

PLATÃO

COORDENAÇÃO DE
GABRIELE CORNELLI E RODOLFO LOPES

CoimbraCompanions

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

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 Xenófanos. 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 (δύναμις) 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 (ἐπιστήμη) 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 κοινωνία, 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