaphysique et de morale*, 37 (1) , 5-21.
- _____ (2003b). How and why Do the Building Blocks of the Universe Change constantly in Plato’s *Timaeus* (51a-61c)? In C. Natali & S. Maso (eds.), *Plato Physicus. Cosmologia e antropologia nel Timeo* (189-204). Amsterdam: Hakkert.
- _____ (2003c). Le corps des dieux. In J. Laurent (éd.), *Les dieux de Platon. Actes du colloque organisé à l’Université de Caen Basse-Normandie les 24, 25 et 26 janvier 2002* (11-23). Caen: Presses Universitaires de Caen.
- _____ (2002). Le divin planteur (*phutourgós*). *Kairos*, 19, 31-48.
- _____ (2001). Comment rendre compte de la participation du sensible à l’intelligible chez Platon?. In J.-F. Pradeau (ed.), *Platon. Les formes intelligibles Platon. Les formes intelligibles* (55-85). Paris: PUF.
- _____ (2000). La notion de *phthónos* chez Platon. In L. Brisson, *Lectures de Platon* (219-234). Paris: Vrin.
- _____ (1987). Le discours comme univers et l’univers comme discours: Platon et ses interprètes néoplatoniciens. *Le texte et sa représentation. Études de littérature ancienne*, 3, 121-128. Republicado em L. Brisson, *Lectures de Platon* (209-218). Paris: Vrin.
- _____ (1974). *Le Même et l’Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon. Un commentaire systématique du Timée de Platon*. Paris: Klincksieck.
- Burnyeat, M. (2005). Eikos logos. *Rhizai*, 2, 143-165.
- Cherniss, H. (1944). *Aristotle’s Criticism of Plato and the Academy, I*. Baltimore: The Johns Hopkins

- Press.
- Cornford, F.-M. (1937). *Plato's Cosmology*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Fronterotta, F. (2006). Qu'est-ce qu'une Forme pour Platon? Raisons et fonction de la théorie des intelligibles. In L. Brisson & F. Fronterotta (eds.), *Lire Platon* (123-33). Paris: PUF.
- _____ (2003). La divinité du bien et la bonté du dieu 'producteur' (*pbutourgós/demiourgós*) chez Platon. In J. Laurent (éd.), *Les dieux de Platon. Actes du colloque organisé à l'Université de Caen Basse-Normandie les 24, 25 et 26 janvier 2002* (53-76). Caen: Presses Universitaires de Caen.
- _____ (2001). Μέθεξις, *La teoria Platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche. Dai dialoghi giovanili al Parmenide*. Pisa: Scuola Normale Superiore/ Pubblicazioni della Classe di Lettere e Filosofia.
- Fronterotta, F. & Leszl, W. (2005) (eds.). *Eidos - Idea. Platone, Aristotele e la tradizione platonica*. Sankt Augustin: Academia Verlag.
- Johansen, T. K. (2004). *Plato's Natural Philosophy. A Study of the Timaeus-Critias*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Moreau, J. (1939). *L'âme du monde de Platon aux Stoïciens*. Paris: Les Belles Lettres. Reimpresão (1965). Hildesheim: Olms.
- Pradeau, J.-F. (2001) (ed.). *Platon. Les formes intelligibles*. Paris: PUF.
- Sedley, D. (2007). *Creationism and its Critics in Antiquity*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.
- Vidal-Naquet, P. (1983). Étude d'une ambiguïté: les artisans dans la cité platonicienne. In P. Vidal-Naquet, *Le chasseur noir* (289-316).
- Vlastos, G. (1975). *Plato's Universe*. Oxford: Clarendon Press.
- Woodfield, A. (1976). *Teleology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Traduzido por Ester Macedo

XIII

MATEMÁTICA

Fernando Rey Puente

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

I. INTRODUÇÃO E ESTADO DA QUESTÃO

A presença da matemática nos diálogos de Platão é um tema que produziu importantes debates, desde a recepção mesma da filosofia platônica na Antiguidade – seja por parte de seus seguidores no interior da Academia (especialmente Espeusipo e Xenócrates), seja por parte de seu mais atento discípulo e, ao mesmo tempo, mais forte opositor, Aristóteles – passando por vários períodos históricos nos quais houve uma apropriação positiva (por exemplo, no século II com o comentário de Téon de Esmirna intitulado *Τῶν κατὰ τὸν μαθηματικὸν χρησίμων εἰς τὴν Πλάτωνος ἀνάγνωσιν* e, no século XVI, com o livro de Gillaume Postel, *De admirandis numerorum platoniorum secretis*) ou negativa de sua obra, até chegar à contemporaneidade onde podemos assinalar a dissertação de Carl Blass, *De Platone mathematico*, publicada em latim no ano de 1861 na Alemanha, como um marco que continuou a propagar a lenda, originária na tradição antiga, de que Platão havia sido um matemático original, criador de novas concepções matemáticas, ou ao menos de ideias matemáticas mais avançadas em relação ao conhecimento matemático mediano que se poderia ter em sua época (Frajese, 1951). Essa publicação ocorreu, portanto, é importante lembrar, pouco antes dos quarenta anos decisivos (1890 a 1930) que marcaram o período que foi denominado, como sendo o da transformação moderna da matemática (Gray, 2008).

De fato, a quase totalidade dos especialistas hoje em dia concorda em afirmar que Platão não foi um importante matemático. Todavia, outros membros da Academia ou de círculos pitagóricos próximos à Academia – contemporâneos e amigos de Platão – foram certamente matemáticos importantes, tais como Leodamas, Teeteto, Eudoxo e Arquitas (Lasserre, 1990). Platão, contudo, embora não tenha sido um matemático no sentido mais estrito do termo, parece ter sido o primeiro filósofo a pensar a matemática, ou seja, o primeiro pensador a refletir sobre a possibilidade de fundamentar o próprio conhecimento matemático em bases filosóficas (Heath, 1981). Em linguagem hodierna, diríamos que ele talvez tenha sido o primeiro filósofo da matemática. Cabe notar, entretanto, que no âmbito da filosofia da matemática moderna o termo ‘platonismo’ passou a designar algo muito mais genérico do que o modo particular de Platão conceber a matemática e os entes matemáticos, isto é, ele passou a designar a posição filosófica daqueles pensadores que supõem que os teoremas matemáticos descrevam objetos abstratos que constituem um domínio à parte do mundo empírico, o qual é descrito precisamente pelas fórmulas matemáticas (Panza & Sereni, 2009).

Esse sentido que o vocábulo ‘platonismo’ adquiriu nas modernas filosofias da matemática divide a avaliação de dois dos mais importantes intérpretes da matemática em Platão, pois, se para Pritchard a assim chamada posição ‘platonista’ dos filósofos da matemática da modernidade ‘não deve nada a Platão, exceto a respeitabilidade espúria derivada do fato de atrelar seu nome a um conjunto de posições que ele nunca sustentou e, das quais, caso ele as pudesse compreender, seria improvável que ele as aprovasse’ (1995, 177), para Toth, contudo, ‘Platão é o único dentre os geômetras e filósofos da Antiguidade a conceber de modo explícito e categórico a irracionalidade em seu aspecto puramente aritmético’ (2011, 113), antecipando assim, em mais de vinte séculos, a fundamentação dos números irracionais pelo grande matemático do século XIX Richard Dedekind (2011). Para Toth, portanto – que se contrapõe assim ao consenso adquirido e sustentado até recentemente pelos exegetas contemporâneos –, Platão foi um grande matemático ao ter concebido geometricamente a noção do número irracional.

Evidentemente, essas avaliações divergentes se baseiam em distintas concepções sustentadas por seus autores acerca do que seja a matemática.

Além disso, outro ponto a ser destacado, é que Platão foi também o primeiro pensador grego a erigir o estudo das disciplinas matemáticas como constitutivo e até mesmo central para um programa educacional integral voltado para adultos (no Livro VII da *República*), chegando mesmo a sugerir alhures (*Lg.* 819a-d) o modo lúdico e prazeroso por meio do qual as próprias crianças deveriam ser introduzidas desde a mais tenra infância nos conceitos fundamentais da aritmética e da geometria.

Primeiramente, a fim de poder apresentar de modo claro e sucinto a presença da matemática na obra platônica, distinguiremos dois conjuntos de problemas a ele relacionados, mas que, para a clareza de nosso argumento, devem ser tratados separadamente, quais sejam: a) como, e com quais consequências para a sua filosofia, Platão se apropriou do conhecimento matemático de sua época mesclando-o à sua reflexão filosófica e b) qual apresentação das partes da matemática e de seu estudo e quais argumentos, imagens, metáforas ou exemplos de cunho matemático podemos encontrar na obra platônica?

Muitos dos autores que abordaram o tema da matemática na obra de Platão analisaram apenas as questões relativas ao item b), mas, apesar de sua grande importância para o entendimento de um determinado diálogo ou mesmo para a compreensão de como Platão avaliava o conhecimento matemático de sua época, essas análises não nos parecem tocar no essencial do problema, a saber, na compreensão de como Platão se utilizou do conhecimento matemático de sua época para elaborar alguns dos aspectos centrais de sua filosofia, uma abordagem que obviamente diz respeito ao conjunto de questões enumerados no item a) que acabamos de mencionar.

Outra observação fundamental que devemos fazer logo de início é o fato de que nos concentraremos ao longo deste texto exclusivamente na análise da matemática entendida como constituída essencialmente pelas duas disciplinas teóricas – a aritmética e a geometria – que estão na base de todas as demais disciplinas matemáticas aplicadas, tais como: a estereometria, a astronomia, a harmonia e a ótica. Com isso, embora cientes da importância de muitos passos relativos à astronomia ou à música,

fundamentais para a compreensão de certos diálogos de Platão, nós os deixaremos de lado em nossa análise a fim de podermos nos concentrar no núcleo mesmo de nosso estudo.

Por fim, antes de nos determos na investigação de algumas passagens dos diálogos de Platão que realizam reflexões matemáticas ou que tratam da matemática, cabe diferenciar duas das principais tendências interpretativas atuais que podem ser depreendidas a partir da leitura da literatura específica sobre a relação de Platão com a matemática: por um lado podemos assinalar o estudo magistral e pioneiro de Jacob Klein (1934-36), cujas intuições centrais foram retomadas e desenvolvidas pelo importante livro de Paul Pritchard (1995). Note-se que o estudo de Klein de certo modo complementa as análises programáticas de E. Husserl – em suas obras *Philosophie der Arithmetik* (1891) e *Formale und Transcendentale Logik* (1929), bem como em suas investigações mais tardias desenvolvidas no texto *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (1936) – na medida em que Klein descreve com acuidade o estabelecimento da álgebra a partir de François Vieta, indicando com clareza o nascimento do processo de formalização na matemática (Hopkins, 2011). Klein e Pritchard visam mostrar sobretudo a ruptura conceitual que a noção de número criada no Renascimento produz em nosso olhar retrospectivo sobre a Grécia. Eles procuram evidenciar assim por meio de percucientes análises filosófico-históricas que não podemos simplesmente traduzir o termo grego ἀριθμός pelo vocábulo ‘número’ sem fazer maiores considerações, pois esses termos possuem sentidos diversos. Esses autores assinalam, portanto, o hiato conceitual entre a Antiguidade e a Modernidade no âmbito matemático, mostrando, por conseguinte, os equívocos produzidos por análises anacrônicas dos textos antigos que supõem estarem presentes nesses textos certos conceitos criados tão somente em épocas históricas posteriores, tais como o Renascimento e a Modernidade. A segunda linha interpretativa que, por assim dizer, fez escola, foi a que se iniciou pelo estudo revolucionário de Imre Toth sobre a presença de geometrias não euclidianas no *corpus Aristotelicum* publicado em princípio dos anos 70 (do século XX) em alemão. Esse estudo, posteriormente traduzido em italiano, bem como outras publicações do autor editadas a partir do final dos anos 90 (do século XX)

na Itália, tiveram grande repercussão em dois estudiosos associados igualmente ao grupo milanês liderado por Giovanni Reale, a saber: Vittorio Hösle e, especialmente, Elisabetta Cattanei. Este grupo de pesquisadores emprega o assim chamado paradigma das doutrinas não escritas de Platão retomado da Antiguidade pelos estudiosos de Tübingen e Milão em oposição (parcial) à perspectiva de valorização dos contextos narrativos e dramáticos dos diálogos platônicos que chegaram até nós defendida na célebre introdução à sua tradução aos diálogos de Platão por F. Schleiermacher. Isso quer dizer que outra diferença significativa entre esses dois grupos de estudiosos reside no entendimento diverso que eles têm das diferenças e semelhanças, no que diz respeito à matemática, entre Platão e Aristóteles, pois a principal fonte exegética para a concepção platônica do Um e da Díade indefinida é constituída precisamente pelos textos do Estagirita (em particular os Livros I, X, XIII, XIV da *Metafísica*) que se ocupam das concepções filosóficas platônicas. Podemos, por fim, enumerar outro grupo, constituído por pesquisadores isolados de língua inglesa (ou que escreveram em inglês) e fizeram contribuições importantes para o entendimento de nosso tema, mas que não podem ser associados entre si por partilharem alguma posição exegética em comum, tais como os livros publicados nos anos 50 por Robert Brumbaugh e por Anders Wedberg e, mais recentemente (1999), a contribuição do importante historiador dos primórdios da matemática grega, o inglês David Fowler que, em alguns aspectos corrobora a posição de Klein e, em outros, a de Toth. Cabe destacar também em língua inglesa três artigos sobre o tema da matemática em Platão, em especial o de Myles Burnyeat (2000), mas também o de Michael White (2006) e o de Christopher Gill (2007) que comenta e discute de modo muito interessante o texto de Burnyeat.

II. A PRESENÇA DA MATEMÁTICA E DA GEOMETRIA EM ALGUMAS PASSAGENS DOS *DIÁLOGOS* DE PLATÃO

A fim de se aprofundar um pouco mais no nosso tema, selecionaremos a seguir duas passagens dos diálogos de Platão que tratam explicitamente de questões matemáticas, quer por desenvolverem diretamente um raciocínio

matemático (cf. *Men.*), quer por exprimirem a importância da matemática no âmbito da filosofia platônica para a formação dos dirigentes de uma cidade (cf. *R.*).

2.1. O *Mênon*

O passo 82b–85b do *Mênon* é um *locus classicus* na análise do nosso tema, pois tanto do ponto de vista do historiador da matemática quanto do ponto de vista do historiador da filosofia, o desenvolvimento do problema matemático é exemplar. O trecho acima assinalado constitui, nas palavras do eminente historiador da matemática grega, David Fowler (1999, 7): ‘a nossa *primeira* prova direta, explícita e extensa sobre a matemática grega’. Nesse passo, Platão expõe uma discussão entre Sócrates e um jovem escravo na qual um dos temas centrais da matemática grega emerge, a saber, o problema da incomensurabilidade. Certamente a escolha da medida dois para o lado do quadrado, sugerida por Sócrates ao seu jovem interlocutor, é proposital, pois ela produz erros sucessivos no cálculo feito pelo escravo, o que permitirá a Sócrates uma aproximação paulatina e progressiva, por meio de seu método de perguntas (a maiêutica), do problema matemático central envolvido nessa passagem, a saber, o problema da incomensurabilidade do lado de um quadrado com a sua diagonal. Esse é um problema cujas primeiras soluções são apresentadas pelos pitagóricos, mas que ecoa em diversas passagens importantes dos diálogos de Platão (Kokkinos, 1997). Em termos de uma matemática aritmetizada como a nossa, poder-se-ia representar esse problema nos seguintes termos: qual o número que multiplicado por si mesmo produz o número dois? Evidentemente, só podemos representá-lo pelo número irracional $\sqrt{2}$, mas essa notação, evidentemente, não é um ἀριθμός no sentido dos gregos. O modo geométrico de pensar o problema, típico do pensamento matemático grego do período de Platão, é ilustrado de modo exemplar nesse diálogo de Sócrates com o jovem escravo.

Essa passagem pode ser dividida em três estágios de argumentação (Klein, 1965). No primeiro deles (82b9-e3), o jovem escravo é inicialmente convidado a reconhecer uma figura desenhada no chão que tem todos os lados iguais. Ele a reconhece e concorda com Sócrates que essa figura é

um quadrado. Perguntado então sobre qual seria a área de um quadrado que tivesse o lado igual a dois pés, ele compreende que bastaria multiplicar os lados do quadrado para obter a área de quatro pés. Novamente, Sócrates o inquire sobre a possibilidade de existir um quadrado de área duas vezes maior, sugestão à qual, obviamente, o escravo assente. Se quiséssemos, então, pergunta Sócrates, obter esse quadrado de área duas vezes maior do que a área do quadrado de dois pés, qual teria de ser o lado desse quadrado? A resposta imediata que ocorre ao escravo é a de dobrar o lado do quadrado de dois pés a fim de obter uma área que seja o dobro da área do quadrado inicialmente proposto. Mas, como adverte Sócrates, se ele fizer isso, ele chegará a um resultado errado, pois um quadrado de quatro pés de lado terá a sua área igual a dezesseis e não a oito, número que é o dobro de quatro, área do quadrado originário de lado igual a dois pés. Note-se, contudo, que devido ao fato de a matemática grega não ser uma matemática aritmetizada, mas sim pensada visualmente por meio da geometria, o que faz Sócrates o tempo todo para ajudar o jovem escravo a, literalmente, *ver* o seu erro é desenhar no chão um quadrado maior que engloba o quadrado originariamente esboçado ao prolongar os dois lados do quadrado. Deste modo, Sócrates faz ver ao jovem que esse novo quadrado construído contém quatro quadrados de área quatro sendo, portanto, duas vezes maior do que o quadrado de oito pés de área que estava sendo buscado. Seria então o lado do quadrado menor do que quatro pés? Sócrates continua indagando o jovem escravo e fazendo-o compreender que é preciso supor um quadrado de lado menor que quatro pés para se obter uma área de oito pés. Claro que, ao diminuir o lado do quadrado de quatro para três pés, a área poderia vir a ser aquela buscada. Mas ao fazê-lo, Sócrates faz ver ao escravo que a área assim obtida será de nove pés e não de oito pés. Isso gera certa perplexidade no jovem que declara não estar compreendendo (*Men.* 85a4-5: οὐ μανθάω). Como então obter uma área de oito pés? Ela não poderia ser a área delimitada por um quadrado de quatro pés e tampouco a área de um quadrado de três pés, pois, em ambos esses casos, obter-se-ia áreas de dezesseis e de nove pés respectivamente – áreas obviamente maiores do que a área de oito pés buscada. Como então chegar a solução do problema de calcular qual seria o tamanho do lado do quadrado cuja área é o dobro

da área do quadrado de lado igual a dois? Sócrates alude claramente ao fato de essa linha que forma o lado de um quadrado de área oito não poder ser contada (84a1: ἀριθμεῖν), mas poder ser mostrada (84a1: δεῖξον). Como o jovem escravo constata então, não é possível encontrar a medida numérica exata do lado do quadrado cuja área é o dobro da área do quadrado de lado igual a dois pés. Mas o que não se pode calcular numericamente pode ser ilustrado e resolvido geometricamente (Gaiser, 1964). Sócrates, portanto, mostra geometricamente ao escravo que, se cada quadrado de área igual a quatro é dividido ao meio por sua diagonal em dois triângulos idênticos, cada qual com área igual a dois pés, a reunião de quatro desses triângulos resultará evidentemente em um quadrado cuja área total será de oito pés, exatamente a área procurada desde o início. Assim, o jovem apreende que o quadrado central delimitado pelas quatro diagonais dos quadrados de área igual a quatro pés possui precisamente o dobro dessa área; ou seja, possui uma área igual a oito pés. Atente-se, porém, ao fato que o objetivo final de Sócrates não é apenas o de construir o quadrado de área duas vezes maior que o quadrado inicialmente desenhado, mas sim o de explicitar para o seu jovem interlocutor que o lado desse quadrado de área oito não possui uma medida comum com o lado do quadrado de área nove ou dezesseis; em suma, de acordo com o modo de dizer dos matemáticos gregos, que a relação entre o lado e a diagonal é incomensurável. Logo, se as áreas desses quadrados são comensuráveis entre si, os lados desses quadrados não o são. Eles são segmentos de linhas incomensuráveis (ἄσύμμετροι). Assim, o escravo aprende a construir e a identificar as linhas que ele vê formarem o quadrado buscado de área oito como as diagonais dos quadrados de área quatro, mas não a calcular numericamente qual a medida exata dessa linha, dado que não há um número inteiro que corresponda a essa medida (Klein, 1965). Em outros termos, isso significa ‘a impossibilidade de medir – por meio do lado considerado como unidade de medida – o comprimento da diagonal em um número finito de etapas, o que implica na impossibilidade de exprimir o comprimento presumido da diagonal por um número’ (Toth, 2011, 40).

Essa aparente digressão matemática normalmente é analisada com o intuito de ilustrar a noção de reminiscência, pois o jovem escravo, não

tendo aprendido essas definições matemáticas, foi capaz de recordá-las quando devidamente inquirido. Mas, note-se bem, o que ele recorda não parece ser o cálculo da área do quadrado de área duas vezes maior do que o quadrado de área quatro, mas sim algo que ele primeiramente não consegue entender e que, em última instância, não pode ser calculado, mas apenas mostrado: a incomensurabilidade da diagonal ou ainda o número irracional $\sqrt{2}$ (Toth, 1998). O objetivo aparente do colóquio entre Sócrates e o jovem escravo, no entanto, parece ser o de mostrar a Mênon que Sócrates não está ensinando nada (82e4: οὐδὲν διδάσκω) ao jovem, mas que tudo está apenas sendo perguntado (82e5: ἀλλ' ἐρωτῶ πάντα) a ele. Obviamente, a natureza de tal perguntar é essencial para se compreender o procedimento maiêutico de Sócrates. As respostas do escravo, no mais das vezes, reduzem-se a um simples 'sim' ou 'não', exceto quando incitado a responder com exatidão (ἀκριβῶς), isto é, por meio de um número, à questão principal acerca da medida exata do lado do quadrado de área oito, o jovem escravo diz que não sabe (84a) e mesmo que não entende (85a) como solucionar esse problema. Ou seja: o que é de fato recordado não é algo que pode ser obtido por cálculo matemático exato, como a área do quadrado, mas sim a incomensurabilidade entre o lado do quadrado inicial com a sua diagonal, diagonal esta que constitui o lado do quadrado de área igual a oito. O jovem escravo, portanto, se mostra capaz apenas de apontar a diagonal (85b) como sendo a linha que constitui o quadrado buscado de área oito (Klein, 1965). A terminologia matemática adotada por Sócrates ao longo de toda essa passagem é bastante precisa (Toth, 1998). Ele começa indagando ao jovem escravo quanto (82d3: πόσοι) são duas vezes dois e pede que ele faça o cálculo (82d4: λογισάμενος); mas, ao perguntar em seguida pelo tamanho da linha que deveria formar o quadrado de área igual a oito, o termo adotado (82d8: πηλίκη) mostra o cuidado de Sócrates de não esperar uma resposta numérica da parte do escravo, 'pois o termo indica grandezas contínuas e não discretas, como um número' (Klein, 1965, 100). Mas, como devemos entender de modo geral o grande interesse de Platão por ilustrar problemas concernentes ao problema do irracional na matemática em seus diálogos? É possível que a diversidade de irracionais matemáticos exposta por Platão (cf. *Tht.* 147d–148b) seja um modelo para

pensar a diversidade de níveis de ser, tal como são por ele articulados em sua filosofia. Mais ainda: ‘a partir da observação da incomensurabilidade matemática, resulta necessariamente a pergunta até que ponto existe uma ‘medida’ universal’ (Gaiser, 372). Medida esta que outros diálogos confirmam ser o Bem, pois este é, nas palavras de Platão, a medida mais exata e precisa (cf. *Prt.* 356e-357b; *R.* 504b) e, para nós homens, como o próprio Platão afirma alhures, a medida de todas as coisas é Deus (cf. *Lg.* 716c). Veremos que em mais de um aspecto (por exemplo: a alusão ao método hipotético dos geômetras para resolver o problema da virtude ser ou não ensinada; cf. 86e), as considerações matemáticas do *Menôn* serão retomadas e desenvolvidas na *República*, pois, como se sabe, a resolução do problema das grandezas incomensuráveis ocorre por meio de uma teoria da proporção e é precisamente isso que está no cerne mesmo dessa que talvez seja a mais importante obra de Platão.

2.2. A *República* 509d–511e

As imagens do Sol, da linha e da caverna que aparecem nos livros VI e VII estão no centro mesmo da *República* e são essenciais para compreender a filosofia da matemática de Platão, dado que, como afirma um importante exegeta desse tema: ‘aqui nós encontramos seu [de Platão] tratamento mais explícito e extenso do lugar das matemáticas em sua teoria do conhecimento, em sua ontologia e até mesmo em sua teoria da educação’ (Pritchard, 1995, 89). Todavia, concentraremos nossa análise, por motivo de concisão, apenas na célebre imagem da linha (*R.* 509d–511e). Sócrates nos apresenta uma linha dividida em quatro seções – L_1 , L_2 , L_3 e L_4 – duas das quais (L_2 e L_3) são, por consequência lógica oriunda da teoria das proporções, idênticas, embora esse fato de ordem geométrica seja frequentemente negligenciado pelos intérpretes (Pritchard, 1995; Aubenque, 1992). Essa linha dividida, nos instrui Sócrates, possui dois segmentos desiguais (509d6: ἄνισα), um deles representando o visível (509d4: τὸ ὄρατόν) e o outro o inteligível (509d4: τὸ νοητόν). Esses segmentos são divididos, por sua vez, em dois outros segmentos, obedecendo a uma mesma proporção (509d7-8: ἀνὰ τὸν αὐτὸν λόγον). Ora, se as seções da linha são desiguais (fato por vezes contestado por opções de adotar diferentes manuscritos), evidentemente, só haveria

sentido em aplicar a essas seções uma mesma proporção com o intuito de assim poder pensar a analogia entre elas, pois a proporção ou a analogia nada mais é do que a igualdade de relações entre termos desiguais. Caso contrário, ou seja, se tivéssemos seções iguais, teríamos uma proporção de 1/1, o que resultaria em uma igualdade geométrica de dois termos ($1=1$) e com isso se perderia o próprio da analogia que é justamente ‘pensar uma *igualdade* de relações entre termos *desiguais*’ (Aubenque, 1992, 39) Mais ainda: a proporção nesse caso, só pode ser uma proporção com um termo médio comum (um tipo de proporção ou analogia bem conhecido por Platão; cf. *Ti.* 31c-32c), visto que o segmento L_2 é igual ao segmento L_3 .

Parece, contudo, não ter a menor importância querer saber qual é essa proporção (Pritchard, 1995), embora já se tenha procurado mostrar que essa proporção é a denominada seção de ouro (Vuillemin, 1991). O mais importante para nós é apenas enfatizar o fato de que a imagem da linha deve ser compreendida em termos de uma teoria da proporção. Claro que a famosa teoria da proporção do grande matemático grego Eudoxo é um pouco posterior e é ela que aparecerá depois na célebre compilação *Elementos* de Euclides (cf. Livro V). Certamente, trata-se então de uma teoria da proporção anterior à de Eudoxo (Pritchard, 1995). É fundamental compreender que a noção mesma de proporção é a que possibilita conhecer um termo desconhecido e é ela que está no cerne da matemática de Platão. Mas, retornemos a nossa análise da linha.

Ora, se as seções da linha L_2 e L_3 são idênticas, a questão que nos concerne é a de saber se esse fato geométrico tem ou não alguma consequência filosófica para a compreensão da passagem. No nosso entendimento, não seria por mero acaso que um filósofo com amplo conhecimento matemático como Platão escolheria esse modo de construir esse diagrama. Aliás, nenhuma metáfora matemática empregada por Platão pode ser entendida fora de seu contexto, sendo todas elas escolhidas com grande acuidade (Brumbaugh, 1954). A linha dividida proposta no passo que comentamos deve ser pensada, portanto, como uma linha vertical, pois Platão fala claramente, ao descrevê-la, em partes inferiores (cf. 511a6-7: τῶν κάτω) e naquilo que é o mais elevado (cf. 511d8: τῷ ἀνωτέρω). Muito provavelmente, os segmentos maiores da linha devem ser pensados como

os inferiores e os menores como os superiores, de acordo com a metáfora do distanciamento progressivo entre aquele que conhece e aquilo que é por ele conhecido (Brumbaugh, 1954). A dificuldade de alguns intérpretes (como, por exemplo, Brumbaugh) em conciliar as metáforas da desigualdade e da proporção presentes na imagem da linha é devida ao fato de eles ignorarem o uso da proporção contínua, como a denominava Aristóteles, a saber, da proporção onde o termo médio é igual ($a/b = b/c$), pois neste caso temos reunidos, de modo plenamente satisfatório, os aspectos da desigualdade e da proporção e é precisamente este tipo de analogia que permitiu a Platão resolver o problema da incomensurabilidade da diagonal do quadrado (Aubenque, 1992). Por conseguinte, o fato de Platão não ter querido enfatizar a desigualdade entre o segmento representando o visível e aquele representando o inteligível o fez escolher a analogia na qual os termos médios são idênticos. Vê-se, pois, que a igualdade entre os segmentos L_2 e L_3 da linha torna geometricamente visível esse tipo de proporção; ou mais precisamente, dado que a matemática grega desse momento não é algébrica (o que só começará a ocorrer com Diofanto), a proporção é necessariamente pensada geometricamente.

Apesar da divisão quadripartida inicialmente proposta, a primeira seção da linha ($L_1 + L_2$), identificada primeiramente com o visível (cf. 509d) e, mais tarde, com a opinião (cf. 534a), desperta pouco interesse e é apresentada muito brevemente por Platão. A questão mais importante para ele é sobretudo a de diferenciar no interior da segunda seção da linha ($L_3 + L_4$), associada de imediato ao inteligível (cf. 509d) e, posteriormente, ao pensamento (cf. 534a4: νόησις), as suas duas partes constitutivas, a saber, a δίανοια e a ἐπιστήμη. Não poderemos aqui nos deter na análise dessa diferença, tão discutida e comentada, mas nos concentraremos apenas no que significa, no âmbito da interpretação da linha, a igualdade dos segmentos centrais garantida pela teoria das proporções. O significado disso pode ser expresso sinteticamente na seguinte frase: ontologicamente não há diferença entre as coisas que estão no segundo segmento e aquelas que se encontram no terceiro segmento. Em outros termos: o que é objeto da πίστις (L_2) é exatamente aquilo que é objeto da δίανοια (L_3), como, na verdade, uma leitura atenta do texto platônico permite constatar (Aubenque, 1992; Pritchard,

1995). Os objetos da conjectura (πίστις = L_2) são considerados do ponto de vista da opinião como modelos em relação às imagens (εἰκόνας = L_1) e, do ponto de vista do pensamento, como imagens em relação à ciência. Ou seja: trata-se das mesmas coisas consideradas sob perspectivas diversas, como a seguinte passagem do texto comprova: ‘na primeira parte da seção [do inteligível = L_3] a alma se serve como [se fossem] imagens dos objetos, que na seção precedente [L_2] eram imitados’ (510b4-5).

Isto é: na segunda divisão do visível estavam as coisas que serviam como modelos das coisas vistas na primeira divisão, aquela correspondente às imagens. A relação de L_2 com L_1 é, portanto, aquela do modelo para com a sua imagem. O mesmo se passa entre L_4 e L_3 : L_3 é imagem de L_4 . Há, porém, uma grande diferença entre os dois primeiros segmentos (L_1 e L_4) das duas seções da linha, pois, ao nível da imagem (L_1), o indivíduo acredita estar conhecendo um ente que verdadeiramente é; no entanto, ao nível do pensamento matemático (L_3), o indivíduo sabe estar trabalhando apenas com hipóteses. Sendo assim, não há razão para acreditar haver uma separação entre o visível e o inteligível, pois, caso fosse essa a intenção de Platão, ele teria representado a linha como uma linha descontínua e não como uma linha contínua. Ademais, tampouco há necessidade de supor (como o fez Aristóteles) que exista para Platão uma classe especial de entes matemáticos que seriam intermediários entre as Formas e os sensíveis (Pritchard, 1995), conquanto alguns intérpretes ainda pensem assim (por exemplo: Aubenque, 1992). Basta compreender que uma ontologia que supõe não uma cisão, mas apenas uma diferenciação entre o sensível e o inteligível, não precisa de entes intermediários para articular esses distintos aspectos da realidade. Vê-se isso com clareza no Livro X da *República*, onde Sócrates esclarece que há Formas, imagens das Formas e imagens das imagens das Formas. A tarefa dessa filosofia, portanto, é a de levar o pensamento a ler o inteligível no sensível e, para esse trabalho de leitura, as matemáticas se mostram auxiliares incontornáveis. A percepção e o pensamento, como no exemplo da comparação entre os dedos de uma mão (cf. *R.* 522c-526c), estão associados; mas evidentemente não se encontram misturados, de modo que o pensamento deve proceder a uma interpretação (ἐρμηνεία) dos dados sensíveis (cf. *R.* 524b). Nessa leitura interpretativa do

mundo sensível, o pensamento não o duplica, como, às vezes, ingenuamente se supõe, antes o *pensa* a partir de relações não visíveis que podem discriminar e discernir o que é apreendido visual ou perceptivamente apenas de modo confuso e misturado (Puente, 2012).

CONCLUSÃO

Após expormos muito brevemente duas célebres passagens nas quais Platão apresenta imagens geométricas que lidam com o problema da incomensurabilidade e que propõe uma teoria da proporção para resolvê-la, cabe-nos enfatizar a importância que essas passagens matemáticas possuem em toda a sua obra até os diálogos finais (e talvez neles ainda mais enfaticamente – pense-se, por exemplo, na importância das passagens matemáticas no *Timeu* e no *Filebo*). Se a teoria da proporção parece constituir o cerne da matemática geométrica de Platão, então fica claro que não é suficiente apenas enumerar as diferentes imagens e metáforas matemáticas que perpassam toda a sua obra (Brumbaugh, 1954), mas que se deve buscar na analogia e na proporção, em especial na proporção, onde o termo médio é idêntico, o núcleo mesmo a partir de onde se deve compreender a filosofia de Platão. Evidentemente, essa filosofia, como se sabe, é bastante plural ao longo das diversas soluções apresentadas em distintos diálogos, mas isso não significa de modo algum que ela não esteja conectada por um único princípio que subjaz e preside essas variações. Em suma: o tratamento da matemática pode parecer episódico a um leitor menos atento, mas é na verdade estrutural e estruturante. Nesse sentido, também seria ingênuo acreditar que teríamos de analisar somente aquelas passagens dos diálogos que explicitamente discutem a analogia, pois a analogia está estruturalmente presente em quase toda a sua obra, mesmo quando ela não é manifestamente discutida (Bärthlein, 1996). A analogia/proporção era procedimento usual dos matemáticos, e Platão, como de costume, se apropria dela, transformando-a filosoficamente (Grenet, 1948; Bärthlein, 1996). Por isso a matemática para Platão está sempre submetida à filosofia (dialética) e, por essa mesma razão, ele critica com frequência os matemáticos que apenas a usam para realizar

cálculos, sem se aperceber de suas potencialidades filosóficas. A importância do tema da imagem – por exemplo, tema que, como se sabe, percorre toda a produção platônica – está intimamente conectada à sua dimensão analógica. A imagem estabelece uma proporção entre o modelo e aquilo que o imita, e essa proporção, quando relacionada a outra, cria uma analogia. Sendo a analogia a igualdade entre proporções desiguais, ela constitui um instrumento de descoberta de um termo desconhecido (por exemplo: da diagonal) ou mesmo de unificação do múltiplo (Grenet, 1948).

Ora, é precisamente esse projeto de unificação do múltiplo que é levado a cabo de maneira sistemática, e até mesmo exaustiva, pelo neoplatonismo; pois, como Plotino afirma, ‘a analogia estabelece a continuidade (συνέχει) do todo’ (3.3.6.28). Porém, como Aristóteles já havia explicado, o tipo de analogia descontínuo ($a/b = c/d$) é a forma mais débil de unidade (*Metaph.* V.6, 1016 b32-35) e é esta analogia a que se refere Plotino na passagem aludida. Diferentemente de ambos, Platão parece preferir a analogia contínua, a saber, aquela em que o termo médio é idêntico ($a/b = b/c$); ao menos é a essa forma de analogia a que ele recorre no *Timeu*, quando descreve a unidade do múltiplo (Aubenque, 1992). Se a filosofia de Platão apresenta essa particularidade que não foi herdada por seus sucessores mais ilustres, resta perguntar por que isso acontece. Segundo um importante estudioso, o papel central do termo médio em Platão é sempre levar a conhecer algo desconhecido, e esse termo desconhecido ‘é transcendente e refratário a toda determinação conceptual positiva’ (Vuillemin, 1991, 20). Mais ainda, diferentemente do termo médio aristotélico – a premissa menor do silogismo –, que leva a uma dedução lógica necessária, o termo médio platônico tem uma origem geométrica e não lógica. Na verdade, parece ser a própria geometria que desempenha o papel do termo médio na filosofia de Platão.

Para finalizar, gostaríamos apenas de chamar a atenção para o fato de que uma determinação mais precisa da matemática permite ou não estabelecer uma diferenciação entre Platão e seu mais célebre e autônomo discípulo, Aristóteles, pois podemos pensar de acordo com diferentes intérpretes: a) que Aristóteles está na esteira de Platão e não se diferencia qualitativamente de seu mestre (Klein, 1968; Pritchard, 1995); b) que a filosofia de Aristóteles assinala uma evolução em relação ao pensamento de Platão e, por isso,

podemos usar Aristóteles para corrigir Platão (Fowler, 1999); c) que as ontologias dos dois pensadores diferem radicalmente (Burnyeat, 2000); ou, por fim, d) que a singularidade de Platão é derivada do fato de ele ter sido o primeiro e o único na Antiguidade a ter descoberto e usado o irracional em sua filosofia, enquanto as críticas de Aristóteles a Platão se dirigem exatamente a esse irracional que Aristóteles rejeita de maneira incisiva nos dois livros finais da sua *Metafísica* (Toth, 1971). Diante dessa diversidade de posições percebe-se que pensar a diferença entre Platão e Aristóteles por meio da matemática, em especial da noção de proporção, pode ser uma tarefa profícua e instigante, podendo trazer resultados promissores para além das contraposições simplistas entre esses dois gigantes do pensamento filosófico que continuam a transbordar dos manuais de filosofia e das histórias da filosofia.

BIBLIOGRAFIA

- Aubenque, P. (1992). De l'égalité des segments intermédiaires dans la ligne de la *République*. In: M.-O. Goulet et al (dir.), '*Chercheurs de sagesse*'. *Hommage à Jean Pépin*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, pp. 37-44.
- Bärthlein, K. (1996). *Der Analogiebegriff bei den griechischen Mathematikern und bei Platon*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Brumbaugh, R. (1954). *Plato's Mathematical Imagination. The Mathematical Passages in the Dialogues and Their Interpretation*. Bloomington: Indiana University Press.
- Burnyeat, M. (2000). Plato on why mathematics is good for the soul. In: T. Smiley (ed.). *Mathematics and Necessity: Essays in the History of Philosophy. Proceedings of the British Academy*. Oxford: Oxford University Press, pp. 1-81.
- Cattanei, E. (2005). *Entes matemáticos e metafísica*. São Paulo: Loyola, (1ª ed. italiana 1996).
- _____ (2007). Due geometrie per il *Menone*. In: M. Erler & L. Brisson (eds.), *Gorgias – Menon. Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag, pp. 248-252.
- Fowler, D. (1999). *The mathematic's of Plato's Academy: a new reconstruction*. Oxford: Clarendon Press, 2ª ed. revista e atualizada da 1ª ed. 1987.
- Frajese, A. (1951). *La matemática nel mondo antico*. Roma: Editrice Studium.
- Gaiser, K. (2004). Platons *Menon* und die Akademie. *Gesammelte Schriften*. Hrsg. T. A. Szlezák. Sankt Augustin: Academia Verlag, 1ª ed. 1964.
- Gill, C. (2007). The Good and Mathematics. In: D. Cairns et al (eds.). *Pursuing the Good. Ethics and Metaphysics in Plato's Republic*. Edinburgh: Edinburgh University Press, pp. 251-274.
- Gray, J. (2008). *Plato's Ghost. The modernist transformation of mathematics*. Princeton/Oxford: Princeton University Press.

- Grenet, P. (1948). *Les origines de l'analogie philosophique dans les dialogues de Platon*. Paris: Éditions Contemporaines.
- Heath, T. (1981). *A History of Greek Mathematics*. New York: Dover, 1ª ed. 1921.
- Hopkins, B. (2011). *The origin of the logic of symbolic mathematics: Edmund Husserl and Jacob Klein*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Hösle, V. (1994). *I fondamenti dell'aritmetica e della geometria in Platone*. Milano: Vita e Pensiero.
- Klein, J. (1965). *A commentary on Plato's Menon*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- _____ (1968). *Greek Mathematical Thought and the Origin of Algebra*. Cambridge/London: The M.I.T. Press, 1ª ed. 1934-36;
- Kokkinos, J. (1997). *Das mathematische Inkommensurable und Irrationale bei Platon*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Lasserre, F. (1990). *La naissance des mathématiques à l'époque de Platon*. Fribourg/Paris: Éditions Universitaires/Éditions du Cerf.
- Mugler, C. (1948). *Platon et la recherche mathématique de son époque*. Strasbourg/Zürich: Éditions Heitz.
- Panza, M. & Sereni, A. (2009). *Il problema di Platone. Una storia della filosofia della matematica e un'introduzione al dibattito contemporaneo*. Roma: Carocci.
- Postel, G. (2001). *Des admirables secrets des nombres platoniciens*. Paris: Vrin.
- Pritchard, P. (1995). *Plato's Philosophy of Mathematics*. Sankt Augustin: Academia Verlag.
- Puente, F. (2012). Percepção e contradição; analogia e pensamento em Platão (*Rep.* VII 522c – 526c). In: M. Campolina et al. (Org.). *O visível e o inteligível. Estudos sobre a percepção e o pensamento na filosofia antiga*. Belo Horizonte: Editora da Universidade Federal de Minas Gerais, pp. 111-122.
- Schleiermacher, F. (2002). *Introdução aos diálogos de Platão*. Belo Horizonte: Editora da Universidade Federal de Minas Gerais.
- Szabó, A. (1978). *The beginnings of greek mathematics*. Dordrecht/Boston/London: D. Reidel Publishing Company, 1ª ed. 1969.
- Theon de Smyrna. (1892). *Exposition des connaissances mathématiques utiles pour la lecture de Platon*. Paris: Librairie Hachette.
- Toth, I. (1971). *Aristoteles in der Entwicklungsgeschichte der geometrischen Axiomatik. Die nichteuklidischen Fragmente des Corpus aristotelicum*. Moskau: Nauka.
- _____ (1998). *Lo schiavo di Menone. Il lato del quadrato doppio, la sua misura non-misurabile, la sua ragione irrazionale. Commentario a Platone*. Milano: Vita e Pensiero.
- Toth, I. (2011). *Platon et l'irrationnel mathématique*. Paris: Ed. de l'éclat.
- Vuillemin, J. (1991). La section de la ligne dans la *République*. In: R. Rashed (ed.). *Mathématique et Philosophie de l'Antiquité à l'Âge classique*. Paris: Éditions du CNRS, pp. 1 -20.
- Wedberg, A. (1955). *Plato's Philosophy of Mathematics*. Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- White, M. (2006). Plato and Mathematics. In: H. H. Benson (ed.). *A companion to Plato*. Malden/Oxford/Carlton: Blackwell Publishing, pp. 228-243.

XIV

PRINCÍPIOS

Marcelo Perine

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

INTRODUÇÃO

Os significados originais do conceito de princípio (ἀρχή), de origem pré-platônica, foram sistematizados por Aristóteles na *Metafísica*: 1) o início ou o ponto do qual algo começa; 2) o melhor ou o mais favorável ponto de partida; 3) a parte fundamental da qual algo deriva; 4) a causa eficiente ou motora de algo; 5) alguém que tem poder de mover ou mudar algo; 6) aquilo de que se parte para conhecer alguma coisa. O traço comum a todos esses significados de princípio aponta para o fundamento, a razão ou a condição do ser, da geração ou do conhecimento de alguma coisa (*Metaph.* IV.7, 1012b34-1013a23).

Antes de adquirir significado propriamente filosófico, o termo era empregado coloquialmente para designar o início espacial/temporal de algo ou para indicar o domínio ou o poder de alguém sobre outros. Nos fragmentos dos assim chamados pré-socráticos o termo passa a ser usado para traduzir uma das características mais marcantes do pensamento grego, a saber, a redução da multiplicidade dos fenômenos às suas causas mais elementares. Pode-se pensar que Anaximandro, mais do que Tales, foi o maior responsável pela transposição filosófica do conceito. Com efeito, o enigmático fragmento 1 (DK 12 B 1) contém quase todos os elementos posteriormente tematizados na obra de Platão e sistematizados na de Aristóteles. Mas foi Anaxágoras quem exerceu sobre a elaboração platônica dos princípios a influência mais decisiva, ao atribuir a uma instância

intelectual e divina o princípio da ordem de todas as coisas que estão no todo ou da multiplicidade unificada no cosmo (DK 59 B 12).

Na obra escrita de Platão encontram-se todos os sentidos do termo ἀρχή, tanto no seu uso coloquial, como no seu significado político e no sentido especificamente filosófico. Com efeito, se excluirmos cerca de 50 ocorrências em textos unanimemente considerados apócrifos ou de autenticidade duvidosa (considero autêntica a *Carta VII*), ainda restam bem mais de 500 ocorrências do termo nos diálogos de Platão, conforme o *Lexicon* de Radice & Bombacigno (2003). Entretanto, é preciso notar que mesmo em seu uso filosófico na obra escrita de Platão, o termo não deve ser confundido com o sentido que adquiriu no interior da Academia para traduzir a doutrina dos princípios que, segundo Aristóteles, foram tratadas ‘nas assim chamadas doutrinas não escritas’ (*Pb.* IV.2, 209b14-15: ἐν τοῖς λεγομένοις ἀγράφοις δόγμασιν = Gaiser, 1963, 54A) de Platão.

A questão de fundo da doutrina platônica dos princípios é mencionada no contexto do exame da filosofia de Platão feito por Aristóteles em *Metafísica* I.6. Ao analisar a doutrina dos predecessores com vistas a individuar neles as confirmações da sua doutrina das quatro causas, Aristóteles apresenta a doutrina das Ideias de Platão como fruto do encontro do heraclitismo, que via o sensível submetido ao fluxo contínuo, com o método socrático da definição, que postulava o universal como algo estável e imóvel. Platão teria introduzido as Formas ou Ideias como as realidades às quais se referiam as definições e teria estabelecido entre elas e as coisas sensíveis uma relação de participação. Além disso, Platão teria introduzido os entes matemáticos como intermediários entre as Formas e os sensíveis, pelo fato de serem eles múltiplos e sensíveis como as coisas, porém imóveis e eternos como as Ideias. Ademais, Platão teria também determinado os elementos dos quais se originam as próprias Ideias, a saber, a Díade de grande e pequeno como sua causa material e, concordando em parte com os pitagóricos, mas em parte divergindo deles, o Um como a causa formal delas. Finalmente, Platão teria também afirmado que a causa do bem é o elemento formal e a do mal o elemento material (*Metaph.* I.6, 987a29-988a17 = Gaiser, 1963, 22A).

Se se acrescenta a isso as informações que, nos livros XIII e XIV da *Metafísica*, Aristóteles oferece sobre as doutrinas de Platão e dos Acadêmicos

a respeito dos entes matemáticos, dos números e das grandezas ideais, analisadas por Annas (1976) e Cattanei (2005), conclui-se que, de acordo com Aristóteles, a totalidade da realidade, segundo Platão, estaria estruturada em quatro níveis hierárquicos: 1) o do mundo sensível; 2) o dos entes matemáticos intermediários, que abarca os objetos da matemática, da geometria plana, da estereometria, da astronomia pura e da musicologia; 3) o das Ideias, englobando as ideias gerais e particulares, as Ideias generalíssimas ou Meta-Ideias e os Números e figuras ideais; 4) o dos Princípios, constituído pelo Um e pela Díade indeterminada de grande e pequeno.

A doutrina platônica dos princípios foi posta como questão historiográfica em nossa tradição pelo testemunho de Aristóteles. Mas a questão filosófica dessa doutrina foi posta pelo próprio Platão, seja no seu ensinamento oral, atestado pelos testemunhos da tradição indireta, seja pelos indícios extraídos de sua obra escrita. A doutrina platônica dos princípios se apresenta como um dos principais problemas da interpretação platônica em nossos dias, cujo fundamento, segundo Gadamer (1984, 90), se encontra na ‘obscura relação existente entre a obra dialógica e a doutrina de Platão, que só conhecemos por uma tradição indireta’.

A tradição platônica indireta é o conjunto dos testemunhos sobre o ensinamento oral de Platão, redigidos por seus discípulos e transmitidos independentemente de suas obras literárias publicadas. Evidentemente não é fácil identificar no conjunto dos testemunhos aqueles que, submetidos à crítica das fontes, devem ser tomados como representantes autênticos do pensamento de Platão. Em primeiro lugar, é preciso distinguir esses testemunhos das citações platônicas que, embora não documentadas no *corpus Platonicum*, remetem à obra escrita de Platão. Em seguida, é preciso separá-los dos textos que não têm valor de fontes, como as muitas anedotas de interesse mais biográfico do que propriamente filosófico. Mas é preciso também saber identificar testemunhos do ensinamento platônico em textos que não falam explicitamente de Platão ou, no caso específico de Aristóteles na *Metafísica*, nos textos em que, embora referindo-se a Platão, se atribuem certas doutrinas aos platônicos em geral. Finalmente, mas não por último, é preciso levar em conta que Espeusipo, discípulo e sucessor de Platão na

direção da Academia, e o matemático Xenócrates, que ministrou cursos na Academia estando Platão ainda vivo, expuseram pensamentos autenticamente platônicos como doutrina de Pitágoras ou dos Pitagóricos. Neste caso, parte da responsabilidade deve ser imputada ao próprio Platão, dado que na exposição de sua doutrina dos Números e dos Princípios ele se insere, explicitamente, na tradição pitagórica.

A questão da doutrina platônica dos princípios, portanto, só pode ser adequadamente tratada juntamente com a questão das doutrinas não escritas. Com efeito, os indícios, as referências mais ou menos explícitas a essa doutrina identificáveis na obra escrita de Platão, só podem ser tomados como tais, se for admitida a existência de uma tradição indireta do platonismo. Não basta, contudo, admitir a existência da tradição indireta para ter acesso à doutrina platônica dos princípios. Impõe-se ainda admitir a possibilidade de identificar, pelo trabalho de crítica das fontes e pelo confronto com a obra dialógica de Platão, um conjunto de informações fidedignas sobre os conteúdos essenciais do ensinamento que Platão deliberadamente reservou à oralidade dialética. Sobre este ponto a crítica está radicalmente dividida.

Cherniss (1945) exclui que Aristóteles possa ter se referido a outras fontes além dos diálogos escritos e recusa qualquer fidedignidade ao testemunho aristotélico sobre as doutrinas não escritas de Platão; Isnardi Parente, mesmo admitindo a existência de uma tradição oral interna à Academia, sustenta que o conjunto dos testemunhos aristotélicos não permite entrever um sistema de Platão diferente das teorias expostas nos diálogos, e afirma que o problema dos autotestemunhos ‘se revela, na realidade um falso problema’ (1997, 377). Por autotestemunhos se entendem as passagens da obra escrita, nas quais Platão teria camuflado referências ao seu ensinamento oral. Trabattoni, embora reconheça a importância da tradição indireta, pretende ter mostrado que um acordo entre os vazios do texto escrito e a tradição indireta é uma ‘ilusão de ótica, seja porque os primeiros não são absolutamente vazios, seja porque os subsídios disponíveis no Platão não escrito dificilmente acrescentariam aos diálogos algo verdadeiramente determinante’ (1994, 6).

Por outro lado, a publicação do conjunto dos *Testimonia Platonica* por Gaiser (1963), que preenchem quase nove séculos da tradição indireta, somados aos estudos filológicos e históricos de Krämer (1982), Szlezák

(2009) e Reale (2004), proporcionaram um extraordinário avanço nos estudos histórico-críticos e levaram à constituição de uma escola de interpretação, que considera essencial o recurso à tradição indireta para a compreensão da totalidade do pensamento de Platão. O marco inicial da Escola de Tübingen-Milão é a obra de Krämer (1959), que investiga a formação e o desenvolvimento da ontologia platônica a partir das noções de ἀρετή, τάξις, μέτρον, μεσότης e ἀγαθόν, cujos fundamentos, apenas aludidos nos diálogos, só podem ser explicados pelo recurso às doutrinas não escritas. Para a Escola de Tübingen-Milão confluem os resultados das investigações sobre os testemunhos de Aristóteles, intensificadas a partir do início do século XX pela reconstrução histórico-crítica da teoria platônica das Ideias e dos números segundo Aristóteles, feita por Robin (1908), que teve desdobramentos significativos em muitas pesquisas posteriores.

A DOCTRINA DOS PRINCÍPIOS

Do conjunto relativamente extenso de testemunhos da tradição indireta do platonismo, pode-se extrair um núcleo de ensinamentos relativos aos princípios do Um e da Díade indeterminada de grande e pequeno, assim como à doutrina dos Números ideais, com seus complexos desdobramentos na redução das Ideias a Números e, também, à doutrina dos entes matemáticos intermediários entre as Ideias e os sensíveis. Com a teoria dos princípios Platão pretendia captar as causas primeiras da totalidade da realidade. Essa doutrina não foi exposta em sua obra literária porque Platão não queria que leitores despreparados fossem levados a equívocos, conforme se lê no testemunho de Aristóxeno (Gaiser, 1963, 7), que relata as reações do público à lição oral *Sobre o Bem* (περὶ τἀγαθοῦ). De fato, naquela lição Platão teria exposto uma complexa explicação de problemas cosmológicos e ontológicos com base no fenômeno do ‘meio geométrico’, pelo qual se pode ‘captar certa relação de comensurabilidade entre a figura regular e a irregular’ (Gaiser, 1994, 73) e, portanto, estabelecer uma relação entre o princípio da racionalidade e da medida, identificado ao Um, e o princípio da irracionalidade e da indeterminação, identificado à Díade indefinida de grande e pequeno.

Isso não significa que a doutrina dos princípios não pudesse ser escrita ou que não tivesse nexos algum com a obra escrita. Pelo contrário, a relação das doutrinas não escritas com a obra dialógica de Platão é de ‘complementaridade temática’ (Krämer, 1982, 211). A teoria dos princípios também não pode ser classificada como algo não amadurecido suficientemente para ser expresso por escrito, dado que em muitas das obras literárias de Platão podem ser detectadas passagens alusivas ao ensinamento oral. Essas ‘passagens de retenção’, analisadas por Szlezák (2005), muito frequentes nos diálogos de Platão, são aquelas nas quais o condutor do diálogo, na maioria das vezes Sócrates, se recusa a expor naquele momento um determinado conteúdo ou se refere a uma situação em que aquele conteúdo já teria sido exposto ou, ainda, remete a sua exposição a uma outra ocasião. A melhor ilustração desse tipo de retenção encontra-se na *República*, quando Gláucon pede que Sócrates se manifeste sobre se o bem ‘é ciência ou prazer ou algo outro’, de modo a completar a exposição que fizera sobre a justiça, a temperança e outras virtudes. Sócrates manifesta o temor de não ser capaz de fazê-lo, mesmo com boa vontade, e para não se expor à zombaria pela sua falta de jeito, propõe: ‘Por agora deixemos de lado o que vem a ser o próprio bem... É que sinto que é muito para meu ânimo conseguir expressar minha opinião neste momento. Quero enunciar o que me parece ser um filho do bem, que é muito semelhante a ele, se isso for de vosso agrado, ou, caso contrário, desistir disso’. Sócrates afirma que pagará apenas os juros da dívida, mas antes é preciso rememorar ‘o que foi dito anteriormente em nossa discussão e muitas outras vezes em outras ocasiões’ (*R.* 506b-507a).

As passagens de retenção, contudo, não remetem exclusivamente à doutrina dos princípios do ensinamento oral de Platão. As que se referem à doutrina da alma, por exemplo, podem ser esclarecidas pelo confronto dos diálogos nos quais Platão trata a questão *ex professo*. Assim, as limitações para o conhecimento da verdadeira natureza da alma apresentadas na *República* (611a-612a), podem ser esclarecidas pelo confronto com a ἀπόδειξις da imortalidade da alma e com o mito do carro alado do *Fedro* (245 c-247 c), bem como pela aproximação com o relato mítico do *Timeu*, que apresenta a criação da alma do mundo como mistura do idêntico, do diverso e do

ser, para produzir uma única ideia segundo uma estrutura geométrica e uma precisa determinação numérica (*Ti.* 34b-36d).

Entretanto, até mesmo as passagens explicitamente relacionadas ao ensinamento oral de Platão, seja pelo conteúdo seja pela terminologia, como a exposição da universalidade do nexos uno-múltiplo e da natureza dialética do procedimento necessário para compreendê-lo (*Pblb.* 14c-20a), ou o relato da formação do cosmo a partir da inteligência, do princípio da necessidade e da causa errante, bem como a descrição do procedimento do demiurgo, que opera a partir de triângulos elementares (*Ti.* 48a-56d), não permitem alcançar o núcleo da doutrina platônica dos princípios sem recorrer à tradição indireta. Mesmo que se encontrem no *Político* (273 b-d) e na *República* (462a-b) afirmações textuais sobre a identidade do mal com a multiplicidade indeterminada, e mesmo que na *República* a ideia do bem seja definida como o ‘máximo conhecimento’ (505a), a ‘causa da ciência e da verdade’ (508e), a fonte da existência e do ser; embora esteja ‘muito além da essência em majestade e poder’ (509 b), sem o recurso à tradição indireta não se chegaria à identificação do bem com o Um, como faz Aristóteles ao afirmar que para Platão o Um é a essência do bem (*Metaph.* XIV.4, 1091b13-15 = Gaiser, 1963, 51), assim como não se entenderia o alcance do fragmento 2 do *Político* de Aristóteles, no qual afirma que Platão definia o bem como ‘medida perfeitíssima de todas as coisas’ (Reale, 2004, 314).

A chave para compreender a atitude de retenção do saber, típica do condutor dos diálogos platônicos, deve ser buscada no *Eutidemo*, diálogo imediatamente anterior aos diálogos da maturidade – *Fédon*, *Banquete*, *Fedro* e *República* –, no qual se encontram inequívocas relações com o *Mênon* e o *Crátilo*, que lhe são anteriores, e também com diálogos posteriores, como o *Parmênides*, o *Sofista*, o *Político* e o *Filebo*. Como demonstrou a análise filológica e histórico-filosófica do texto feita por Palpacelli (2009), o Sócrates do *Eutidemo* certamente conhece as doutrinas platônicas da anamnese e das Ideias, assim como a dialética, mas não as expõe a interlocutores sem formação suficiente ou despreparados para a filosofia.

A análise dos diálogos da juventude e da maturidade, com particular atenção à seção final do *Fedro* (274b-278e), na qual Platão desenvolve uma

cerrada crítica à escritura, permitiu a Szlezák identificar no conceito de ‘socorro ao *logos*’ o ‘princípio estrutural do diálogo platônico’ (2009, 79-83). Esse princípio traduz o procedimento do condutor do diálogo de socorrer os seus discursos, quando submetidos a uma inquirição (ἔλεγχος), com conteúdos de ‘maior valor’ (τιμιώτερα), a serem buscados e encontrados em um nível de fundamentação mais elevado. Esse nível só se alcança por um discurso que consiga trocar a ‘censura pelo elogio’ (*Phdr.*, 265c). Como se verifica no *Fedro*, esse é o discurso de quem sabe recorrer ao processo das ‘divisões e unificações’, que permite ‘falar e pensar’; discurso de quem está apto a ‘dirigir os olhos para a unidade que é também, por natureza, uma multiplicidade’ (266b), numa palavra, o discurso daquele a quem Sócrates dá o nome de ‘dialético’ (266c).

Esse procedimento do condutor dos diálogos encontra uma confirmação no assim chamado excurso filosófico da *Carta VII* (340b-345c). No meio do extenso relato autobiográfico, dirigido aos familiares e companheiros de Díon, Platão narra como foi o encontro com Dionísio e a situação que se criou, após uma única lição dada por Platão, com a publicação de um escrito de autoria do tirano acerca do que ouviu, porém apresentado como se fosse obra sua. Ao afirmar que não havia, nem jamais poderia haver um escrito seu acerca da natureza das coisas, e que, se isso pudesse ser comunicado à maioria por meio de um escrito, ninguém melhor do que ele o faria, Platão expõe a sua compreensão do saber filosófico e das suas possibilidades de transmissão. Segundo Platão, a ‘fragilidade do discurso’ (343a) expõe à refutação e ao risco de apropriação indevida por naturezas inadequadas o que há de mais precioso no saber filosófico, a saber, ‘os primeiros e supremos elementos da natureza’ (344d).

Em muitas passagens dos diálogos, Platão apresenta a totalidade do que é como uma realidade estruturada hierarquicamente nas esferas do mundo sensível, da alma e do mundo inteligível. Na *República*, por exemplo, depois de expor a famosa analogia do Sol (508a-509b), que distingue claramente os mundos visível e inteligível, Sócrates apresenta a não menos famosa analogia da linha dividida (509d-511e), que introduz uma gradação nesses mundos, ao distinguir dois níveis em cada um: o mundo visível se estrutura em imagens e objetos sensíveis, ao passo que no mundo inteligível se

distinguem o nível dos entes matemáticos e o das Ideias. Em exata correspondência ao plano do ser, o plano do conhecimento também se estrutura em dois níveis: o da imaginação e o da crença constituem o mundo da opinião, enquanto o do conhecimento e o da inteligência estruturam o mundo da ciência.

No ápice dessa estrutura hierárquica se encontram os princípios, que podem ser alcançados por uma ‘ascensão analítica dos estágios ontologicamente inferiores, mais complexos, porém mais próximos do conhecimento humano, em direção aos pressupostos mais simples’ (Pietsch, 2012, 182). Nos termos da analogia da linha, esse movimento caracteriza o segmento mais elevado do mundo inteligível, no qual a alma ‘vai da hipótese ao princípio que não admite hipóteses (τὸ ἐπ’ ἀρχὴν ἀνυπόθετον) sem servir-se de imagens como no outro caso e encaminha sua pesquisa só por meio das próprias ideias’ (R. 510b). Ou ainda, como afirma Sócrates logo em seguida (511b3-6), nesse segmento o discurso apreende as coisas inteligíveis ‘com a força da dialética (τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει), considerando as hipóteses não como princípios, mas realmente como hipóteses, como degraus e pontos de apoio, para chegar ao princípio de tudo (τοῦ παντός ἀρχήν), aquele que não admite hipóteses’. Ao movimento de ascensão corresponde o de descenso, no qual a alma ‘presa a tudo o que depende desse princípio, vai descendo na direção do fim e, sem servir-se de nada que seja sensível, mas apenas das próprias ideias, por meio delas e por causa delas, acaba por chegar às ideias’ (R. 511 b-c).

É pela força da dialética que o discurso vai em busca da fundamentação última nos princípios, porque se ‘a pluralidade das coisas sensíveis deve ser reduzida à unidade da Forma correspondente, de igual maneira a pluralidade das Formas [...] é deduzida de uma estrutura que a antecede e funda, num ulterior nível de fundação metafísica’ (Xavier, 2011, 234). Ora, a dialética é afirmada como uma propriedade ‘imortal, que não envelhece, inerente ao discurso humano’ (P*h*lb. 15 d). No *Filebo* ela é apresentada como ‘um presente dos deuses aos homens’, pelo qual os mais antigos transmitiram a tradição de que ‘as coisas que se pode sempre dizer que são vêm do *um* e do múltiplo, e têm nelas mesmas um limite (πέρας) e uma limitação (ἀπειρίαν) inatos’ (P*h*lb. 16c). Aplicada à realidade uno-múltipla belamente

ordenada, a dialética revela a ‘unidade original, não apenas como *uma*, múltipla e ilimitada’, mas também ‘quantos elementos ela tem’, sem, contudo, ‘aplicar a forma do ilimitado à pluralidade’ antes de perceber ‘o número total da pluralidade que existe entre o ilimitado e o um’ (16d-e).

Para dizer o mesmo nos termos da doutrina dos princípios, a totalidade das coisas que sempre são é constituída por um princípio de limitação – o Um – e por um princípio de ilimitação – a Dualidade indeterminada de grande e pequeno. Na totalidade ordenada, cada realidade está para cada outra segundo relações ou proporções matemáticas e geométricas, compreendidas por Platão na doutrina dos Números Ideais, que ‘desempenham o papel de mediação na hierarquia do ser entre os princípios e as outras Ideias, porque representam de forma paradigmática as características do ser, ou seja, limitação, determinação e ordem’ (Krämer, 1982, 158). Krämer resume nos seguintes termos a complexa doutrina platônica dos princípios: ‘Tudo o que é, é na medida em que é algo delimitado, determinado, distinto, idêntico, permanente, e enquanto tal participa da unidade originária, que é princípio de toda determinação. Nada é *algo* se não é, em certa medida, *um* algo. Mas, justamente, só pode ser algo uno e *participar* da unidade porque, ao mesmo tempo, participa do princípio oposto da multiplicidade ilimitada, e assim é diferente da própria unidade. O ser, por isso, é essencialmente unidade *na* multiplicidade’ (1982, 156). Este seria o núcleo da concepção ontológica de Platão, que, desse modo, teria levado a termo as discussões desencadeadas pelos pensadores anteriores a Sócrates com suas investigações sobre a natureza, ao mesmo tempo que, superando os limites da aritmética pitagórica, teria oferecido ‘uma fundamentação filosófica para a existência dos números naturais’ (Hösle, 2008, 169), bem como uma base para fundamentar ontologicamente a geometria euclidiana.

CONCLUSÃO

A doutrina dos princípios, compreendida como marca d’água dos diálogos, que acompanhou a atividade literária de Platão por muito tempo, provavelmente a partir do final da primeira década da fundação da Academia,

mostra como ele respondeu às incompreensões e críticas dirigidas à filosofia que formulou a partir da ‘segunda navegação’ e da conquista do inteligível (*Phd.* 99d-100a), particularmente as que foram reunidas na *Metafísica* de seu mais ilustre discípulo. Ao representar a geração das Ideias pelo modelo da geração dos Números Ideais, Platão passa a definir a Ideia nela mesma ‘como o acordo de um princípio de determinação e de estabilidade com um elemento de indeterminação e de mudança’ (Robin, 1908, 461), o que permite compreender a pluralidade e a hierarquia existentes no mundo das Ideias. Ademais, a semelhança das coisas às Ideias passa a ser explicada ‘como a semelhança das Ideias aos Números, pela aspiração do Ser na direção da simplicidade e da inteligibilidade mais elevadas, e ela se provaria precisamente pela possibilidade de reduzir as qualidades sensíveis às propriedades geométricas e aritméticas’ (Robin, 1908, 462). Com efeito, as coisas só podem imitar as Ideias, na medida em que são passíveis de se submeter a formas regulares traduzidas por relações matemáticas e geométricas. Daí a importância da doutrina platônica dos entes matemáticos como intermediários entre o mundo sensível, que recebe a determinação das Ideias, e as Formas primordiais que são os Números ideais, como demonstrou Cattanei (2005).

Duas questões devem ser mencionadas a título de conclusão. Em primeiro lugar, a teoria platônica dos princípios não pode ser fixada em fórmulas de tipo monista ou dualista, justamente porque pretende superar os aspectos unilaterais de uma simples oposição entre o Um e a Díade. Considerando que o ser é, essencialmente, unidade *na* multiplicidade e, portanto, uma síntese de Um e de Díade, é preciso dizer que ‘seria incorreto falar de *dois* Princípios, se se entendesse o *dois* em sentido aritmético’ (Reale, 2004, 164). Rigorosamente falando, ‘o(s) Princípio(s) Um e Dualidade Indeterminada se *constituem*, na *Não-Dualidade* do Bem, mediante a sua radical recíproca *descontinuidade-negação-oposição*, e ao mesmo tempo dão lugar a uma *unidade diádica*, ou a uma *diadicidade monádica*’ (Lavecchia, 2010, 27). Deve-se, portanto, pensar dialeticamente os princípios, porque ‘a filosofia de Platão pode ser reduzida à fórmula pela qual *ela pensou – com, contra, além dos pré-socráticos – a unidade de unidade e multiplicidade*’ (Hösle, 1998, 351).

A segunda questão se refere a como conciliar as afirmações dos diálogos, como o *Fédon* (99b-c), a *República* (504a-509c) e o *Filebo* (64c-65a), com o testemunho de Aristóteles, que identifica o Um com a causa formal e a Díade com a causa material, e sustenta que Platão teria afirmado que a causa do bem é o elemento formal e a do mal o elemento material (*Metaph.* I.6, 987a29-988a17 = Gaiser, 1963, 22A). Não parece duvidoso que Platão tenha feito depender da Dualidade tudo que há de desordenado na realidade e que tenha afirmado o Um como razão de ser da ordem. Com efeito, é preciso remeter ao Um toda a finalidade existente na realidade, e à Díade toda a necessidade que se opõe à finalidade do bem. Entretanto, ‘se há uma razão suficiente para considerar a Matéria como o princípio do Mal, é possível que não exista nenhuma razão para considerá-la como o Mal em si mesmo, na qualidade de realidade positiva oposta ao Um e ao Bem’ (Robin, 1908, 574). Portanto, mesmo diante do testemunho positivo de Aristóteles, ‘temos o direito de nos perguntar se o pensamento do Mestre não foi forçado e se essa ideia, que o princípio de toda indeterminação e de toda diversidade é também o princípio do Mal nas coisas, não foi transformado nessa outra, que esse princípio é o Mal *ele mesmo*, o Mal absoluto e em si’ (Robin, 1908, 576).

Uma ontologia e uma protologia cujo horizonte último é o Bem não poderia admitir que o Bem, ‘isento de inveja’ (*Ti.* 29 e), tenha em si mesmo um princípio do mal. O mistério do mal só se apresenta na filosofia de Platão na esfera do que concerne à realidade sensível. Na dimensão inteligível e, portanto, da dimensão do princípio e fundamento do ser, não existe nenhuma forma do mal. ‘Só onde a *individuação* dos entes pode se tornar *separação*, e em última instância *esquecimento* relativamente ao Bem, portanto, só no universo sensível, o mal pode encontrar a própria raiz e morada’ (Lavecchia, 2010, 33).

BIBLIOGRAFIA

Annas, J. E. (1976). *Aristotle's Metaphysics, Books M and N*. Oxford: Oxford University Press, translated with introduction and notes.

- Aristóteles (2002). *Metafísica*. São Paulo: Loyola, vol. II, texto grego com tradução e comentário de G. Reale.
- Burnet, J. (1900-1907). *Platonis Opera*. Oxford: Clarendon Press, 5 vol.
- Cattanei, E. (2005). *Entes matemáticos e metafísica. Platão, a Academia e Aristóteles em confronto*. São Paulo: Loyola.
- Cherniss, H. (1945). *The Riddle of the Early Academy*. Berkely/Los Angeles: University of California Press.
- Diels, H. & Kranz, W. (2008). *I Presocratici*. Milano: Bompiani.
- Gadamer, H. G. (1984). *Studi platonici 2*. Genova: Marietti.
- Gaiser, K. (1963). *Testimonia platonica. Le antiche testimonianze sulle dottrine non scritte di Platone*. Milano: Vita e Pensiero.
- _____ (1994). *La dottrina non scritta di Platone. Studi sulla fondazione sistematica e storica delle scienze nella scuola platonica*. Milano: Vita e Pensiero.
- Hölsle, V. (1998). *Verità e storia. Studi sulla struttura della storia della filosofia sulla base di un'analisi paradigmatica dell'evoluzione da Parmenide a Platone*. Milano: Guerini e Associati.
- _____ (2008). *Interpretar Platão*. São Paulo: Loyola.
- Isnardi Parente, M. (1997). Testimonia platonica. Per una raccolta dei principali passi della tradizione indiretta riguardante i legómena ágrapha dógmata. Le testimonianze di Aristotele. *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei*. Roma, v. VIII/4.
- Krämer, H. (1959). *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*. Heidelberg: Carl Winter.
- _____ (1982). *Platone e i fondamenti della metafísica. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone*. Milano: Vita e Pensiero.
- Lavecchia, S. (2010). *Oltre l'Uno ed il Molti. Bene ed essere nella filosofia di Platone*. Milano-Udine: Mimesis.
- Palpacelli, L. (2009). *L' 'Eutidemo' di Platone. Una commedia straordinariamente seria*. Milano: Vita e Pensiero.
- Pietsch, C. (2012). Início/princípio/origem (*archê*). In: C. Schäfer. (org.), *Léxico de Platão. Conceitos fundamentais de Platão e da tradição platônica*. São Paulo: Loyola, pp. 178-182.
- Radice, R. & Bombacigno, R. (2003). *Lexicon I. Plato*. Milano: Biblia.
- Reale, G. (2004). *Para uma nova interpretação de Platão. Releitura da metafísica dos grandes diálogos à luz das 'Doutrinas não-escritas'*. São Paulo: Loyola.
- Robin, L. (1908). *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote. Étude historique et critique*. Paris: Félix Alcan.
- Szlezák, T. A. (2005). *Ler Platão*. São Paulo: Loyola.
- _____ (2009). *Platão e a escritura da filosofia. Análise de estrutura dos diálogos da juventude e da maturidade à luz de um novo paradigma hermenêutico*. São Paulo: Loyola.
- Trabattoni, F. (1994). *Scrivere nell'anima. Verità, dialettica e persuasione in Platone*. Firenze: La Nuova Italia.
- Xavier, D. G. (2011). *Epékeina tês ousias: o Uno-Bem na República de Platão*. In: D. G. Xavier & G. Cornelli (orgs.). *A República de Platão. Outros olhares*. São Paulo: Loyola, pp. 226-238.

XV

PSICOLOGIA

Tom Robinson
UNIVERSITY OF TORONTO

STATUS QUAESTIONIS

O que é ser uma pessoa? O que é ser capaz de pensar, de tomar decisões, de assumir responsabilidades para agir? O que é ter emoções? Como as emoções se relacionam com o intelecto? Estas e outras questões relacionadas podem ser resumidas como temática da ‘psicologia’, e elas são centrais para qualquer entendimento da filosofia de Platão.

De modo geral, há uma justa medida de concordância entre estudiosos acerca de onde Platão sustenta essas questões. Mas a questão é complicada pela sua escolha do diálogo como meio, ao invés de tratado, para explicar-se a si próprio, e vários detalhes sobre sua visão da alma ($\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$, traduzida às vezes por ‘mente’) que continuam a ser debatidos, não menos que o estado ontológico que ele chama $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ ‘cósmica’ (‘alma do mundo’).

A metodologia é importante. Teria Platão um conjunto unificado de posições acerca da psicologia, ou há razões para pensar que ele mudou de ideias ocasionalmente? E se este último for reivindicado como o caso, o que conta como evidência, particularmente quando Platão nunca diz diretamente sequer que está a expressar seu próprio ponto de vista nos diálogos? Na questão de psicologia, como em tantos outros aspectos do pensamento de Platão, se alguém é unitarista ou evolucionista (ou tem uma abordagem bastante diferente de um destes), isso fará uma grande diferença, por vezes uma significativa diferença, para como alguém o entende.

Na Antiguidade, os comentadores tendiam a ser unitaristas em seus pontos de vista; o que Platão deve estar a dizer na *Apologia* (um dos primeiros escritos), por exemplo, foi assumido como o mesmo que ele estava a dizer em qualquer período de sua vida de escritor, incluindo a maturidade: estas foram as únicas discrepâncias aparentes – meramente aparentes. Esta abordagem começou a mudar no século dezenove, e tem levado a uma aceitação geral (embora longe de universal) de que o pensamento de Platão se divide em três grandes períodos: ‘inicial’; ‘médio’; ‘tardio’. Para muitos (proeminentes exemplos de Vlastos e Owen) isso tem ido com a convicção de que o pensamento de Platão sofreu algumas mudanças de significado durante esses períodos. Outros, como Cherniss, mantiveram-se firmemente na tradição unitarista. Outros ainda (como, em termos gerais, a escola de interpretação de Cambridge), enquanto aceitam a existência dos três períodos no pensamento de Platão, têm também retido a grande visão unitária da filosofia, argumentando que qualquer mudança no seu pensamento através do tempo de vida de escrita, enquanto suficientemente real talvez, é relativamente menor em importância. Outros (como Gonzalez) têm expressado um interesse em quebrar o caminho dos ‘velhos paradigmas’, preferindo buscar a compreensão dos diálogos, investigando-os simplesmente como entidades individuais e estabelecendo o estresse da importância de suas formas, bem como seus conteúdos.

Na questão da psicologia de Platão, como em tantas outras doutrinas em Platão, todas essas abordagens continuam a ser encontradas. E as seguintes questões (dentre tantas; a lista não é exaustiva) continuam a ser feitas, com respostas variadas:

- Há apenas um conceito de ψυχή a ser encontrado durante o período inicial, chamado diálogos ‘socráticos’, ou há muitos conceitos?
- Há vários conceitos de ψυχή no *Fédon*, e, se houver, qual influência que isso tem sobre a natureza dos argumentos acerca da imortalidade que ela propõe?

- A doutrina da tripartição da ψυχή exposta na *República* constitui uma mudança significativa no pensamento de Platão? E ele adere a essa doutrina até o final de sua vida?
- A doutrina da imortalidade proposta no Livro X da *República* aplica-se à alma toda ou simplesmente aos seus componentes intelectuais?
- Qual é o estado ontológico da Alma do Mundo no *Timeu*? É uma entidade contingente ou não contingente?
- Quão significativa é a aparente distinção de Platão entre alma masculina e feminina no *Timeu*?
- Qual é o valor e o significado da prova da imortalidade da alma oferecida no *Fedro* e nas *Leis*?
- Qual é o estatuto ontológico da alma (seja a Alma do Mundo ou alma individual) nas *Leis*: é uma entidade contingente ou não contingente?
- O que Platão quer dizer quando fala do ‘Demiurgo’ do mundo? Ele está a descrever uma inteligência (dotada de alma ou de outro modo) distante da Alma do Mundo, ou essa é uma palavra simplesmente antropomórfica duplicada para a Alma do Mundo (ou para a inteligência da Alma do Mundo)?

RESPOSTAS, EM ORDEM, PARA AS QUESTÕES

Há uma concordância geral em que Sócrates herdou várias noções de alma da antiguidade clássica, e que nenhum esforço foi feito para reconciliá-las nos diálogos socráticos. Às vezes a alma é tratada como um princípio de vida, outras vezes como um princípio intelectual, e outras como um princípio moral. Algumas vezes uma pessoa é apresentada

como a constituição da combinação entre corpo e alma, noutras a alma e a pessoa são apresentadas como uma e a mesma. O que não está claro é até que ponto Sócrates se preocupava com essas diferentes noções do que a alma seria.

A dificuldade desloca-se para um diálogo em que a argumentação é considerada, por muitos, mais parecida com a de Platão do que com a de Sócrates: o *Fédon*. Neste diálogo, uma grande parte das dificuldades com que muitos continuam a se deparar acerca das famosas tentativas de provar a imortalidade da alma reside precisamente no fato de que diferentes noções do que se supõe ser a alma permanecem irreconciliadas (se é que percebidas), deixando o leitor a perguntar constantemente, depois de uma ou de outra prova da imortalidade da alma, 'A imortalidade de que alma?'. O problema é agravado pela aparente crença de Sócrates/Platão de que um princípio de vida é a vida por si própria, uma visão, à primeira vista, tão estranha quanto a crença na vermelhidade da maçã vermelha ser, por si própria, vermelha.

A teoria da tripartição da alma exposta em detalhe na *República* continua a interessar e a dividir comentadores. Alguns a veem como uma doutrina platônica central, defendida por Platão até o final de sua vida. Outros a veem simplesmente como uma ideia de passagem, originada, muito provavelmente, da noção de tripartição natural da sociedade em líderes, soldados/polícia, e trabalhadores, que sobrevive, pelo menos, até ao tempo do *Fedro* (ou até o tempo do *Timeu* se, como muitos continuam a argumentar, o *Timeu* foi composto depois do *Fedro*). Alguns a veem como ainda presente no período tardio, nas *Leis*, mas a maioria encontra somente *disiecta membra* da doutrina nesse diálogo, não a doutrina por si própria.

Se a alma é tripartida ou não, isso é também significativo para uma compreensão da visão da imortalidade segundo Platão. No Livro X da *República*, é uma questão de contínua discordância, entre estudiosos, se Platão está atribuindo imortalidade a todas as três partes da alma, ou apenas à sua parte mais elevada, a intelectual. Mas, na altura em que ele veio a escrever o *Timeu*, claramente reivindica agora que apenas a parte intelectual da alma é imortal, seja lá o que ele deve ter pensado quando compôs o argumento do Livro X da *República*.

A posição onde se *coloca* o *Timeu* – deve se dizer – na suposta ordenação dos vários diálogos, juntamente com o posicionamento sobre se a cosmogonia descrita no diálogo deve ser tomada literal ou figurativamente, são questões tão importantes para a compreensão da psicologia de Platão, como o são para a compreensão de sua epistemologia e de sua metafísica. Um bom exemplo disso diz respeito à noção de Alma do Mundo. Para muitos que vêem a apresentação da formação do mundo no *Timeu* como ‘somente um mito’, a Alma do Mundo (ou, para alguns, o dirigente intelectual da Alma do Mundo) é não-contingente, e co-eterna com a matéria e com o espaço como os três componentes básicos do real. Um número de estudiosos, no entanto, contesta essa interpretação, argumentando que Platão quer dizer exatamente o que diz quando chama sua descrição de origem do mundo de uma *provável* história ou descrição, e que a Alma do Mundo e o Demiurgo no *Timeu* são substâncias separadas: o Demiurgo, ente não-contingente e eterno; e a Alma do Mundo, contingente e permanente (i. e., com um começo no tempo, mas sem um fim no tempo).

A maneira como se entende o objetivo do *Timeu* é também fundamental para o quão a sério se leva as duas passagens que pretendem que haja uma diferença significativa entre alma masculina e feminina, para depois continuar a delinear algumas conseqüências bastante devastadoras disso. Se se lê o diálogo enquanto ‘somente um mito’, como muitos continuam a fazer, as palavras de Platão serão tratadas como inconsequentes e destituídas de valor. Se o diálogo é lido como a apresentação mais *provável* (*eikos*) sobre o início das coisas que Platão poderia produzir, elas são palavras que serão lidas com muito desapontamento.

A posição em que se coloca o *Fedro*, na suposta ordenação dos diálogos, é igualmente fundamental. Em seu famoso argumento sobre a imortalidade, a alma é descrita, pela primeira vez nos diálogos, como ‘eternamente em movimento’ e também como a ‘fonte do movimento’. Se lhe atribuímos uma data de composição posterior à do *Timeu*, próximo das *Leis* (onde, no Livro X, uma descrição similar da natureza da alma é oferecida), podemos arriscar concluir que isso reflete uma mudança significativa na psicologia de Platão à medida em que ele envelheceu, com a alma vista, agora, não como permanente, mas como sempiterna (i. e., temporalmente limitada, mas sem

um começo ou final no tempo), embora ainda *contingente* em sua sempiternidade. Intérpretes unitaristas, por outro lado (e principalmente Cherniss), que tendem de modo geral a ver o *Timeu* como uma composição mais tardia que o *Fedro*, e bastante perto da composição das *Leis*, argumentam que Platão pensou desde o início que a alma era fonte de movimento e, ela própria, eternamente em movimento, e que os comentários, no *Fedro* e nas *Leis*, não são, por isso, evidência de grandes mudanças no pensamento de Platão sobre a alma, à medida que este envelheceu.

SEÇÃO CENTRAL

Dos muitos diálogos em que Platão fala da alma, essa pesquisa concentrar-se-á em passagens particulares de cinco deles: o *Fédon* (69e-72e, 72e-78b, 102a-107b), a *República* (434-441, 608c-612a), o *Timeu* (34b-c, 41d, 41e-42d, 69d-72d, 90e-92c), o *Fedro* (245c-246a) e as *Leis* (892a-896c), embora outros serão visitados quando necessário. A abordagem será desenvolvimentista, pensando apenas no sentido mais geral da palavra ‘desenvolvimento’; de nenhuma maneira isso significa sugerir que desenvolvimento é automaticamente progresso.

Em uma palestra bem conhecida, John Burnet (1916, 235-sqq.) chamou ‘o cuidado da alma’ ao núcleo do ensinamento socrático, e foi indubitavelmente esse também o núcleo de Platão. Mas o que exatamente eles querem dizer com ‘alma’ é menos fácil de determinar. Que ela é distinta do corpo é incontestável, mas a relação dela com o que chamaríamos ‘pessoa’ está menos claro. No *Cármides* (156e7-8), o corpo é uma parte integrante da personalidade, mas no *Fédon* (115c) e em outros lugares a pessoa é a alma apenas. Às vezes isso é refinado para sugerir que a pessoa que é a alma o é em dois sentidos: a pessoa que existe por um tempo na Terra e é caracterizada pela razão e pelas emoções; e a pessoa que sobrevive à morte física e vive para sempre, esta parecendo consistir apenas na razão. A questão torna-se mais complicada ainda pelo que se diz em vários mitos, onde se fala da pessoa que sobrevive à morte de uma maneira que sugere que ele/ela continua a ser caracterizado/a por ambos razão e emoções, e

difere da pessoa que uma vez viveu na Terra apenas por ter dispensado a materialidade.

Se a alma é a pessoa, como ela se relaciona com o corpo? Em algumas vezes ela é descrita como o que se poderia chamar ‘homem interior’, como um corpo em uma tumba, ou um prisioneiro em uma prisão (*Phd.* 82e3), ou uma ostra em uma concha (*Phdr.* 250c6). Noutras vezes, ela é descrita mais positivamente como o ‘proprietário’ do corpo, o qual ‘usa’ e ‘controla’ (*Grg.* 465d1). De qualquer maneira, a doutrina parece ser um dualismo numérico (em contraste com o que se deveria chamar ‘monismo atenuado’ no *Cármides*); alma e corpo parecem ser substâncias distintas (*Grg.* 464b3), tanto que a adição numérica deles somaria dois, embora a alma seja estabelecida claramente como a mais importante e valiosa das duas (*Prt.* 313a1-c3). Eles mantêm uma relação de tensão, se não mesmo de inimizade, uma com o outro, e operam quase como pessoas independentes, com o corpo a possuir seus próprios desejos que podem ir contra o bem da alma, se ficar de rédeas soltas (*Phd.* 66b6-sqq.). Cada um pode também ser ‘doente ou saudável’; o alimento apropriado que a alma necessita para a saúde são ‘pedaços de conhecimento’ (*Prt.* 313c7) que serão implantados nela por fontes reputáveis, não por sofística.

A referência a ‘pedaços de conhecimento’ aponta, fundamentalmente, para o fato de que alma é pensada como sendo um princípio intelectual em sua manifestação mais importante. Tanto é assim que, ocasionalmente, é equiparada com a razão (*Phd.* 67c2-3: *διάνοια*). É, no entanto, também por meio dela que nós somos agentes morais, de tal maneira, que nós/nossa alma podemos ser caracterizados por termos como ‘justo’ e ‘depravado’ (*Prt.* 313a3-4). A ‘saúde’ da alma consistirá no justo equilíbrio entre a razão e o impulso dentro dela. Se a razão estiver no controle, a alma manifestará as virtudes da ‘temperança’ e da ‘justiça’; se a loucura estiver no controle, e o impulso foi mantido com as rédeas frouxas, a alma será doente, ‘destemperada e injusta, e profana’ (*Grg.* 505b2-4, c7-d3).

No *Fédon*, são feitos esforços significativos para provar que a alma sobrevive à morte corporal e vive para sempre. Mas, desconcertantemente, muitos sentidos da palavra ‘alma’, que não são facilmente reconciliáveis, são utilizados no diálogo, e pouco se faz para tentar reconciliá-los. O mais

importante desses sentidos é a alma como a totalidade da pessoa, o *si* verdadeiro e genuíno (115d8-e4). Assim, em suas ações, ela duplica aquilo que muita gente tomaria por uma só pessoa (= uma alma/mente e corpo combinados de alguma maneira) fazendo (ver especialmente 94b7-sqq.); apesar de que essa noção não está de todo ofuscada pela ideia que, aparentemente, distingue uma alma e a pessoa que *possui* essa alma (66b5-7, 67e6-8). Mas, a propósito das várias tentativas de provar a sua imortalidade, a alma é vista como um princípio de vida ou portadora de vida (69e-72d, 102a-sqq.); e, conforme vimos, também como um princípio cognitivo (διάνοια) também. Em outra passagem (80b1-5) ela é, além disso, claramente pensada como sendo indestrutível, porquanto imaterial; enquanto que em outra ainda (81c4-sqq.) ela é, aparentemente, quase física na natureza, algo parecido com o que se costumava chamar ectoplasma.

Um problema considerável é o modo como esses sentidos da palavra ‘alma’ se atropelam entre si, quando Platão tenta estabelecer provas da imortalidade da alma. Trata-se da alma como princípio-de-vida ou como princípio cognitivo, por exemplo, que é pensado como imortal, ou são ambos? O argumento dos ‘opostos na natureza’ (69e-72e) parece ser claramente baseado na noção de alma como princípio de vida, e o argumento da ‘rememoração’ (72e-78b) da alma como princípio cognitivo. Tanto é assim que Platão nota que precisa de combinar os dois, de modo a tornar plausível o seu primeiro argumento para a imortalidade. Mas a combinação é, por si própria, fraca. Acontece que a rememoração é das Formas universais (como Justiça e Beleza), supostamente contempladas em uma vida anterior. No entanto, o que é necessário são as evidências de uma rememoração muito específica, ligada à minha história de vida única, de eu ter encontrado lá minha pré-falecida tia Ágata.

Um problema ainda maior dos argumentos é a suposição implícita de que a alma é, não somente um princípio de vida, mas, ela própria, uma substância viva. Mas isso precisa ser demonstrado, não pressuposto: se uma alma não é de fato uma substância, a questão de sua suposta imortalidade não parece ser algo que possa ser sequer colocado. Certamente, sustentar que o fato de ser uma substância viva é inferido do fato de ser um princípio de vida não funcionará, já que isso implicaria cair na armadilha da

autopredicação. Como foi mencionado no início, um princípio de vida não é ‘mais vivo’ do que a vermelhidade de uma maçã vermelha é ‘vermelha’. Se Platão fez tal inferência nesse ponto, não podemos saber, mas sabemos que a autopredicação foi uma armadilha que poderia capturá-lo, como tornam claro as frequentes referências nos diálogos ao fato de uma Forma ‘F’ ser, ela própria, ‘f’.

No que diz respeito ao famoso argumento final, o da ‘implicação’, o seu ponto fraco é a circularidade do raciocínio. Mesmo se, para bem do argumento, concedermos que a alma implica vida no sentido em que a Forma ‘Fogo’ implica a Forma ‘Calor’, tudo o que isso provaria é que não existe um alma morta (ou, colocando a questão de outro modo, que ao longo do tempo em que uma alma goza vida ela não está morta), e não que a alma é imortal.

Algumas dessas confusões sobre a natureza da alma mencionadas acima são clarificadas de maneiras importantes na *República*. Afirma-se agora que o conflito moral é um conflito dentro da alma e não entre alma e corpo, e que os desejos ‘corporais’ (por comida, bebida e sexo) fazem parte da própria alma (sendo o corpo apenas seu instrumento) e são plenamente aceitáveis, desde que sejam controlados pela razão. A razão é agora descrita como o elemento controlador da alma, a qual já não é bipartida (em razão e impulso), mas sim tripartida, consistindo, como seu correlato político (a cidade), em uma parte governante (razão), uma parte militar/policial (‘coragem’, *θυμός*), e uma parte desiderativa, sendo a bondade e justiça um equilíbrio entre as três partes, de tal maneira que cada uma desempenha a função que lhe é própria e apenas essa.

Essa visão tripartida da alma é repetida em detalhe no *Timeu*, embora agora se lhe acrescente a destacada ideia de que o próprio universo, sendo algo vivo, também possui uma alma. No entanto, ao contrário da alma humana, essa alma cósmica é puramente racional, pois não existem nela as duas partes ‘inferiores’. A clarificação da doutrina da imortalidade se dá com a afirmação de que a alma do mundo e a parte racional da alma humana são para sempre (i. e., com um início no tempo, mas sem um fim), posto que foram formadas por um artífice divino (o Demiurgo) em um certo ponto do tempo que foi o início do tempo.

No *Timeu* é feita uma clarificação igualmente útil, a propósito de qual parte da alma humana é imortal. Esta ideia ficou pouco clara no Livro X da *República*, mas é agora afirmado com clareza que é apenas o intelecto que sobrevive. As duas partes ‘baixas’ da alma morrem com o corpo.

Em *Timeu* 42a-e somos também introduzidos à ideia (pouco-notada, mas desconcertante) de que existe uma diferença entre a alma masculina e a alma feminina, sendo que a feminina tem uma tendência inerente para a conduta imoral (κακία), a cuja conduta a alma masculina é poupada.

O que é estranho e surpreendente são as noções aparentes de a) que a primeira geração de almas humanas foi criada como exclusivamente masculina; b) que as almas femininas vêm a ser apenas com a segunda geração; c) que os corpos de algumas dessas mulheres, de alguma maneira, serviram como receptáculos de punição para as almas dos homens que não foram bons em suas primeiras encarnações como homens; d) e que a punição é, de alguma maneira, análoga à natureza do delito. É importante também notar que a alma que desce por meio da encarnação é, aos olhos de Timeu, a alma humana masculina original (cf. o gênero do particípio παύόμενος, 42c1).

Em uma passagem mais adiantada (91d-92c), Timeu continua a descrever o reino animal e o modo como as várias classes dentro dele servem como receptáculos de punição para seres humanos, por seus delitos. Algumas nuances foram agora acrescentadas à descrição anterior. Enquanto a passagem anterior, delineada de modo mais genérico, tenha talvez levado o leitor a acreditar que a descida do humano masculino para o humano feminino e deste para o animal (e presumivelmente o movimento contrário de retorno) era estritamente linear, a imagem mais cuidadosamente traçada nas páginas 91-92 parece sugerir uma bifurcação no caminho de sentido único, tanto quanto eu sei, para o pensamento platônico. Se essa página está dizendo o que eu penso que ela diz, Timeu está a dizer-nos que o corpo humano feminino é o receptáculo de punição apropriado para a alma do gênero humano masculino que dedicou a vida anterior à ‘covardia e injustiça’ (90e7). E a ramificação, ao que parece, para por aí. Um tipo bem diferente de ramificação, que se estende até ao mais baixo confim do reino animal,

está reservado para os homens que manifestaram várias formas de *estupidez!* Seguindo a teoria da tripartição tão cuidadosamente construída na *República*, o Timeu diz que aqueles que demonstraram estupidez, no que diz respeito à sua inteligência, reencarnam como aves. Aqueles que foram estúpidos em relação ao seu θυμός terminaram como animais-terrestres; e aqueles que foram estúpidos em relação a seus desejos da alma (ἐπιθυμητικόν) como peixes e crustáceos.

Como o Mikado, que sempre dá uma punição adequada ao crime, Timeu encontrou, ao que parece, na fêmea humana um receptáculo de punição apropriado para os machos humanos que cometeram faltas *morais* como injustiça e covardia, assim como encontrou, em várias formas animais, receptáculos de punição apropriados para os machos humanos que tenham manifestado vários graus de *estupidez*. Ou então, eu argumentaria, tendo em vista a clara declaração em 91d7 de que as aves foram formadas a partir de homens (ἄνδρες) de lento desenvolvimento mental; o uso do substantivo ἄνθρωπος (= gênero masculino) e não de ἄνθρωπος (= pessoa), parece-me crucial para o argumento.

Poderíamos, talvez, sentir-nos tentados a dizer nesta fase que, segundo o relato de Timeu, estamos apenas a ser informados do que aconteceu no início; não há razão para pensar que isso descreve o processo de transmigração desde então. Timeu, no entanto, tinha continuado apenas para fazer uma generalização; esses princípios operam, ele diz claramente, ‘tanto agora, como então’ (92c1). Em vista disso, acho que podemos completar a nossa teoria da ramificação com o seguinte acrescento. Enquanto no início parece ter havido claramente uma bifurcação, as duas ramificações podem, sem dúvida, ser reconectadas a partir da próxima geração em diante, embora apenas por razões específicas que podem não ajudar, mas soar bizarras. De acordo com o que Timeu está sugerindo, uma alma humana masculina que, por transgressões morais anteriores, esteja submetida à punição de estar aprisionada dentro de um corpo humano feminino, só pode descer ainda mais na escala de encarnações se manifestar algum tipo de *estupidez*. Mais delinquência *moral* mantém-o confinado ao nível mais baixo possível que ele pode alcançar nessa perspectiva; ou seja, a de continuar a reencarnar como uma fêmea humana. Ou, colocando a questão de um modo ainda

mais provocador, ser uma fêmea humana é, em termos da vida moral, a sua pior punição.

Por esta altura, seria natural levantar objeções ao fato de que o *Timeu* é ‘simplesmente um mito’; e, por isso, não deve ser levado a sério. Esta seria, no entanto, uma leitura equivocada do *Timeu* (embora isso seja outra história, que não pode ser aqui argumentada), mas muito mais importante, como uma leitura das posições mais gerais de Platão sobre o assunto, uma vez que ele *retoma* o tópico nas *Leis*, e em um contexto impossível de ser considerado mitológico. Quando, neste diálogo, o Ateniense Estrangeiro está a discutir a punição apropriada para o covarde que foge da batalha e lança fora seu escudo o mais rápido que pode, ele diz: ‘A punição mais apropriada possível, se fosse possível, seria a transformação de um homem em uma *mulher*’ (944d)!

Gastei algum tempo com esta passagem, porque ela é muito pouco conhecida, e porque, numa época em que o mundo está tentando, a passos curtos e dolorosos, se movimentar numa direção bastante diferente, ela constitui uma declaração deveras clara daquele tipo de posição que – assim esperamos – está a ser progressivamente abandonada.

No *Fedro*, encontramos uma aparente referência à alma tripartida no famoso mito do cocheiro (246a-sqq.). No entanto, a primeira declaração, nesse diálogo, de que a alma é imortal por constituir uma ‘fonte de movimento/mudança’ e para sempre ‘se move/muda a si mesma’ (245c-sqq.) sugere que Platão pode estar agora apontando a uma diferente visão da sua natureza. Se, como eu próprio acredito, o *Timeu* foi composto antes deste diálogo, a suposta tripartição da alma nunca torna a aparecer com clareza em nenhum diálogo depois do *Fedro*.

Nas *Leis*, Platão repete a doutrina do *Fedro* de que a alma é fonte de movimento/mudança e para sempre se movendo/mudando a si mesma, embora ainda de natureza contingente, mas (possivelmente influenciado pela visão de Aristóteles), ele parece ter-se aproximado da ideia segundo a qual o mundo que conhecemos é sempiterno e não permanente, de modo que a natureza do ‘mover-se/mudar-se a si mesma’ da alma continuará assim para a sempiternidade (i.e., sem início nem fim temporais), em vez de ser caracterizada pela permanência, desde o momento em que foi formada.

Além disso, as *Leis* são um trabalho em que Platão regressa à divisão bipartida de alma em razão e impulso, que protagonizava os diálogos iniciais. Apenas *diseicta membra* (pace Saunders, 1962, 37-55) da teoria da tripartição parece restar agora. E, até o fim, seu dualismo psico-físico básico permanece um problema para Platão. Neste seu último trabalho, continua pouco claro quanto a saber se a alma do sol, por exemplo, o carrega por dentro, se o empurra de fora ou se o guia em seu caminho ‘pela virtude de possuir outros poderes prodigiosos e maravilhosos’ (Lg. 898e8-899a4). Nisto, como em tantas coisas mais, ele é um pesquisador até o fim.

CONCLUSÃO

O quadro acima traçado sugere que Platão reteve, ao longo da vida, um dualismo básico entre duas substâncias distintas, a alma e o corpo, mas fez algumas alterações significativas em outras frentes. O antagonismo frontal, por exemplo, no *Fédon*, entre alma e corpo, e entre desejos e prazeres psíquicos e desejos e prazeres físicos, é mitigado na *República*, onde desejo e prazer têm agora um lugar em todas as três partes da alma, desde que essas partes estejam em um estado de equilíbrio (i. e., em um estado de virtude), com a razão – a parte mais elevada – no controle do geral. Esta doutrina de uma alma tripartida, que substitui a familiar divisão bipartida entre razão e impulso, prevalece até ao tempo do *Fédon*, mas parece decair a partir desse ponto, e apenas os seus *diseicta membra* se encontram nas *Leis*, mas não a doutrina em si.

Na questão da imaterialidade e eternidade da alma, Platão também nunca muda de ideia, ainda que os argumentos que usa para estabelecer essa posição possam variar. No *Fédon*, ainda não chegou a um ponto no qual apoie firmemente uma entre várias noções concorrentes de alma, e seus vários argumentos para a imortalidade são confusos e pouco convincentes no geral. Mas o uso da palavra *διάνοια* (‘intelecto’), em um ponto onde está claramente falando sobre a alma, indica a direção que ele está seguindo, e um argumento no Livro X da *República*, seguido por um argumento similar (e muito mais claramente formulado) no *Timeu*, conclui o ponto: alma é

razão, e é isto que é imaterial e imortal, enquanto as duas partes ‘baixas’ da alma são físicas e morrem com o corpo. Argumentos posteriores, no *Fedro* e nas *Leis*, de que a alma é a fonte de todo o movimento e ela própria uma substância em sempiterno movimento mantêm a mesma posição: a alma, propriamente dita, é a razão. Isto vale também para Alma do Mundo: não tem nenhum componente ‘irracional’.

Duas outras passagens pouco discutidas do *Timeu* fazem a desconcertante reivindicação de que há uma distinção considerável entre almas masculinas e femininas, com as primeiras mais inclinadas para o comportamento virtuoso e as segundas mais inclinadas para vários tipos de vício (especialmente a covardia). Esse fato, alega ele, reflete-se nos dois tipos diferentes de corpo, servindo o feminino de prisão para as almas masculinas que, em sua existência terrena imediatamente anterior, levaram uma vida caracterizada pelo vício e não pela virtude.

No que respeita à *Rezeption* em matéria de psicologia, foi por meio do *Fédon* que Platão teve mais impacto nos dois mil anos subsequentes, uma vez que (junto com a primeira metade do *Timeu*) cedo foi traduzido para o latim. E isto significa que é a sua visão (inicial) de um antagonismo básico entre alma e corpo que teve impacto no novo Ocidente Cristão, em vez de sua visão mais ajustada, a ser encontrada na teoria da alma tripartida da *República*.

Semelhante impacto provocou a posição, no mesmo *Fédon*, de que a alma seria imaterial e eterna, e, de forma muito importante, que esses dois atributos críticos dela eram debatidos a partir da razão, e não tinham de ser aceitos apenas por fé.

Nos últimos séculos, quando todo o *corpus* dos escritos de Platão se tornou mais familiar, emergiu um sentido mais apurado da complexidade da psicologia de Platão. Mas é o dualismo básico mente-corpo subjacente que, para a maioria das pessoas, continua a ser característica mais duradoura, ainda que filosoficamente controversa. E este será provavelmente o caso por muito mais tempo.

BIBLIOGRAFIA

- Burnet, J. (1916). The Socratic Doctrine of the Soul. *Proceedings of the British Academy*, 7, 235 ff.
- Cherniss, H. J. (1957). The Relationship of the *Timaeus* to Plato's Later Dialogues. *American Journal of Philology*, 78, 225-266.
- Gonzalez, F. J. (ed). (1995). *The Third Way: New Directions in Plato Studies*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Owen, G. E. L. (1953). The Place of the *Timaeus* in Plato's Later Dialogues. *Classical Quarterly*, n. s. 3, 79-95.
- Robinson, T. (1995). *Plato's Psychology*. Toronto: University of Toronto Press.
- Saunders, T. (1962). The Structure of State and Soul in Plato's *Laws*. *Eranos*, 9, 37-55.
- Vlastos, G. (1965). Creation in the *Timaeus*: Is it a Fiction?. In R. E. Allen (ed.). *Studies in Plato's Metaphysics*. London: Routledge.
- Wagner, E. (ed.) 2001. *Essays in Plato's Psychology*. Lanham: Lexington Books.

Traduzido por Carlos Luciano Coutinho

XVI

ÉTICA E POLÍTICA

Mario Vegetti

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PAVIA

A questão que mais se coloca a propósito da ética platónica é se ela constitui um âmbito teórico autónomo – como acabaria por acontecer no pensamento de Aristóteles –, ou se está estritamente ligada a outros campos de pesquisa, como os da antropologia e da política, ou ainda às perspetivas religiosas evocadas nos mitos escatológicos do *Górgias* e do Livro X da *República*.

De resto, desta questão deriva uma segunda: a relação entre a ética platónica e a que pode ser atribuída a Sócrates é uma relação de continuidade ou de ruptura? Para dar uma resposta a estes problemas, convém partir do segundo, citando brevemente as teses que a tradição historiográfica unanimemente atribui ao pensamento socrático¹.

A mais célebre é a formulada no *Protágoras*, segundo a qual ‘ninguém se dirige voluntariamente para o mal (κακόν)’, porque não é da natureza humana ‘tender para o que considera um mal em vez de para o que considera bens (ἀγαθά)’ (358c-d); trata-se do princípio que se tornou a fórmula latina *nemo sua sponte peccat*. A propensão para o mal deve-se sempre a um erro intelectual, que nos leva a acreditar que um mal é um bem. Na *República*, Platão reafirmará este princípio: o bem é ‘o que cada alma persegue e em

1 Para a descontinuidade entre o Platão ‘socrático’ e o Platão ‘maduro’, vejam-se os estudos clássicos de Vlastos (1991) e de Giannantoni (2005). Para a recente tendência de marcar uma continuidade da presença ‘socrática’ em toda a filosofia de Platão, vejam-se, por exemplo, Rowe (2007a) e Trabattoni (1998).

vista do qual realiza cada ato seu, supõe que ele existe, embora ignore e esteja impossibilitado de apreender adequadamente o que o bem é' (505e).

Esta tese socrática (mas em parte também platônica) pode ser explicada a partir da semântica dos adjetivos substantivados ἀγαθόν e κακόν. O segundo significa 'defeituoso', 'nocivo', enquanto que o primeiro significa 'bem feito, útil, favorável'. Por conseguinte, ninguém escolheria o que é nocivo em lugar da boa vida, isto é, em vez da felicidade, e qualquer pessoa preferiria o que conduz a esses objetivos, se fosse intelectualmente capaz de o identificar (chegando à conclusão, por exemplo, de que é melhor renunciar a certas condutas viradas para o prazer, se estas destroem o equilíbrio interior que subjaz à felicidade).

A segunda tese socrática, desenvolvida sobretudo no *Górgias* (469e-sqq.), defende que é melhor sofrer injustiça do que cometê-la. A injustiça é doença da alma, que a torna pior, isto é, infeliz; o justo, mesmo que seja submetido a perseguições injustas, guarda aquela serenidade e aquele equilíbrio interior de que, como se disse, depende a felicidade. Em todo o caso, assevera Sócrates, 'a justiça paga', recompensa o homem justo com uma boa vida.

Para ambas as teses Platão elabora aprofundamentos e expansões. A segunda é mais simples. Platão adorna-a de mitos escatológicos fundados no pressuposto da imortalidade da alma, segundo os quais prêmios e castigos aguardam os justos e os injustos no além, qualquer que tenha sido a sua vida terrena: a tese de que 'a justiça paga' é, por conseguinte, projetada na vida eterna da alma. Para Sócrates, e para Platão também (basta pensar, por exemplo, no Livro IX da *República*), esta tese podia dizer-se bem argumentada já no âmbito da vida terrena, visto que a serenidade e o equilíbrio da alma constituíam um motivo de felicidade interior mesmo em presença de circunstâncias adversas. Em vez de constituírem um autêntico desenvolvimento teórico, os mitos do além parecem constituir um suplemento retórico de exortação à conduta justa, virada para quem não é capaz de entender a autossuficiência da moralidade no contexto da ética socrático-platônica.

Mais complexa, e teoricamente relevante, é a elaboração platônica da primeira tese socrática (*nemo sua sponte peccat*). Esta dá-se em dois sentidos. O primeiro, que se desenvolve numa passagem decisiva do *Timeu*, consiste

em manter fixa a irresponsabilidade moral da ação malvada, que passa a ser atribuída não a um erro intelectual de identificação do bem, mas à influência da corporeidade patogênica, por um lado, e à da educação e do ambiente político, por outro. A passagem merece ser citada por inteiro (*Ti.* 86d-87b):

‘Quase tudo o que se define como incapacidade de dominar os prazeres e é objeto de reprovação, como se se pudesse ser malvado voluntariamente, não é justamente reprovado; dado que ninguém é voluntariamente malvado, mas torna-se malvado por uma *má disposição do corpo* e por um *crescimento sem educação* (...). Se se juntam *más constituições* a indivíduos fisicamente mal constituídos e se fazem, em público em privado, discursos conformes em tais cidades (...), então entre nós todos os malvados se tornam tais por estas duas razões, sem o quererem: a responsabilidade disto deve ser atribuída aos pais mais do que aos filhos, a quem educa mais do que a quem é educado’.

Ambos os fatores de condicionamento da conduta – os desejos radicados na corporeidade e a má conformação imposta pelo ambiente social – agem no sujeito, fixando-se na configuração do seu aparato psíquico. E é precisamente na teoria da alma formulada no Livro IV da *República* que se encontra a segunda estratégia platônica de elaboração da tese socrática sobre a não voluntariedade do mal. A alma, o ‘verdadeiro eu’, ao contrário do que provavelmente tinha pensado Sócrates – e contrariamente ao que o próprio Platão havia defendido no *Fédon* ao contrapor alma a corpo² –, deixa de ser considerada uma entidade simples, e passa a ser considerada uma estrutura articulada em três ‘partes’ (ou centros motivacionais) diferentes, muitas vezes em conflito entre si. A tripartição da alma talvez tivesse sido sugerida a Platão pela evidência dos conflitos intrapsíquicos,

2 É tese tradicional a que diz que a psicologia tripartida da *República* representa uma viragem relativamente ao *Fédon*; cf., por exemplo, Dodds (1967), Robinson (1970), Price (1995), Vegetti (2003) a esse respeito. Pelo contrário, tendem a realçar a continuidade na linha *Fédon-República X*, estudos como os de Rowe (2007b), Gill (2013) e Fronterotta (2013). Ampla discussão encontra-se em Migliori (2013, vol. II).

e pelos conflitos sociais associados a eles, além de pela lição que o teatro trágico oferecia nesse sentido.

Identificam-se, portanto, um princípio racional (λογιστικόν), que consiste no ‘verdadeiro eu’; um princípio emotivo e agressivo (θυμοειδής), em que se exprime a ambição social de prestígio, autoafirmação, vingança pelos males padecidos; e por fim, um princípio do desejo (ἐπιθυμητικόν), que representa a brama dos prazeres mais intimamente ligada à esfera corpórea (no *Timeu*, estes princípios haviam sido ‘colocados’ respectivamente na região do cérebro, na cardíaca e nas vísceras).

Estes princípios estão em conflito entre si pela aquisição do controlo da conduta subjetiva, que caberia por direito à razão, cujas energias psíquicas são, todavia, demasiado fracas para dominar as outras: por conseguinte, é necessária uma aliança da razão com o θυμοειδής para controlar a força desestabilizadora das pulsões ligadas aos desejos corpóreos.

Em relação ao princípio socrático de que a conduta malvada se deve sempre a um erro intelectual na identificação do bem, parece ser aqui onde nasce o problema da intemperança (ἀκρασία; cf. Rowe, 2008), que será depois analisado por Aristóteles: a razão do sujeito é, sim, capaz de reconhecer o bem, mas ele é subjugado pelas suas componentes irracionais que o empurram para o mal. Não há dúvida de que Platão aqui se afasta de Sócrates, sem todavia o abandonar de todo: o ‘verdadeiro eu’ racional segue, no entanto, o bem, mas agora é necessário que aquele seja capaz de governar a complexidade psíquica – nas suas relações, por um lado, com a corporeidade, por outro, com o ambiente social – para que todo o indivíduo oriente a sua ação para o bem, isto é, para aquela justiça que é a premissa da felicidade.

É precisamente neste ponto do pensamento de Platão que se dá o vínculo que liga intimamente ética e política. No indivíduo, o governo da razão é dificultado pela energia preponderante das pulsões irracionais. Tal governo requereria uma intervenção educativa do ambiente social; mas, visto que este ambiente é constituído por indivíduos, em cuja maioria prevalecem as forças irracionais, o governo, pelo contrário, exerce uma ulterior pressão que orienta as ações pessoais para a competição agressiva, para a busca ilimitada dos desejos, como Cálicles defende no *Górgias*, contra a moral

socrática. Neste sentido é iluminadora uma página do Livro VI da *República*. Nela Platão fala da pressão homogeneizante exercida pela *pólis* democrática, mas a última parte do discurso pode referir-se a qualquer regime, seja ele oligárquico ou tirânico (*R.* 492b-d):

‘Quando os cidadãos se sentam em grande número nas assembleias, tribunais, teatros ou em qualquer outra reunião comum em que haja multidão, e com grande barulheira ora desaprovam, ora elogiam os discursos e as ações, exagerando quer nos gritos de desaprovação quer nos aplausos (...), que tipo de coração pensas que terá um jovem? Que educação privada poderia resistir nele sem ser atropelada por uma tal vaga de desaprovações e elogios, impedindo-o de ser transportado para onde o leva a corrente? Não dirá ele que são belas e feias as mesmas coisas pensadas pela multidão, e não imitará o mesmo estilo de vida, as mesmas ocupações, tornando-se um deles? (...) Contudo, ainda não falámos da maior necessidade, a que estes educadores e sofistas acrescentam com os factos, quando não conseguem convencer com as palavras (...), pois não sabias que quem não se deixa convencer é punido com a privação dos direitos, com a confiscação, com a condenação à morte?’

O ambiente social desestabiliza o sujeito moral, excitando as suas pulsões agressivas e desiderativas em detrimento do controlo racional da ação. Cria-se assim um círculo vicioso, em que os indivíduos irracionais constituem a dimensão política à sua imagem e, vice-versa, a cidade confirma com a sua ação a prevalência dessas pulsões. Segundo Platão, é preciso quebrar este círculo vicioso para restabelecer o equilíbrio moral do indivíduo – isto é, para devolver o controlo ao ‘verdadeiro eu’ racional, de maneira a combater os desvios da *ἀκρασία* –, e a via só pode passar pela mudança da situação social, cuja má influência educativa, como mostrara o *Timeu*, é causa determinante do desvio ético.

Esta mudança não pode vir de baixo: deve, em todo o caso, depender de uma ‘mudança mínima’, embora decisiva, que será atuada no vértice do poder político, poder este a ser entregue aos verdadeiros filósofos ou a homens de poder que se convertam ao exercício da filosofia, isto é, a uma elite intelectual e moral. Esta, por um lado, tem as capacidades intelectuais

para compreender as normas invariáveis que devem regular a vida social e intelectual (o ‘paradigma’ que é garantido pelas ideias de valor, tais como o bom e o justo). Por outro lado, não está exposta às pulsões irracionais, porque da sua forma de vida deverão ser eliminados quaisquer interesses privados, e isto só pode ser obtido mediante a abolição dos patrimónios e dos laços de família; portanto, a elite no poder terá uma vida radicalmente colectivista. O seu poder permitirá inverter – de negativo para positivo – a influência que o ambiente social exerce nos sujeitos morais: na sociedade e no indivíduo instaurar-se-á assim uma justa hierarquia que verá o controlo das ações públicas e pessoais delegado ao princípio racional. A tripartição da alma será acompanhada por uma análoga tripartição social: no seu vértice estará o grupo dirigente filosófico (em cujos membros vige o princípio racional), coadjuvado por uma classe militar (na qual domina o princípio do *θυμοειδής*, educativamente condicionado pela aliança com a razão): ambos governarão a classe dos produtores e dos comerciantes (em cujas almas prevalece o princípio desiderativo), que será progressivamente educada a aceitar consensualmente o grupo que se encontra no governo, tendo em vista o bem comum.

Os textos da *República* onde se formula este complexo programa representam o lugar decisivo em que os temas da ética e da política se fundem no pensamento de Platão (sem renegar o socratismo, inserindo-o porém numa perspectiva mais vasta).

TEXTOS

República, 443c-444a

‘Mas, em boa verdade, a justiça era, parece, algo de semelhante, não [d] dizendo respeito à ação exterior própria de cada indivíduo, mas sim à interior, que se refere verdadeiramente ao eu e às suas funções: uma conduta tal que não permita que as outras partes do eu desempenhem funções não suas (isto é, que as partes da alma troquem e sobreponham reciprocamente os seus papéis) e que, pelo contrário, faça com que o indivíduo disponha da melhor forma o que realmente é seu, exercendo poder sobre si mesmo, que

significa também ordem interior e amizade por si mesmo, harmonizando as três partes tal como as três notas da harmonia, a mais [e] baixa, a mais alta e a média, e eventualmente outras médias, se existirem. Ligando-as todas, tornar-se-á finalmente um de muitos que era, moderado e harmonioso; assim será capaz de agir, quer se trate de adquirir riquezas, de cuidar do corpo, da ação política ou de contratos particulares, em todos estes campos defendendo e chamando justa e bela aquela conduta que salvaguarda e contribui para a realização desta condição do eu, [444a] ‘sapiência’ a ciência que preside a esta conduta, injustiça a conduta que tende a dissolver aquela condição, e ‘ignorância’ a opinião que a suporta’.

‘É absolutamente verdade, Sócrates, o que dizes’, disse ele.

‘Muito bem, disse eu. Se afirmássemos que descobrimos quer o homem justo quer a cidade justa, e aquilo de que em ambos é feita a justiça, não penso que nos teríamos enganado’.

Comentário

Nesta passagem indica-se o nexos estabelecido entre política e ética, justiça na cidade e justiça no indivíduo, com base na homologia entre tripartição social e tripartição psíquica. Ao nível da *pólis*, a justiça consiste em estabelecer uma correta hierarquia de funções entre as três componentes do corpo cívico: os sábios, a quem cabe governar, os corajosos, a quem cabe a função militar, e os homens ligados aos desejos, a quem cabe o trabalho produtivo e o comércio. Os primeiros deverão exercer o comando com o consentimento de toda a comunidade e no seu interesse, os segundos deverão aceitar o governo dos primeiros e combater eventuais motins provenientes da terceira parte, que por sua vez deverá dar prova de moderação aceitando, no seu próprio interesse, esta distribuição de papéis.

Idêntica ordem hierárquica deverá instalar-se nas três componentes do aparato psíquico humano. Cabe à parte racional (λογιστικόν) guiar as ações do ser humano, a qual deverá aliar-se às energias agressivas próprias da parte colérica e emotiva (θυμοειδής), e juntas deverão manter sob controlo as pulsões da parte desiderativa (ἐπιθυμητικόν), para evitar que esta tente exercer o governo no indivíduo, função que não lhe cabe e que seria desestabilizadora para ele. Portanto, a justiça significa para o indivíduo

e para a cidade uma distribuição de papéis e de funções harmoniosa e equilibrada, que garanta a ‘saúde’ ética e política do sujeito e da comunidade em que vive.

República, 473c-e

‘Só com uma mudança, disse eu, podemos, na minha opinião, mostrar que a cidade se transformaria; certamente uma mudança não pequena nem fácil, mas possível’.

‘Qual?’, perguntou.

‘Eis-me então, disse eu, chegado ao ponto que comparámos com a vaga maior. Que o digam, embora seja provável que como onda de escárnio me afogará pura e simplesmente no ridículo e no desprezo. Ouve o que estou para te dizer’.

‘Fala’, disse.

‘A menos que, disse eu, os filósofos reinem nas cidades, ou então que os que agora [d] se chamam reis e poderosos se dediquem à filosofia com autêntico afincio, e este não se reunifique, isto é, o poder político e a filosofia, e que os muitos outros, cuja natureza ora tende para um destes polos excluindo o outro, não sejam obrigatoriamente impedidos de lá chegar – não haverá, caro Gláucon, alívio para os males das cidades, nem, penso eu, para os do género humano; nem antes disso esta constituição, que o nosso discurso está [e] a delinear, poderá nascer nos limites da sua possibilidade e ver a luz do sol. Eis o que uma grande hesitação me impedia, há algum tempo, de dizer, vendo quão paradoxais se mostrariam as minhas afirmações: de facto, é árduo compreender que por nenhuma outra forma a cidade poderá ser feliz, quer na vida privada quer na pública’.

Comentário

Ao evocar a perspetiva da nobreza filosófica (vide Reeve, 1988; Vegetti, 2001), Platão refere-se sem sombra de dúvidas à experiência distante do poder pitagórico na Sicília. Mas é claro que os ‘filósofos’ que tem em mente são muito mais modernos: trata-se do grupo socrático-académico, cujo perfil ele tende a distinguir nitidamente, quer dos predecessores *φυσικοί*, quer dos modernos sofistas, pelos quais o público ateniense nutre uma

compreensível hostilidade. Estes novos filósofos distinguem-se tanto pelas competências teóricas, quanto pelas características morais. Pelo primeiro ponto de vista, graças ao instrumento da dialética, eles são capazes de chegar ao reconhecimento de um plano de valores absolutos e imutáveis (isto é, não se abandonando ao conflito das opiniões e ao arbítrio de maiorias incompetentes, como, segundo Platão, defendia Protágoras em *Tht.* 167c). A partir do conhecimento deste paradigma ideal, os filósofos são capazes ‘de instituir também aqui em baixo as normas relativas às coisas belas, justas e boas’, contrariamente aos políticos atuais, que estão como que ‘cegos’ aos valores de orientação da vida pública e privada; a estes filósofos, que de resto ‘não são nada inferiores àqueles políticos em experiência, nem inferiores em nenhuma forma de virtude’, será destinado o governo da cidade, sendo os únicos terapeutas capazes de curar os males éticos e políticos que a afligem (*R.* 484c-d). Em alternativa – que na realidade, parece mais realista – é possível que os δύνασται, os que efetivamente detêm o poder, possam ser reeducados na verdadeira filosofia, em suma, que aceitem ser aconselhados e guiados pelos filósofos. Muitos estudiosos defenderam, com base no (auto)testemunho platónico oferecido na *Carta VII*, que a intenção de Platão nas suas viagens à Sicília fosse precisamente experimentar a possibilidade de ‘conversão’ dos tiranos de Siracusa, induzindo-os a aceitarem a sua orientação política e intelectual.

O aspeto mais relevante da passagem consiste na acentuada *politização* do socratismo que aí se delinea: a felicidade privada considera-se agora vinculada indissoluvelmente à pública, e a forma de vida filosófica não deve de modo nenhum ser separada da política. Isto cria uma tensão com outras passagens dos diálogos, sobretudo no *Górgias* e no *Teeteto*, em que, pelo contrário, ‘socraticamente’ se dá ênfase ao alheamento do filósofo relativamente à competição política: mas, como é natural, a política de que se fala neste texto não consiste na competição quotidiana pelo poder, ao qual o filósofo é alheio, mas no projeto de uma reforma radical da comunidade política para a conduzir à justiça e à felicidade. Esta distinção é claramente indicada no Livro IX da *República*: o filósofo ‘poderia agir só com vista à política desta cidade [aquela que foi delineada no projeto utópico] e de mais nenhuma outra’ (592b). Todavia, é certo que, segundo

Platão, a política sem a filosofia é cega, a filosofia sem a política não tem rumo.

República, 499b-500a

[b] ‘Com vista a tudo isto, disse eu, e prevendo desde já estas temíveis dificuldades, obrigados porém pela própria verdade, afirmámos que nem a cidade, nem a constituição, nem um homem, alguma vez chegarão à perfeição, antes que esses poucos filósofos, que agora se definem não malvados mas inúteis, sejam investidos, por uma fortuita necessidade, do cuidado da cidade, quer queiram quer não, e antes que a cidade se submeta a eles; ou então, antes que por uma inspiração divina qualquer surja um verdadeiro amor pela filosofia nos filhos dos que [c] hoje detêm o poder ou o reino, ou neles próprios. Dizer que é impossível que se realize uma destas duas possibilidades ou ambas, eu afirmo que não tem qualquer justificação racional. Se assim fosse, escarneceriam justamente de nós, porque estaríamos a falar apenas de castos desejos. Não é assim?’

‘Precisamente assim’.

‘Se, porém, aconteceu no infinito tempo passado, ou acontece também hoje em qualquer região bárbara que desconhecemos pela sua distância, ou ainda, se [d] acontecer no futuro que uma necessidade qualquer induza quem excele na filosofia a tomar conta de uma cidade, então estamos prontos a defender na discussão que, se a Musa domina numa cidade, então é porque a constituição que descrevemos existiu, existe ou pelo menos existirá. Não é impossível, com efeito, que ela se realize, e nós não estamos a dizer coisas impossíveis: difíceis, sim, disso estamos convencidos’.

‘Também eu, disse, sou da mesma opinião’.

‘Mas concordas, repliquei, que a maioria dos homens não é desta opinião?’.

‘Talvez’, respondeu.

[e] ‘Meu feliz amigo, disse eu, não acuses até este ponto a multidão. Certamente mudará de opinião, se tu, sem hostilidade mas com raciocínios pacatos, a libertares dos preconceitos contra o amor pelo saber, e lhe mostrares quem são os que chamas de filósofos, e definires como fizeste há pouco a sua [500a] natureza e o seu modo de vida, para que ela não pense que tu te refiras aos que ela crê serem tais. E, se forem vistos por esta luz, és obrigado

a admitir que a multidão mudará de opinião e dar-te-á outras respostas. Ou achas que podemos encolerizar-nos contra quem não está encolerizado ou ser malvado contra quem não o é, quando não somos malvados, mas sim dóceis? Eu, antecipando a tua resposta, afirmo e defendo que uma natureza mal regradada como essa pode, talvez, encontrar-se em alguém, mas não na multidão’.

Comentário

Platão não aceita que o seu desenho de uma cidade justa possa ser considerado ‘utópico’ *strictu sensu*, isto é, como um castelo nas nuvens ou um sonho de olhos abertos de realização impossível: seria justamente considerado ‘ridículo’³. Razão pela qual se indicam as condições para a sua realização, que consiste, como vimos, numa mudança efetuada no vértice do poder, que depois seja capaz de dar início à transformação virtuosa da cidade. Esta mudança pode consistir na ascensão dos ‘filósofos’ ao poder, com um consentimento dos cidadãos que não pode ser excluído em linha de máxima (cf. também *Plt.* 301c-d); ou então, provavelmente, na aceitação da orientação filosófica por parte de um ‘poderoso’ (em *Leis* 709e-711a, Platão esclarecerá que a melhor solução seria a aliança entre um tirano dotado de poder absoluto e um legislador-filósofo). O desenho platónico deve poder ser considerado realizável, mesmo que nunca se venha a reproduzir a perfeição do projeto racional na temporalidade histórico-política, e apenas se lhe ‘avizinha por quanto for possível’ (*R.* 473a). De resto, este projeto não constitui um programa a breve ou médio prazo, do qual se podem indicar termos e modalidades precisas de atuação. Constitui, pelo contrário, um horizonte de possibilidade para o qual dirigir a práxis ético-política. Neste sentido, não é preciso esperar por tempos remotos para uma eventual realização sua: o projeto é eficaz aqui e agora, bastando que homens desejosos de curar os males da cidade aceitem as suas linhas morais e políticas e se dediquem a ‘tentar transpor para os costumes públicos e privados dos homens aquela

³ Sobre o estatuto da utopia em Platão, vide Burnyeat (1992); Schofield (2006); Vegetti (2013); Zuolo (2009); e os ensaios inseridos em Cornelli & Lisi (2010).

ordem que veem lá em cima' (isto é, no mundo dos modelos ideais), em vez de tentarem 'plasmá-los só a si mesmos', escreve Platão no Livro VI da *República* (500d).

República, 464a-d

'Portanto os nossos cidadãos terão em comum sobretudo o que chamarem de 'meu'? E tendo-o em comum, não se dará também a maior comunhão ao sentirem dor e prazer?'

'Realmente grande', disse.

'E a causa disto tudo, além do que acontece no resto da cidade, não é a comunhão de mulheres e de filhos para os defensores?'

'De longe, a mais importante', concordou.

[b] 'Mas concordámos precisamente que este era o maior bem para a cidade, quando comparámos uma cidade bem governada com a condição de um corpo relativamente à dor e ao prazer de uma das suas partes'.

'E era correto concordar', referiu.

'Portanto, a causa do máximo bem para a cidade pareceu-nos consistir na comunidade de filhos e de mulheres para os guardiães'.

'Absolutamente', respondeu.

'Por outro lado, também somos coerentes com os discursos anteriores: com efeito, dizíamos que eles não deviam possuir casas, terras nem patrimónios privados, [c] mas, pelo contrário, deviam receber dos outros alimento como salário para o seu trabalho de defesa e deviam consumi-lo todos juntos, para poderem ser realmente defensores'.

'Correto', disse.

'Então, como defendo, tanto as normas estabelecidas anteriormente, quanto as que estamos a discutir agora, não contribuirão ainda mais para criar autênticos defensores e para evitar que eles dividam a cidade falando do 'meu' sem se referirem à mesma coisa, e sim a coisas diferentes – de maneira que alguém se apropriará do que lhe apetecer, [d] separadamente dos outros, terá uma casa diferente e de propriedade sua, e considerará como seus mulher e filhos diferentes que, vivendo com ele em privado, terão prazeres e dores suas –, partilhando uma única opinião sobre o que é próprio,

tendendo todos para o mesmo fim, de modo a provarem, na medida do possível, as mesmas experiências de dor ou de prazer?'.
 'É certamente assim', respondeu.

Comentário

A eliminação de toda e qualquer forma de propriedade privada, tanto patrimonial quanto afetiva – em suma, a abolição do οἶκος –, é, segundo Platão, uma medida necessária para evitar que o grupo dirigente da *pólis* acabe por exercer o poder com vista aos seus interesses em vez de ao bem comum (para usar a linguagem do Livro III da *República*, para evitar que cães de guarda dos cidadãos se transformem em lobos famintos; cf. 416a). Os governantes, destituídos de propriedades, serão sustentados pelos cidadãos com um salário, em troca do serviço de governo e de defesa prestado à comunidade. As suas uniões reprodutivas serão reguladas pela cidade, de maneira a garantirem uma prole bem selecionada; os filhos serão criados em comum pela cidade e não poderão reconhecer os próprios pais, nem os pais poderão reconhecer os filhos. Todos os jovens considerarão pais e mães os adultos da geração anterior e estes considerarão seus filhos todos os jovens das gerações seguintes, que chamarão 'irmãos' e 'irmãs' uns aos outros. Deste modo garante-se, segundo Platão, o máximo nível possível de unidade e de concórdia na comunidade cidadina. Mas – teria observado Aristóteles – este comunismo limitado só ao grupo dirigente não acabaria novamente por dividir a cidade em duas partes contrapostas, uma dotada de poder mas sem bens, e a outra proprietária de riquezas mas excluída das funções de governo e da guerra? Platão parece oscilar entre duas soluções. Por um lado, parece que o sacrifício da privação pode ser imposto só a uma restrita elite intelectual e moral, com a esperança de que a unidade do grupo dirigente seja suficiente por si mesma para garantir a coesão da cidade inteira. Por outro lado, algumas menções na *República* e no Livro V das *Leis* podem fazer pensar que Platão tenha previsto, numa perspectiva talvez remota, a extensão da forma de vida comunista a todo o corpo cívico.

Na sua última obra, as *Leis*, Platão terá considerado este modelo de cidade o melhor, mas mais adequado a uma comunidade de 'deuses ou de

filhos de deuses' do que a homens formados segundo o atual sistema educativo (739c-740a). Por isso, ele defendia que era inevitável a aceitação (não é claro se transitória ou definitiva) de um segundo modelo de cidade, em que reapareciam a família e a propriedade privada, ainda que submetidas a um rigoroso controlo político⁴. Será Aristóteles, no Livro II da *Política*, a declarar a proposta platónica irrealizável e indesejável, porque cria conflito com a natureza humana, cuja aspiração mais profunda consiste precisamente na apropriação privada de patrimónios e de vínculos familiares.

CONCLUSÕES

A ética de Platão, tal como a socrática, é pois 'eudaimonista'⁵: a justiça é condição e garantia de felicidade, por isso deve ser praticada. Mas Platão estende o socratismo, integrando nele a dimensão política: há umnexo biunívoco incidível entre felicidade privada e pública; a justiça individual é condição da justiça política, mas a justiça política é condição (pelo menos educativa) da individual.

De um certo ponto de vista, a ética e a sua projeção política podem ser consideradas o ápice da filosofia platónica como um todo. A teoria das ideias, encabeçada pela ideia do bem, pode ser considerada um grande esforço de fundação dos valores subtraídos ao arbítrio relativista típico das posições que Platão atribuía aos sofistas, sobretudo a Protágoras. O conhecimento, obtido mediante a dialética, dos modelos de valor e do seu fundamento último, o bem, legitimava o direito ao governo dos filósofos: pode-se, pois, dizer que por este aspeto a destinação última da construção teórica de Platão consiste na ética e na política. Vice-versa, é também verdade que a cidade justa se mostra como a única adequada a preservar e a promover o estudo da filosofia: a filosofia é, portanto, necessária para a salvação da cidade, e esta, por seu lado, é necessária para a salvação da filosofia.

4 Sobre as *Leis*, veja-se Laks (2005).

5 É muito discutida a interpretação deontológica, de matriz kantiana, defendida por Irwin (1995).

A crítica que Aristóteles faz ao projeto político de Platão no Livro II da *Política* não tem em consideração a sua ligação com a ética nem com o ‘background’ filosófico. Deste modo, Aristóteles rescinde os vínculos que em Platão ligavam estas três dimensões, e na sua esteira a tradição haveria de considerar frequentemente a filosofia de Platão como uma teoria dirigida a um mundo ‘hiper-urânio’ sem nenhuma ligação com a política, e a sua ética virada para a interioridade pessoal e, possivelmente, para a alma imortal⁶. Por sua vez, a política, isolada do contexto ético e filosófico, foi objeto de condenações e das mais mirabolantes interpretações, desde a época da redescoberta da *República* no Ocidente cristão (em meados do século XV, a comunhão de mulheres e filhos fora taxada pelos arcebispos de Burgos e de Milão como uma *impudicissima lex*), até ao século XX. Platão foi considerado – pelo coletivismo da cidade justa – um precursor do comunismo bolchevique, ou então – pela ideia de um poder das elites roubado ao controlo democrático –, um antecedente do nazismo hitleriano. Na sua célebre oração crítica, Karl Popper⁷ dirigiu ao Platão ‘totalitário’ ambas as referidas acusações; enquanto outros autores, para desculpar Platão, procuraram defender que as suas teses de reforma política não devem ser levadas a sério, mas devem ser interpretadas como paradoxos irónicos ou divagações literárias⁸. Uma avaliação justa da política platónica parece, pelo contrário, exigir que ela seja reinserida no contexto da ética e da antropologia que a motivam e da filosofia que lhe garante uma fundação teórica.

BIBLIOGRAFIA

- Annas, J. (1999). *Platonic Ethics Old and New*. Ithaca/London: Cornell University Press.
- Burnyeat, M. Utopia and Fantasy. The Practicability of Plato’s Ideally Just City. In J. Hopkins & A. Savile (eds.). *Psychoanalysis, Mind and Art*. Oxford/Cambridge: Blackwell, pp. 157-87
- Cornelli, G. & Lisi, F. L. (eds.). (2010). *Plato and the City*. Sankt Augustin: Academia Verlag.

6 Recentemente, Annas (1999) e Ferrari (2003) defenderam a marginalidade dos interesses políticos de Platão relativamente aos éticos.

7 A referência é à obra clássica de K. R. Popper (1944).

8 Para uma discussão destas tendências interpretativas, cf. Vegetti (2009).

- Dodds, E. R. (1967). *The Greeks and the Irrational*. Berkeley: University of California Press.
- G. R. F. (2003). *City and Soul in Plato's 'Republic'*. Sankt Augustin: Academia Verlag.
- Fronterotta, F. (2013). Plato's Psychology in 'Republic' IV and X: how many parts of the Soul?. In N. Notomi & L. Brisson, *Dialogues on Plato's 'Politeia' ('Republic')*. Sankt Augustin: Academia Verlag, pp. 168-178.
- Giannantoni, G. (2005). *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone*. Napoli: Bibliopolis.
- Gill, C. (2013). What is the point of the tripartite psyche in Plato's 'Republic'?. In N. Notomi & L. Brisson, *Dialogues on Plato's 'Politeia' ('Republic')*. Sankt Augustin: Academia Verlag, pp. 161-167.
- Irwin, T. (1995). *Plato's Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Laks, A. (2005). *Médiation et coercion. Pour une lecture des 'Lois' de Platon*. Lille: Presses Universitaires du Septentrion.
- Migliori, M. (2013). *Il disordine ordinato. La filosofia dialettica di Platone. II: Dall'anima alla prassi etica e politica*. Brescia: Morcelliana.
- Popper, K. R. (1944). *The Open Society and Its Enemies. I: The Spell of Plato*. London: Routledge.
- Price, A. W. (1995). *Mental Conflict*. London/New York: Routledge.
- Reeve, C. D. C. (1988). *Philosophers-Kings. The Argument of Plato's 'Republic'*. Princeton: Hackett Publishing Company.
- Robinson, T. M. (1970). *Plato's Psychology*. Toronto: University of Toronto Press.
- Rowe, C. (2007a). *Plato and the Art of Philosophical Writing*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____ (2007b). La concezione dell'anima in 'Repubblica' IV. Che cosa manca esattamente alla 'via più breve'?. In M. Migliori et al (eds.), *Interiorità e anima. La psyché in Platone*. Milano: Vita e Pensiero, pp. 245-53.
- _____ (2007c). 'Tutti i nostri desideri sono desideri del bene'. Riflessioni intorno ad alcuni dialoghi platonici cruciali. In M. Migliori & L. Napolitano (eds.), *Plato ethicus*. Brescia: Morcelliana, pp.281-290.
- Schofield, M. (2006). *Plato. Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Trabattoni, F. (1998). *Platone*. Roma: Carocci.
- Vegetti, M. (2001). Le règne philosophique. In M. Fattal (ed.), *La philosophie de Platon*. Paris: Editions L'Harmattan, pp. 265-97.
- _____ (2003). *Quindici lezioni su Platone*. Torino: Einaudi.
- _____ (2009). *'Un paradigma in cielo'. Platone politico da Aristotele al Novecento*, Roma: Carocci.
- _____ (2013). Beltista eiper dynata. The status of utopia in the 'Republic'. In M. Vegetti et al, *The Painter of Constitutions*. Sankt Augustin: Academia Verlag, pp. 105-22.
- Vlastos, G. (1991). *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*. Cambridge: Cornwell University Press.
- Zuolo, F. (2009). *Platone e l'efficacia. Realizzabilità della teoria normativa*. Sankt Augustin: Academia Verlag.

Traduzido por Maria da Graça Gomes de Pina

XVII

GÊNERO

Olivier Renaut

UNIVERSITÉ PARIS NANTERRE

INTRODUÇÃO: A NOÇÃO DE GÊNERO

Começamos por definir o termo ‘gênero’ em sua acepção restrita. O gênero é uma noção que permite abarcar certo número de características ligadas a práticas, a maneiras de ser, a atividades, uma linguagem, relações de poder, para expressar as diferenças percebidas entre homens e mulheres¹. É, pois, como acréscimo e, por vezes, como oposição à ‘diferença sexual’, que polariza homens e mulheres mais frequentemente segundo critérios biológicos, que a ‘diferença de gênero’ pode ser estudada nas ciências sociais, nas áreas da psicologia, da epistemologia, das ciências biológicas, da economia, da política. Os estudos de gênero, iniciados nos anos 1980 em biologia e em psicologia constituíram, desde então, uma via privilegiada para explicar processos históricos e sociais que colocam em jogo representações ligadas à divisão entre homens e mulheres.

O uso da noção de ‘gênero’ começou a se desenvolver nos campos que atravessam a história da sexualidade² e a história das mulheres, e enriquece, desde então, todos os domínios das ciências da Antiguidade (História Antiga, Antropologia, Filosofia Antiga, Literatura)³. Antes de mais nada, é necessário

1 Para uma definição de gênero, vide, em particular, Scott (1986). Nos reportaremos também aos trabalhos de Berení et al. (2012).

2 Evidentemente pensamos nos trabalhos de Michel Foucault (1976), decisivos para o desenvolvimento dos estudos de gênero na antiguidade.

3 Para um panorama dos problemas que a noção de gênero permite esclarecer, ver Boehringer & Sebillotte-Cuchet (2011).

saber de que maneira essa noção de gênero pode ser operante quando aplicada à Antiguidade⁴. Da mesma forma que a sexualidade, não se pode, sem anacronismo, elaborar a hipótese de que o gênero, nos antigos, é um campo de questionamento marcado como tal. Se tais noções modernas e contemporâneas podem parecer operantes para nossa própria compreensão desses textos, devemos começar sobretudo por desconfiar delas, para não projetar nossas próprias categorizações polarizadas do gênero, na tentativa de ‘encontrar’ nos antigos os fundamentos de nossas próprias (in)certezas (vide Halperin, 1990; Zeitlin et al., 1990). Há, no entanto, um ganho ao questionarmos os textos antigos com nossas categorias originárias de gênero, uma vez que elas nos permitem revelar as estruturas éticas, políticas, econômicas e normativas que governam, endossam ou desfocam a separação dos sexos e dos gêneros. Cada texto antigo é potencialmente um testemunho que, com um método de análise adequado, nos informa mais sobre a maneira como pensavam os gregos a respeito da diferença entre masculino e feminino, e nos ensina sobre a maneira como devemos e podemos pensá-los e, às vezes, deles nos afastar⁵.

O *corpus* dos diálogos platônicos é uma fonte importante para os estudos de gênero na Antiguidade. Primeiramente, os diálogos podem ser lidos como um testemunho sobre as representações correntes da separação entre homens e mulheres à época de Platão. Em segundo lugar, porque Platão interroga, contesta, e, por vezes, desloca tais representações, os diálogos nos oferecem uma posição que convém ser analisada por si mesma; o fato de se tratar de um texto ‘filosófico’ não deve, entretanto, nos fazer esquecer de situar na história de suas representações as principais posições que uma certa preguiça intelectual poderia nos fazer ter por um argumento

4 Para uma síntese esclarecedora sobre o uso desta noção na Antiguidade, nos reportaremos primeiro a Boehringer (2005).

5 O recurso à Antiguidade para a análise de nossa própria ‘sexualidade’ sofre frequentemente da mesma cegueira a respeito desses contextos. Evidência disso é o caso bem conhecido de uma emenda de 1992, julgada inconstitucional pela corte suprema, no Colorado, em Denver, em que filósofos ‘especialistas’ debateram sobre a ‘moralidade’ de uma emenda que visava diminuir certas proteções contra as minorias gays, lésbicas e bissexuais. O debate, que tomava como testemunho as *Leis* (636c) de Platão e a significação de um termo grego (τόλμημα), apresentou a oposição, então, de John Finnis, Robert George e Martha Nussbaum, para saber se, segundo Platão, uma ‘homosexual conduct [w]as intrinsically shameful, immoral, depraved and depraving’. Sobre esse ponto, vide Nussbaum (1994).

universalmente válido. Há uma especificidade do discurso filosófico sobre o gênero, no sentido de que a filosofia pode buscar questionar e algumas vezes justificar racionalmente certas normas, mas isso não deve escapar à precaução de um anacronismo dominado.

Apenas algumas passagens platônicas chamaram inicialmente a atenção dos intérpretes a respeito das questões de gênero, por sua radicalidade (a igualdade das mulheres apresentada no livro V da *República*), ou, inversamente, por seu conservadorismo (a condenação de uma pretensa 'homossexualidade' nas *Leis*), ou, ainda, pela vivacidade das imagens utilizadas (o mito de Aristófanes no *Banquete* apresentando três unidades primordiais: masculino, feminino, andrógino). Contudo, não poderíamos restringir a relevância da noção de gênero nos diálogos apenas a essas passagens; devemos igualmente nos interrogar sobre a maneira como Platão convoca o masculino e o feminino em termos de qualidades próprias para descrever as virtudes, atividades, ou uma linguagem. Por exemplo, Platão é tributário de um conjunto de representações que marcam a diferença de gênero e certas descrições das mulheres na *República* parecem moderar o feminismo que lhe atribuímos no livro V. Da mesma forma, a distinção entre diferença sexual e diferença de gênero, que parece poder ser extraída de certas páginas do *Banquete* ou da *República*, é às vezes apagada a fim de manter uma certa organização e divisão de tarefas na cidade, notadamente no seio da instituição do casamento, mesmo quando a união conjugal platônica sofre importantes inflexões em relação a sua época. Devemos, igualmente, levar em conta o uso de metáforas ou as analogias que convocam uma separação entre o masculino e o feminino para descrever objetos, formas ou atividades que, aparentemente, poderiam escapar a uma descrição de gênero. Assim, não é banal que o receptáculo (χώρα) do *Timeu* seja comparado a uma ama (49a), ou que o funcionamento da arte política seja descoberto através da sua comparação a uma arte feminina, a tecelagem, no *Político* (279a). Dessa forma, a noção de gênero pode constituir um instrumento de análise importante em Platão por pelo menos duas razões: por um lado, para melhor identificar a divisão social, política, econômica e normativa que deriva da distinção entre homens e mulheres nos campos ético, político, mas também físico e médico; e, por outro lado, para enriquecer

e renovar certos conceitos-chave da tradição platônica, como a natureza, a virtude, o acesso ao conhecimento, a elaboração de divisões dialéticas. Não se trata apenas de questionar um imprudente que iria basear uma série de distinções a partir do par sexo e gênero, mas de compreender também como um filósofo se compromete a elaborar os critérios de uma justa separação ou de sua neutralização, até mesmo inventar novas categorias filosoficamente mais fecundas.

ELEMENTOS DE CONTEXTO: A FILOSOFIA EM UMA CIDADE DE HOMENS

Os diálogos platônicos apresentam personagens em lugares e contextos muito frequentemente marcados pela ausência de mulheres, relegadas ao lugar que foi o seu nas cidades gregas. Lembremos simplesmente de dois exemplos de sua exclusão nos diálogos. No *Banquete*, o diálogo se desenrola em meio a um συμπόσιον reservado aos homens; antes de os convivas decidirem fazer, um a um, o elogio de Eros, eles dispensam as dançarinas e as flautistas, marcando assim o início de uma atividade mais intelectual e séria (*Smp.* 176d). No *Fédon*, enquanto que os amigos de Sócrates assistem às suas últimas horas, Sócrates pede a Críton que silencie as lamentações de sua esposa Xantipa e que esta seja conduzida com seus filhos até sua casa (*Phd.* 60a, 117d-e). Esses elementos dramáticos que marcam a ausência das mulheres são reforçados pelos temas e assuntos que põem em jogo as atividades reservadas aos homens: a coragem na guerra no *Laques*, a educação do jovem Alcibíades para a política no *Primeiro Alcibíades*, ou aquela de *Cármides* no diálogo homônimo. Às mulheres são deixados, muito frequentemente, os papéis tradicionais: aqueles de velhas amas (por exemplo, *R.* 377c), de esposas e de mães pertencentes à esfera do doméstico (οἶκος) (por exemplo, *R.* 540c-e), e para quem a filosofia parece, ao menos à primeira vista, inacessível.

Esta exclusão das mulheres das esferas intelectuais e políticas, contudo, não é sistemática. A presença-ausência de Aspásia, cortesã e estrangeira na cidade de Atenas, suposta escritora do elogio fúnebre pronunciado por Péricles e relatado por Sócrates no *Menexeno* (236b),

introduz um elemento de diferença de gênero particularmente importante num diálogo em que o gênero (na retórica) é um elemento de persuasão e de coesão social central⁶. Mais emblemática ainda é a aparição da personagem de Diotima de Mantinéia no *Banquete*, ensinando ao jovem Sócrates os mistérios do amor (Wersinger, 2012). Observaremos, contudo, que as aparições são presenças-ausências, sempre relacionadas a uma situação enunciativa na qual o locutor é um homem.

Esses elementos de contextos sociais integrados na narrativa dos diálogos suscitam (aqui o original apresenta problema de concordância) uma primeira questão: essas marcas de virilidade e de masculinidade, inscritas em normas sociais, políticas e intelectuais, seriam justificadas segundo Platão? Podemos razoavelmente duvidar disso. Um meio para perceber isso consiste em interrogar o próprio lugar da virilidade em certos personagens dos diálogos: a coragem. Essa virtude de coragem (ἀνδρεία) é tradicionalmente constitutiva da virilidade ou da masculinidade⁷. Pois o discurso inaugural de Fedro no *Banquete* vem justamente questionar a exclusividade dos homens nesta coragem viril. O personagem de Alceste (179b-d) é testemunha da coragem que ela demonstrou ao se sacrificar por seu marido Admeto, enquanto que o personagem de Orfeu, para efeito de contraste, é acusado por Fedro de lhe faltar virilidade devido ao seu apego à vida e é condenado a ser morto pelas bacantes (179d-e).

Assim, os diálogos apresentam as tradições sociais e políticas, mas parece que Platão interroga seus fundamentos. Assim, o ideal de virilidade, frequentemente relacionado ao contexto político e guerreiro, mas tocando igualmente o acesso às mulheres, a posições frequentemente reservadas aos homens, parece desajustado, ou pelo menos posto à prova do exercício da filosofia, uma vez que se trata de encontrar os fundamentos da virtude de coragem ou de sabedoria, como nos testemunham as célebres páginas do Livro V da *República*.

6 Vide Helmer (2006) sobre Aspásia, e mais amplamente Kochin (2002) sobre a relação entre retórica e gênero na *República* e nas *Leis*.

7 Ver por exemplo o *Crátilo* (407d) sobre o nome de Ares. Sobre a articulação entre coragem, virilidade e masculinidade, vide Hobbs (2000, 68-74).

A IGUALDADE DAS MULHERES? (R. 451C-457C)

O Argumento

No contexto da edificação da *καλλίπολις*, Sócrates anuncia três ‘ondas’ de reformas visando em particular a constituição da classe dos guardiões (*φύλακες*). A primeira onda é precisamente aquela que defende que as mulheres tenham igual acesso à função de ‘guardiãs’ da cidade. Sócrates analisa os argumentos que poderiam obstruir tal reforma: seriam válidas as razões pelas quais tradicionalmente excluímos as mulheres dessa função? Valendo-se de um exemplo no qual distinguimos os ‘cabeludos’ dos ‘calvos’, ao se questionar sobre se a diferença é nominal, absoluta ou relativa, Sócrates faz do acesso das mulheres à função de guardiã uma questão dialética.

Três elementos essenciais ao argumento devem ser recordados:

1) Sócrates questiona se a natureza (*φύσις*) do feminino (*θηλυ*) difere da natureza do homem (*ἀνήρ*). Mas o conceito de natureza na *República* é indissociável daquele de ‘função’ (*ἔργον*), no sentido de que, para exercer bem e plenamente uma função, é necessária uma natureza adequada (R. 374e). Não se trata, pois, de se questionar a respeito de uma natureza ‘biológica’, mas sim de ‘naturezas’ mais ou menos dotadas para o exercício da guarda. A resposta de Sócrates é definitiva: porque a guarda requer qualidades tais que é preciso conjugar um certo ardor moral (*θυμοειδής*) e um gosto pelo conhecimento e pela sabedoria (*φιλοσοφῶν*), as mulheres não são menos dotadas que os homens para o exercício da guarda. A natureza delas é, neste ponto, perfeitamente igual àquela dos homens:

Non há, pois, meu amigo, ocupação relativa à administração da cidade que pertença a uma mulher porque ela é mulher, nem a um homem porque ele é um homem, pois os dons naturais são repartidos de maneira semelhante nos dois gêneros de seres vivos. A mulher participa naturalmente de todas as ocupações, o homem, por sua vez, participa igualmente de todas, mas nessas atividades a mulher é um ser mais fraco que o homem (445d-e).

Sócrates acrescenta ainda que existem mulheres dotadas para a medicina ou para a música, atividades tradicionalmente reservadas aos homens (445e).

2) No entanto, Glauco e Sócrates fazem uma ressalva. As mulheres são, na maior parte das vezes, 'mais fracas' (451: ἄσθενεστέραις). A interpretação desse adjetivo é contestada, mas podemos, entretanto, concordar em sustentar que esta fraqueza é física e não qualitativa. Em outras palavras, a diferença de sexos introduz um grau de força e de fraqueza no seio de uma igualdade de natureza em relação à função esperada, mas ela não poderia fundamentar uma diferença de gênero, atribuindo a cada um(a) atividades de acordo com seu sexo.

3) Um terceiro elemento dessa reforma concerne ao lugar dedicado à procriação. Várias passagens dos diálogos permitem pensar que a procriação e a educação, pelo menos preliminar, são funções 'naturais' reservadas ao sexo feminino. Além disso, no Livro V, a discussão se constrói sobre um exemplo tomado do reino animal, as cadelas de guarda, a quem confiaríamos unicamente a tarefa de engendrar e de criar os filhotes (451d).

Sócrates admite uma diferença no que diz respeito à procriação:

Mas se o gênero não parece diferir senão sobre este único ponto, a saber, que o gênero feminino dá à luz, enquanto que o gênero masculino fecunda, então afirmaremos que o gênero foi apenas demonstrado pela diferença da mulher e do homem quanto ao objeto de nossa discussão. (454d-e)

Essa distinção não é ajuizada nem suficiente, nem suficientemente pertinente para distinguir as atividades diferenciadas a longo prazo na cidade ideal. É inegável que a função de procriação deve ser levada em consideração tanto quanto a de guardiã, do ponto de vista da cidade, mas ela não é constitutiva de uma ordem civil perene diferenciada segundo os sexos: uma vez tendo concebido, as mulheres retomarão suas funções de guardiãs, deixando às amas o cuidado de sua prole.

UM FEMINISMO PLATÔNICO?

Essa primeira onda de reforma conduziu muito frequentemente os intérpretes a inquirir a questão de fundo: Platão era, afinal, feminista? Muitas respostas foram apresentadas a essa questão deliberadamente anacrônica que ultrapassa o quadro deste capítulo⁸. Podemos concordar com o caráter excepcional do julgamento filosófico que distingue tão nitidamente, para nossos contemporâneos, a diferença de sexo e a diferença de gênero, e que relativiza, em certo sentido, a oposição entre natureza e cultura sobre a divisão de tarefas entre homens e mulheres. Sem pretender defender ou acusar Platão quanto a conceitos que certamente não constituem as bases sobre as quais os feminismos contemporâneos se fundam, pode-se, contudo, relativizar o ‘feminismo’ platônico sobre muitos pontos.

1) Primeiramente, o argumento do Livro V da *República*, como recorda Vlastos (1994), certamente não diz respeito à ‘mulher’ ou a ‘todas as mulheres’, mas somente às guardiãs. O argumento parece ter um alcance geral, segundo o qual não é possível justificar uma desigualdade social ou política com base em uma diferença sexual, mas é forçoso constatar que Platão retoma no resto da *República* uma divisão de tarefas por sexo e gênero. A apresentação das outras mulheres na cidade seguramente não é lisonjeira (Allen, 1975), apesar de o feminismo platônico acerca das ‘guardiãs’ coexistir com a afirmação de uma diferença de sexo e de gênero para o resto da cidade. Em que medida quis Platão estender o argumento do Livro V para o conjunto das mulheres? Podemos questionar Vlastos com algumas passagens do Livro VII das *Leis*, por exemplo, em que o Ateniense prescreve com veemência que todas as mulheres da cidade devem se submeter a uma educação igual à dos homens, a fim de participarem igualmente das atividades militares (804d-805c)⁹.

8 Dentre os quais os mais notáveis são Annas (1976) e Vlastos (1994). Encontramos em Tuana (1994) um bom levantamento dos tipos de interpretação que fazem de Platão ora um feminista convicto, ora um antifeminista conservador.

9 Para uma apresentação dessa divisão entre sexo e gênero na cidade da *República*, em comparação com as *Leis*, sobre o acesso à função de guerreiro, ver Ernoult (2007), que sublinha que o próprio fato de vislumbrar que as mulheres pudessem ser um recurso militar já é uma proposição impressionante. Kochin (2002) chega às mesmas conclusões.

2) Podemos igualmente censurar Platão por ‘dessexualizar’ as mulheres guardiãs, ou seja, por neutralizar seu sexo, ou mesmo masculinizá-las pela função que elas ocupam, mantendo-as fisicamente ‘mais fracas’ que os homens¹⁰. Seria, pois, uma imprudência manter a superioridade das atividades tradicionalmente masculinas: ao permitir às mulheres o acesso a essas atividades, constringendo-as a perder sua feminilidade. Ademais, por detrás de uma noção de ‘coragem’ pretensamente dessexualizada e neutralizada, por detrás de um feminismo que milita por acesso igualitário das mulheres às atividades dos homens, esconde-se sobretudo uma estratégia de desfeminização. Prova disso é, por exemplo, a obrigação de as mulheres que praticam ginástica, equitação, exercícios armados, portarem vestimentas ‘masculinas’, a exemplo das (mulheres) Sármatas do Livro VII das *Leis* que, comparadas às mulheres de Esparta, ‘fazem forma de homens’ (806b-c).

3) Podemos, enfim, matizar o feminismo platônico a partir dos próprios pressupostos que o fazem parecer ‘feminista’. Assim, a afirmação segundo a qual as mulheres são ‘mais fracas’ que os homens ressalta, segundo Annas (1976), uma crença em um dado biológico incorreto, porque moldado pela cultura, e de uma imprudência relativa à maneira como as mulheres são condicionadas pela educação e pelas atividades que lhes são impostas. Platão pode, a partir disso, aparecer como ‘feminista’, na medida em que concede às mulheres direitos iguais aos dos homens, mas também ‘anti-feminista’ pelo fato de renovar as distinções de graus que ancoram a inferioridade das mulheres em seu próprio corpo.

Retenhamos desses debates a seguinte hipótese: Platão faz uma clara distinção, no Livro V da *República*, entre diferença de gênero (masculino/feminino) e diferença sexual (homem/mulher). Ele não faz a primeira depender da segunda, pelo menos não diretamente. Se persiste uma dúvida quanto à neutralização da primeira diferença, a segunda não é negada, uma vez que Platão lembra que o que distingue a mulher do homem é que uma dá à luz, enquanto o outro fecunda. Enfim, a diferença de gênero é concebida por Platão como o produto de uma aculturação em que o critério de

10 Saxonhouse (1984, 11). Essa dessexualização na *República* é, no entanto, atenuada, segundo o autor, com uma defesa da complementariedade dos sexos no *Banquete*.

legitimação ou de condenação é o interesse e a utilidade sociais e políticos. Assim, podemos afirmar que existe, em certo sentido, uma emancipação da condição feminina na *República*, mas que depende de uma concepção da justiça funcional e hierarquizada, e não de uma consideração do caráter cultural da dominação masculina.

AMOR, SEXO E GÊNERO (*BANQUETE*)

Para nós, contemporâneos, um lugar privilegiado da determinação do gênero é a ‘sexualidade’, lugar no qual projetamos grande parte dos processos de construção do gênero. Esse elo entre sexualidade e gênero explica o interesse dos comentadores pela instituição pederasta, tal como se apresenta no *Banquete*. A instituição pederasta, na Atenas do século V, ligava um homem adulto, em posição de ἐραστής, a um παῖς que é o amado (o ἐρώμενος), para fins educativos. Essa instituição educativa, reservada aos homens, implica o ato sexual e constitui uma erótica particular. Não se trata, de modo algum, de ‘homossexualidade’, termo que se reserva para a descrição de uma tendência e preferência por um objeto sexual particular (Halperin, 1990a), mas sim de uma erótica que não é exclusiva de outras práticas sexualizadas, como o casamento. Platão joga, na apresentação dessa instituição, com o seu caráter polêmico, articulando-a de diferentes maneiras à determinação do gênero.

Em primeiro lugar, e contrariamente a um pressuposto anacrônico persistente, a pederastia não é condenada por Platão por constituir um risco de efeminização. A pederastia não é um ‘jogo de soma zero’ em que existe um vencedor e um vencido, oposição da qual se extrai muito rapidamente esta outra distinção entre um ἐραστής ‘ativo’ e um ἐρώμενος ‘passivo’, esse último sendo, equivocadamente, comparado a efeminado (κίμαιδος)¹¹. É verdade que muitas alusões no texto platônico convidam a tal comparação – como a ridicularização que Aristófanes faz, em seu discurso, da relação

11 Sobre essa aproximação nos reportamos primeiramente às análises de Dover (1964; 1978); depois às de Cohen (1987; 1991); Hindley (1991). Sobre a noção de κίμαιδος, vide Winkler (1990).

que Pausânias e Agatão mantêm, precisamente porque ela excede o quadro institucional da pederastia (Ludwig, 2002, 48-51). Mas isso não significa que a relação homo-erótica implica uma transformação dos gêneros. Em outros termos, a pederastia não é uma negação da 'virilidade'; muito pelo contrário, ela pode ser o lugar em que se forma a virilidade, marcante nos contextos da corte das virtudes próprias à idade e à situação do agente (modéstia e reserva, entusiasmo e gosto por aventura, etc.) (Renaut, 2016).

Em segundo lugar, a existência de 'casais' de parceiros do mesmo sexo não pressupõe uma alteração ou inversões de gênero no âmbito desse casal. Precisamos, primeiramente, chegar a um acordo acerca do caráter 'natural' ou 'contra natural' de certos atos sexuais para Platão. Nas *Leis*, o Ateniense condena, é verdade, o ato sexual 'com jovens rapazes como se fossem mulheres' com o argumento de que não é natural (836c5: μή φύσει). É preciso tomar cuidado com uma interpretação 'naturalizante' dessa passagem: a natureza invocada não é uma norma biológica, mas antes social e política. Com efeito, a condenação do homo-erotismo deve ser compreendida como um mecanismo de incentivo para proteger a cidade [de Atenas] dos Magnetos pelo casamento e procriação, demandando uma forma de legislação sexual. Em outras palavras, as relações sexuais entre parceiros do mesmo sexo são proscritas em virtude daquela mesma justificativa que implica a igualdade de acesso das mulheres às funções de guardiãs na *República*: a proteção da cidade. Do mesmo modo que, em virtude dessa organização funcional da cidade, a mulher deve poder ter acesso a essa função em virtude de sua 'natureza', é necessário condenar as relações sexuais entre parceiros do mesmo sexo, ou pelo menos, se não as impedir, reduzir sua intensidade e sua frequência, em virtude da 'natureza' que determina um esforço de procriação regulado pela cidade (*Lg.* 841a-b) (vide Boehringer, 2007). Além disso, a personagem Aristófanes, no *Banquete*, expõe claramente que o gênero não é determinado pela sexualidade, quando ele descreve, por meio do mito da primeira humanidade, três formas de atração mútua ligadas ao ato sexual: de fato, Eros pode estar relacionado a dois homens inicialmente oriundos de uma unidade primordial masculina, duas mulheres reciprocamente, ou um homem e uma mulher, se a unidade em questão for andrógina (vide Boehringer, 2007; Brisson, 1997, 67-102).

A reinterpretação platônica do modelo pederasta para justificar uma erótica intelectualizada oferece outra forma de articulação entre sexo e gênero. De fato, Diotima pretende, em seu discurso, apontar o caminho de uma ‘prática pederasta correta’ (*Smp.* 211b5-6: ὀρθῶς παιδεραστεῖν), emprestando da instituição educativa e erótica seu vocabulário e algumas de suas imagens, enquanto evoca um modelo que é aquele da gestação e da geração (Pender, 1992). Trata-se de transferir aos homens um poder biológico reservado às mulheres, aquele de dar à luz, e de, assim, privar a mulher de toda a exclusividade no processo de geração (Halperin, 1990b)? Talvez Platão nos indique, em vez disso, que os modelos de gênero para pensar o acesso ao conhecimento através da relação erótica podem, ou melhor, devem ser reavaliados sem distinção de sexo. Pode-se, então, ser um homem e estar grávido, e ser uma mulher e fecundar como um homem.

CONCLUSÃO: JOGOS DE GÊNERO

Ao fim desse percurso, podemos resumir a posição platônica em dois momentos:

- a) Em primeiro lugar, Platão tem consciência da distinção entre sexo e gênero, por exemplo, quando ele desassocia os valores da virilidade do sexo masculino, seja neutralizando-os, seja transferindo-os para as mulheres (as guardiãs da *República*, as Amazonas, etc.). Se há uma virilização bastante evidente dos comportamentos das mulheres guardiãs na *República*, cometeríamos um equívoco ao acusar Platão de negar a especificidade sexual da mulher. Inversamente, vimos que certas práticas ou elementos femininos intervinham nos homens, notadamente na erótica intelectualizada do *Banquete*. Em uma palavra, não há ‘neutralização’ do gênero, mas sim, em certa medida, uma neutralização do sexo, uma vez que se trata de atividades e de atitudes da alma. Da mesma forma, pode-se explicar por que certos modelos associados ao trabalho feminino (a tecelagem no *Político*, a atividade da parteira que caracteriza a atividade de Sócrates no *Teeteto*) podem concorrer com outras atividades tradicionalmente pré-determinadas por uma atividade masculina (uma

política belicosa, por exemplo, ou uma educação fundada sobre o modelo pederasta reservado aos homens; Larivée, 2012).

- b) Em segundo lugar, Platão permanece apegado, para o funcionamento da cidade, a comportamentos de gênero tradicionais que seu argumento parecia, à primeira vista, contestar. Com exceção das guardiãs da *República*, as mulheres, na cidade platônica, são condenadas às atividades domésticas e familiares; quanto aos homens, eles devem continuar a ocupar funções educativas, políticas e guerreiras. Essa permanência normativa é precisamente a razão pela qual certos ‘jogos’ sobre o gênero são particularmente visíveis nos diálogos.

Dizer, como o fez Timeu no diálogo homônimo, no contexto de um mito escatológico, que o sexo do corpo no qual a alma se reencarna (homem ou mulher) depende da natureza e da qualidade da alma no além (*Ti.* 90e-91d), é dizer, em certo sentido, que uma qualidade ética determina as qualidades biológicas e, quando for pertinente, que o gênero adotado nesse mundo determina o sexo. Por mais radical que essa posição possa parecer, na medida em que ela faz um fato depender de um valor, ela não deixa de ser o signo de uma representação sublimada do gênero masculino, capaz de inteligência, de controle, de força em relação a um gênero feminino mais fraco e mais suscetível ao desejo concupiscente. O dualismo alma-corpo está, pois, articulado com um outro dualismo que opõe, não tanto homem e mulher do ponto de vista do sexo, mas sobretudo o masculino e o feminino do ponto de vista do gênero e das qualidades psíquicas. Essa polarização dos gêneros constitui, sem dúvida, na epistemologia e psicologia platônicas, e, mais tarde, retornando na ética e na política, um pressuposto que atribui aos homens e às mulheres lugares e comportamentos específicos.

Há, portanto, em Platão, ‘jogos’ sobre os gêneros e uma forma de libertação dessa noção relativamente ao sexo; mas essa libertação permanece parcial, em razão de seu poder de determinação dos sexos, sexualidades, leis e costumes.

BIBLIOGRAFIA

- Allen, C. G. (1975). Plato on Women. *Feminist Studies*, 2.2/3, 131–138.
- Annas, J. (1976). Plato's Republic and Feminism. *Philosophy*, 51.197, 307–321.
- Bereni, L. et al. (2012). *Introduction aux études sur le genre*. Bruxelles: De Boeck.
- Boehringer, S. (2007). *L'homosexualité féminine dans l'Antiquité grecque et romaine*. Paris: Les Belles Lettres.
- _____ (2005). Sexe, genre sexualité : mode d'emploi (dans l'Antiquité). *Kentron, revue du monde antique et de psychologie historique*, 21, 83–110.
- Boehringer, S. & Sebillotte Cuchet, V. (eds.). (2011). *Hommes et femmes dans l'Antiquité grecque et romaine: le genre*. Paris: Colin.
- Brisson, L. (1997). *Le Sexe Incertain: Androgynie et hermaphrodisme dans l'Antiquité Gréco-Romaine*. Paris: Les Belles Lettres.
- Cohen, D. (1987). Law, Society and Homosexuality in Classical Athens. *Past & Present*, 117, 3–21.
- _____ (1991). Law, Society and Homosexuality in Classical Athens: Reply. *Past & Present*, 133, 184–194.
- Dover, K. J. (1964). Eros and Nomos (Plato, Symposium 182a–185c). *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 11.1, 31–42.
- _____ (1978). *Greek homosexuality*. Harvard: Harvard University Press.
- Ernout, N. (2007). La guerre et le genre: le contre-exemple platonicien. In V. Sebillotte Cuchet & N. Ernout (eds.), *Problèmes du genre en Grèce ancienne*. Paris, 171–184.
- Foucault, M. (1976). *Histoire de la sexualité*. Paris: Éditions Gallimard.
- Halperin, D. (1990a). *One hundred years of homosexuality: And other essays on Greek love*. New York: Routledge.
- _____ (1990b). Why is Diotima a woman?. In *One hundred years of homosexuality*, 113–151.
- Halperin, D. et al. (eds.). (1990c). *Before Sexuality: The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*. Princeton: Princeton University Press.
- Helmer, É. (2006). Sur de prétendues anomalies dans le Ménexène de Platon. *Plato - The Internet Journal of the International Plato Society*, Plato 6 (2006), em <http://gramata.univ-paris1.fr/Plato/spip.php?article65>.
- Hindley, C. (1991). Law, Society and Homosexuality in Classical Athen. *Past & Present*, 133, 167–183.
- Hobbs, A. (2000). *Plato and the Hero: Courage, Manliness, and the Impersonal Good*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kochin, M. S. (2002). *Gender and rhetoric in Plato's political thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Larivée, A. (2012). Gender Trouble' in Xenophon and Plato. *New England Classical Journal*, 39.4, 281–303.
- Ludwig, P. W. (2002). *Eros and polis: desire and community in Greek political theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nussbaum, M. C. (1994). Platonic Love and Colorado Law: The Relevance of Ancient Greek Norms to Modern Sexual Controversies. *Virginia Law Review*, 80.7, 1515–1651.
- Pender, E. E. (1992). Spiritual Pregnancy in Plato's Symposium. *The Classical Quarterly*, 42.1, 72–86.
- Renaut, O. (2016). La pédérastie selon Pausanias : un défi pour l'éducation platonicienne. In M. Tulli & M. Erler (eds.), *Plato's Symposium, Collected papers of the XI Symposium Platonicum* (140–145). Sankt Augustin: Academia Verlag.

- Saxonhouse, A. W. (1984). Eros and the female in Greek political thought: an interpretation of Plato's Symposium. *Political Theory*, 12.1, 5–27.
- Scott, J. W. (1986). Gender: A Useful Category of Historical Analysis. *The American Historical Review*, 91.5, 1053.
- Tuana, N. (1994). (ed.). *Feminist interpretations of Plato*. Pennsylvania: Penn State University Press.
- Vlastos, G. (1994). Was Plato a Feminist?. In N. Tuana (ed.), *Feminist interpretations of Plato*. Pennsylvania: Penn State University Press.
- Wersinger, A-G. (2012). La voix d'une 'savante' : Diotime de Mantinée dans le Banquet de Platon (201d-212b). *Cahiers 'Mondes anciens'. Histoire et anthropologie des mondes anciens* 3. em <http://mondesanciens.revues.org/816>.
- Winkler, J. J. (1990). *The Constraints of Desire: the anthropology of sex and gender in ancient Greece*. New York: Routledge.

Traduzido por Cleuber Inácio Amaro

XVIII

MEDICINA

Silvio Marino

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

A medicina exerce uma importante função para a filosofia platônica; ela é utilizada para pensar a própria filosofia e dela tira muitos elementos: linguagens, imagens, conceitos, soluções. A medicina atravessa toda a produção platônica, desde os primeiros diálogos até as *Leis*. O pensamento platônico se alimenta das especulações médicas e biológicas dos Pré-socráticos e dos autores dos tratados do *corpus Hippocraticum* de várias formas; por isto as referências platônicas à medicina não podem ser reconduzidas todas ao interior de uma mesma perspectiva, mas dependem do contexto dialógico no qual elas se encontram. Essas podem ser colocadas em diferentes planos (Vegetti, 1995, VII): no plano metafórico e analógico – para explicitar conceitos filosóficos por metáforas ou reconduzir processos psíquicos e políticos a processos biológicos – ou, como para o caso do *Timeu*, no plano médico-biológico *tout court*¹.

Em geral, podemos distinguir o interesse de Platão pela medicina em dois aspectos: o primeiro pertence à *forma* da ciência médica, o segundo ao *conteúdo* desta ciência. O primeiro pertence propriamente à teoria e à definição da ciência, enquanto o segundo considera os processos fisiológicos e patológicos do indivíduo para aplicá-los, *analogicamente*, aos processos que ocorrem no interior da alma e da cidade. Este segundo aspecto relaciona-se com um método da ciência antiga, o da analogia, que, para Platão como

1 Para as questões médicas no *Timeu*, cf. Joubaud (1991).

para os Pré-socráticos e os médicos hipocráticos, permite compreender o invisível por meio do visível².

Embora inúmeros estudos tenham sido dedicados à função da medicina na obra platônica³, é preciso observar que a maioria deles se atêm ao aspecto epistemológico e metodológico da medicina, sobretudo em relação à célebre passagem do *Fedro* (270) em que Platão cita Hipócrates. Nos escritos platônicos o médico de Cós só é citado neste diálogo e no *Protágoras*, e no primeiro Platão opera a assimilação entre a dialética e a medicina exercida por Hipócrates. Esta citação do *Fedro* já havia suscitado grande interesse nos antigos (por exemplo em Galeno 15.1-2 Kühn) e teve vários desdobramentos para a ‘questão hipocrática’⁴. Em particular, a passagem do *Fedro* (270) foi utilizada para atribuir a Hipócrates alguns tratados do *corpus Hippocraticum*, explorando os estudiosos o conceito de ‘natureza do todo’ (φύσις τοῦ ὅλου) para a atribuição⁵. No estado atual das pesquisas pode-se concluir com Jouanna (1994, 61) que ‘o testemunho platônico não dá alguma contribuição certa ao problema da identificação dos tratados autênticos’.

Por meio de algumas passagens serão aqui considerados só dois aspectos da relação que liga a filosofia platônica à medicina: 1) a medicina como

2 Cf. Lloyd (1992). Para a passagem do visível ao invisível vide Hp. *de Arte* 9; Jouanna (1994, 311-sqq.). Para o método analógico, vide Jouanna (1994, 321-sqq.).

3 Não há um estudo que trata analiticamente da medicina na obra platônica. Um estudo geral mais recente é o de Lombard (1999).

4 O *corpus Hippocraticum* (ou Coleção hipocrática) é um conjunto de sessenta tratados que a tradição atribuiu a Hipócrates de Cós, médico dos séculos V-IV a.C. Salvo o Sobre a natureza do homem, de Pólibo, genro e discípulo de Hipócrates, não podemos dar um nome aos autores destes escritos (vide Jouanna, 1994, 58-sqq.).

5 A questão, já debatida por Littre em meados do séc. XIX, é extremamente complexa, porque, dependendo do significado dado ao termo ὅλον, muda o quadro de referência das obras ‘hipocráticas’. Jouanna (1994, 61) resume assim a questão: ‘Dependendo da interpretação adotada, podemos referir-nos a uma medicina filosófica (*Do regime*) ou meteorológica (*Ares, águas, lugares*), ou a uma medicina com base no conhecimento da natureza do corpo na totalidade dos seus elementos constitutivos e dos tipos de constituição (*Natureza do homem, Da antiga medicina*)’. Pensamos, com Trabattoni (1994, 57), que a passagem não pretende indicar o conhecimento do universo, mas o conhecimento de um dado objeto na sua totalidade, ou seja a relação que as partes têm com o todo (ὅλον) e o todo com as partes, sendo a relação uno-múltiplo o problema fundamental da dialética platônica e um aspecto importante da medicina dietética.

paradigma epistemológico e 2) a prática médica como ἀνάλογον da prática dialógica.

A MEDICINA COMO PARADIGMA EPISTEMOLÓGICO

A medicina é um dos exemplos mais frequentes de *craft analogy* (cf. Cambiano, 1991, 35-45, 61-84; Graham, 1991). Este dado explica-se pelo fato de que a medicina, sobretudo a do *corpus Hippocraticum*, teve que ter, desde muito cedo, um rigoroso estatuto epistemológico em resposta à medicina religiosa e à medicina de inspiração *fisiológica*, derivante da especulação περὶ φύσεως pré-socrática⁶. Neste esforço de definição epistemológica, os autores hipocráticos definem o que é a medicina em relação ao campo de objetos dos quais se ocupa e ao método que ela aplica na pesquisa e na prática, subtraindo deste modo, sobretudo em *Da antiga medicina* (20), a medicina aos outros campos de pesquisa. Neste esforço de afirmação de existência da medicina se situa o discurso platônico com os mesmos fins. Assim como a medicina hipocrática, a filosofia platônica teve que ‘lutar’ para afirmar a própria existência, para pôr os próprios objetos e o próprio método de pesquisa e de prática contra os sofistas, os eristas e os oradores.

O uso da medicina como paradigma epistemológico emerge com força no *Górgias* (463a-466a), para demonstrar que a retórica não é uma τέχνη mas uma prática (ἐμπειρία)⁷ incapaz de ‘dar razão’ das próprias operações; uma prática que visa produzir prazer e não o que é bom para a alma ou a cidade (462c7). Os exemplos que Sócrates mostra a Górgias servem, na verdade, para compreender se a retórica é ou não uma τέχνη, isto é, se é ou não um saber⁸. O uso da analogia entre filosofia e medicina tem dois

6 Conferir, entre os outros, os tratados *Da antiga medicina* e *Sobre a arte*, que, embora apresentem algumas diferenças, concentram grande parte das argumentações para a definição da medicina e a demonstração da sua existência (cf. Cambiano, 1991, cap. II; Jouanna, 1994, parte III, cap. III).

7 *Grg.* 462c3: Ἐμπειρίαν ἔγωγέ τινα: uma certa prática empírica.

8 Cfr. *Grg.* 449d2-4. Também no *Protágoras*, Sócrates, para fazer compreender ao jovem Hipócrates o que o sofista ensina, apresenta vários exemplos do mesmo tipo, convocando

fins: por um lado serve para afirmar que a retórica de Górgias não é uma τέχνη; por outro lado serve para destacar o problema da aparência (introduzido pelo termo εἶδωλον) e da bajulação (κολακεία).

Mesmo a fim de operar a distinção entre saberes e pseudo-saberes, Sócrates introduz o conceito de saúde, dividindo-a em saúde do corpo e saúde da alma⁹. Para ambas há uma τέχνη: para a alma a πολιτική (dividida em legislação e justiça) e para o corpo uma outra, para a qual Sócrates não dispõe de um termo preciso, dividida em ginástica e medicina. No interior da política, a ginástica (γυμναστική) corresponde à legislação (νομοθετική), a medicina à justiça (δικαιοσύνη). Platão cria portanto uma proporção pela qual ginástica:legislação = medicina:justiça (*Grg.* 465b6-c5). Este paralelismo tem dois objetivos: o primeiro é dar ao saber atinente à alma o estatuto de τέχνη; o segundo é introduzir uma fratura entre o nível técnico e os saberes aparentes que não têm os caracteres da τέχνη, ou seja refutar a suposta ‘cientificidade’ da retórica. E é mesmo neste nível que Platão introduz os conceitos de εἶδωλον e de κολακεία; a estas quatro técnicas, de fato, correspondem quatro imagens (εἶδωλα)¹⁰, semelhantes às verdadeiras: cosmética, culinária, sofística e retórica. Estas quatro imagens das técnicas, da alma e do corpo, são chamadas de bajulação por Sócrates. Podemos esquematizar as relações entre técnicas e pseudo-técnicas deste modo:

Técnicas da alma	<i>Legislação</i> (νομοθετική)	<i>Justiça</i> (δικαιοσύνη)
Técnicas do corpo	<i>Ginástica</i> (γυμναστική)	<i>Medicina</i> (ιατρική)

a medicina com Hipócrates de Cós e a escultura com Fídias e Policleto (311b-d). Cambiano (1991, 83) destaca a concepção do saber como saber técnico: ‘As técnicas são a exemplificação do que signifique ‘saber’. O que lhes permite possuir esta qualificação é, para Platão, a delimitação de um campo de competências. (...) Para estabelecer quem é um técnico é preciso esclarecer qual é o campo, ou seja, quais são os objetos que constituem este campo no qual ele se demonstra enquanto tal’.

⁹ A analogia entre compleição do corpo e compleição da alma é instituída também por Górgias no Encômio de Helena e por Isócrates (*Orat.* 15.181-182).

¹⁰ Um estudo importante sobre o εἶδωλον e a μίμησις é Palumbo, L.(2008).

Imagens das técnicas da alma	<i>Sofística</i> (σοφιστική)	<i>Retórica</i> (ῥητορική)
Imagens das técnicas do corpo	<i>Cosmética</i> (κομμωτική)	Culinária (ὀψοποιική)

Sócrates demonstra portanto que a retórica (como as outras imagens das técnicas) não é uma técnica, mas um ἄλογον πράγμα (*Grg.* 465a6), não somente porque ela não tem um objeto próprio, mas também porque o fim dela não é o bem, mas sim o prazer¹¹.

OS ALIMENTOS DA ALMA

A analogia entre médico e filósofo (e seu duplo, o sofista) se aprofunda em três diálogos: no *Fedro*, no *Protágoras* e no *Teeteto*. No *Fedro* há uma significativa passagem (270a-274a)¹² acerca do método que a retórica tem que empregar para ser realmente uma τέχνη. No começo da passagem (270) Sócrates afirma que a τέχνη ιατρική e a τέχνη ῥητορική têm o mesmo método. Claramente aqui se trata de uma retórica diferentemente entendida daquela do *Górgias*, em que a retórica é um pseudo-saber associado à culinária (Trabattoni, 1994, 55-sqq.). O centro da analogia médico-filósofo está toda no fato de que o médico conhece as propriedades (δυνάμεις) dos alimentos e a quem ministrá-los para produzir força e saúde, assim como o filósofo conhece a natureza dos λόγοι e a quem dirigi-los. No caso do médico e no caso do filósofo, há uma situação pela qual duas classes de objetos têm que ser postas em comunicação corretamente¹³: o médico põe em comunicação

11 Para Platão a τέχνη nunca é neutra, mas é sempre orientada para o bem ou para o mal, para a justiça ou para a injustiça, para a saúde ou para a doença da alma; por isto Platão se opõe à concepção da τέχνη professada pelos sofistas, para os quais a τέχνη é neutra e é somente seu uso que a torna boa ou má (cf. *Grg.* 456c-457a).

12 Esta passagem foi objeto de inúmeros estudos. Por brevidade reenviamos a Vegetti (1995, xv, n. 7, 97-122; bibliografia nas notas).

13 Há uma ligação biunívoca entre 'correto' (ὀρθός) e 'técnica' (τέχνη), pela qual quem realiza algo 'corretamente' (ὀρθῶς) o realiza porque possui uma técnica específica.

os alimentos com os corpos, enquanto o filósofo faz o mesmo entre os discursos e as almas¹⁴.

No *Protágoras* (313c-314b), Platão estabelece uma analogia entre os alimentos do corpo e os da alma, uma analogia que se torna paradigma de explicação das mudanças e das alterações que se verificam na alma de um indivíduo pelo contato com opiniões e discursos. A perspectiva com a qual Platão considera os alimentos – os seus efeitos e o modo como estes têm que ser ministrados – lembra diretamente a medicina dietética do *corpus Hippocraticum*. A principal preocupação do médico hipocrático é a de comensurar a força dos alimentos à do homem que os come: mais especificamente, o médico tem que prestar atenção para que as propriedades do alimento sejam compatíveis com as do corpo¹⁵. O médico tem, portanto, que harmonizar (ἀρμόζειν no jônico ou ἀρμόττειν no ático) o alimento com o tipo de constituição do homem. Este princípio da ação do médico é retomado na analogia filosofia-medicina do *Protágoras*: o ‘médico da alma’ tem que prestar atenção para que os λόγοι que entram na constituição psíquica de um indivíduo não sejam excessivamente ‘fortes’, de modo a não produzir um transtorno patológico.

Nessa perspectiva, os processos biológicos ocorrem da mesma forma que os processos psíquicos, ambos mudam *necessariamente* (ἀνάγκη) a compleição (ἔξις) de um indivíduo. A única diferença entre estes dois âmbitos, o biológico e o psíquico, pertence ao perigo maior dos alimentos da alma. Os do corpo, antes de ser ingeridos, podem ser guardados e analisados para que se conheça os efeitos. Ao contrário, os alimentos da alma não podem ser guardados em nenhum outro recipiente que não na própria alma, sem possibilidades de uma prévia análise; uma vez comprados,

14 Nesta passagem do *Fedro*, Platão dá as regras para a dialética. Por um lado, é preciso analisar o objeto do discurso, dividi-lo em suas partes simples e logo recompô-lo: por isto é preciso conhecer a ‘natureza do todo’. Por outro lado, é preciso distinguir os diferentes tipos de almas e compreender quais tipos de discursos se harmonizam com quais tipos de almas. É muito significativo que esta operação (em 271b3) seja indicada pelo verbo προσαρμόττειν, que lembra o uso de ἀρμόζειν em *VM* (3.4), verbo que expressa o correto acordo entre alimento e constituição humana. Esta analogia ocorre em um lugar importante, afirmando que a filosofia é ψυχαγωγία (cf. Trabattoni, 1994, 58, n.13).

15 Atenção testemunhada em vários tratados do *corpus Hippocraticum* (*Epidemias*; *Da antiga medicina*; *Ares, águas, lugares*; *Do regime nas doenças agudas*).

os alimentos da alma, os ensinamentos (μαθήματα), têm que ser ‘engolidos’ e portanto assimilados¹⁶.

Com a analogia entre alimentos do corpo e alimentos da alma, Platão afirma dois pontos. O primeiro é de carácter epistemológico: assim como no *Górgias*, aqui no *Protágoras* afirma-se a necessidade de procurar um técnico (o médico da alma) capaz de julgar corretamente os ensinamentos que podem ser assimilados. O segundo pertence aos processos psíquicos que o diálogo desencadeia. Pode-se notar que, ao criar este tipo particular de medicina da alma, Platão utiliza modelos explicativos próprios da medicina dietética presentes no *corpus Hippocraticum*, com a consequência de que as dinâmicas psíquicas são consideradas da mesma forma que as físicas, assim subtraindo-as ao domínio da possibilidade¹⁷. Isso significa que, assim como os alimentos do corpo, os λόγοι, os ensinamentos, possuem δυνάμεις que necessariamente produzem alterações¹⁸.

Na célebre ‘Apologia de Protágoras’ (*Tht.* 166a-168c) este aspecto da analogia filosofia-medicina é retomado e declinado também do ponto de vista político – aspecto implícito já no *Protágoras*. A analogia entre o médico e o sofista se estabelece por meio do conceito de mudança (μεταβολή)¹⁹: ambos operam uma mutação (o termo é μεταβλητέον), o médico através dos remédios (φαρμάκοις) no enquanto o sofista por meio dos discursos (λόγοις). O ponto central desta concepção é que cada indivíduo tem uma sua própria disposição (ἔξις) que determina e dá origem a opiniões (δόξαι) a ela congêneres (συγγενή)²⁰. Ἔξις e δόξαι constituem, portanto, uma estrutura coerente em que os vários elementos estão interligados e são interdependentes.

16 Por esta razão, Sócrates interroga muito tempo o jovem Hipócrates antes de ir ao encontro de Protágoras; cf. Palumbo (2004).

17 Esta consideração poderia explicar a afirmação socrático-platônica pela qual quem conhece o bem não pode agir mal: na analogia médica, o conhecimento indica não um saber abstrato, mas sim uma condição da alma pela qual esta necessita agir conforme as δυνάμεις assimiladas.

18 Já Górgias instituirá este tipo de analogia (cf. *Hel.* 14). Para a relação entre medicina e filosofia, vide Demont (2005).

19 A medicina, na perspectiva de muitos tratados (sobretudo *Ares, águas, lugares*), é a ciência das mudanças (cf. Demont, 1992).

20 Cf. *Tht.* 167b1. Para as conexões entre léxico médico e léxico filosófico (sobretudo συγγενής). Cf. Marino & Lo Presti (2011).

Posto este esquema de interações, para quebrar esta estrutura e gerar em um indivíduo opiniões diferentes, é preciso mudar a natureza da alma. Os λόγοι do sofista (assim como os do filósofo) operam, então, como uma *informação*, ou seja introduzem na alma uma dada δύναμις capaz de alterar a relação biunívoca alma-opiniões, que, de outra maneira, dificilmente mudaria²¹.

Deste esquema agora esboçado, pelo qual a alma produz opiniões a ela congêneres²², é preciso destacar a sua aplicação ao âmbito político (cf. *Prt.* 167c): de facto Protágoras considera a cidade como um grande indivíduo que funciona com as mesmas características do corpo humano. A consequência deste deslize do indivíduo à pólis introduz uma outra analogia, entre alma e cidade, central para a *República*: considerar a cidade como um grande organismo significa, para Protágoras e para Platão, entendê-la como uma estrutura coerente que reproduz sua natureza nos indivíduos²³.

BREVES CONCLUSÕES

O que foi destacado neste breve caminhar através da obra platônica é somente um dos possíveis percursos para analisar as convergências entre o pensamento platônico e a medicina antiga, e foi privilegiada a reflexão acerca da mudança psíquica e da possibilidade de uma ação dialógica correta a exercer sobre o indivíduo e a cidade.

Se refletirmos bem sobre as passagens ilustradas, podemos notar que há um fio que as conecta. A medicina não serve só como paradigma epistemológico, para distinguir entre saber e pseudo-saber; ela serve sobretudo para construir modelos explicativos dos processos psíquicos e políticos em analogia com os do corpo. Agora, para o pensamento

21 Este é propriamente o problema da *República*, ou seja, o problema de como produzir a cidade e o homem justos a partir de uma situação de injustiça: se uma cidade produz cidadãos a ela congêneres, uma cidade injusta só poderá produzir cidadãos injustos, a não ser que uma θεία μοῖρα produza um indivíduo diferente dos outros.

22 Esta ligação entre alma e opiniões lembra o princípio, já homérico, pelo qual o semelhante corresponde ao semelhante.

23 Em *R.* 544-sq., os tipos de homem correspondem aos tipos de cidade.

médico-biológico antigo, o corpo assume as qualidades/propriedades (δυνάμεις) não somente dos alimentos que assimila, mas também as do meio ambiente em que o corpo se encontra²⁴: alimento, homem e meio ambiente constituem então uma estrutura coerente de propriedades interligadas que tendem à homologação (ὁμοίωσις). Postas estas premissas, podemos concluir que a alma, na analogia médica, é concebida por Platão como um elemento de uma estrutura maior, que envolve todos os λόγοι com os quais ela entra em contato. Λόγοι, alma e cidade são, portanto, ο ἀνάλογον ψíquico de alimentos, corpo e meio ambiente das concepções médico-biológicas de alguns tratados do *corpus Hippocraticum*. A medicina, então, serve a Platão para imaginar um ou mais modelos plausíveis e científicos da comunicação humana e para explicar as alterações e a patologia psíquicas. Neste modelo, a cidade, o conjunto dos λόγοι e das almas, é concebida como uma ‘máquina semântica’, cujos processos levam à homologação das naturezas das almas.

A ação do médico da alma, do filósofo, é portanto cuidar do cidadão e da cidade²⁵, o que não é outra coisa senão ação política de reorientação da cidade ‘doente’ para a saúde, a justiça. Deste modo a medicina da alma muda de nome e se torna ‘verdadeira técnica política’ (cf. *Grg.* 521d-522a).

BIBLIOGRAFIA

- Vegetti, M. (1995). *La medicina in Platone*. Venezia: il Cardo/Saggi.
- Joubaud, C. (1991). *Le corps humain dans la philosophie platonicienne*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Lloyd, G. E. R. (1992). *Polarità e analogia*. Napoli: Loffredo
- Lombard, J. (1999). *Platon et la médecine. Le corps affaibli et l'âme attristée*. Paris: L'Harmattan.
- Trabattoni, F. (1994). *Scrivere nell'anima*. Firenze: La Nuova Italia.
- Cambiano, G. (1991). *Platone e le tecniche*. Torino: Einaudi.
- Palumbo, L. (2008). *Mimesis. rappresentazione, teatro e mondo nei dialoghi di Platone e nella Poetica di Aristotele*. Napoli: Loffredo.
- _____ (2004). Socrate, Ippocrate e il vestibolo dell'anima (un'interpretazione di Prot. 314c). In G. Casertano, *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche*. Napoli: Loffredo, vol. 1.

24 Cf. sobretudo *Ares, águas, lugares; Do regime*.

25 Para a relação entre política e medicina, vide Jouanna (1978).

- Demont, P. (2005). About philosophy and humoral medicine. In P. J. Van der Eijk (ed.). *Hippocrates in context*. Leiden-Boston: Brill, pp. 271-86.
- Demont, P. (1992). Observations sur le champs sémantique du changement dans la Collection hippocratique. In J. A. López Férez (ed.) (1990), *Tratados hipocráticos*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a distancia, pp. 305-17.
- Marino, S. & Lo Presti, R. (2011). Dialegethai: fisiologia di un atto. Interazioni fra lessico medico e lessico filosofico tra V e IV secolo (Corpus Hippocraticum e Platone). *Journal of Ancient Philosophy*: 5 (2).
- Jouanna, J. (1978). Le médecin modèle du législateur dans les Lois de Platon. *Ktema*. 3, pp. 77-91.
- Graham, D. W. (1991). Socrates, the Craft Analogy, and Science. *Apeiron*, 24, n. 1, pp. 1-24.

XIX

RELIGIÃO

Alberto Bernabé

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

I

1. Conflitos entre religião e filosofia

Em 399 a.C. Sócrates é condenado à morte, acusado de corromper a juventude e de acreditar em deuses diferentes daqueles em que acreditam os atenienses (Pl. *Ap.* 24b). A condenação pode parecer estranha, dado que a religião grega (Burkert, 2007, 2011; Suárez de la Torre, 2010) carecia de dogmas e de livros sagrados, não sofria a pressão de um sacerdócio profissional e estava tão centrada no ordenamento ritual da vida da sociedade que nem sequer existia um termo específico para a designar. Ao cidadão grego da época não se exigia que tivesse fé, somente que aceitasse a tradição, que fosse *ἴσιος* ou *εὐσεβής*, ‘piedoso’, que seguisse as normas aceites no que diz respeito à divindade. Por esse motivo é ainda mais estranho, dado que a imagem que conhecemos de Sócrates é a de um homem respeitoso da religião da cidade.

A aparente contradição resolve-se quando se destaca que a condenação de Sócrates obedeceu a motivos mais políticos que religiosos: isto é, uma tentativa de culpar determinadas personagens críticas quanto à tradição pela derrota de Atenas na Guerra do Peloponeso, entre elas, os sofistas, com quem o filósofo coincidia em alguns aspectos. De modo que a morte de Sócrates realça a existência de um afastamento da filosofia da religião tradicional, acentuado pela atividade dos sofistas e pelo aparecimento dos primeiros ateus.

Neste quadro, entre o desenvolvimento da filosofia e a condenação dos cidadãos por irreligiosidade, situam-se as propostas de Platão em matéria religiosa, que são divergentes e de grande envergadura¹. As principais seriam: a) considerações sobre a imagem da divindade; b) propostas acerca da religião da *polis*; c) possibilidades de uma religião filosófica; d) desenvolvimento da ideia de possessão divina e dos modelos iniciáticos; e) afirmação da imortalidade da alma e da sua transmigração.

2. A imagem da divindade

A tradição dos gregos sobre os deuses assentava nos poemas de Homero e Hesíodo, que, embora não transmitissem dogmas, pois eram puras obras literárias, foram a base da educação dos jovens, também em matéria de religião. Ambos os poetas apresentavam os deuses semelhantes em aspecto aos seres humanos e, como eles, injustos, caprichosos e vingativos. O antropomorfismo foi precisamente um dos primeiros pontos da religião tradicional criticado pelos filósofos. Já Xenófanes apresenta uma *reductio ad absurdum* risível: se os etíopes afirmam que os seus deuses são achatados e negros e os trácios de olhos azuis e rubicundos (B 16 DK), é de supor que, se as vacas e os cavalos pudessem representar os seus deuses, imaginá-los-iam como vacas e cavalos (B 15 DK).

Para salvar a dignidade dos primeiros poetas, sem manter os aspetos criticáveis da imagem dos deuses que apresentavam, uma solução foi entender os poemas de maneira alegórica, como se tivessem um significado oculto, mais racional e digno (Struck, 2004). Essa fora, por exemplo, a atitude do comentarista do *Papiro de Derveni*, que interpreta como uma cosmogonia filosófica um poema teogónico atribuído a Orfeu². Até Platão às vezes recorre a esse expediente (ex. *Phd.* 69c; cf. Bernabé 2011, 67-68, 77-78).

Platão leva a divindade muito a sério. Declara que 'é a medida de todas as coisas' (*Lg.* 716c), em aberta contradição com o *homo mensura* de

1 Diès (1927, 523-603); Solmsen (1942); Reverdin (1945); Boyancé (1947); Verdenius (1954); Feibleman (1959); Vogel (1970); Morgan (1992); Fine (1999); McPherran (2006); Burkert (2007, 425-434, 438-443; 2011, 478-488, 493-498); Mikalson (2010).

2 Sobre o *Papiro de Derveni*, cf. as edições comentadas de Kouremenos, Parásoglou & Tsantsanoglou (2006) e de Bernabé (2007), a tradução de Bernabé (2013b, 215-235) e os estudos de Laks & Most (1997) e Betegh (2004).

Protágoras (B 1 DK), e que somos uma parte da propriedade dos deuses, sob cuja custódia estamos (*Phd.* 62b). Assim, ao apresentar a correta educação dos jovens, recusa a hegemonia de Homero e de Hesíodo na apresentação da imagem da divindade (Lacore, 2003). Aceita que os deuses têm corpo (Brisson, 2003), mas não os considera comparáveis aos seres humanos. Admite os deuses tradicionais (Lefka, 2003), mas transcende-os, atribuindo-lhes características relativas a pressupostos éticos. Assim, por exemplo, apresenta nas *Leis* (715e) um deus todo-poderoso, modelado a partir do Zeus órfico³, garante da justiça divina.

3. A religião da *polis*

Em relação à religião cívica, Platão é guiado por dois propósitos fundamentais na *República*: separar o comportamento justo ou injusto da motivação utilitária de receber prêmios ou castigos, e eliminar da educação dos jovens a imagem dos deuses que apresenta a autoridade de Homero e de Hesíodo. Nem sequer lhe parece adequada a via da interpretação alegórica, já que pode ser mal-entendida por eles (378d). Ainda assim insiste que os deuses não são a causa das coisas malvadas, pois só podem fazer o bem (379bc) e não podem ser influenciados pelos homens (363e-367a) (McPherran, 2006, 248-249).

Nas *Leis* Platão troca o projeto utópico da *República* por uma regulamentação em que a religião se converte em coluna vertebral do Estado (Kerber, 1947; Burkert, 2007, 438; 2011, 493). Segundo o projeto, convertem-se em delito contra o Estado o ateísmo ou a magia, ou a ideia de que se possa dominar a divindade com determinadas práticas. As propostas platônicas, levadas ao extremo, significariam a eliminação do culto, pois poderia considerar-se uma ofensa contra os deuses qualquer tentativa de os influenciar; mas Platão não chega a tanto, visto que propõe manter os deuses, santuários, sacerdócio, sacrifícios e cultos tradicionais, embora os considere apenas amostras de agradecimento próprias de homens de bem.

3 Cf. Casadesús (2002). Platão substitui o nome de Zeus da sua fonte, um hino órfico (cf. o escólio à passagem, 317 Greene, e 'Orfeu' frs. 31-32 Bernabé), por um asséptico 'o deus'. Dá a impressão de considerar o nome de Zeus associado a uma tradição que não lhe parece aceitável de todo (Bernabé, 2011, 325-331).

A religião consolida-se no seu velho papel de estruturar a sociedade e o Estado perseguirá com rigor quem pretenda inovar neste terreno. Nas *Leis*, a religião cívica regulariza-se com todos os pormenores: especificam-se as funções que a *polis* atribui a cada deus, as relações com os heróis, a presença religiosa nos atos cívicos, as eleições de cargos, os juramentos, os processos judiciais, o casamento, a introdução de novos cidadãos, os banquetes, a música ou as relações entre os jovens nas festas.

4. Possibilidades abertas de uma religião filosófica

O desenvolvimento da teoria das formas, em que se postula a existência de princípios abstratos, como ‘o justo’, ‘o belo’, ‘o bom’, que substituem o antropomorfismo e permitem que a alma se aproxime deles, alcance-os e os assuma, poderia parecer uma intenção de substituir deuses, dado que, na visão do *Fedro*, o cortejo de deuses e homens contempla a visão da verdade, que é superior a todos eles. Porém, mais uma vez, Platão não chega a tanto, já que os deuses tradicionais continuam a desempenhar o seu papel, pois tanto as formas quanto os deuses filosóficos são incognoscíveis e nada têm a ver com os seres humanos (*Prm.* 133a-134e; vide McPherran, 2006, 250-254). Tampouco substitui os deuses tradicionais pela ideia de alma de mundo, causa do movimento deste.

5. A possessão divina e o desenvolvimento dos modelos iniciáticos

Por outro lado, Platão interessa-se pelos modos alternativos de piedade, tal como os dos ritos místéricos e extáticos, destinados à purificação da alma e à salvação, mas não propõe que os aceitem sem mais nem menos, submetendo-os a uma transposição, segundo um termo usado por Diès (1927, 432ss.; cf. Bernabé, 2011, 360-387). O propósito do êxtase báquico, induzido pela música, era fazer o fiel partícipe de uma experiência religiosa coletiva, purificando assim a sua alma e preparando-a para um destino melhor no Além. Os órficos tinham desenvolvido, de uma perspetiva ritual, ideias sobre a imortalidade da alma, a transmigração e um imaginário infernal (Annas, 1982; Bernabé, 2013a) com prémios e castigos, que deixam

também uma marca profunda nos diálogos (Casadesús, 2011). A iniciação permitia converter-se em deus no Além⁴.

Platão aprofunda o modelo extático, postulando que o ser humano pode fazer com que a sua alma adquira um estado divino ou quase divino; todavia, para ele, a salvação e a participação no divino não se alcançam com o rito, mas sim com a prática da filosofia (Morgan, 1992, 231-232; Bernabé, 2011, 324; Casadesús, 2013a). Outro bom exemplo da projeção dos modelos iniciáticos na filosofia é o *Banquete*, em que Diotima revela a Sócrates como a alma se eleva do amor humano à visão da Forma da Beleza (Riedweg, 1987). Da mesma forma, o mito da Caverna na *República* expressa um processo de iluminação dos limites da vida corporal à contemplação da verdade, simbolizados nos agrilhoados na caverna, condenados a verem apenas projeções de sombras de representações de objetos, e na libertação de um deles, que consegue sair da caverna e contemplar a luz do sol (cf. Paquet, 1973).

6. Imortalidade e transmigração da alma

A transmigração da alma fora postulada por pitagóricos e órficos. Para os primeiros tratava-se de um eterno ciclo de reencarnações que garantiam a vida no mundo, sem nenhuma conotação de castigo; para os órficos era o castigo por uma culpa contraída pelos titãs, de que os seres humanos são herdeiros, que consistia na reencarnação da alma em sucessivos corpos até conseguir alcançar a sua purificação por meios rituais (Bernabé, 2013c; Casadesús, 2013b). Platão desenvolve o seu próprio modelo no *Fedro* (245c-sqq.), onde descreve a origem da união entre alma e corpo por meio da alegoria do carro alado puxado por dois cavalos, um branco e bom, o outro preto e mau, que seguiam Zeus e os deuses num cortejo. Só às almas puras e perfeitas era permitido acompanhar o cortejo até contemplarem o Ser e a Verdade, as Formas reais da Beleza e a Justiça na sua plenitude. As demais almas, após terem vislumbrado algo dessa sede divina, deviam abandonar a comitiva, cair no mundo terreno, encerrar-se num corpo mortal

⁴ Cf. *Lâmina áurea de Túrrios* ('Orfeu' fr. 488.9 Bernabé): 'Deus serás, de homem que eras'.

e ‘ficarem apenas com a opinião como alimento’ (*Phdr.* 248b). Portanto, nas mãos de Platão, a ideia órfica da transmigração converte-se num instrumento para a teoria do conhecimento – cimentando a teoria da reminiscência (*Men.* 82b; Calvo Martínez, 1999; Brisson, 1999) – e para estimular a vida cívica: as suas escatologias desenvolvem os riscos que corre quem comete injustiça, a saber, sofrer castigos no Além (Bernabé, 2013a).

II

1. Crítica da imagem indecente da divindade (*R.* 377e-383c)

Na discussão sobre a educação adequada para os cidadãos da cidade ideal, Sócrates sugere a Adimanto que mitos devem ser contados às crianças e quais não.

(tradução de *R.* 377e-383c)

– Primeiramente, parece que devemos supervisionar os forjadores de mitos, admiti-los quando são bem feitos e recusá-los em caso contrário. E persuadiremos as aias e as mães a contarem às crianças os mitos que admitimos, e com estes modelaremos as suas almas muito mais que os seus corpos com as mãos. Em relação aos que se contam agora, será preciso recusar a maioria.

– Quais são?

(...)

– Os que nos contam Hesíodo e Homero, e também outros poetas, pois são eles que compuseram os falsos mitos que se narraram e ainda se narram aos homens. (...) Primeiramente, o que disse a maior mentira em relação às coisas mais importantes é o que forjou a ignóbil mentira de que Úrano obrou como Hesíodo conta e que Crono se vingou dele [*Hes. Th.* 154-182]. No que diz respeito às ações de Crono e aos padecimentos que sofreu por mão de seu filho [*Hes. Th.* 453-500], mesmo que fossem certas, não me parece que se devam contar com tanta ligeireza a crianças ainda imaturas. Seria preferível guardar silêncio; mas se fosse necessário contá-los, que uns poucos os

ouvissem secretamente, (...) de maneira que tivessem acesso à sua audição a menor quantidade possível de crianças. ...

(378d) Narrar (...) os acorrentamentos de Hera por seu filho ou que Hefesto foi expulso do Olimpo por seu pai quando tentou impedir que este batesse em sua mãe, assim como as tantas batalhas entre deuses que compôs Homero, não o permitiremos no nosso Estado; tenham sido compostos com sentido alegórico ou sem ele. A criança, com efeito, não é capaz de discernir o que é alegórico do que não é, e as impressões que nessa idade recebe costumam ser as mais difíceis de apagar e as que menos podem ser modificadas.

(383c) Quando um poeta disser coisas de tal índole acerca dos deuses, encolerizar-nos-emos com ele e não lhe facultaremos um coro. Tampouco permitiremos que a sua obra seja utilizada para a educação dos jovens; a menos que não nos proponhamos que os guardiães respeitem os deuses e se aproximem do divino, na medida em que isso é possível para um homem.

Platão defende pela primeira vez de forma explícita, pela boca de Sócrates, o que poderíamos chamar de ‘politicamente correto’ *avant la lettre*. Consciente do valor paradigmático da poesia para os jovens gregos, pretende exercer um controlo do Estado sobre ela, para que não transmita visões negativas sobre os deuses, com a ideia de que o respeito dos deuses é um dos pilares da vida cívica. Apresenta-lhes uma censura em plena regra: os poetas que não respeitem as normas do Estado não poderão recorrer aos meios que o Estado usa para a difusão da poesia. Nem sequer aceita que a poesia possa ser interpretada de um modo alegórico, de acordo com um método em voga na época para manter a importância dos textos antigos, mesmo os seus aspectos menos decorosos. O risco é que os jovens não saibam distinguir o que é alegórico do que não é. O alcance do controlo do Estado não se detém aí, devendo chegar até aos contos que narram as mães e as aias, convencendo-as da necessidade de se limitarem aos autorizados pelo Estado.

2. Regulação das práticas religiosas e mágicas (*Lg. 909a*)

A legislação sobre todos os aspectos da cidade que se expõe nas *Leis* aborda também o caso de quem proclama possuir poderes mágicos ou a capacidade de atuar sobre os deuses.

(tradução de *Lg. 909a*)

E a todos os que, além de não crerem nos deuses ou crerem que são descuidados ou venais, se converteram em feras e que, com desprezo dos demais homens, se dediquem a seduzir as almas de muitos dos que estão vivos ou, afirmando que podem também seduzir as almas dos mortos e prometendo persuadir os deuses mediante a prática da magia através de sacrifícios, súplicas e salmos, se aprestam a arrasar desde os alicerces, casas inteiras e cidades pelo desejo de dinheiro, a todos os que pareçam ser culpados, imponha legalmente o tribunal que permaneçam encarcerados.

Platão junta num único saco os iniciadores das religiões místicas, os magos e os necromantes. Para ele, é tão pernicioso crer que se pode dobrar a vontade dos deuses por meio da magia, como pensar que cabe adúlá-los por meio de sacrifícios. Em ambos os casos supõe-se que os seres humanos podem atuar sobre os deuses, o que é uma perigosa manifestação de orgulho.

3. Imagem da divindade (*Lg. 715e*)

Oferece-se uma imagem interessante da divindade no decorrer da discussão sobre as leis da cidade ideal.

(tradução de *Lg. 715e*)

O deus que, como diz também o antigo relato, detém o princípio, o fim e o centro de todos os seres, encaminha-se para o seu fim seguindo as revoluções da natureza. Não deixa de segui-lo a Justiça, vingadora das infrações da lei divina. Quem está disposto a alcançar a felicidade, segue-a de perto, humilde e ordenadamente. Mas quem está assoberbado pelo orgulho ou exaltado pelas suas riquezas, honras ou até pela beleza do seu corpo unida à juventude

e à insensatez, inflama a sua alma com a desmesura, na ideia de que não necessita de chefe nem de nenhum guia, chegando a pensar que se basta a si mesmo; e fica abandonado, deserto de deus, e por causa deste abandono, e em companhia de outros semelhantes, salta, alvoroçando-se todo, a muitos parece que é alguém, mas ao fim de não muito tempo e depois de ter pago à Justiça um castigo não desdenhável, provoca a sua absoluta ruína, a da sua casa e a da sua cidade.

Um escólio ad loc. (317 Greene) informa-nos que: ‘O ‘antigo relato’ alude ao órfico, que é o seguinte:

‘Zeus princípio, Zeus centro, por Zeus tudo está perfeitamente disposto;
Zeus fundamento da terra e do céu estrelado’.

Os versos que cita o escólio formam parte de um *Hino a Zeus* atribuído a Orfeu, que conhecemos em diversas versões: a mais antiga, no *Papiro de Derveni*, outra no pseudo-aristotélico *De mundo* e outra recolhida por diversos filósofos neoplatónicos procedente das chamadas *Rapsódias órficas*⁵. Portanto, Platão retomou um poema órfico (ao qual chama ‘antigo relato’, dentro do seu habitual costume de não citar Orfeu pelo nome, quando se baseia num dos poemas órficos para construir os princípios da própria filosofia; vide Bernabé, 2011, 60-78) e parafraseou-o para configurar a sua visão da divindade. No seu estudo da passagem, Casadesús (2002) refere que Platão simpatizou com a ideia órfica de um Zeus onnipotente, rei do universo e garante de que se cumpra a justiça divina, o único capaz de pôr freio à iniquidade.

Segue uma referência à Justiça personificada. Tal personificação não é nova. Já Hesíodo (*Op.* 256-sqq.) nos fala de Justiça (*Dike*) como uma filha de Zeus, que se senta a seu lado e se queixa quando é maltratada, para que seu pai castigue o culpado. Também Anaximandro (B 1 DK) e Heraclito (frs. 45, 80, 52 Marcovich = B 23, 28, 94 DK) personificam a Justiça e esta personificação acaba por converter-se num tópico. No caso da passagem

5 Sobre as diversas versões do hino, cf. Bernabé (2009).

platónica, também a menção da Justiça se baseia num poema órfico. Burkert (1969, 11, n. 25) advertiu que a menção platónica da Justiça vingadora das infrações da lei divina parecia ser a paráfrase de um verso órfico das *Rapsódias* ('Orfeu' fr. 233 Bernabé): 'Segui-o de perto, Justiça de múltiplos castigos [πολύποινος], de todos protetora'⁶.

4. Imortalidade e reminiscência (*Men.* 81a)

Platão apoia-se nas ideias sobre a transmigração da alma para postular o conhecimento como reminiscência.

(tradução de *Men.* 81a) 2

Pois ouvi uns varões e mulheres entendidos em assuntos divinos (...) Quem o diz são os sacerdotes e sacerdotisas que consideram importante dar explicação daquilo de que se ocupam e são capazes de fazer (...) Afirmam, com efeito, que a alma do homem é imortal e que umas vezes chega a um fim – a que chamam morrer – e outras de novo chega a ser, mas que nunca perece; e que por isso é necessário passar a vida com a maior santidade possível. (...) Portanto, a alma, dado que é imortal e nasceu muitas vezes, e dado que já viu todas as coisas, as de aqui e as do Hades, não há nada que não tenha aprendido.

Platão aproveita a ideia órfica e pitagórica da transmigração para postular que a alma imortal teve uma existência anterior à sua entrada no corpo, o que lhe permitiu aceder a um tipo de conhecimento que não é deste mundo⁷.

6 É interessante frisar que o mesmo adjetivo πολύποινος é aplicado à Justiça apenas uma outra vez em toda a literatura grega; e é em Parménides (B 1.14 DK), o que faz pensar numa influência órfica sobre o filósofo de Eleia.

7 Cf. as contribuições à questão de Brisson (1999) e as mais verosímeis de Calvo Martínez (1999), que defende o carácter órfico dos elementos religiosos apresentados pelo primeiro e considera que Platão transpõe para a anamnese a ideia de catarse própria do âmbito religioso.

5. Imagem da alma como um carro de dois cavalos (*Phdr.* 246a)

À falta de um racoamento sobre o que é a alma, que, segundo Platão, excede as capacidades humanas, é preferível assinalar aquilo que com ela se parece.

(tradução de *Phdr.* 246a)

O que é [a alma] requer uma exposição em tudo e por tudo divina e extensa, porém aquilo a que se parece, requer uma humana e mais breve; de modo que falemos deste modo.

Seja [a alma] semelhante à força natural e conjunta que há entre uma parelha alada e um auriga. Com efeito, os cavalos e os aurigas dos deuses são todos bons e de boas raças, enquanto que a dos demais está misturada. Na nossa, em primeiro lugar, o guia conduz um par de cavalos, sendo um dos cavalos formoso e bom, que provém de raças semelhantes, enquanto que o outro é o contrário e provém de raças contrárias. Portanto, a condução do carro resultar-nos-á dura e difícil.

(...) Quando [a alma] é perfeita e, alada, viaja no ar e governa todo o cosmos; mas a que perdeu as asas é arrastada até se agarrar a algo sólido onde se estabelece, adquirindo um corpo terrestre que parece que se move por si mesmo, graças à força daquela. Todo este conjunto, união de alma e corpo, se chama ser vivo e recebe o nome de mortal. No entanto, a imortalidade não se deduz de nenhum raciocínio, pois que, sem o termos visto nem percebido suficientemente, imaginamos a divindade como algo vivo, imortal, que possui alma e corpo, unidos todo o tempo pela natureza. Que estas coisas sejam como agrada à divindade e assim se mantenham e sejam ditas. Consideremos a causa da perda das asas, razão pela qual se separam da alma. É algo assim. A força natural da asa é a de conduzir o pesado para o alto, elevando-se até onde habita a linhagem dos deuses, e, de alguma maneira, das coisas que participam do corpo é a que mais participa do divino.

No entanto, é curioso que a imagem da alma como um carro apresente paralelos com textos da Índia, em particular os *Kaṭha-Upaniṣad* (3. 3-9). O ser humano imagina-se como um carro com os seus cavalos dirigidos

por um auriga que, por sua vez, está às ordens do dono do carro⁸. A parte espiritual do homem é formada por três componentes: *ātman*, *buddhi*, sede da razão, e *manas*, a mente, que canaliza e interpreta os dados recebidos através dos sentidos.

[3] Considera que o Eu (*ātman*) é o dono do carro, e o corpo o carro.

Considera que a razão (*buddhi*) é o auriga, e a mente (*manas*) as rédeas.

[4] Aos sentidos chamam cavalos e aos objetos dos sentidos, seus caminhos. Ao *ātman* unido aos sentidos e à mente os sábios chamam 'o que experimenta'.

[5] Quem é ignorante, com a mente sempre dispersa, tem os sentidos incontrolados, como os cavalos desbocados de um auriga.

[6] Quem sabe, com a mente sempre recolhida, tem os sentidos controlados, como os cavalos disciplinados de um auriga.

[7] Quem é ignorante, sem compreensão, sempre impuro, não alcança a meta, entrando no ciclo das transmigrações (*saṣsāra*).

[8] Quem sabe, é compreensivo, sempre puro, alcança a meta de onde não voltará mais a nascer.

[9] Aquele cujo auriga é sábio, que tem as rédeas da mente sob controle, alcança

o final do seu trajeto, o passo supremo de Viṣṇu⁹.

6. Alma e corpo, culpa e expiação (*Cra.*, 400c)

Durante a discussão sobre a origem da palavra para 'corpo' (σῶμα), Sócrates aproveita as teorias órficas sobre a alma para oferecer uma nova etimologia do termo.

(tradução de *Cra.*, 400c)

Com efeito, alguns afirmam que este [o corpo] é sepultura da alma, como se esta estivesse sepultada na sua situação atual e, por outro lado, que, como a alma manifesta o que manifesta através dele, também neste sentido é chamado corretamente de 'signo'. De maneira que me parece que Orfeu e

8 Cf. Kahle-Mendoza (2011, 86, 593), que datam o texto em torno do século V a.C. e o comentam; assinalam outros textos similares e mencionam a bibliografia anterior.

9 O terceiro passo de Viṣṇu refere-se à esfera celestial.

os seus lhe deram este nome sobretudo, porque a alma, que paga o castigo pelo qual deve pagar, o tem como um recinto, à semelhança de uma prisão, para que se salve; por conseguinte, isso é ‘salvação’ da alma, como o seu próprio nome indica, até ter expiado o que deve, não sendo necessário mudar-lhe uma letra sequer.

Na passagem, Platão parte do jogo etimológico órfico entre corpo (σῶμα) e sepultura (σῆμα) e da adaptação que esta etimologia sofreu entre os comentaristas posteriores (igualmente órficos), segundo a qual o corpo (σῶμα) era interpretado como ‘signo’ (outro dos significados de σῆμα), para propor uma etimologia alternativa: σῶμα, entendido como nome da ação de σώζω, ‘salvar’ (ou seja, ‘salvação’), mantendo-se ainda aparentemente dentro da ideologia órfica sobre a alma, é corrigido no sentido de substituir a ideia crua de ‘sepultura’ em que a alma estaria como morta, pela de ‘prisão’, inclusive ‘salvação’, atribuindo assim ao corpo um valor mais positivo (Bernabé, 2011, 185-229).

7. Reinterpretação das condições para a salvação (*Pbd.* 69c)

Platão afirma que a proposta das τεληταί (ritos voltados para a purificação e salvação, entre os quais se encontravam os órficos), cujo cumprimento dá acesso a um lugar privilegiado no outro mundo, pode ser aceite, se se interpretar simbolicamente e se considerar que os iniciados são os filósofos.

(tradução de *Pbd.* 69c)

Pode ser que quem instituiu as τεληταί não seja gente inerta, mas que na realidade se indique de forma simbólica, desde antanho, que quem chegar ao Hades não iniciado e sem ter cumprido as τεληταί ‘jazerá no lodo’; mas quem chegar purificado e tendo cumprido as τεληταί, habitará lá com os deuses. Pois, de facto, como dizem os das τεληταί, são

‘muitos os portadores de tirso, mas os bacos, poucos,’
e estes, na minha opinião, são os que filosofaram corretamente.

Seguindo um tipo de análise em voga na época, Platão reinterpreta o esquema ritualista, proposto pelos órficos, através de um esquema ético, segundo o qual é a prática da filosofia que permite aceder à companhia dos deuses.

III

1. Balanço

Quanto à contribuição de Platão para a religião grega, vemos que entre as suas reflexões ocupam um lugar importante as relações do homem com o divino, de dois pontos de vista diferentes.

Por um lado, mantém com a religião tradicional da *polis*, com as suas festas, cultos e sacrifícios, uma atitude que poderíamos denominar de *politesse*. Embora critique as suas manifestações mais periféricas, em especial a literatura tradicional sobre o divino, considerando que apresenta uma imagem pouco decorosa dos deuses e inadequada para servir de formação aos jovens, não chega sequer de longe a recusar o papel da religião na sociedade (McPherran, 2006, 245).

Por outro lado, interessa-se pelos modos alternativos de piedade, como os que caracterizavam os cultos místéricos e os ritos extáticos, que tinham como objeto a purificação da alma e a salvação, apesar de não propor que sejam aceites de forma simples e direta, submetendo-os a uma profunda transformação. A partir de doutrinas religiosas órficas e pitagóricas bastante simples e enraizadas no ritual, Platão elaborou uma doutrina complexa sobre a imortalidade da alma e a transmigração, em que as velhas práticas da purificação e do rito foram substituídas pelo exercício adequado da filosofia como meio para obter um lugar privilegiado no outro mundo, face aos castigos que sofrerá o mau cidadão e quem não é filósofo. Associada a esta doutrina está também a teoria da reminiscência, segundo a qual a alma não aprende nada neste mundo, recordando apenas o que aprendeu quando se encontrava separada do corpo.

2. Projeção posterior das ideias religiosas de Platão

Das vertentes que acabam de ser esboçadas, a primeira, a visão de Platão sobre a religião tradicional, não teve grande projeção na posteridade. Pelo contrário, as ideias referidas à alma e ao Além, embora não tenham sido de início partilhadas pela ideologia grega maioritária – até porque as grandes escolas helenísticas, como a dos estoicos ou a dos epicuristas, se encontram muito afastadas delas –, com o decorrer do tempo acabaram por alcançar aceitação em setores mais amplos, especialmente entre os herdeiros do pensamento platônico.

Em Roma, apesar de serem conhecidas e mencionadas em âmbitos eruditos reduzidos, como pequenos grupos pitagóricos; Cícero faz-se portavoza da imortalidade ou da transmigração no âmbito da reflexão filosófica (por exemplo, *Rep.* 6. 28-29, *Tusc.* 1. 38-52), enquanto que poetas como Virgílio e Ovídio a usam como um tema literário: o primeiro recorre a um imaginário do Além inspirado nesta tradição como um tema literário com o propósito de unir o passado lendário à sua atualidade (*Verg. A.* 6. 325-330, 703-751) e o segundo utiliza a metempsychose como base teórico-poética da sua metamorfose (*Ov. Met.* 15. 75-76, 141-142, 173-175, 456-462; cf. Caerols, 2011).

Mais tarde, Plutarco desenvolverá ideias platônicas sobre a alma em três famosos mitos *more Platónico*, em que postula a sua imortalidade e a sua transmigração¹⁰. Por sua parte, o neoplatonismo partirá da crença numa Alma Universal, que é um desenvolvimento do conceito de alma cósmica do *Timeu*, que vai dando lugar a uma dicotomia cada vez maior entre uma alma cósmica e as almas particulares. Embora num primeiro momento, na Escola de Roma, representada por Plotino e Porfírio, a transmigração não seja uma ideia dominante, a escola da Síria, com Jâmblico, interessa-se pela escatologia da metempsychose, mas é a Escola de Atenas, por mão, sobretudo, de Proclo, que consolida a noção de alma individual e assume a transmigração como processo natural e necessário da ordem cósmica, de modo semelhante

10 Em concreto nos tratados *De genio Socratis* (*Moralia*, 575A-598F), *De sera numinis vindicta* (*Moralia*, 548A-568A) e *De facie quae in orbe lunae apparet* (*Moralia*, 920B-945E), sobre os quais cf. Méautis (1950); Hani (1975); Brenk (1994); Aguilar (2011).

ao que postularam inicialmente os pitagóricos (cf. Bordoy, 2011, com ampla bibliografia).

No âmbito do judaísmo encontramos uma clara influência do pensamento platônico sobre Fílon de Alexandria, embora a ideia da reencarnação da alma em diferentes corpos seja alheia ao judaísmo mais antigo (cf. Brécher, 2004; Dillon, 2009). Contudo, encontram-se vestígios dos postulados da transmigração em círculos esotéricos do século II d.C., em contacto com algumas seitas gnósticas e, mais tarde, na Cabala (cf. Alba, 2011).

O cristianismo assume a dualidade alma-corpo, a sobrevivência da alma depois da morte e a existência de uma culpa anterior (de raiz mais órfica que platônica, embora os cristãos aceitem claramente elementos órficos através do filtro de Platão). Platão converteu-se no modelo para pensar o divino e a alma, apesar de a ideia da transmigração – que a nova doutrina de Orígenes ou Justino pretendiam aproveitar – ter cedido o passo à doutrina da alma individual e da ressurreição (cf. Herrero 2007, 2010; López Salvá-Herrero, 2011), graças às contribuições de Tertuliano, Gregório de Nazianzo e Gregório de Nisa.

No mundo islâmico não se enraízam com facilidade as ideias platônicas da reencarnação, salvo em algumas seitas extremas derivadas da *shí'a*, os drusos e os nusairitas, provavelmente pela sua proximidade com a Índia, onde as ideias sobre a transmigração são tradicionais. Encontramos uma refutação da metempsicose em Ibn Hazm de Córdoba (séculos x-xi) (cf. Abumalham, 2011).

Já no Renascimento, autores anti-aristotélicos, como Marsílio Ficino (1433-1499), recompõem as ideias neoplatônicas da origem órfica sobre Platão e começam a reconstruir uma espécie de *Priscaetheologia* sobre essas linhas (cf. McKnight, 1997). Também Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) quis utilizar uma variedade de teorias filosóficas em busca de uma *concordia universalis* com base no Neo-Platonismo, Orfismo, Oráculos Caldeus, Hermes, Averróis ou a Cabala (cf. Walker, 1953; Schmitt, 1966).

BIBLIOGRAFIA

- Abumalham, M. (2011). La transmigración en la tradición musulmana. In A. Bernabé et al (eds.), *Reencarnación: la transmigración de las almas entre Oriente y Occidente*. Madrid: Abada, pp. 475-488.
- Aguilar, R. M. (2011). La transmigración en Plutarco. In A. Bernabé et al (eds.). *Reencarnación: la transmigración de las almas entre Oriente y Occidente*. Madrid: Abada, 305-326.
- Alba, A. (2011). La reencarnación en el judaísmo. In A. Bernabé et al (eds.). *Reencarnación: la transmigración de las almas entre Oriente y Occidente*. Madrid: Abada, 437-473.
- Annas, J. (1982). Plato's myths of judgement. *Phronesis* 27, 119-143.
- Bernabé, A. (2007). *Poeta e Epici Graeci testimonia et fragmenta II 3, Musaeus · Linus · Epimenides · Papyrus Derveni · Indices*. Berlin: De Gruyter.
- _____ (2009). L'Inno a Zeus orfico. Vicissitudini letteraria, ideologiche e religiose. *Rivista di Filologia e d'Istruzione Classica*, 137, 56-85.
- _____ (2011). *Platão e o orfismo*, São Paulo: Annablume, trad. Dennys Garcia Xavier.
- _____ (2013a). 'Ο Πλάτων παρωιδεῖ τὰ Ὀρφείως Plato's Transposition of Orphic Netherworld Imagery. In V. Adluri (ed.), *Philosophy and Salvation in Greek Religion*. Berlin/Boston: De Gruyter, 117-149.
- _____ (2013b). *Los filósofos presocráticos. Literatura, lengua y visión del mundo*. Madrid: EVOHE.
- _____ (2013c). Orphics and Pythagoreans: The Greek Perspective. In G. Cornelli & R. McKirahan (eds.). *On Pythagoreanism*. Berlin/Boston: De Gruyter, 117-152.
- _____ et al (2011). (eds.). *Reencarnación: la transmigración de las almas entre Oriente y Occidente*. Madrid: Abada
- Betegh, G. (2004). *The Derveni Papyrus. Cosmology. Theology and Interpretation*; Cambridge: Cambridge University Press.
- Bordoy, T. (2011). La transmigración el alma en el neoplatonismo pagano. In A. Bernabé et al (eds.). *Reencarnación: la transmigración de las almas entre Oriente y Occidente*. Madrid: Abada.
- Boyancé, P. (1947). La religion de Platon. *Revue des Études Anciennes*, 49, 178-192.
- Brécher, G. (2004). *L'immortalité de l'âme chez les juifs*, Paris: Ed. Lahy.
- Brenk, F. E. (1994). The Origin and the Return of the Soul in Plutarco. In M. García Valdés (ed.), *Estudios sobre Plutarco: ideas religiosas. Actas del III Simposio Español sobre Plutarco*. Madrid, 3-24.
- Brisson, L. (1999). La réminiscence dans le *Ménon* (80e-81e) et son arrière plan religieux. In J. Trindade Santos & L. Brisson (eds.), *Anamnese e Saber*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa Moeda, 23-46.
- _____ (2003). Le corps des dieux. In J. Laurent (ed.). *Les dieux de Platon*. Caen: Presses Universitaires de Caen, 11-23.
- Burkert, W. (1969). Das Proömium des Parmenides und die Katabasis des Pythagoras. *Phronesis*, 14, 1-30 (versão inglesa In V. Adluri (ed.). *Philosophy and Salvation in Greek Religion*, Berlin-Boston: De Gruyter, 2013, 85-116).
- _____ (2007). *Religião grega: arcaica y clásica*. Madrid: Abada, trad. esp. de A. Bernabé.
- _____ (2011). *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Zweite, überarbeitete und erweiterte Auflage, Stuttgart: Verlag.
- Caerols, J. J. (2011). La doctrina de la transmigración de las almas en Roma. In A. Bernabé et al (eds.), *Reencarnación: la transmigración de las almas entre Oriente y Occidente*. Madrid: Abada.

- Calvo Martínez, T. (1999). Anámnese y catarsis: la antropología de Platón. In J. Trindade Santos & L. Brisson (eds.), *Anamnese e Saber*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa Moeda, 201-226.
- Casadesús, F. (2002). Influencias órficas en la concepción platónica de la divindade (*Leyes* 715e 7-717a 4). *Taula, quaderns de pensament* (UIB), 35-36, 11-18.
- _____ (2011). Platón y la noción de la transmigración de las almas. In A. Bernabé et al (eds.), *Reencarnación: la transmigración de las almas entre Oriente y Occidente*. Madrid: Abada, 283-304.
- _____ (2013a). Dionysian Enthusiasm in Plato. In A. Bernabé et al (eds.), *Redefining Dionysos*. Berlin: De Gruyter, 386-400.
- _____ (2013b). On the Origin of the Orphic-Pythagorean Notion of the Immortality of the Soul. In G. Cornelli & R. McKirahan (eds.), *On Pythagoreanism*. Berlin/Boston: De Gruyter, 153-176.
- Cornelli, G & McKirahan, R. (2013). (eds.). *On Pythagoreanism*. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Diès, A. (1927). *Autour de Platon*. Paris: Beauchesne.
- Dillon, J. (2009). Philo of Alexandria and Platonist Psychology. In M. Elkaisy-Friemuth & J. M. Dillon, *The Afterlife of the Platonic Soul: Reflections of Platonic Psychology in the Monotheistic Religions*. Leiden/Boston: Brill, 17-24.
- Feibleman, J. K. (1959). *Religious Platonism. The influence of religion on Plato and the influence of Plato on religion*. London: Routledge.
- Fine, G. (ed.). (1999). *Plato 2: Ethics, Politics, Religion, and the Soul*, Oxford: Oxford University Press.
- Goldschmidt, V. (1949). *La religion de Platon*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Hani, J. (1975). Le mythe de Timarque chez Plutarque et la structure de l'extase. *Revue des Études Grecques*, 88, 105-120.
- Herrero de Jáuregui, M. (2007). *Tradición órfica y cristianismo antiguo*. Madrid: Celesa.
- _____ (2010). *Orphism and Christianity in Late Antiquity*. Berlin/New York: De Gruyter.
- Kahle, M. & Mendoza, J. (2011). *Samsāra*, la doctrina de la transmigración en las *Upaniṣads* antiguas. In A. Bernabé et al (eds.), *Reencarnación: la transmigración de las almas entre Oriente y Occidente*. Madrid: Abada, 75- 113.
- Kerber, E. (1947). *Die Religion in Platons Gesetzstaat*, Diss. Wien.
- Kouremenos, T. et al (2006). *The Derveni Papyrus*. Firenze: Casa Editrice Leo S. Olschki.
- Lacore, M. (2003). La théologie d'Homère jugée par Platon. In J. Laurent (ed.), *Les dieux de Platon*. Caen: Presses Universitaires de Caen, 79-96.
- Laks, A. & Most, G. (eds.). (1997). *Studies on the Derveni papyrus*, Oxford: Oxford University Press.
- Laurent, J. (ed.). (2003). *Les dieux de Platon*, Caen: Presses Universitaires de Caen.
- Lefka, A. (2003). La présence des divinités traditionnelles dans l'oeuvre de Platon. In J. Laurent (ed.), *Les dieux de Platon*. Caen: Presses Universitaires de Caen, 97-117.
- López Salvá, M. & Herrero de Jáuregui, M. (2011). La transmigración en el cristianismo primitivo. In A. Bernabé et al (eds.), *Reencarnación: la transmigración de las almas entre Oriente y Occidente*. Madrid: Abada, 385-415.
- McKnight, S. A. (1997). Francis Bacon's Instauratio and Renaissance Neoplatonism. In J. J. Cleary, *The Perennial Tradition of Neoplatonism*. Leuven: Leuven University Press, 471-485.
- McPherran, M. (2006). Platonic Religion. In H. Benson, *A Companion to Plato*, Oxford: Wiley-Blackwell, 244-259.
- Méautis, G. (1950). Le mythe de Timarque. *Revue des Études Anciennes*, 52, 201-211.
- Mikalson, J. D. (2010). *Greek Popular Religion in Greek Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.

- Morgan, M. L. (1992). Plato and Greek Religion. In R. Kraut (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 227-247.
- Paquet, L. (1973). *Platon. La médiation du regard*. Leiden: Brill.
- Reverdin, O. (1945). *La religion de la cité platonicienne*. Paris: E. de Boccard
- Riedweg, C. (1987). *Mysterien terminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*. Berlin/New York: De Gruyter.
- Santos, J. T. (ed.). (1999). *Anamnese e saber*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa Moeda
- Schmitt, C. B. (1966). Perennial Philosophy: from Agostino Steuco to Leibnitz. *Journal of the History of Ideas*, 27, 505-532.
- Solmsen, F. (1942). *Plato's Theology*, Ithaca/New York: Cornell University Press.
- Struck, P. T. (2004). *Birth of the Symbol*, Princeton/Oxford: Princeton University Press.
- Suárez de la Torre, E. (2010). La religião griega. In D. Castro & A. Striano (eds.). *Religiones del mundo antiguo*. Madrid: SEEC, 73-87.
- Verdenius, W. J. (1954). Platons Gottesbegriff. *Entretiens Fondation Hardt*, 1, 239-283 (Discussion 284-294).
- Vogel, C. J. de (1970). What was God for Plato. *Philosophia* I, *Studies in Greek Philosophy*, 210-242.
- Walker, D. P. (1953). Orpheus the Theologian and Renaissance Platonists. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 16, 100-120.

Traduzido por Maria da Graça Gomes de Pina

XX

RETÓRICA

Daniel Rossi Nunes Lopes

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

INTRODUÇÃO¹

No *De Oratore* (1.47) de Cícero, a personagem Crasso se admira pelo fato de Platão censurar tão severamente os oradores, sendo ele próprio, contudo, um sumo orador. Essa impressão paradoxal, que já aturdiava os leitores de Platão na Antiguidade, parece ser uma percepção comum a qualquer leitor dos diálogos, seja ele iniciante ou experiente. De fato, o problema da retórica na filosofia de Platão sempre foi um tema controverso e tem recebido por parte da crítica contemporânea diferentes formas de abordagem. Geralmente se enfatiza o aspecto negativo da questão, restringindo-se a crítica platônica à prática retórica e ao ensino sofístico no contexto político da democracia ateniense do final do séc. V a.C. (data dramática dos diálogos) e da primeira metade do séc. IV a.C. (data de composição dos diálogos), paradigmaticamente apresentada no *Górgias*. Todavia, embora a censura de Platão à oratória política seja um aspecto crucial de sua crítica mais ampla à constituição democrática como um todo, como vemos, sobretudo, no Livro VIII da *República*, ela não é o único viés possível para o tratamento do problema na filosofia platônica. Mesmo no *Górgias*, em que a retórica, tal como praticada no âmbito das instituições democráticas (Assembleia, Conselho e Tribunais), é reduzida a um mero

1 As traduções das passagens do *Górgias* (Lopes, 2011) e do *Fedro* citadas no capítulo são de minha autoria, segundo a edição de John Burnet (Oxford Classical Texts).

exercício adulatório do orador para com a audiência e destituída de sua condição de ‘arte’ (τέχνη), aventa-se a possibilidade de uma ‘verdadeira retórica’ realizada como τέχνη, instrumento de promoção da virtude dos cidadãos posta em prática pelo ‘verdadeiro homem político’ (ainda que ele jamais tenha existido no contexto da democracia ateniense, como defende Sócrates em objeção a Cálicles; vide *Grg.* 503a-b, 504d-e, 517a, 521d-522a). Esse aspecto positivo do problema, contudo, tem sido negligenciado por parte dos estudos sobre retórica no *Górgias*, ou, mesmo quando ele é referido, tem sido tratado secundariamente², sem que se explore as implicações dessa hipótese, cuja prática a personagem Sócrates arroga para si e/ou a atribui a alguns poucos homens (521d-e)³.

Essa ideia de ‘uma verdadeira retórica’ aludida no *Górgias*, por sua vez, remete-nos diretamente a outro diálogo em que Platão retoma o mesmo problema: o *Fedro*. Mediante uma série de alusões reminiscentes da discussão sobre a retórica no *Górgias*, como tentarei evidenciar adiante, Platão discute, na parte final do *Fedro*, (i) em que consiste a verdadeira ‘arte’ retórica, (ii) quais são as condições necessárias para que ela possa ser efetivada, seja no âmbito político ou no privado (261a-b), e (iii) quem seria esse orador apto a praticá-la (259e-266c, 269c-274b). Essa discussão no *Fedro* é entremeada por uma crítica aos ‘livros escritos sobre a arte dos discursos’ (266d5-6), ao ensino de retórica empreendido pela geração contemporânea de Sócrates (Tísias, Górgias, Teodoro, Pródico, Hípias, Eveno, Polo, Protágoras e Trasímaco), mas voltada, precipuamente a meu ver, para o ‘herdeiro’ desta e contemporâneo de Platão: Isócrates⁴. Segundo Platão, tais escritos versam,

2 Para tal tipo de abordagem parcial do problema, vide Kennedy (1994); Vickers (1988). Para uma discussão que trate de modo compreensivo ambos os lados da questão, vide Fussi (2006); McCoy (2008); Roochnik (1995).

3 Há uma terceira via possível de investigação sobre o problema da retórica em Platão, a qual não abordarei aqui, pois me desviaria do escopo principal deste texto. Trata-se dos estudos mais recentes sobre a constituição do gênero dialógico, que buscam evidenciar como Platão integra em sua obra elementos de outros gêneros ‘literários’ (tanto poéticos quanto prosaicos), bem como exercita diferentes modalidades do discurso retórico, apropriando e reinventando seus tópicos. Os exemplos mais evidentes disso seriam a *Apologia* (gênero judiciário), o *Menêxeno* (oração fúnebre), o *Banquete* e o *Fedro* (gênero epidítico). Sobre questões concernentes ao gênero dialógico em Platão, vide Gonzalez (1995); Michelini (2003); Nightingale (1995).

4 A menção enigmática a Isócrates no final do diálogo (278e-279a) tem sido interpretada de diferentes modos pelos estudiosos. Sobre a relação de simpatia e/ou de animosidade

de uma forma ou de outra⁵, sobre (i) a ordenação e a nomeação das partes do discurso, (ii) argumentos de verossimilhança, (iii) a extensão adequada dos discursos, (iv) a correção da linguagem e (v) a manipulação das paixões da audiência (266d-267e). Eles tratam simplesmente das coisas que são ‘preliminares à arte, ainda que indispensáveis a ela’ (269b7-8: τὰ πρὸ τῆς τέχνης ἀναγκαῖα μαθήματα), mas não ensinam a seus discípulos como usá-las de maneira persuasiva nem como integrá-las no discurso como um todo (269c2-3).

Platão estipula, então, três princípios metodológicos para que a retórica seja, de fato, ensinada como uma τέχνη. Se ‘a arte retórica é certa ψυχαγωγία (ou seja, uma forma de conduzir as almas) por meio dos discursos’ (261a8), se ela tem como fim a alma dos ouvintes, o orador deve, portanto, (i) observar com precisão se ela é naturalmente una e semelhante, ou se é dotada de uma forma complexa tal como o corpo; (ii) discernir as atividades e as afecções naturais da alma; (iii) dividir as espécies de discursos e de alma, bem como as afecções de cada uma delas, e explicar todas as suas causas; (iv) adequar cada espécie de discurso a cada espécie de alma, e ensinar que tipo de alma, por meio de que tipo de discurso e por que causa, é ou não é necessariamente persuadido (271a-b). Esse procedimento metodológico, baseado no processo de *divisão e conjunção* (265d-266b), não é ensinado pelos ‘livros escritos sobre a arte dos discursos’, mas é, pelo contrário, domínio do dialético (266c). Sendo assim, Platão acaba por subordinar a retórica à dialética no *Fedro*, sendo esta última considerada condição *sine qua non* para que a primeira seja praticada como τέχνη.

Esta breve sinopse sobre o problema em questão mostra, ainda que de maneira bastante genérica, que a censura de Platão à retórica no *Górgias* (mais precisamente, à retórica política associada ao ensino sofístico no contexto da democracia ateniense) não implica sua rejeição absoluta; pelo contrário, a retórica, como vemos sobretudo no *Fedro*, é, em última instância, integrada à filosofia platônica e desempenhará uma importante função, por

entre Platão e Isócrates, e as alusões à obra isocrática no *Fedro*, vide De Vries (1969, 15-18).

5 Sobre a natureza dos escritos sobre a ‘arte dos discursos’ (τέχνη λόγων) no final do séc. V a.C., vide Cole (1991, 95-112); Schiappa (1999, 30-47).

exemplo, no projeto político da *República* (Yunis, 2011, 187). Como toda arte possui uma δύναμις e toda δύναμις é ambivalente⁶, o problema não seria, portanto, a retórica em si, mas como ela é usada, por quem é praticada, com que fim é empregada, e em que circunstâncias; em outras palavras, o problema concerniria ao valor ético-político de sua prática, como discutido no *Górgias*. A delimitação das condições para uma verdadeira ‘arte retórica’, em resposta às alusões presentes no *Górgias*, é uma das finalidades de um diálogo tão complexo como o *Fedro*.

Meu objetivo neste texto será, portanto, apresentar os argumentos que justifiquem esse percurso exegético sugerido acima, fundamentando-o em passagens centrais do *Górgias* e do *Fedro*. Seguirei, então, os seguintes passos: (i) primeiro, discutirei brevemente a definição de retórica na primeira parte do *Górgias*, enfatizando como Platão salienta ali a *dimensão política* da ‘arte dos discursos’ (Butti de Lima, 2012, pp. 133, 138, 142); (ii) segundo, analisarei os argumentos a que Sócrates recorre para sustentar que a retórica, tal como praticada até então, não se configura como τέχνη, mas como ‘adulação’ (κολακεία); (iii) terceiro, discutirei quais são as implicações da ideia de uma ‘verdadeira retórica’ no *Górgias*, segundo o contexto argumentativo do diálogo; e (iv) por fim, verificarei como tal ideia aventada no *Górgias* é desenvolvida no *Fedro*, no qual a retórica é subordinada ao conhecimento do dialético.

GÓRGIAS: A RETÓRICA COMO PRETENZA τέχνη

Platão representa, decerto, um ponto-chave no processo de reflexão teórica sobre a ‘arte dos discursos’ (τέχνη λόγων), no qual o próprio λόγος se torna objeto de investigação, em que se busca discriminar as diferentes espécies de discursos, sua natureza, seus objetos, seus fins, seu âmbito prático. Assim, termos como ῥητορική, διαλεκτική, ἀντιλογική e ἐριστική passam a ser empregados amiúde para delimitar, dentro do universo do

⁶ A reflexão do *Górgias* ‘histórico’ sobre a δύναμις do λόγος no *Elogio de Helena* salienta precisamente esse ponto (DK 82 B11, 14).

λόγος, diferentes modalidades discursivas com seus diferentes propósitos, ainda que tais limites por vezes se confundam (Nehamas, 1999).

Em relação à ῥητορική, o *Górgias* ocupa um lugar central nessa história⁷. Na primeira parte, Sócrates dialoga com a personagem homônima em busca da definição do objeto específico do conhecimento da retórica. São quatro tentativas de resposta à questão propostas por Górgias e criticadas por Sócrates (449d-e, 451d, 452e, 454b), até que a quinta acaba por satisfazer as exigências metodológicas estipuladas pelo filósofo (454e-455a), segundo seu procedimento habitual nos chamados ‘primeiros diálogos’ de Platão: o ἔλεγκος. São basicamente duas premissas fundamentais que Górgias concede a Sócrates para chegarem à resposta final à questão: a primeira concerne ao domínio do λόγος (discurso), e a segunda, à noção de πειθώ (persuasão). Mediante a analogia entre a retórica e as demais ‘artes’ (τέχναι), Sócrates impinge Górgias a delimitar o campo específico do seu conhecimento, visto que, assim como a retórica, também as demais τέχναι dizem respeito ‘aos discursos’, ou seja, àqueles discursos relativos ao seu objeto específico de conhecimento. Por exemplo: assim como a medicina diz respeito aos *discursos* que versam sobre a doença e a saúde dos corpos, também a retórica diz respeito aos *discursos* que versam sobre alguma coisa ainda a ser definida (449d-e). Semelhantemente, assim como os oradores são capazes de *persuadir* a multidão sobre determinado assunto, também aquele que ensina alguma matéria, como o professor de aritmética, *persuade* o aluno sobre aquilo que ele mesmo conhece, ou seja, o que se refere ao par e ao ímpar (453d-454a). Portanto, não é apenas a retórica a concernir a discursos, como propunha inicialmente Górgias, tampouco é somente ela a ter o poder de persuadir outrem sobre determinado assunto. A questão que se impõe, por conseguinte, é saber a matéria à qual concerne o discurso retórico, bem como que tipo de persuasão ela exerce. A retórica, então, responde Górgias, é ‘artífice da persuasão que infunde crença, mas não ensina nada a respeito do justo e do injusto’ (454e9-455a2), ‘nos tribunais e nas demais aglomerações’ (454b5-7; vide Roochnik, 1995, 88).

7 Sobre a hipótese de que Platão cunhara o termo ῥητορική, ver Cole (1991); Schiappa (1990; 1999).

Alguns pontos dessa breve sinopse merecem nossa atenção. O primeiro é como Platão salienta aqui a dimensão política do discurso retórico e, em especial, da retórica *judiciária*; embora fique evidente, em outras passagens do diálogo, que ela compreenda também os chamados gêneros *deliberativo* e *epidítico*, como os distinguirá posteriormente Aristóteles na *Retórica*⁸. A ênfase ao âmbito judiciário, no entanto, não é fortuita, pois sabemos, por outras fontes (como Aristófanes, por exemplo), que a prática oratória nos tribunais era bastante difundida no último quarto do séc. V a.C. em Atenas. Ademais, o ensino retórico oferecido pelos chamados ‘sofistas’ estava voltado precipuamente para o âmbito judiciário, como também corrobora Isócrates (*Or.* 13.19-20)⁹. De qualquer modo, a reiterada menção ao uso político do discurso retórico, bem como as menções explícitas às instituições democráticas (Assembleia, Conselho e Tribunais; cf. *Grg.* 452e, 455b, 456b) e aos renomados políticos atenienses (Temístocles, Címon, Milcíades e Péricles; cf. *Grg.* 455e, 503b-c, 515c-519d) evidenciam que a crítica platônica à retórica no *Górgias* está voltada precisamente para a sua dimensão ético-política no contexto da democracia ateniense do final do séc. V a.C. e início do séc. IV a.C. Assim, a censura à retórica política, como referido acima, é parte de uma crítica mais ampla de Platão à constituição democrática como um todo, tal como vemos no *Górgias* e, principalmente, no Livro VIII da *República*.

O segundo ponto concerne ao tipo de persuasão próprio da retórica: ela não transmite *conhecimento* (ἐπιστήμη) à audiência sobre o justo e o injusto, mas apenas *crença* (πίστις) (*Grg.* 453e-455a). Essa particularidade, de fato, confere à retórica um estatuto diferente das demais τέχναι, como a aritmética e a medicina, visto que elas transmitem *conhecimento* a quem as aprende, enquanto a retórica, apenas *crença*. Embora esteja confinada ao âmbito da πίστις, tal opinião veiculada pela retórica ao público sobre o justo e o injusto pode, contudo, ser verdadeira ou falsa, diferentemente do conhecimento, que é sempre verdadeiro (454d). A questão que se segue,

8 Cf. Pl. *Grg.* 459c-d: o que Platão define neste trecho como o domínio ético-político do discurso retórico (o bem e o mal, o belo e o vergonhoso, o justo e injusto) será categorizado posteriormente por Aristóteles na *Retórica* (I.3, 1358b20-28) como os fins dos gêneros deliberativo, epidítico e judiciário, respectivamente.

9 No *Fedro* (266d-267d), aquando da discussão sobre ‘os livros escritos sobre a arte dos discursos’ (266d5-6), fica evidente o enfoque no ensino retórico na prática judiciária.

portanto, é a seguinte: embora sejam apenas opiniões o que o discurso retórico veicula, o orador deve conhecer aquilo sobre o que versa seu discurso, ou seja, o justo e o injusto, de modo a transmitir ao público seu *conhecimento* sobre tal matéria sob a forma de *opiniões verdadeiras*? Ou o orador não necessita absolutamente conhecer aquilo de que trata seu discurso, mas apenas ser capaz de persuadir a audiência igualmente ignorante sobre o assunto, de modo a transmitir *crenças falsas* sobre ele, ou, numa perspectiva mais otimista, *casualmente* crenças verdadeiras, ainda que de maneira involuntária? A posição da personagem Górgias é ambígua diante dessa dificuldade, e justamente por oscilar entre uma e outra posição, ela é levada por Sócrates a se contradizer, ao final da primeira parte do diálogo (460d-461b).

Embora circunscreva a retórica ao domínio da justiça em sua última tentativa de definição (454e-455a), Górgias, ao discorrer sobre sua *δύναμις*, sobre o que ela é capaz de fazer (456a-457c), assevera que ‘o orador é capaz de falar contra todos e a respeito de tudo, de modo a ser mais persuasivo em meio à multidão, em suma, *acerca do que quiser*’ (457a5-b1). Ele ilustra essa *δύναμις* com um exemplo particular: seu irmão Heródico, que era médico, não conseguia persuadir um paciente seu a tomar os remédios prescritos, recorrendo a ele que assim o persuadiu (456b). Além de sugerir uma relação entre retórica e medicina, que será central na segunda parte do diálogo, o argumento de Górgias coloca em xeque a própria definição referida acima: o orador é capaz de falar persuasivamente *sobre qualquer assunto*, não apenas sobre o justo e o injusto, *contanto que* diante de um público ignorante sobre o assunto em questão. A condição de eficácia do discurso retórico, portanto, é que ele seja um *discurso público* e que a decisão a que ele visa caiba a um grupo de pessoas que desconheçam o assunto em questão, pois, em meio a pessoas que o conheçam, ele não seria capaz de persuadi-las de coisa alguma (459a). Platão salienta aqui, portanto, tanto a aplicabilidade irrestrita do discurso retórico, invadindo assim o âmbito das demais *τέχναι*, quanto os próprios limites de sua eficácia.

De qualquer modo, essa caracterização da *δύναμις* retórica na boca de Górgias vai de encontro precisamente a uma das condições estipuladas por Sócrates para que uma determinada prática seja considerada *τέχνη*, ou seja,

que ela tenha um objeto específico de conhecimento. Isso fica claro quando Sócrates recorre à analogia com outras τέχναι na busca pela delimitação do conhecimento retórico, como referido há pouco. Por conseguinte, ou a retórica, tal como descrita por Górgias em relação à sua δύναμις, não se configura como τέχνη, ou, se ela é de fato uma τέχνη, ela tem um estatuto especial, diferentemente das demais τέχναι. Parece implícito que Górgias considere a retórica como certa ‘arte genérica’ dos discursos, que ensina os homens a *como, onde e quando* falar, e não precisamente *o que* falar (cf. Arist. *Rb.* I.1, 1354a1-6), ainda que ele conceda, sob o escrutínio de Sócrates, que ela concirna, sobretudo, ao justo e ao injusto (pois é a sua dimensão política que realmente interessa a ele e a seus discípulos, visto que ela serve de instrumento de poder na constituição democrática).

Todavia, embora Górgias entenda que a superioridade da retórica sobre as demais τέχναι se deva, sobretudo, ao fato de o orador não precisar conhecer aquilo sobre o que fala, mas saber ‘encontrar algum mecanismo persuasivo de modo a parecer, aos ignorantes, conhecer mais do que aquele que tem conhecimento’ (459b8-c2), ele acaba por recuar parcialmente dessa posição, quando Sócrates conduz a discussão para o âmbito ético-político (459c-e). Ao ser inquirido se seus discípulos devem, de uma maneira ou de outra, conhecer o que é justo e injusto, belo e vergonhoso, bom e mau, como condição para aprenderem a retórica junto a ele, Górgias concede a Sócrates que, se eles não souberem tais coisas previamente, eles as aprenderão consigo (460a). Essa inconsistência da posição de Górgias é o que permite a Sócrates levá-lo a se contradizer¹⁰. No entanto, a contradição de Górgias evidenciada pelo ἔλεγκος não implica a rejeição da definição de retórica assentida na primeira parte do diálogo (ou seja, que a retórica é artífice da persuasão que infunde crença à audiência sobre o justo e o injusto; cf. 455a), contra a qual Sócrates argumentará na discussão subsequente com Polo. Em resumo: (i) Górgias admitiu que seus discípulos podem usar injustamente a retórica, mas ele, como professor de retórica, não deve ser inculcado por isso, pois a responsabilidade moral é de quem a usa e não

10 Sobre os problemas relativos à refutação de Górgias, ver Cooper (1999); Kahn (1983); Roochnik (1995).

de quem a ensina (457b-c); (ii) posteriormente, sob constrição das perguntas de Sócrates, ele lhe concede que seus discípulos devem conhecer, de um modo ou de outro, o que é justo e injusto (460a); (iii) todavia, Górgias aceita, no processo final de refutação conduzido por Sócrates que quem conhece o justo age necessariamente de maneira justa e quer realizar coisas justas (460b-c); (iv) portanto, o orador é necessariamente justo e jamais quererá agir de maneira injusta (460c), o que contradiz a proposição (i). O ἔλεγκος socrático, como podemos observar, não invalida absolutamente a definição assentida por Górgias em 454e-455a.

GÓRGIAS: A RETÓRICA COMO κολακεία

Com a saída de cena da personagem Górgias, Polo se torna o interlocutor de Sócrates. Na segunda parte do diálogo, encontramos então a crítica de Sócrates à retórica e a famosa asserção de que ela não é τέχνη, mas apenas ‘experiência de produção de certo deleite e prazer’ (461c3-7). Sócrates a denomina ‘adulação’ (κολακεία), ou melhor, uma espécie de ‘adulação’ (463a-b). A distinção entre τέχνη e κολακεία é apresentada por Sócrates da seguinte forma:

Isso eu chamo de adulação, e afirmo que coisa desse tipo é vergonhosa, Polo – e isto eu digo a ti –, porque visa o prazer a despeito do supremo bem. Não afirmo que ela é arte, mas experiência, porque não possui nenhuma compreensão racional da natureza daquilo a que se aplica ou daquilo que aplica, e, conseqüentemente, não tem nada a dizer sobre a causa de cada um deles. Eu não denomino arte algo que seja irracional, mas, se tiveres algum ponto a contestar, desejo colocar à prova o argumento. (464e2-465a8)

Sócrates apresenta dois argumentos para destituir a retórica de sua pretensa condição de τέχνη (mais precisamente, a retórica *tal como* praticada no âmbito das instituições democráticas). (i) Primeiro, ela visa o compezoimento da audiência, a despeito de esse prazer lhe vir a ser benéfico ou não. Sendo

assim, o aparente poder dos oradores em persuadir a multidão nas assembleias, conselhos e tribunais, não se deve à sua capacidade de fazer prevalecer as razões que justifiquem qual a melhor decisão para cada caso em particular, seja isso aprazível ou não (cf. também 521d-e); pelo contrário, eles convencem devido ‘à experiência e à rotina’ de conjeturar o que satisfaz os desejos da audiência à qual se voltam seus discursos, persuadindo-a daquilo que ela já tendia de antemão a aceitar (cf. também 501a-b). (ii) Segundo, a retórica é uma prática irracional, e isso se deve a dois motivos: (a) ela não conhece a natureza da alma, que é o fim de seus discursos, nem daquilo que é aconselhado ao público por meio dos discursos (ou seja, o que é justo e injusto, belo e vergonhoso, bom e mau)¹¹; ademais, (b) ela não sabe explicar as causas de seus procedimentos, dar as razões que fundamentem por que motivo se deve fazer isso ou aquilo em tais ou tais circunstâncias (Irwin, 1979, 135). É basicamente essa, então, a objeção de Sócrates à *Górgias*, quando se busca definir sua atividade como τέχνη.

Como referido na Introdução deste texto, é muito comum encontrarmos nos estudos sobre o problema da retórica em Platão uma ênfase excessiva à crítica contra a prática oratória e o ensino sofístico na democracia ateniense, como se o argumento do *Górgias* se encerrasse ali. Todavia, mesmo neste diálogo, Platão deixa claro, em várias ocasiões, que sua censura à retórica está intrinsecamente associada ao modo como ela era empregada pelos políticos no contexto específico da democracia ateniense. Em outras palavras, a crítica platônica está estreitamente vinculada ao seu domínio prático, e não implica necessariamente a rejeição da retórica em si como instrumento político na busca pela promoção da virtude dos cidadãos. Já no exemplo

11 Essa leitura só é possível de acordo com a emenda de Dodds no texto grego, a qual adoto em minha tradução: ὃ προσφέρει <ἢ> ἄ προσφέρει (465a4). Com essa disjunção, Dodds busca resolver essa famosa *crux* dos manuscritos supérstites do *Górgias*, baseando-se, sobretudo, na passagem 500e-501c, quando Sócrates retoma os argumentos de 465a (Dodds, 1990, 229-230). Assim, traduzo ‘não possui nenhuma compreensão racional da natureza daquilo a que se aplica ou daquilo que aplica’ (465a3-4), ou seja, da alma, de um lado, e dos conselhos sobre questões ético-políticas, de outro. A tradução inglesa de Irwin, por exemplo, não adota a emenda de Dodds, de modo que este traduz ‘it has no rational account by which it applies the things it applies’ (Irwin, 1979, 33). Segundo essa solução baseada na lição dos manuscritos, a ausência de conhecimento da retórica concerniria apenas ao conteúdo daquilo que é veiculado pelo discurso, negligenciando um aspecto que será central, não apenas do *Górgias*, mas também no *Fedro*, como buscarei mostrar adiante, para a noção de τέχνη ῥητορική propriamente dita: o conhecimento da natureza da alma.

empregado pela personagem Górgias, segundo o qual ele ajudara seu irmão Heródico a persuadir um paciente recalcitrante a tomar os remédios para recobrar a sua saúde (456a-b), como mencionado acima, infere-se que o uso da retórica pode ser benéfico, contanto que guiado pelo conhecimento (se não do orador, daquele conhecedor da matéria em questão a quem o orador está subordinado). Na terceira parte do diálogo, quando Sócrates retoma a discussão sobre a retórica com Cálicles (500a-ss.), este admite que, de fato, há aqueles políticos que empregam a retórica adúladora em vista do poder, como ilustrada por Sócrates; contudo, há também certa retórica ‘que se dispõe para tornar melhores ao máximo as almas dos cidadãos e as defende dizendo o que é melhor, seja isso mais aprazível ou menos aprazível aos ouvintes’ (503a7-9). Embora Cálicles acredite que políticos tais como Temístocles, Címon, Milcíades e Péricles a tenham praticado no passado, Sócrates, porém, afirma peremptoriamente que retórica como essa jamais existiu (503b)¹².

Todavia, se, de fato, nunca houve um político na democracia ateniense que tenha praticado a ‘verdadeira retórica’ (517a5), como supõe Sócrates, isso não implica necessariamente que ela não seja possível. A questão que se impõe, portanto, é esta: que homem político seria esse, e em que condições seria possível praticar a τέχνη ῥητορική propriamente dita? No final do diálogo *Górgias*, Sócrates se assume como verdadeiro homem político, como aquele que pratica efetivamente a ‘arte política’, visto que todas as suas ações e seus discursos estão voltados para o que é melhor aos homens, ou seja, para a promoção da virtude (521d-e). Mas sabemos, como dito na *Apologia*, que Sócrates não foi um político no sentido estrito da palavra e que, quando fora obrigado, por exemplo, a assumir a função de prítane em Atenas (função da qual não podia se eximir), por pouco não fora indiciado ou mesmo condenado à morte, por fazer prevalecer, paradoxalmente, o exercício da lei (Pl. *Ap.* 32b-c). Nesse sentido, se ele de fato praticou a arte política, como alega no *Górgias*, então era uma política exercida sobretudo no âmbito privado e não no envolvimento direto com

12 No elogio a Péricles (2.65.8), Tucídides considera, ao contrário de Platão, que este político não recorria ao comprazimento da massa para persuadi-la, tampouco ao uso da força, enfrentando, inclusive, a cólera do povo.

as ações da cidade, sendo sua própria investigação filosófica, conseqüentemente, um instrumento político (Sedley, 2009, 58). Todavia, ainda que o *Górgias* responda parcialmente à pergunta aventada acima, uma solução satisfatória para a questão, a meu ver, nós encontraremos no *Fedro*.

FEDRO

A objeção de Sócrates no *Górgias* à concepção de uma τέχνη ῥητορική está calcada basicamente em dois argumentos, como referido anteriormente: a retórica política na democracia constitui, antes, uma espécie de ‘adulação’ (κολακεία) e não é ‘arte’, porque (i) ela visa o comprazimento dos cidadãos, mas não o que é melhor para eles; e (ii) consiste numa prática irracional (464e-465a, 500e-501c). No entanto, ao aventar no *Górgias* a ideia de uma ‘verdadeira retórica’ praticada como τέχνη, Sócrates responde apenas ao primeiro argumento de sua objeção a Polo e Górgias: o verdadeiro homem político direciona as suas ações e os seus discursos para a promoção da virtude de seus concidadãos, *a despeito de isso lhes ser aprazível ou não* (521d-e). E quanto ao segundo argumento da objeção? Como a retórica deixará de ser uma experiência irracional, para ser praticada como τέχνη? Será a elucidação desse ponto o que buscarei mostrar em algumas passagens centrais da parte final do diálogo *Fedro* (259e-274b).

A remissão à discussão sobre a retórica no *Górgias* aparece logo no início do debate entre Sócrates e Fedro a respeito da maneira apropriada de se proferir e escrever belos discursos, que terá como referência material os três discursos sobre ἔρωσ que compõem a maior parte do diálogo (o discurso de Lísias e os dois de Sócrates: respectivamente, 230e-234c, 237a-238c, 244a-257b). Ao passar, então, para esse contexto *metadiscursivo*, Sócrates pergunta a Fedro se é condição para que um discurso seja correta e belamente proferido que o pensamento de quem o profere conheça a verdade sobre aquilo que vier a falar (259e). A resposta de Fedro para a questão alude, precisamente, àquilo que a personagem Górgias, no diálogo

homônimo, acredita ser a superioridade da retórica sobre as demais artes (459b-c):

FEDRO: Sobre isso, caro Sócrates, tenho ouvido falar o seguinte: que não é necessário a quem pretende tornar-se orador aprender o que é realmente justo, mas o que parecer justo à multidão que compõe o corpo dos juízes; tampouco aprender o que é realmente bom ou belo, mas o que a ela parecer bom ou belo. Pois é disto que provém a persuasão e não da verdade. (259e7-260a4)

Assim, o intuito de Sócrates, na parte final do *Fedro*, é justamente mostrar, em resposta a essa ‘visão comum’ sobre a retórica (tal como vemos no *Górgias*), como o conhecimento da verdade é *condição necessária* para que a persuasão seja realizada com τέχνη (262c); caso contrário, constituir-se-ia apenas uma mera ‘rotina desprovida de arte’ (260e5: ἄτεχνος τριβή)¹³, tal como Sócrates argumenta na segunda parte do *Górgias* analisada acima, quando define a retórica política na democracia, objeto do ensino sofístico, como uma espécie de ‘adulação’ (462b-466a). Dessa forma, a argumentação de Sócrates parte de uma noção genérica, segundo a qual ‘a arte retórica, como um todo, é uma ψυχαγωγία por meio de discursos: não apenas nos tribunais e em toda e qualquer reunião pública, *mas também em ocasiões particulares*’ (261a7-9). Essa ampliação do domínio da retórica, não mais circunscrita à sua dimensão política, assinala um acréscimo à discussão do *Górgias*, na qual Platão enfatiza precisamente sua função política na democracia ateniense, como busquei argumentar anteriormente. Ela concerne, antes, a todos os temas que são controversos, a tudo aquilo que admite argumentos contrários, e não apenas ao justo e injusto (tribunais), ao bem e mal (assembleia), configurando-se, portanto, como uma ‘arte’ de aplicação universal (261c-e; Yunis, 2011, 186.)¹⁴.

13 O mesmo termo τριβή aparece no *Górgias* associado à ἐμπειρία para qualificar a prática retórica não técnica (cf. 463b4, 501a7).

14 Nesse sentido, no *Fedro*, Platão parece desconsiderar aquilo que, no *Górgias*, Sócrates estipula, na discussão com a personagem homônima, como um dos critérios para que determinada atividade constitua uma τέχνη: a saber, ter um objeto específico de conhecimento. Como observa Aristóteles na *Retórica* (I.1, 1355b25-33), a retórica, diferentemente

Baseando-se nessa noção genérica de retórica, Sócrates passa então a analisar quais as condições para se persuadir *com arte*. Diferentemente do *Górgias*, em que toda a discussão é orientada por uma preocupação moral com o uso da retórica na esfera política, no *Fedro*, Platão parece tratar a τέχνη retórica enquanto τέχνη, independentemente dos fins aos quais ela se presta, quer no âmbito público quer no privado, numa perspectiva, portanto, *amoral*. Assim, na medida em que a retórica é uma ἀντιλογική, o orador deve ser capaz de argumentar persuasivamente sobre a mesma coisa, perante a mesma audiência, ora em defesa de X, ora contra X (*Phdr.* 261c-d). E essa capacidade de persuadir a audiência de teses contrárias se dá pelo ‘conhecimento preciso das semelhanças e diferenças entre os seres’ (262a6-7); possuindo tal conhecimento, o orador que detenha a τέχνη será capaz de conduzi-la pouco a pouco através das semelhanças entre as coisas, afastando-se, em cada ocasião específica, de sua posição inicial para chegar ao seu contrário (262b5-8).

Como se adquire, então, esse conhecimento das semelhanças e diferenças entre as coisas? Precisamente por meio do *método de divisões e conjunções* (266b3-4: τῶν διαιρέσεων καὶ συναγωγῶν), que pertence ao domínio do *dialético* (266b-c). Por συναγωγή, Sócrates entende o procedimento de reunir coisas dispersas em uma ‘única ideia’ (265d3: μίαν ἰδέαν), de subsumir coisas diferentes a um mesmo gênero, de modo a definir com clareza qual o objeto em questão em cada contexto argumentativo específico (265d). Por διαίρεσις, Sócrates considera o procedimento de divisão das espécies subsumidas a um mesmo gênero através da delimitação de suas diferenças naturais (265e). Os dois discursos de Sócrates sobre ἔρωσ no *Fedro* (237a-238c, 244a-257b) seriam, assim, exemplos práticos de aplicação desse conhecimento dialético a um argumento retórico (especificamente, em um contexto *epidítico* de louvor e vitupério, segundo a divisão aristotélica dos gêneros retóricos). Ambos os discursos tratam de objetos que estão subsumidos no gênero comum ‘desvio mental’ (265e4: ἄφρον τῆς διανοίας; 266a2: παρανοίας; 266a6: μανίας). Dividindo-o em duas partes, assim como

de outras τέχναι, como a medicina e a geometria, parece ter a capacidade de descobrir o que é persuasivo a respeito de qualquer assunto, não estando, portanto, circunscrita a uma classe particular de coisas.

se divide as duas metades homônimas do corpo (direita e esquerda), passam então a versar sobre suas diferenças específicas: o primeiro discurso de Sócrates, correspondente ao lado esquerdo do corpo, trata daquela espécie de ἔρωσ digna de vitupério, ao passo que seu segundo discurso (conhecido como ‘palinódia’), correspondente ao lado direito do corpo, concerne a certo ἔρωσ divino que é digno de louvor, na medida em que tal espécie de μανία é causa das maiores benesses para os homens (265e-266a).

Mas o método da διαίρεσις não habilita o orador apenas para discernir as diferentes espécies do gênero a que concerne o *objeto* específico de seu discurso em cada situação particular. É por meio dele também que se conhece aquilo a que visam seus discursos, a *alma*, bem como o instrumento pelo qual se conduz a alma, o *discurso*. Recorrendo à analogia com a medicina, Sócrates considera que a retórica deve adotar um procedimento similar para ser praticada como ‘arte’, e não apenas como ‘rotina e experiência’ (*Phdr.* 270b5-6): ou seja, saber ‘dividir a natureza’ da alma (270b4: διελέσθαι φύσιν), para então transmitir-lhe virtude e a convicção desejada por meio de discursos e práticas legais. O verdadeiro ensino da ‘arte retórica’ (271a4), portanto, deve satisfazer estes três princípios: (1) explicar com precisão se a alma é una e semelhante, ou se é complexa como é o corpo; (2) discernir as atividades e as afecções naturais da alma; (3) dividir as espécies de discursos e de alma, bem como as afecções de cada uma delas, e explicar todas as suas causas, de modo a adequar a espécie de discurso apropriado para cada tipo de alma e ensinar que tipo de alma é necessariamente persuadido por que espécie de discurso e por que razão, e que tipo não o é (271a-b; cf. 271d-272b). Conhecimento do que é justo e injusto, belo e vergonhoso, bom e mau, método dialético e psicologia, portanto, são requeridos ao orador para a prática da τέχνη ῥητορική, na medida em que ela consiste em certa ψυχαγωγία por meio de discursos. Somente nessas circunstâncias, aquele conhecimento *preliminar* (formal e linguístico) indispensável ao orador (269b7-8), tratado pelos ‘sofistas’ nos ‘livros escritos sobre a arte dos discursos’ (266d5-6), torna-se-lhe útil para a persuasão da audiência *com arte* (Yunis, 2011, 13).

CONCLUSÃO

Ao explicitar quais as condições necessárias para que a retórica constitua verdadeiramente uma τέχνη no *Fedro*, Platão responde diretamente àquela objeção que a personagem Sócrates, no *Górgias*, fazia à *retórica adúladora* (κολακεία), objeto do ensino sofístico. Como vimos no trecho do *Górgias* citado acima, ela consiste numa experiência irracional, e não numa τέχνη, porque (a) não conhece a natureza da alma, que é o fim de seus discursos, nem daquilo que é aconselhado ao público por meio de seus discursos (o justo e injusto, o belo e vergonhoso, o bom e mau); além disso, (b) ela não sabe explicar as causas de seus procedimentos, dar as razões que fundamentem por que se deve fazer isso ou aquilo em tais ou tais circunstâncias (*Grg.* 465a). Ao subordinar o ensino da retórica à dialética no *Fedro*, contudo, Platão mostra (a) como o método da διαίρεσις é condição *sine qua non* para se conhecer a natureza das coisas (objeto dos discursos), para se conhecer e discernir as espécies de alma (fim dos discursos) e as espécies de discursos (meio de persuasão), bem como para se estabelecer as relações possíveis entre elas em vista da persuasão. Na posse de tal conhecimento, (b) o indivíduo estará apto a explicar porque se deve agir deste modo e não de outro em tais ou tais circunstâncias, bem como porque este discurso, e não aquele, é mais persuasivo para esta audiência, e não para aquela, em tais ou tais circunstâncias. Somente quando o dialético assumir a função de orador, portanto, será possível a persuasão da audiência *com arte*; somente nessas condições, a retórica se torna efetivamente uma prática racional.

No *Górgias*, conforme o quadro das τέχναι e de suas respectivas κολακείαι delineado por Sócrates, a culinária estaria para a medicina no que tange ao corpo, assim como a retórica estaria para a justiça no que concerne à alma (465c): a culinária, assim como a retórica, visam o prazer sem observar se isso é benéfico ou nocivo, ao passo que a medicina e a justiça têm sempre em vista o que é o melhor, a despeito de seus procedimentos serem aprazíveis ou não¹⁵. Enquanto um tipo de κολακεία, a retórica, tal como

15 Para os problemas relativos à analogia entre culinária e retórica, medicina e justiça, vide Roochnik (1995).

praticada no contexto da democracia ateniense, constitui meramente uma ‘pseudo-medicina’ para a alma. No *Fedro*, todavia, como aludido há pouco, a ‘arte retórica’ propriamente dita converte-se em medicina para a alma ao adotar procedimentos semelhantes àqueles aplicados ao corpo (270b), *desde que* subordinada ao domínio do dialético. Sem conhecimento, não há τέχνη; sem dialética, não há τέχνη ῥητορική¹⁶. Dessa forma, compreendemos melhor o sentido da exortação de Sócrates a Fedro no início da discussão *metadiscursiva*: ‘Vinde, ó nobres criaturas, persuadi Fedro, de bela prole, de que, se ele não se dedicar à filosofia de modo suficiente, jamais estará apto a discursar sobre qualquer assunto!’ (261a3-5).

BIBLIOGRAFIA

- Burnet, J. (ed.). (1968). *Platonis Opera*. Oxford: Clarendon Press.
- Butti De Lima, P. (2012). *Archeologia della Politica. Letture della Repubblica di Platone*. Milano/ Udine: Mimesis Filosofie.
- Cole, T. (1991). *The Origins of Rhetoric in Ancient Greece*. London: John Hopkins University Press.
- Cooper, J. (1999). Socrates and Plato in Plato’s *Gorgias*. In: Cooper, J. (ed.), *Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*. Princeton: Princeton University Press.
- De Vries, G. J. (1969). *A Commentary on the Phaedrus of Plato*. Amsterdam: Adolf M. Hakkert.
- Dodds, E. R. (1990). *Plato: Gorgias. A Revised Text*. Oxford: Clarendon Press.
- Fussi, A. (2006). *Retorica e Potere: Una Lettura del Gorgia di Platone*. Pisa: Edizioni ETS.
- Gonzalez, F. (ed.) (1995). *The Third Way: New Directions in Platonic Studies*. Lanham Md.: Rowman & Littlefield Publishers Inc.
- Irwin, T. (1979). *Plato. Gorgias*. Oxford: Clarendon Press.
- Kahn, C. (1983). Drama and Dialectic in Plato’s *Gorgias*. In: J. Annas (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Oxford, vol. 1, pp. 75-121.
- Kennedy, G. (1994). *A New History of Classical Rhetoric*. New Jersey: Princeton University Press.
- Lopes, D. R. N. (2011). *Górgias de Platão*. São Paulo: Editora Perspectiva.
- Mccooy, M. (2008). *Plato on the Rhetoric of Philosophers and Sophists*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Micheliní, A. N. (ed.). (2003). *Plato as Author: The Rhetoric of Philosophy*. Leiden: Brill.
- Nehamas, A. (1999). Eristic, Antilogic, Sophistic, Dialectic: Plato’s Demarcation of Philosophy from

16 Embora o ‘conhecimento da verdade’ (*Phdr.* 262c1-3) seja condição necessária para a τέχνη ῥητορική propriamente dita, ele não é, contudo, condição suficiente; para se tornar de fato um orador, além de conhecimento e prática (269d5: ἐπιστήμην τε καὶ μελέτην), o indivíduo deve ser dotado de uma ‘natureza retórica’ (269d4: φύσει ῥητορικῶ). É a combinação, portanto, dessas três condições (natureza, conhecimento e prática) que engendraria o orador perfeito. Conceção semelhante encontramos também em Isócrates (cf. *Or.* 13.14-18; *Or.* 15.187) e em Alcidas (cf. *Soph.* 3-5). Sobre a relação de simpatia e/ou de animosidade entre Platão e Isócrates, e as alusões à obra isocrática no *Fedro*, ver De Vries (1969, 15-18).

- Sophistry. In: A. Nehamas (ed.), *Virtues of Authenticity: Essays on Plato and Socrates*. Princeton: Princeton University Press.
- Nightingale, A. (1995). *Genres in Dialogue*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pieri, S. N. (1991). Platone. *Gorgia*. Napoli: Loffredo Editore.
- Roochnik, D. (1995). Socrates' Rhetorical Attack on Rhetoric. In: F. Gonzalez (ed.), *The Third Way: New Directions in Platonic Studies*. Lanham Md.: Rowman & Littlefield Publishers Inc.
- Rowe, C. (1986). Plato: *Phaedrus*. Wiltshire: Aris & Phillips LTD.
- Schiappa, E. (1990). Did Plato Coin Rhetorike? *American Journal of Philology* 111, n. 4, pp. 457-470.
- _____ (1999). *The Beginnings of Rhetorical Theory in Classical Greece*. Yale: Yale University Press.
- Sedley, D. (2009). Myth, Punishment and Politics in the *Gorgias*. In: C. Partenie (ed.), *Plato's Myths*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vickers, B. (1988). *In Defense of Rhetoric*. Oxford: Oxford University Press.
- Yunis, H. (2011). Plato. *Phaedrus*. Cambridge: Cambridge University Press.

XXI

POÉTICA

Fernando Santoro

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

A poética de Platão tem dois aspectos indissociáveis. Como filósofo, interessa-se teoricamente por saber o que é a poesia e todas as suas relações com o conhecimento verdadeiro e com o bem da cidade. Por outro lado, como poeta dramático que também é, Platão desenvolve nos seus diálogos uma poética própria, com gêneros e estilos característicos. Estes dois aspectos, que fazem de Platão um filósofo poeta, convivem muitas vezes de modo ambíguo e conflituoso no interior da obra. Todavia, a consciência filosófica e o domínio magistral da arte fazem desse dilema autoral uma das qualidades dos diálogos, em que aparece a seriedade, a vitalidade, e mesmo o suspense, que convidam o pensamento a perseguir questões e enigmas. Sua consciência autoral resume o dilema em uma expressão, não menos enigmática e discutida entre os comentadores (cf. Destrée & Herrmann, 2011), que encontramos na *República* (607b): ‘A arcaica disputa entre a filosofia e a poética’.

Nesta disputa entre a poesia e a filosofia, que se reflete constantemente no interior de sua obra, Platão põe a personagem de Sócrates como investigador, acusador e juiz da poesia mimética. Esta, mesmo reconhecida como atividade inspirada pelos deuses, é apresentada ora como presunçosa e ignorante (*Íon*), ora como falsa e enganadora, adúladora, e ainda corruptora do caráter dos homens (*República*). A arcaica disputa entre os gêneros teria sido frequentemente representada de forma dramática – em que sobressaem aspectos do discurso cômico: invectivas satíricas e irônicas da parte dos filósofos como Sócrates; explícitas ridicularizações da parte dos poetas,

como nas *Nuvens* de Aristófanes. Platão não perderá de vista nem um nem outro lado, em seus diálogos. O riso é geralmente a arma preferida da contenda política intelectual. Todavia esta também possui o seu lado trágico, pois quem não tem fígado para rir, leva o caso ao pé da letra e sai do palco cômico para o tribunal: o Sócrates da *República* exila (em teoria) o poeta para fora dos muros da cidade; assim como Meleto, o poeta, leva (de fato) o filósofo ao Tribunal dos Heliastas e à condenação à morte (*Apologia de Sócrates*). Platão retrata nos seus diálogos esta contenda entre as personagens, ao mesmo tempo que deixa oculta na urdidura do texto sua própria disputa pela constituição de um novo gênero de discurso sapiencial e formador da cidade: a própria filosofia.

A recepção ingênua do platonismo tende a dissociar tais doutrinas que levam Sócrates a criticar intensamente a poesia e as artes miméticas em geral e a expulsar os poetas da cidade justa – particularmente os poetas escritores de comédias e tragédias – do fato de que Platão mesmo é um poeta mimético que compõe diálogos com personagens dramaticamente caracterizados. Nietzsche é o primeiro filósofo contemporâneo a reparar a ambiguidade desta situação (na *Origem da Tragédia*, em 1872), pela qual irá interessar-se particularmente a recepção da *poética* platônica nos sécs. XX e XXI. Uma das questões que mais incitam os comentadores recentes, desde Wilamowitz-Moellendorff (1919) até Rossetti (2011) é a especificidade do gênero literário dos diálogos de Platão, claramente um gênero de tipo mimético e dramático, designado como tal já desde a *Poética* de Aristóteles (1447b). A questão não é simples, pois, como já observara Nietzsche, a filosofia de Platão, e podemos acrescentar que também a sua escritura, não é ‘pura’, mas ‘mista’, com elementos oriundos de vários gêneros. Para fazer valer o discurso filosófico como o legítimo detentor do poder sapiencial, educador e formador dos cidadãos da *pólis*, Platão enfrenta nos seus diálogos todos os gêneros poéticos e discursivos que lhe são coetâneos: as poesias lírica e épica, a comédia, a tragédia, a oratória deliberativa, encomiástica e judicial, a fisiologia medicinal etc.; e os enfrenta mimetizando, criticando e transformando. Faz imitações e paródias pela voz de personagens que encarnam os outros gêneros não filosóficos como Aristófanes ou Erixímaco no *Banquete* e Lísias no *Fedro*; ou corrige e recria os gêneros

transformando-os em suas respectivas versões filosóficas pela voz de Sócrates, como no *Menexeno* e também no *Fedro*. Esta agonística dos gêneros é outro foco de interesse da recepção contemporânea, como em Nightingale (1995) e Cossuta & Narcy (2001), na fronteira que reúne os estudos clássicos com filosofia, filologia e crítica literária.

No *Banquete*, ao final da noite (e do diálogo), já chegando a aurora, apenas três convivas resistiram ao sono e discutem se um mesmo poeta é capaz de escrever tanto comédias como tragédias. Não sabemos dos argumentos, no diálogo somos apenas informados de que Sócrates convenceu Agatão (tragediógrafo) e Aristófanes (comediógrafo) de que sim – um mesmo autor é capaz de escrever em ambos os gêneros. É provocante a leitura que Wilamowitz faz de um dos enigmas clássicos da obra platônica; para ele, este autor é o próprio Platão (1959, 307-308):

Para estas oposições, o artista que emparelhou ambos os quadros misturou todas as suas cores; o *Fédon* está resguardado em tons completamente sombrios, o banquete resplandece em luzes coloridas. Mas Sócrates é o vitorioso em ambos, vitorioso sobre os outros, sobre o mundo, porque se venceu a si mesmo, alçado a herói pelo poder da poesia de Platão. Tragédia e comédia são complementares: apenas quando as lemos como tais, atingimos o pleno entendimento, o pleno prazer.

Nos diálogos, falam as personagens de Platão, este porém fica nas coxias, como costuma fazer um dramaturgo – às vezes sua ausência é marcada no texto, como na ironia metalinguística do *Fédon* (59b). Assim, ele pertence à mesma corte dionisíaca dos poetas escritores de comédia e tragédia, por mais que não se dispense de submetê-los às mais duras críticas. O teatro das ideias o faz adotar uma das principais características de Dioniso: o uso da máscara, as muitas máscaras que anulam ou escondem a presença subjetiva do autor. Resta, no rastro desta anulação, o jogo agônico da dialética: o pensamento que não se deixa prender nem à opinião nem à doutrina, que pode transitar por diversas perspectivas em busca da verdade e que somente vigora no trânsito, neste transe do λόγος, propiciado pela musa da filosofia.

A dialética entre as personagens platônicas é, na maioria das vezes, conduzida por Sócrates, que tem um caráter paradoxal, bem expresso na *Apologia de Sócrates*: ninguém é mais sábio do que ele, que de si diz que só sabe que não sabe. Este caráter é determinado pela ironia. Nos diálogos, a principal atividade socrática em busca do saber se constitui em desconstruir os supostos saberes estabelecidos. É neste contexto que advém sua crítica aos poetas e à poesia. A poesia, sobretudo nos seus gêneros épico, trágico e cômico é o discurso tradicional de transmissão dos saberes e de formação dos cidadãos na Grécia antiga. É este saber que Sócrates costumava pôr em aporia e que Platão queria reformar com a filosofia (é sempre um risco tentar separar historicamente as intenções do Sócrates mestre das do Sócrates personagem). Por isso, encontramos nos diálogos um duplo movimento: ora a crítica parece levar-nos à expulsão da poesia, pura e simplesmente substituída pela filosofia; ora, na elaboração teórica sobre a poética, o que se vislumbra é uma reforma dos gêneros poéticos orientada pela filosofia.

Os principais diálogos que desconstroem a posição de saber tradicional da poesia e que apresentam elementos para uma teoria poética platônica são o *Íon*, a *República* e as *Leis*, mas encontram-se considerações sobre a poética dispersos também em vários outros diálogos, como o *Górgias*, o *Fedro*, o *Banquete*. No *Íon*, a ideia determinante para a atividade poética é a ‘inspiração divina’ (ἐνθουσιασμός). Na *República*, o conceito condutor da crítica é o de ‘representação’ (μίμησις). Ambos os conceitos, como sabemos, serão decisivos para toda a poética ocidental¹. Nas *Leis* (719c), os dois conceitos vêm reunidos:

Há, ó legislador, um antigo provérbio – constantemente repetido por nós mesmos e que recebe a aprovação de todos – segundo o qual, sempre que um poeta está sentado no tripé das musas, falta-lhe o controle sobre a mente, assemelhando-se a uma fonte que dá livre curso à água que afluí; e visto que sua arte consiste na imitação, ele é amiúde compelido a contradizer-se

1 Para a recepção do conceito de entusiasmo vide a excelente coletânea de estudos organizada por Muniz (2011); e para a recepção da ideia de μίμησις como realismo na literatura, vide o livro homônimo de Auerbach (1946).

a si mesmo ao criar personagens de disposições contraditórias, além de ignorar de que lado no que dizem está a verdade.

A referência fictícia a um antigo provérbio é certamente um recurso da poética filosófica platônica, mas de fato a ideia de que o poeta cria por inspiração divina é algo que Platão assimila da tradição. Fá-lo contudo de modo crítico, destituindo o poeta do seu pódio de notório saber. No diálogo *Íon*, Sócrates conversa com o rapsodo que dá nome ao diálogo e que acaba de vencer uma competição de interpretação (ἔρμηνεία) dos cantos homéricos. Quando Íon recita Homero, o auditório vive e se emociona com a ficção do poeta. A partir do fato paradoxal de que Íon não consegue repetir a performance com nenhum outro poeta, Sócrates demonstra que a interpretação do rapsodo não pode ocorrer por arte. A arte supõe um conhecimento universal do objeto, que seria aplicável a outros versos de outros poetas, porque de fato seria um conhecimento do conteúdo e não de sua expressão. Se o rapsodo (ou o poeta) se arvorasse a dizer que conhece as artes da estratégia ou da política, só porque é capaz de entender e recitar (ou compor) belos discursos de generais e reis fictícios em versos singulares, então tratar-se-ia de um ignorante arrogante. Mas Sócrates reserva uma saída muito honrosa ao seu interlocutor, rapsodo ou poeta, caso ele aceite que não é um sábio. Para dar conta de explicar a excelência de Íon como rapsodo e, ao mesmo tempo, a sua ignorância nos assuntos que são tratados nos poemas, como as artes da guerra, da cavalaria ou da navegação, Sócrates expõe a sua teoria da inspiração (ἐνθουσιασμός) do seguinte modo (*Ion* 533e; trad. Oliveira, 2012):

Pois, todos os poetas de versos épicos, os bons, não em virtude de técnica, mas estando entusiasmados (ἔνθεοι) e possuídos (κατεχόμενοι) é que dizem todos aqueles pelos poemas, e os poetas líricos, os bons, do mesmo modo.

A poesia é propiciada por uma força divina (θεία δύναμις) que vai sendo transmitida por contágio da musa ao poeta, do poeta ao intérprete e do intérprete ao auditório, como a força magnética de um imã que se vai conectando a vários anéis, repassando este poder em corrente. É esta força

que move e torna vívido tudo por onde passa, esta força emocionada e comove; possuídos por ela, entram em transe o poeta para compor, o intérprete para cantar e o ouvinte quando ouve e sente. Este estado de transe é descrito como um estado em que se é tomado ou possuído por um deus, que é propriamente o sentido etimológico do termo ‘entusiasmo’ (ἐν + θεός + ἰασμος), normalmente traduzido por ‘inspiração divina’. O poeta, o intérprete e mesmo o espectador são levados a um estado de submissão da consciência (ὑπό-νοια) em que o pensamento humano sai de seu discernimento (ἔκ-φρων) e torna-se suporte da expressão divina, que assim aflora poeticamente, como criação de sentido. Como se trata de um movimento de fazer vir à luz, de externalização, seria mais apropriado falar de ‘ex-piração’ do que ‘in-spiração’. Assim o poeta e toda a cadeia podem ser expressão da verdade e de conhecimentos reais, quando efetivamente conectados às musas divinas. Mas não há garantia para esta conexão, nem de que tudo que um poeta diz seja proveniente de tal fonte: ele também pode dizer falsidades e contradizer-se. Como uma das premissas socráticas é de que os deuses não comentem injustiças nem promovem falsidades, não se pode colocar na conta das musas tudo o que os poetas compõem. Este aspecto que também liga a poesia ao falso e ao engano não é tratado por Platão no *Íon*, mas será examinado a fundo na discussão sobre a poesia como arte mimética, na *República*, como veremos adiante.

Gonzalez (2011) observa que a destituição do estatuto de sábio e possuidor de um saber técnico nos assuntos de que fala aproxima o poeta da atividade da filosofia, pelo menos tal como é professada por Sócrates, que diz não ser possuidor de nenhum saber, mas apenas ser alguém que diz a verdade e que a faz vir à luz pelo diálogo. A filosofia e a poesia mais excelentes são ambas atividades não técnicas, isto é, destituídas de um conhecimento que o homem pode controlar plenamente. Esta proximidade é reforçada pelo outro diálogo que trata dos estados de consciência que sofrem alteração por força divina: no *Fedro* (244a), tais estados de alma são tratados como formas especiais de loucura (μανία) em que o abandono da sobriedade e do senso comum não leva ao desregramento, mas sim à disponibilidade para uma potenciação sobre-humana, divina. Sócrates, ele mesmo tomado de um delírio poético, profere um dos mais belos discursos encontrados

nos diálogos, elogiando quatro formas de delírio: o mântico, estado profético inspirado de Apolo; o telético, transe terapêutico e purificador dos ritos dionisíacos; o poético, inspirado pelas musas; e o erótico que inclui a atividade de amor ao saber, a filosofia.

Enquanto tratou a poesia como atividade de inspiração divina, Platão manteve Sócrates no seio da tradição cultural antiga, mesmo se já não conferindo aos poetas o estatuto de sábios e autoridades que estes sempre gozaram para a formação cultural, moral e política dos cidadãos gregos. Mas quando Sócrates, na *República* de Platão, define a poesia como arte de imitação, parece que o faz explicitamente para rebaixar a poesia, para torná-la de mesmo valor que a pintura ou escultura, coisa de artesãos, profissão de artífices manuais, socialmente inferiores na hierarquia da cidade antiga. A perplexidade com que os cidadãos comuns teriam recebido esta teoria – se Platão é fiel testemunha –, explicaria a indignação a ponto de acolherem as acusações de impiedade contra Sócrates, por este ter tentado contra a sacralidade da poesia tradicional e seus deuses². Isso demonstra o quanto, para os gregos antigos, o valor da atividade poética era divinizado e diferenciado do valor das artes e demais atividades produtivas. O poeta não era visto, antes de Sócrates/Platão, como um artista ou artesão, mas como integrante de uma classe totalmente outra, próxima a dos inspirados e possuídos, profetas e sacerdotes, os sábios e educadores tradicionais. Percebe-se quão insuficiente e inadequado seria tratar de um ponto de vista a partir da estética contemporânea toda a problemática da poesia em Platão.

Na *República* trava-se uma luta de titãs entre princípios de linguagem: o discurso mítico encarnado por Homero e Hesíodo e o novo discurso dialético e demonstrativo da filosofia encarnado por Sócrates. Em jogo está a educação, i.e., a manutenção do viço e das virtudes de uma comunidade, sobretudo da justiça, a virtude política por excelência. Na instauração de valores estabelecendo a constituição daquela cidade ideal, o princípio da verdade moral prevalece sobre o do prazer sensível. Pelo menos na educação da elite, dos guardiães que devem cuidar das leis e governar. Toda espécie

2 É significativo o fato de que o mais feroz dos acusadores de Sócrates, Meleto, representa os poetas (*Ap.* 23e) e que Sócrates chame o próprio Apolo, deus da poesia, como testemunha de defesa (20e).

de mentira, ilusão, falso saber deve ser banido, ainda que muitíssimo agradável. Assim, o que na poesia e no mito não corresponde à verdade e ao justo, pondo em risco, através da educação, toda a cidade, também não deve ser poupado. E se tais mentiras ainda vierem com o encanto sedutor das sereias, o risco de corrupção é ainda maior. Mas o que é que na poesia não corresponde à verdade e à justiça? Será simplesmente isto que Sócrates criticara na presunção de Íon de falar de todas as coisas sem ter o devido saber, sem ter a competência específica, um saber 'técnico' do que fala?

Na *República*, Sócrates inicia sua crítica como já fizera Xenófanes³ em relação aos poetas épicos: pela condenação ao modo antropomórfico como são representados os deuses. Os poetas não representam (imitam) com justeza os deuses quando contam que estes realizam violências ou promovem enganos, em atos semelhantes aos dos homens poderosos. Um princípio moral que é estabelecido já desde o primeiro livro é que o justo só realiza atos bons, para amigos ou inimigos, e que os deuses, sendo sumamente justos e bons, só podem agir bem e ser verdadeiros. Não podemos esquecer que as ações dos deuses e dos heróis são paradigmas para a formação de um homem virtuoso, um homem belo e bom, capaz de governar a si e a cidade. Podemos chamar estas primeiras críticas, do *Íon* e do Livro II da *República*, críticas epistemológicas e morais: a poesia não é uma autoridade confiável de conhecimento e sabedoria, os poetas mentem em assuntos sérios quando sua poesia não está plenamente conectada à verdade dos deuses e da justiça, quando tentam explicar o cosmo como se este funcionasse com paixões e intenções humanas, ou quando representassem os modelos morais como estes não devem ser. Por isso, o conteúdo da poesia, de suma importância para a educação, deve passar pelo crivo dos filósofos que examinarão o que é verdadeiro e útil, e expurgarão o que não provém de boa inspiração. Este é um dos aspectos polêmicos da teoria platônica, pois trata-se da fundamentação da censura.

A forma dos mitos usados na educação é criticada no Livro III da *República*. Entre a narrativa simples com discurso indireto, a imitação em discurso direto, e as formas mistas de discurso direto e indireto, Sócrates

3 Este seria um precursor na 'arcaica disputa entre filosofia e poética'.

vai condenar a ação mimética de quem se faz passar por outro ou que assume muitos caracteres diferentes. Neste caso a crítica visa diretamente as representações teatrais, seus autores e os atores, mas atinge também as partes mais dramáticas das epopeias. E tanto mais a aparência, pela semelhança, se revele como sendo o verdadeiro ente, encobrendo a diferença real entre o imitado e a imitação, mais mentirosa será a poesia e, portanto, moralmente prejudicial à constituição da cidade. Mas não é só a questão do engano de quem se faz passar por outro, pois também é criticada a falta de unidade de carácter, que fere o princípio ordenador da cidade ideal, pelo qual cada cidadão deve desempenhar uma única função segundo sua excelência.

A crítica platônica à μίμησις continua para além da seleção do conteúdo e da forma, pois se aprofunda como uma crítica ontológica. Dizer que a poesia é imitação, para a teoria apresentada no Livro X da *República*, é também distanciar o seu ser duplamente da verdade, pois em primeiro lugar, plena de ser e realidade, está a verdade na ideia em si mesma de algo, sempre igual a si mesma. Se um artesão vislumbra esta ideia eterna e produz um objeto, este é gerado a uma certa distância da verdade, no mundo e no tempo das coisas que são produzidas e destruídas; e se um poeta canta nos seus versos o objeto, então este está afastado mais ainda da verdade, pois a representação poética é apenas feita das aparências (596e), de imagens e sons, não visando à coisa mesma, mas a como encantar e agradar o auditório. O poeta, sendo imitador, é um artífice de segunda categoria, o mais afastado da verdade, próximo aos prestidigitadores e ilusionistas, porque não produz mais do que sombras das coisas. Isto é uma afronta ao senso comum dos gregos, que, como já dissemos, cultuavam seus poetas como os mais sábios dentre os homens, porta-vozes de seu panteão tradicional e do conhecimento das virtudes. ‘Quando falamos do que não é, como parece, não falamos de um contrário do ente, mas somente de algo diferente’. Esta é a determinação que Platão, no *Sofista* (257b), descobre para a falsidade, para a existência do não ser no real e no discurso. O ‘não ser’ (quando se diz que algo não é) é, com relação a um mesmo ente, os outros que lhe são diferentes. Proferir algo que não é do mesmo, mas de outro, constitui o falso. A imitação do poeta

opera esta função alegórica expressando outras coisas de outro modo e criando no discurso toda uma realidade 'outra'. A arte mimética é o gênero das espécies tanto do sofista (*Soph.* 235a) como do poeta, as duas sombras do filósofo, para Platão.

Mas o Sócrates da *República* não acusou a poesia apenas por seu caráter mimético, capaz de produzir falsidades e ilusões. As razões que levaram Sócrates a expulsar os poetas da cidade que se pretende conservar justa vão além do problema de conteúdo falso das representações miméticas: vão alcançar o caráter sedutor da obra de arte (o valor propriamente estético) e também a sua capacidade de produzir sentimentos (o poder patético). Para o Sócrates da *República*, a beleza sensível da obra de arte serve para atrair pelo prazer o jovem incauto para as garras malélicas da falsidade e dos sentimentos fracos. Ela faz a parte irascível e emotiva da alma corromper a parte racional, que as deveria governar. Especialmente as artes dramáticas amoleceriam os sentimentos dos jovens, desvirtuando-lhes o caráter: a comédia torna-os propensos ao desdour, sem vergonha de rir e comprazer-se com as baixezas e vilanias dos homens, enquanto a tragédia incute as fraquezas do terror e da compaixão nos valentes guardiões da cidade (*R.* 606a-c).

O problema da falsidade chega a ser atenuado por Sócrates, à condição de o conteúdo dos mitos ser regulamentado pelos guardiões filósofos, de modo que o jovem seja modelado segundo uma harmonia virtuosa do caráter, para cuja obtenção até seria permitido algum tipo de mentira benfazeja. Mitos que dariam exemplos de heróis virtuosos e deuses justos e que propiciariam a formação de homens semelhantes àqueles. A filosofia até pode salvar o conteúdo dos mitos épicos, mas o efeito da comédia e da tragédia sobre as paixões, este não parece ter cura. A sentença socrática é impiedosa, como deve ser a atitude de um guardião da justiça: a poesia é agradável e charmosa, ninguém discute, mas que vá perfumar outros ares que o da nossa justa cidade!

Sem dúvida, o platonismo nunca se viu muito à vontade com essa atitude socrática, sobretudo confrontado com o próprio gênero do diálogo, que sendo dramático, ora resvala na comédia, ora na tragédia. Mas é inegável que o Sócrates da *República* expulsa, se não todo poeta, com certeza o comediógrafo e principalmente o compositor de tragédias.

Todavia, depois de decretar aquela expulsão, Platão lança um desafio (R. 607c-d, trad. Prado, 2006):

Mesmo assim, fique dito que, se a poesia imitativa que visa ao prazer pudesse apresentar um argumento que prove que é necessário que ela tenha um lugar numa cidade bem administrada, prazerosos, nós a acolheríamos porque temos consciência de que ela exerce um encanto sobre nós.

Concederíamos também a quantos, entre todos os seus patronos, não são poetas, mas amantes da poesia, que digam em sua defesa, com um discurso sem métrica, que ela não só é agradável mas também útil em relação à cidade e à vida humana, e com boa vontade os ouviremos.

Pela boca irônica de Sócrates, mais parece um desafio lançado pelo próprio Platão a si mesmo e aos seus discípulos da Academia. O próprio Platão vai responder a esse desafio, no seu último diálogo, as *Leis* (cf. Mouze, 2005); e também o melhor discípulo, Aristóteles, vai elaborar uma resposta completa, na *Poética* (cf. Santoro, 2008), sobretudo contra as mais graves acusações à tragédia, vendo na representação trágica do terror e da piedade uma forma de catarse desses mesmos sentimentos.

Nas *Leis*, seu último diálogo, Platão retoma a consideração sobre a função educadora da poesia, o ponto de partida que o levava a uma discussão sobre a poética, na *República*. A formação dos guardiães da cidade justa se fazia com ginástica e música, e a parte mais importante da música é o λόγος, requisitando um exame à luz do critério da justiça. Mas na *República*, as críticas ao conteúdo, à forma, à essência mimética da poesia, ao modo como ela seduz, encanta e emociona acabam por deixar muito pouco espaço para se pensar justamente como seria a música formadora de uma alma justa. Com certeza, ela estaria submetida à parte racional da alma, à filosofia, e deveria modelar as partes apetitiva e irascível para obedecerem àquela parte. Somente tendo demonstrado ser capaz de se prestar a uma tal formação do caráter, a poesia poderia ser anistiada do famigerado exílio. As *Leis* ocupam-se desta demonstração positiva, e preenchem a lacuna deixada na *República*.

Também para as *Leis* (principalmente os Livros II e VII), o mais importante a regular na constituição de uma cidade-estado é a educação formadora dos cidadãos. Com tal objetivo, o exame das composições poéticas torna-se ‘a questão política por excelência’ (Mouze, 2005, 10). Mas, diferente da *República*, a educação não é pensada apenas para a formação da elite dos guardiães e do filósofo-rei. A educação é pensada para todos os cidadãos, em diversas faixas etárias, e a priorização da educação literária e musical ocupa a faixa dos 10 aos 16 anos – a transição para a vida adulta (Lg. 809e-810a). O principal objetivo desta educação é formar um bom carácter no tocante ao enfrentamento do medo, à constituição do pudor e ao domínio do desejo e dos prazeres. Não é uma educação técnica ou intelectual, mas sobretudo ética. A música e a poesia são os meios de ensino em que se mostra a representação (μίμησις) de vidas heroicas paradigmáticas, nas quais se deve associar a felicidade à justiça, e a desgraça à injustiça. A *música* que melhor se presta a esta representação é a tragédia, contanto que se possa reformá-la e adaptá-la para ser ‘a μίμησις da vida mais bela e melhor’ (Lg. 817b). Esta educação do carácter também se faz como uma educação do gosto, uma educação estética, em que o agradável deve ser associado ao belo e justo e nunca aos seus opostos. O conteúdo e a finalidade da poesia são orientados pelas leis da cidade, pois a música e a poesia transmitem o sentido e o apreço às leis, às almas das crianças e dos jovens. Nas poesias não devem aparecer meramente as formulações prescritivas, pois as representações poéticas devem ilustrar sobretudo o preâmbulo às normas, que justificam porque cada lei precisou ser promulgada. O Ateniense que conduz o diálogo sugere que as próprias leis incluam na sua formulação tais preâmbulos (Lg. 715e ss.), de modo que o legislador deve escrever como um poeta. Há uma passagem interessante que propõe que determinados hinos aos deuses sejam tratados como leis, que seriam obrigatórios em determinadas festividades e cuja transgressão seria punida. Esta passagem sugere um procedimento que perpassa todo o diálogo, aproximando as atividades do legislador e do poeta, assim como o canto (ᾠδή) e a lei (νόμος) (Lg. 799e). Em todo o diálogo, a poesia está sob o crivo do conselho de anciãos que zela pela saúde da cidade e que a põe em acordo com as leis. Não devemos, porém, entender apenas que o poeta se deve submeter

ao crivo e censura do legislador. Como o conselheiro e o legislador devem selecionar os poemas mais educativos e muitas vezes reformar as músicas mais agradáveis para torná-las também mais justas e verdadeiras, de certa forma o legislador deve tornar-se poeta. Ou, visto de outro ângulo, os melhores poetas, aqueles que sabem reunir em agradável harmonia o belo, o justo e o verdadeiro, e que são verdadeiramente afeitos às musas, serão também os melhores guardiães e legisladores da cidade. Vê-se aqui que não se trata de um projeto de censura tacanha à liberdade da poesia, mas antes o inverso, de pensar a instauração da política como um projeto estético: a elaboração de uma cidade bela, com um gosto refinado pelo bem e pela verdade (cf. Bellintani, 2006). Neste sentido, a filosofia não expulsa a poesia, mas instaura um novo princípio de valoração estética, em que o melhor não é o que agrada facilmente, mas sim o que é mais verdadeiro. A filosofia de Platão enfrenta os modelos tradicionais de poesia porque eles são decisivos politicamente; julga-os, seleciona-os e reformula-os em vista desse novo princípio que ordena a atividade poética para a melhor educação da cidade. Platão pode assim finalmente reconciliar o poeta com o filósofo e com o bom governo da cidade justa.

Assim como o conflito, também a reconciliação entre a filosofia e a poética permeia toda a obra platônica. Se nas *Leis*, o legislador escreve a constituição da cidade como ‘a tragédia mais verdadeira’ (817b), como não identificar este novo tragediógrafo verdadeiro com o próprio autor do diálogo? Não é Platão que está realizando, não só neste mas em todos os seus diálogos, a representação da vida mais bela e melhor, a paradigmática vida de Sócrates? Claro está que nem sempre esta vida é representada tragicamente, pois há comédias como o *Banquete* e a *Apologia*, porque Platão disputa em vários gêneros poéticos a reforma literária em vista do ‘mais verdadeiro’. Mas quem não vê, num diálogo como o *Fédon*, o modelo platônico da tragédia reformada? Num drama carregado de emoção, nem a condenação à morte é capaz de afligir o caráter e, sobretudo, abalar a felicidade, do homem justo e verdadeiro. Nesta tragédia nova, todas as incômodas lamentações são explicitamente banidas com a serenidade da conversa e do raciocínio – a amizade emoldura a discussão sobre o prazer e a dor, sobre o sentido da vida e da morte.

Encontramos a assunção desta reconciliação da filosofia com a poesia em outro diálogo de maturidade, o *Fedro*. Além do fato de que tanto os melhores poetas, quanto os filósofos são ali apresentados como delirantes inspirados, em certo momento da narrativa do belíssimo mito das almas em cortejo (que confirma Platão no rol de tais autores inspirados!), Sócrates apresenta uma série hierárquica de tipos humanos. No topo da lista está a alma de um filósofo (amante do saber), amante da beleza, músico, erótico; em segundo lugar, a alma de um rei, respeitoso das leis, apto para a guerra e o governo; em terceiro, a de um político, apto para a administração e a economia; em quarto, um atleta, ginasta, educador físico e médico; em quinto, um adivinho, sacerdote que celebra rituais; em sexto, a alma de um poeta e artista mimético; em sétimo, a de um artesão ou lavrador; em oitavo a de um sofista ou demagogo; em nono, a de um tirano. Nesta lista, o poeta não inspirado, o imitador de imagens chega em sexto lugar, já na banda dos tipos depreciados. Mas em primeiro lugar, o amante do saber é também amante da beleza, inspirado pelas musas e por Eros: é um filósofo músico, um filósofo poeta. Como diz Sócrates no *Fédon* (61a), ‘a filosofia é a forma mais alta de música’.

BIBLIOGRAFIA

- Auerbach, E. (1946). *Mimesis: A Representação da Realidade na Literatura Ocidental*. São Paulo: Editora Perspectiva.
- Cossutta, F. & Nancy, M. (2001). *La forme dialogue chez Platon*. Grenoble: J. Millon.
- Destrée, P. & Herrmann F.-G. (2011). *Plato and the Poets*. Leiden: Brill.
- Gonzalez, F. J. (2011). The Hermeneutics of madness: Poet and Philosopher in Plato's *Ion* and *Phaedrus*. In: P. Destrée & F.-G. Herrmann (2011), *Plato and the Poets*. Leiden: Brill, pp. 93-110.
- Nightingale, A. W. (1995). *Genres in Dialogue*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mouze, L. (2005). *Le législateur et le poète: une interprétation des Lois de Platon*. Lille: Setemprion.
- Muniz, F. (ed.). (2011). *As artes do entusiasmo: a inspiração da Grécia antiga à contemporaneidade*. Rio de Janeiro: 7 Letras.
- Prado, A. L. A. (2006) (trad.). *Platão. República*. São Paulo: Martins Fontes.
- Oliveira, C. (2012) (trad.). *Íon*. Rio de Janeiro: Autêntica.
- Ribeiro, L. F. B. (2006). Arte no Pensamento de Platão. In F. Pessoa (org.). *Arte no Pensamento*. Vitória, pp. 102-135.
- Rossetti, L. (2011). *Le dialogue socratique*. Paris: Encre Marine/Les Belles Lettres.

Santoro, F. (2008). Como anistiar o poeta exilado por Sócrates? Rio de Janeiro: *Anais de Filosofia Clássica*, vol. 2, nº 4, 19-28.

Wilamowitz-Moellendorff (1919). *Platon: sein Leben und seine Werke*. Berlin: Weidmannsche, reimp. Zurich: Weidmann, 1992.



Coimbra Companions

PLATÃO

Alberto Bernabé • António Pedro Mesquita
Daniel Rossi Nunes Lopes • Fernando Rey Puente • Fernando Santoro
Francesc Casadesús Bordoy • Francesco Fronterotta
Franco Ferrari • Gabriele Cornelli • Giovanni Casertano
Hector Benoit • José Gabriel Trindade Santos
Katsuzo Koike • Luc Brisson • Marcelo Perine
Maria do Céu Fialho • Mario Vegetti • Olivier Renaut
Richard McKirahan • Rodolfo Lopes • Silvio Marino • Tom Robinson