





doispontos:

Revista dos Departamentos de Filosofia da Universidade
Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos



Revista dos Departamentos de Filosofia
da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos



Filosofia Antiga

vol. 21 número 2 (2024)
semestral
julho de 2024



doispontos é uma revista vinculada aos Programas de Pós-graduação da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos. Publica artigos de filosofia e de áreas afins com interesse filosófico e busca promover intercâmbio entre pesquisadores no Brasil e exterior.

Editores

Maria Adriana Camargo Cappello (Universidade Federal do Paraná) e
Marisa Lopes (Universidade Federal de São Carlos)

Editor responsável pelo volume Filosofia Antiga

Prof. Dr. Maicon Reus Engler

Prof. Dr. Roosevelt Rocha Conselho editorial

Adriano Fabris (Università di Pisa – Pisa, Itália), Balthazar Barbosa Filho † (Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Porto Alegre, RS, Brasil), Bento Prado Júnior † (Universidade Federal de São Carlos – São Carlos, SP, Brasil), Carlos Alberto Ribeiro de Moura (Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil), Eduardo Jardim (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – Rio de Janeiro, RJ, Brasil), Franklin Leopoldo e Silva (Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil), Jean-Michel Vienne (Université de Nantes – Nantes, França), José Arthur Giannotti (Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil), José Oscar Marques (Universidade Estadual de Campinas – Campinas, SP, Brasil), Leiser Madanes (Universidade Nacional de Buenos Aires – Buenos Aires, Argentina), Luiz Henrique Lopes dos Santos (Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil), Luiz Roberto Monzani (Universidade Estadual de Campinas – Campinas, SP, Brasil), Márcio Suzuki (Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil), Marcos Lutz Müller (Universidade Estadual de Campinas – Campinas, SP, Brasil), Marilena Chauí (Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil), Michel Malherbe (Université de Nantes – Nantes, França), Newton Bignotto (Universidade Federal de Minas Gerais – Belo Horizonte, MG, Brasil), Oswaldo Porchat (Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil), Raul Landim Filho (Universidade Federal do Rio de Janeiro – Rio de Janeiro, RJ, Brasil), Renaud Barbaras (Université de Paris – I – Paris, França), Róbson Ramos dos Reis (Universidade Federal de Santa Maria – Santa Maria, RS, Brasil).

Diagramação

Marcos Fernando de Oliveira Filho

ISSN: 2179-7412



endereço para correspondência||address for correspondence

Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná (UFPR)

R. Dr. Faivre, 405, 6º andar. CEP: 80060-140 – Curitiba, PR, Brasil.

(41) 3360-5098

Departamento de Filosofia da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) Rodovia Washington Luís,
km 235. CEP: 13565-905 – São Carlos, SP, Brasil. (16) 3351-8366

endereços eletrônicos da doisPontos:

revista2pontos@gmail.com

www.ser.ufpr.br/doispontos

www.filosofia.ufpr.br

Índice

- 3 Pedro Luz Baratieri
Como ler Platão? Para uma leitura não-apologética dos Diálogos
- 27 Rogério Gimenes de Campos
Epithymíai, philíai e hímeros no Fedro: uma fisiologia dos desejos e das amizades
- 48 Erick D’Luca
Gabriele Cornelli
Pitagorismo no Timeu de Platão
- 69 Marcos Roberto Damásio da Silva
A percepção visual (ὁρατικός) em Demócrito
- 84 Pedro Mauricio Garcia Dotto
The Consistency of Plato’s Treatment of Rhetoric
- 111 Felipe Ramos Gall
Hipótese para uma anatomia da comédia segundo Aristóteles
- 117 Flora Mangini
Predomínio como promessa de felicidade: Trasímaco e a pleonexia na República de Platão (336b ff)
- 137 Diogo Norberto Mesti
Os laços entre a aporia do falso e a atopía das imagens no Sofista



- 159 Fernanda Elias Zaccarelli Salgueiro
O povo como fundamento da política no Livro VI das Histórias de Políbio
- 183 Rogério Miranda de Almeida
Quem foram os “filósofos platônicos”? Agostinho de Hipona e a sua relação com a Filosofia
- 193 Roosevelt Araújo da Rocha Júnior
Rogério Miranda de Almeida
- 204 Ticiano Curvelo Estrela de Lacerda
A disputa ideológica entre Isócrates e Platão: consequências para a Filosofia e a Retórica
- 219 Nazareno Eduardo de Almeida
A árvore platônica das Formas: Uma visão comparativa das concepções das Formas na República (V-VII) e no Sofista
- 242 Luís Felipe Bellintani Ribeiro
Contra a primazia do eîdos
- 260 João Eduardo Pinto Basto Lupi
Orígenes leu Platão, mas...
- 273 *Resenha* de Renilson Bail
A Doxa no Poema de Parmênides
Bruno Loureiro Conte
- 280 Silvio Marino
Lembrança de Giovanni Casertano

Editorial

De 06 a 08 de Dezembro de 2022, aconteceu no Anfiteatro 400 do Ed. Dom Pedro I, do Campus Reitoria da UFPR, o evento *Contra Platonem*, organizado pelos editores deste volume. Naqueles dias tivemos como objetivo tratar de obras e autores que se posicionaram contra o pensamento platônico. Acreditamos que muita atenção já tinha sido e continuava sendo dada à obra do mais famoso discípulo de Sócrates, mas julgamos que era interessante também procurar conhecer e discutir textos que apresentassem discordâncias em relação ao pensamento de Platão. Desse modo, tivemos como foco autores que, de alguma maneira, tentaram demonstrar que as concepções platônicas têm limitações e merecem ser reavaliadas. Discutimos textos antigos que fizeram críticas a temas como a ideia do Bem, bem como considerações de Platão sobre a retórica e as limitações da linguagem, a influência da música e da poesia na cidade ideal, entre outros assuntos relevantes. Esse evento contou com o apoio do Programa de Pós-Graduação em Letras e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia e as apresentações estão disponíveis no canal do primeiro Programa no Youtube:

<https://youtube.com/playlist?list=PLiQe1fMZ4rR-81vHaNh-iMhrKHr8PIInsl&si=k5MrUeZXvIIAfpm->

O colóquio incluiu as seguintes apresentações:

06/12/2022

Luís Felipe Bellintani Ribeiro (UFF): “Contra a primazia do *eídos*”

Nazareno Almeida (UFSC): “A árvore das Formas: o *Sofista* como revisão da relação sensível/inteligível apresentada na *República* V-VII”

Ticiano Lacerda (UFRJ): “A disputa ideológica entre Isócrates e Platão”

Maicon Engler (UFPR): “A querela implícita da *Poética* de Aristóteles com a doutrina da inspiração de Platão”.

07/12/2022

Gabriel Xavier (UFOP): “Aristóteles contra Platão: uma *gigantomachia peri tês ousias*”.

Viviane Castilho (UFPR): “Aristóteles e o método platônico de elaboração de definições”

Roosevelt Rocha (UFPR): “Aristóxeno de Tarento contra Sócrates e Platão”



08/12/2022

Jacyntho Lins Brandão (UFMG): “Luciano: um platônico contra Platão?”

João Lupi (UFSC): “Orígenes leu Platão, mas...”

Rogério Miranda de Almeida (FASBAM - Faculdade São Basílio Magno): “Santo Agostinho e os ‘Filósofos Platônicos’”.

Nem todos os/as participantes puderam apresentar seu texto em formato de artigo para o presente volume. Assim, o volume foi aberto a novas contribuições sobre filosofia antiga, as quais contam com nomes representativos da área no Brasil.

Gostaríamos de agradecer aos autores e às autoras que submeteram seus trabalhos à revista; aos pareceristas nacionais e internacionais que, depois de rigorosa análise, emitiram seus juízos sobre os textos; e à equipe de assistência editorial formada por docentes do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPR.

Prof. Dr. Maicon Reus Engler (Educação – UFPR)

Prof. Dr. Roosevelt Rocha (Letras – UFPR)

*Como ler Platão? Para uma leitura não-apologética dos Diálogos*¹

Pedro Luz Baratieri
pedrobaratieri@hotmail.com
Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

Resumo: No vastíssimo campo de estudos da obra de Platão, constatamos que os (as) especialistas mais respeitados (as) têm posições por vezes completamente divergentes. Em parte, por um lado, isso decorre da riqueza e da complexidade dessa obra; em boa medida, por outro lado, também decorre de diferentes métodos ou formas de abordar os *Diálogos* que os (as) intérpretes adotam. Diante disso, surge naturalmente a questão de *como deveríamos ler essas obras*. No entanto, analisando as diferentes abordagens usadas, pode-se notar que as respostas a uma questão anterior frequentemente acabam determinando, não raro de modo tácito, as respostas a como ler os *Diálogos* e a abordagem adotada na prática. Essa questão anterior é a de *qual seria a função precípua dos Diálogos*, que tende a se confundir com a questão de o que no fundo seriam os *Diálogos*. Por exemplo, os (as) estudiosos (as) que na sua interpretação tendem a focar nas teses e nos argumentos (em detrimento dos elementos dramáticos e literários) supõem em geral que estão lidando com obras “filosóficas” e que devem cumprir, portanto, funções “filosóficas”, como (segundo determinada concepção em geral pressuposta de filosofia) definir um conceito, responder uma questão teórica com argumentos racionais, fundamentar (ou questionar) a possibilidade de uma ciência do mundo e coisas desse jaez. Por outro lado, estudiosos (as) que focam nos aspectos dramáticos e literários consideram que estão interpretando obras literárias e que, portanto, não necessariamente cumpririam funções ou atividades filosóficas, mas antes fariam aquilo que seria próprio de obras literárias. Diante disso, eu gostaria de abordar uma dessas hipóteses frequentemente utilizadas, de forma explícita ou não, acerca da função dos *Diálogos*, qual seja, a de que essas obras ou pelo menos algumas delas fariam a defesa de Sócrates da acusação pela qual foi condenado à morte. Comparando a acusação com passagens dos *Diálogos*, pretendo mostrar que deveríamos descartar essa hipótese ao lê-los. Os ganhos exegéticos disso seriam consideráveis; um deles seria pararmos de tentar tornar corretos a todo custo, e muitas vezes em detrimento do próprio texto, os argumentos de Sócrates e passarmos, em vez disso, a analisá-los de forma mais crítica.

Palavras-chave: *Diálogos* de Platão; Método; Interpretação; Defesa; Sócrates.

How to read Plato? For a non-apologetic reading of the Dialogues

Abstract: In the very broad field of Platonic scholarship, we note that the most respected scholars have views that sometimes are completely different. On the one hand, it results from the richness and complexity of these works, on the other, it is also a consequence of different methods that the scholars use in approaching the *Dialogues*. In the light of that, a natural question emerges: How should we read the *Dialogues*? However, analyzing the different approaches used, we can see that the answers to a previous question often determines, even if tacitly, the answers to how to read the *Dialogues* and the approach used in practice. This previous question is the question about the main function of the *Dialogues*, which tends to be similar to the question about what are the *Dialogues*. For example, scholars that tend to focus in the theses and arguments (instead of the literary elements) assume that they are

¹ O presente artigo é um desdobramento de uma pequena seção de minha tese de doutorado, defendida em 2022 na UFRJ (PPGF) e intitulada *Da Ambição à Música: o Eros como caminho à perfeição no Banquete de Platão*. BARATIERI, 2022.



dealing with “philosophical” works, which therefore should fulfil “philosophical” tasks, such as (according to certain conception often presupposed of philosophy) to define a concept, to answer a theoretical question with rational arguments and so on. On the other hand, scholars that tend to focus in the dramatic and literary aspects assume that they are interpreting literary works which therefore do not need to accomplish philosophical tasks. Thus, I would like to challenge one of these hypothesis often used (even if implicitly) about the function of the *Dialogues*: the idea that these works or at least some of them are a defense of Socrates against the accusation that put him to death. Comparing the charge with some passages of the *Dialogues*, I intend to show that we should leave this hypothesis aside while reading the *Dialogues*. The exegetical benefits that might result from this are considerable.

Keywords: Plato’s Dialogues; Method; Interpretation; Defense; Socrates.



No vastíssimo campo de estudos da obra de Platão, constatamos que os (as) especialistas mais respeitados (as) têm posições por vezes completamente divergentes. Em parte, por um lado, isso decorre da riqueza e da complexidade dessa obra; em boa medida, por outro lado, também decorre de diferentes métodos ou formas de abordar os *Diálogos* que os (as) intérpretes adotam. Diante disso, naturalmente surge a questão de *como deveríamos ler essas obras*.

Analisando, contudo, as diferentes abordagens usadas, pode-se notar que as respostas a uma questão anterior frequentemente acabam determinando, não raro de modo tácito, as respostas a como ler os *Diálogos* e a abordagem adotada na prática. Essa questão anterior é a de *qual seria a função precípua dos Diálogos*, que tende a se confundir com a questão de o que no fundo seriam os *Diálogos*. Por exemplo, os (as) estudiosos (as) que na sua interpretação tendem a focar nas teses e nos argumentos (em detrimento dos elementos dramáticos e literários) supõem em geral que estão lidando com obras “filosóficas” e que portanto deveriam cumprir funções “filosóficas”, como (segundo determinada concepção em geral pressuposta de filosofia) definir um conceito, responder uma questão teórica com argumentos racionais, fundamentar (ou questionar) a possibilidade de uma ciência do mundo e coisas desse jaez. Por outro lado, estudiosos (as) que focam nos aspectos dramáticos e literários consideram que estão interpretando obras literárias e que, por conseguinte, não necessariamente cumpririam funções ou atividades filosóficas, mas antes fariam aquilo que seria próprio de obras literárias.

Diante disso, eu gostaria de abordar uma dessas hipóteses frequentemente utilizadas, de forma explícita ou não, acerca da função dos *Diálogos*, qual seja, a de que essas obras ou pelo menos algumas delas fariam a defesa de Sócrates da acusação pela qual foi condenado à morte². Comparando a acusação com passagens dos *Diálogos*, pretendo mostrar que deveríamos descartar essa hipótese ao lê-los. Os ganhos exegéticos disso seriam consideráveis; um deles seria pararmos de tentar tornar corretos a todo custo, e muitas vezes em detrimento do próprio texto, os argumentos de Sócrates e passarmos, em vez disso, a analisá-los de forma mais crítica. Dessa perspectiva, embora eu trate, aqui, de forma mais direta de uma questão teórica, o verdadeiro propósito desse artigo é dar uma contribuição para a *prática* da interpretação dos *Diálogos*, de modo que as respostas aqui dadas a questões teóricas devem ser entendidas mais como recomendações quanto ao que fazer e pensar durante a prática da leitura e da interpretação dos *Diálogos* do que como descrições factuais.

Com esse intuito, começo o artigo dando algumas razões pelas quais não seria um problema falarmos na função dos *Diálogos*, algo diferente da intenção do autor (1); depois, explico o sentido da acusação pela qual Sócrates foi condenado (2), a fim de passar, em seguida, a comparar cada uma de suas duas partes - a corrupção da juventude (3) e a impiedade (4) - com passagens dos *Diálogos*, mostrando que à primeira vista eles não defendem Sócrates de tais acusações; por último, extraio algumas consequências exegéticas a meu ver salutares dessa leitura não-apologética dos *Diálogos* (5).

² “[...] o gesto inaugural da filosofia na obra de Platão, em particular nos diálogos ditos socráticos, retoma vários desses elementos. [...] o impulso a filosofar em Platão, em particular a *escrever* diálogos filosóficos [...] provém não só de uma “busca da verdade”, meio abstrata, mas também da necessidade, ligada a essa busca, de defender a memória, a honra, a glória, o *kléos* de um herói/mestre morto, Sócrates. [...] há um período da produção platônica consagrado à preservação da memória de Sócrates [...] o discurso platônico não deve só preservar, mas, antes de tudo, defender a lembrança de um homem condenado injustamente. Isto é, deve antes mostrar que essa condenação foi injusta [...]”. GAGNEBIN, 2000, p. 91-93. Embora esse seja um exemplo explícito do que mencionei acima, essa tendência, além de estar como que arraigada em nós mesmos, pode ser constatada de forma menos explícita em diversos (as) estudiosos (as) importantes. VLASTOS, 1991, p. 279; JAEGER, 2001, p. 593; KRAUT, 2013, p. 63; KAHN, 1996, p. XV.

1. A função dos *Diálogos*: um problema?³

Quando se fala na função de uma obra, pode-se pensar na intenção do seu autor, uma ideia problemática quando usada como determinante do sentido de uma obra, ainda mais hoje em dia, quando se fala tanto na “morte do autor”⁴. De fato, parece que o sentido de uma obra vai além ou mesmo independe do que pensa e deseja seu autor. Seja por motivações e ideias inconscientes, seja por elementos tácitos do contexto de criação ou de recepção da obra, as intenções do autor, algo externo ao próprio discurso, não parecem determinar o sentido de sua obra. Todavia, a função de uma obra é algo diferente da intenção de seu autor e, em contraste com algo que lhe seria externo, aproxima-se mais do que é essa obra em si mesma. Nesse sentido, pode-se entender a função da obra como o seu *telos* ou fim, desde que se compreenda o *telos* de algo a partir da ideia de atividade própria da coisa, imanente a seu ser e sua forma de ser.

De fato, em determinado momento do livro I da *República*, Sócrates defende que cada coisa, de animais a - note-se bem - *objetos manufacturados*, passando pelas partes ou órgãos do corpo, teria sua função (ἔργον), sendo essa aquilo que cada coisa executa, “ou só ela, ou melhor do que as outras” (*R.*, I, 353a). Assim, a atividade própria ou função dos olhos seria ver, dos ouvidos seria ouvir e a de uma podoa “manufacturada para isso”⁵ seria “talhar os sarmentos da vinha” (*R.*, I, 353a). Como Sócrates se refere à atividade ou função de cada coisa⁶, incluindo artefatos produzidos por seres humanos (353a), sua tese deve abarcar obras escritas como os *Diálogos*.

A meu ver, a *Retórica* e a *Poética*, de Aristóteles, mostram que a ideia de que o *telos* de cada coisa estaria na sua função ou atividade própria também se aplica aos discursos. A *Retórica*, primeiro, ao dizer o seguinte:

As espécies de retórica são três em número; pois outras tantas são as classes de ouvintes dos discursos. Com efeito, o discurso comporta três elementos: o orador, o assunto de que fala, e o ouvinte; e o fim (τὸ τέλος) do discurso refere-se a este último (πρὸς τοῦτόν), isto é, ao ouvinte [...]. O que se pronuncia sobre o futuro é, por exemplo, um membro de uma assembleia; o que se pronuncia sobre o passado é o juiz; o espectador, por seu turno, pronuncia-se sobre o talento do orador. De sorte que é necessário que existam três gêneros de discursos retóricos: o deliberativo, o judicial e o epidíctico. Numa deliberação temos tanto o conselho como a dissuasão; pois tanto os que aconselham em particular como os que falam em público fazem (ποιοῦσιν) sempre uma destas duas coisas. Num processo judicial temos tanto a acusação como a defesa, pois é necessário que os que pleiteiam façam (ποιεῖν) uma destas coisas. No gênero epidíctico temos tanto o elogio como a censura. [...] Cada um destes gêneros tem um fim (τέλος) diferente e, como são três os gêneros, três são também os fins. Para o que delibera [...]. (*Ret.*, I, 3, 1358a-b)

Repare-se, então, como o gênero de discurso, ou seja, como o ser de cada discurso é determinado pelo seu *telos*. E ainda que esse *telos* esteja ligado ao ouvinte ou receptor do discurso e possa parecer, assim, algo exterior ao discurso, esse *telos* se confunde com o efeito sobre o ouvinte e, então, com a atividade que é própria de cada discurso. O gênero aconselhativo realiza a atividade de aconselhar ou dissuadir; o judicial, de acusar ou defender; o epidíctico, de elogiar ou censurar. Mesmo quanto aos

³ O propósito exclusivo dessa seção é defender a questão levantada pelo artigo contra a objeção de que essa questão seria insolúvel ou inútil, porque envolveria a questão da intenção do autor e essa seria incognoscível ou, ainda que pudesse ser conhecida, seria incapaz de determinar o sentido do texto. Desse modo, caso já considere legítima a questão da função do texto ou mesmo da intenção do autor, pode o (a) leitor (a) pular para a próxima seção.

⁴ FOUCAULT, 2001, p. 264-298.

⁵ ἐπὶ τούτῳ ἐργασθέντι (*R.*, I, 353a).

⁶ ἑκάστου πράγματος ἔργον (*R.*, I, 353b)



discursos, então, cada coisa teria o seu *telos*, esse se deixaria confundir com a atividade própria da coisa e essa atividade seria imanente ao ser da coisa, estaria ligada a seu próprio modo de ser (nesse caso, cada gênero de discurso: conselho, defesa, elogio).

A *Poética*, como mencionei, é outro texto que mostra que a ideia de cada ente ter um *telos* na atividade ou função que lhe é inerente abarca os discursos. De fato, na definição que dá de poesia trágica, ou seja, quando descreve o ser ou a essência do discurso trágico, Aristóteles dá prioridade ao seu *telos*, o qual, além disso, praticamente equivale à atividade ou função própria da tragédia:

É pois a tragédia imitação de uma ação de caráter elevado, completa e de certa extensão, em linguagem ornamentada e com as várias espécies de ornamentos distribuídas pelas diversas partes [do drama], [imitação que se efetua] não por narrativa, mas mediante atores, e que, suscitando o “terror e a piedade, tem por efeito a purificação dessas emoções”. (*Poet.*, VI, 1449b24-27)

Note-se que a definição do discurso trágico inclui o efeito sobre o espectador - a catarse do medo e da piedade - como seu *telos* ou causa final. Se em outro momento Aristóteles diz que a trama (i.e., a composição das ações) é o *telos* da tragédia (*Poet.*, VI, 1450a20-25), é porque o efeito, atividade ou função própria da tragédia⁷, a catarse do medo e da piedade, deriva diretamente da trama (trágica), assim como o *telos* e a causa final, sendo a atividade inerente e própria ao modo de ser da coisa em questão, confundem-se de certo modo com a forma e a causa formal dos seres (*Phys.*, II, 7, 198a24; 8, 199a30): o *telos* ou função não deixa de ser a forma em ato. É por essa razão que bastaria a leitura ou escuta de uma tragédia de verdade para que ela atingisse sua função natural, sem necessidade do espetáculo cênico e de dramatização (*Poet.*, XIV, 1453b): a simples trama, que é a estrutura da tragédia ou sua causa formal, deve desencadear por si mesma o medo e a piedade, *telos* da tragédia. Assim, vemos de novo como a função própria de um discurso está ligada de forma intrínseca a seu ser e sua forma de ser; essa função, de resto, não é a intenção do autor, algo externo ao discurso, mas antes algo imanente ao próprio ser ou modo de ser do discurso.

Claro que se pode, por outro lado, questionar até que ponto seria justificado concluir algo sobre a obra de Platão a partir dessas considerações de Aristóteles: afinal, teriam eles ideias semelhantes, pelo menos, acerca dos discursos e das artes dos discursos? Nesse caso, não seria mais adequado levar em consideração as teses do *Górgias* e do *Fedro* no seu tratamento do tema da retórica e de uma arte dos discursos? Em certo sentido, sim⁸. No entanto, o objetivo dessa seção é apenas responder à possível objeção de que não faria sentido falar na função de uma obra, uma vez que a intenção do autor ou bem seria incognoscível por parte do intérprete ou bem, ainda que pudesse ser conhecida, seria algo externo ao discurso ou texto e então não lhe determinaria o sentido. Se o (a) leitor (a) desse artigo não considera um problema a consideração da função de uma obra ou mesmo da intenção de seu autor, então essa seção em certo sentido não é para ele (a), que já poderia até pular para a próxima. Depois, a análise cuidadosa das teses do *Górgias* e do *Fedro* a esse respeito, além de exigir um desvio considerável do caminho que gostaria de percorrer aqui, também já apontaria para determinada função dos discursos filosóficos e feitos com arte; porém, o que pretendo aqui é apenas rechaçar uma hipótese a esse respeito - a apologética - e não apontar nem discutir qual seria, em minha opinião, a hipótese correta.

⁷ τὸ τῆς τραγῳδίας ἔργον (*Poet.*, XIII, 1452b28-31).

⁸ Julgo que não deve o (a) leitor (a) estranhar o uso de teorias dos *discursos* para a compreensão dos *Diálogos*, pois esses no fundo são discursos em um sentido amplo, ou seja, obras feitas de palavras (*lógoi*) e da autoria de um só homem ou de um só emissor (sem interlocução), discursos esses, contudo, que *representam* diálogos, assim como a narração que Sócrates faz do começo ao fim da *República* é um discurso e não um diálogo, mas um discurso cujo conteúdo é a narração e a representação de um diálogo. Nesse sentido, note-se que, quando Aristóteles se refere aos “diálogos” socráticos como um gênero “literário”, ele usa o sintagma “*sokratikoi logoi*” (*Poet.* I, 1447b), ou seja, “*discursos socráticos*”.

De qualquer modo, lembrar brevemente algumas passagens desses diálogos poderia nos ajudar a diminuir nossa (suposta) rejeição da ideia de que os *Diálogos* tenham um propósito ou função. Uma dessas passagens é aquela do *Fedro* em que Sócrates defende que todo discurso⁹ feito com arte deve ser composto¹⁰ como um ser vivo¹¹, tendo, então, um corpo¹² ao qual não faltaria nada e no qual nada sobraria, estando cada uma de suas partes bem conectada¹³ com a outra e com o todo¹⁴ (*Phdr.*, 264b-d). À luz da passagem que vimos acima da *República* (*R.*, I, 353a-b), é de se supor que, a exemplo de todo organismo vivo e de tudo feito com arte, também essa obra discursiva deverá ter uma função ou atividade que lhe seria própria. Com efeito, Sócrates parece estar transferindo para os produtos ou obras das artes discursivas a concepção orgânica, instrumental ou teleológica¹⁵ que na *República* mostra ter da realidade. Afinal, se a arte do discurso é uma condução da alma pelas palavras (*Phdr.*, 261a-b), então o efeito gerado no receptor (*Phdr.*, 270e), e assim a função ou atividade (érgon) do discurso, é determinante do seu ser¹⁶. E que os discursos e escritos filosóficos tenham uma função, indica-o a seguinte passagem:

Os melhores de todos os discursos escritos são os que têm por fim servir de memorandos aos que conhecem e somente nas palavras **cujo fito é a instrução** (ἐν δὲ τοῖς διδασκομένοις καὶ μαθήσεως χάριν), assim se gravando na alma, sobre o que é justo, belo e bom, somente nessas encontramos uma perfeição digna dos nossos esforços. (*Phdr.*, 278a; trad. Pinharanda Gomes; destaque meu)

Quanto ao *Górgias*, algumas das ideias mais importantes que Sócrates defende nele parecem corroborar a tese de que os discursos devem cumprir uma função. Afinal, a crítica socrática à retórica (tal como comumente praticada) estriba-se em suposta deficiência não só gnosiológica como também ética, por assim dizer, dessa prática, pois que diria respeito à *finalidade* ou ao *uso* feito dos discursos: além de não conhecerem a natureza do objeto com o qual se ocupariam e não poderem, assim, apontar as causas dos seus procedimentos, tendo uma simples experiência em vez de uma arte, os oradores tampouco visariam, com seus discursos, ao bem ou ao melhor estado do objeto com o qual lidariam, nesse caso a alma dos ouvintes (*Gorg.*, 465a, 500e-501a)¹⁷. Mas, diz Sócrates,

O homem bom, que fala visando o supremo bem (ἐπὶ τὸ βέλτιστον), não dirá aleatoriamente o que disser, mas tendo em vista alguma coisa (ἀποβλέπων πρὸς τι), não é? O mesmo sucede aos artífices (δημιουργοί): cada um deles, tendo em vista o seu próprio ofício (atividade ou função: τὸ αὐτῶν ἔργον), não escolhe e aplica os componentes de forma aleatória (πρὸς τὸ ἔργον τὸ αὐτῶν¹⁸), porém para conferir forma (εἶδος) ao que é produzido (ὃ ἐργάζεται). Por exemplo, se quiseses observar os pintores, os arquitetos, os construtores navais e todos os demais artífices, qualquer um à tua vontade, verás

⁹ πάντα λόγον

¹⁰ συνεστάναι

¹¹ ζῶον

¹² σῶμά

¹³ πρῶτοντα

¹⁴ τῷ ὅλῳ

¹⁵ Lembrando que “*organon*” significa, em grego, *instrumento*.

¹⁶ Nota-se, assim, como a definição de cada gênero discursivo presente na *Retórica* e na *Poética* pelo *efeito* sobre o ouvinte e pelo que cada um *faz* parece um desdobramento natural do *Fedro*.

¹⁷ Assim, os famosos oradores e políticos atenienses teriam sido meros aduladores do povo, uma vez que não teriam composto seus discursos “visando o supremo bem e tendo-o como mira” (πρὸς τὸ βέλτιστον αἰεὶ λέγειν οἱ ῥήτορες, τούτου στοχαζόμενοι), para que os cidadãos se tornassem melhores, descurando desse modo o interesse público (ὀλιγορροῦντες τοῦ κοινοῦ) em benefício dos próprios interesses privados (ἐνεκα τοῦ ἰδίου τοῦ αὐτῶν) (502e).

¹⁸ Trecho aparentemente não traduzido, mas que coloco aqui para sublinhar a presença da ideia de atividade ou função própria (érgon).

que cada um deles confere certo arranjo (τάξις) a cada um dos componentes, e força (προσαναγκάζει) que uma coisa se adéque (πρέπον) e se harmonize (ἀρμόττειν) à outra até que tudo esteja bem arranjado e ordenado em seu conjunto (τὸ ἅπαν συστήσῃται τεταγμένον τε καὶ κεκοσμημένον πρᾶγμα). (Gorg., 503d-504a)¹⁹

Depois, cabe observar que, no intuito de resolver a questão de como ler os *Diálogos*, estudiosos (as) de peso usam hipóteses até mesmo sobre o propósito de Platão ao escrever (o que não é exatamente o que estou fazendo aqui). Assim, argumentando contra a abordagem “meramente” literária dos *Diálogos* e contra a crítica ao pressuposto do porta-voz, Richard Kraut diz o seguinte:

[...] **se o objetivo** de Platão ao escrever é criar um instrumento que possa, se adequadamente usado, guiar os outros à verdade e ao aperfeiçoamento de sua alma, pode servir à **sua finalidade** criar um orador principal que represente as convicções sinceras do próprio Platão. A questão é que, **se o objetivo de Platão** difere daquele de um dramaturgo, ele terá uma razão que falta ao dramaturgo para usar seus oradores principais como porta-vozes de suas próprias convicções. (KRAUT, 2013, p. 61-62; destaque meu)

Com mais frequência ainda, costuma-se usar alguma hipótese sobre a intenção de Platão ao escrever o diálogo específico que se está interpretando. Em sua introdução ao *Parmênides*, p. ex., Maura Iglésias (IGLÉSIAS, 2003) comenta que, ao escrever os diálogos *Parmênides*, *Timeu* e *Sofista*, Platão “tenta compreender como se dá a relação entre o sensível e o inteligível” (p. 12). Daniel Lopes (LOPES, 2017), por sua vez, em sua introdução ao *Protágoras*, comenta que “[...] Platão visa a delimitar no *Protágoras* as fronteiras entre “filosofia” e “sofística” em diversos níveis [...]” (LOPES, 2017, p. 29). Percebe-se, assim, como se usam hipóteses sobre o propósito de Platão com certos diálogos que estão sendo interpretados a cada vez, conquanto problemático isso possa parecer e embora, como vimos, não seja isso que farei aqui ao falar em função.

O que gostaria de fazer aqui é, na verdade, questionar uma hipótese que com muita frequência se usa, o mais das vezes de forma tácita, para interpretar os *Diálogos* como um todo ou pelo menos alguns deles, qual seja, a ideia de que serviriam para defender Sócrates da acusação pela qual foi condenado (GAGNEBIN, 2000, p. 91-3). Comparando a acusação com passagens dos *Diálogos*, pretendo mostrar que é altamente inverossímil que essa seja a função desses textos²⁰. Como já dito, o verdadeiro propósito dessa argumentação é contribuir para a questão de como devemos ler os *Diálogos* e contribuir, sobretudo, para a *prática* de interpretação dos mesmos²¹.

¹⁹Note-se a semelhança entre esse vocabulário e aquele do *Fedro* para descrever a necessidade logográfica ou a ideia dos discursos como organismo vivo (comp. também “ἀκέφαλον”, *Phdr.* 264c, com “ἄνευ κεφαλῆς”, *Gorg.* 505d). No mais, vale lembrar que o *Górgias* aponta, em diferentes momentos, para a possibilidade de uma verdadeira arte da retórica (“ὁ ῥήτωρ ἐκεῖνος, ὁ τεχνικός τε καὶ ἀγαθός”, 504d; “τῇ ἀληθινῇ ῥητορικῇ”, 517a) e de um bom uso da retórica (481a-481b; 517b).

²⁰Tudo leva a crer que essa seja a função e o propósito de algumas obras de Xenofonte, que praticamente chega a explicitar essa intenção apologética. *Memorabilia*, I, 1. Assim, Pinheiro (2008), em introdução a sua tradução do *Banquete* de Xenofonte, sublinha essa intenção apologética do autor (p. 25-26). Como bem notou Kierkegaard (1991), porém, há uma diferença enorme entre o Sócrates de Xenofonte e o de Platão (p. 28), a tal ponto que se diante do primeiro nós nos perguntamos como os atenienses puderam condenar à morte alguém tão convencional e inofensivo, diante do segundo nós nos perguntamos como não o condenaram antes.

²¹Diante da minha argumentação, uma objeção poderá ocorrer ao (à) leitor (a): por que teria de existir uma só função dos *Diálogos*, por que não poderia haver mais de uma ou pelo menos funções diferentes para diálogos diferentes, e a função apologética seria uma entre outras e estaria mais presente só em alguns diálogos? Em parte, essa objeção já seria respondida pelo fato de que focarei minha argumentação em diálogos considerados socráticos (ainda que eu não acredite nessa classificação): se a função apologética não se constata nesses, ainda menos se constataria nos outros. Depois, o meu ponto é mostrar que a defesa de Sócrates não é *uma função* dos *Diálogos* mais do que mostrar que não é *a função* dos mesmos. Ainda

2. A condenação e seu significado

Vejamos, então, no que teria consistido a acusação pela qual Sócrates fora condenado:

que existe certo Sócrates, homem instruído, que estuda os fenômenos celestes, que investigou tudo o que há debaixo da terra e que faz prevalecer a razão mais fraca. (*Ap.*, 18b-c; trad. Jaime Bruna)²²

“Sócrates é réu de pesquisar indiscretamente o que há sob a terra e nos céus, de fazer que prevaleça a razão mais fraca e de ensinar aos outros o mesmo comportamento”. (*id.*, 19b)²³

“Sócrates é réu de corromper a mocidade e de não crer nos deuses em que o povo crê e sim em outras divindades novas”. (*id.*, 24b-c)²⁴

Como se pode notar, a acusação teria duas partes diferentes, ainda que conectadas. Uma parte consiste na imputação do crime de impiedade, ou seja, de não crer em ou não honrar os deuses do Estado. Ela aparece às vezes sob a forma de estudo físico ou naturalista (“estuda os fenômenos celestes” e “o que há debaixo da terra”) porque a explicação dos eventos por causas naturais, como por exemplo a chuva pelas nuvens, tendia a destonar os deuses da tradição: são as nuvens, não Zeus, quem faz chover e cair raios. A outra parte da acusação consiste na corrupção da juventude. Essa acusação aparece também sob a forma de ensino de uma retórica capciosa, que seria capaz de fazer triunfar, ou seja, convencer uma audiência de uma tese em detrimento da tese contrária, uma posição que de saída pareceria injusta e ou inverossímil, donde ser chamada de mais fraca. O ensino dessa habilidade pode ser entendido como corrupção da juventude porque tornaria o (a) jovem capaz de justificar, pela persuasão, o que quisesse, por mais injustas que fossem suas ações. De resto, essas duas acusações estão intimamente conectadas porque a destruição na crença nos deuses da tradição solapa os fundamentos dos valores ou princípios éticos e políticos da comunidade, abrindo margem, assim, para o estabelecimento, por meio da palavra e da persuasão, de princípios novos subversivos.

Apresentada em 423 a. C. e apontada no diálogo platônico *Defesa de Sócrates* (18b-19c) como uma das causas da condenação, a peça *As Nuvens*, de Aristófanes, pode esclarecer ainda mais o sentido dessas acusações e a conexão entre elas. É que nela vemos Sócrates sendo procurado por Estrepsíades para que ensine a seu filho como se livrar de suas dívidas, ainda que realmente as tenha. Em outras palavras, Sócrates ensinaria a fazer triunfar o discurso injusto ou mais fraco. Como o próprio título da peça indica, a suposta impiedade de Sócrates conecta-se intimamente com o ensino dessa eloquência capciosa: não existe Zeus, mas sim as Nuvens - ensina Sócrates -, com o que, se os raios vêm das nuvens e não de uma punição de Zeus aos perjuros, não há problema em jurar em falso, desde que se saiba convencer os demais de que isso é justo (vv. 395-405). Se depois Fidípides, o filho, agredirá o próprio pai, será também sob o argumento de que as leis, que reprovam tal comportamento, são mera convenção humana, fruto da persuasão (em vez de algo sancionado pelos deuses), ao passo que a natureza, em que os galos e outros animais fazem o mesmo, legitima-o (vv. 1420-30). Perceba-se como a tese não apenas parece injusta como também parece inverossímil à primeira vista. Ou por outra, trata-se de um paradoxo no sentido etimológico: algo

assim, além de minha tese pretender ser mais um conselho prático de como interpretar os *Diálogos* do que uma descrição factual, acho que vale a pena considerarmos a hipótese de que haja uma função para todos os *Diálogos* e nos perguntarmos qual seria essa função.

²² “ὥς ἔστιν τις Σωκράτης σοφὸς ἀνὴρ, τὰ τε μετέωρα φροντιστὴς καὶ τὰ ὑπὸ γῆς πάντα ἀνεζητηκῶς καὶ τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιῶν”.

²³ “Σωκράτης ἀδικεῖ καὶ περιεργάζεται ζητῶν τὰ τε ὑπὸ γῆς καὶ οὐράνια καὶ τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιῶν καὶ ἄλλους ταῦτα ταῦτα διδάσκων”.

²⁴ “Σωκράτη φησὶν ἀδικεῖν τοὺς τε νέους διαφθείροντα καὶ θεοὺς οὓς ἡ πόλις νομίζει οὐ νομίζοντα, ἔτερα δὲ δαιμόνια καινά”.

que está à margem (*para-*) do bom senso, senso comum ou opinião dominante (*-doksá*). A capacidade ensinada seria a de persuadir o ouvinte não obstante o aspecto paradoxal da tese, exatamente como tenta fazer Fídipides com seu pai, recorrendo, de forma socrática, já que por meio de perguntas e respostas, aos seguintes argumentos capciosos: o pai batia no filho quando o filho era criança, então é justo retribuir da mesma forma; se o pai o fazia por ter uma boa intenção, o filho pode alegar que também o faz agora por uma boa intenção; um provérbio diz que “velhos são duas vezes crianças”: logo, seria justo que os velhos apanhem e chorem ainda mais que as crianças; se em nenhum lugar é considerado legítimo bater nos próprios pais, foram todavia meros mortais que estabeleceram essas leis por meio da persuasão de outros homens (*nomos*), com tal que agora Fídipides pode persuadir os demais de que o contrário é justo; ademais, a natureza legitima esse ato (*physis*), pois os galos e muitos outros animais se vingam dos próprios pais. Note-se, de resto, como um dos artifícios para tornar mais forte um discurso mais fraco é usar de maneira capciosa as autoridades da tradição - no caso um provérbio, porém de regra os poetas da tradição -, amiúde corrompendo o sentido das passagens: “[...] se existe justiça, como é que Zeus não pereceu, depois de ter acorrentado o seu próprio pai?”²⁵

3. A corrupção da juventude: tornar mais forte o argumento mais fraco e uso ardiloso da tradição

Passemos agora aos *Diálogos* e vejamos, primeiro, como Platão retrata Sócrates fazendo justamente o que dizia a acusação de corromper a juventude, ou seja, em contextos altamente pedagógicos, tornando mais forte discursos mais fracos e para isso fazendo uso ardiloso de autoridades da tradição. Como se costuma pensar que o propósito apologético estaria mais saliente em uma suposta primeira fase da obra de Platão (GAGNEBIN, 2000, p.91-3), usarei aqui dois diálogos em geral considerados pertencentes a esse suposto primeiro período, o *Hípias Menor*²⁶ e o *Protágoras*²⁷, ainda que eu não acredite que categorias cronológicas tenham qualquer serventia na interpretação dessas obras.

3.1. O *Hípias Menor*: é melhor quem comete injustiças de propósito?

Com esse intuito, gostaria de destacar quatro pontos a respeito do *Hípias Menor*. Primeiro, que o contexto em que Sócrates defende suas teses é altamente pedagógico, incidindo diretamente sobre a questão da corrupção da juventude, portanto. Segundo, que, na discussão com Hípias, Sócrates faz prevalecer três teses paradoxais, ou seja, ele torna mais forte três discursos mais fracos. Terceiro, que Sócrates faz prevalecer essas teses com argumentos no mínimo questionáveis, mas, na minha opinião e na da maioria dos intérpretes, até mesmo falaciosos, além de para isso usar de forma ardilosa uma autoridade da tradição, Homero. Quarto, que pelo menos uma dessas teses pode ser considerada imoral ou corruptora da juventude, ainda mais no referido contexto pedagógico.

O contexto pedagógico do diálogo pode ser visto no seu prólogo e na conexão que estabelece com o *Hípias Maior*. Hípias acabou de apresentar um discurso “sobre Homero” (*Hip. mi.*, 363b) e Sócrates lhe pergunta, então, quem ele acha que seria melhor entre Aquiles e Odisseu (363c); todo o restante do

²⁵ Ibid., 1055-60, 1075-85. Recorde-se que a parte mais elevada da formação (*paideia*) para um sofista assumido como Protágoras seria ser *terrível* (*δεινόν*) em “épica” (*Prot.* 339a1; cf. 341a-b), ou seja, na interpretação e crítica sagaz da mais elevada autoridade da tradição. Cf. “σοφιστικός” como interpretação sagaz ou *sofisticada* da tradição em *Fedro* (229c). Cf. também, *inter alia*, *Alc. II* 147b-d; *Eutif.* 6a; *Xen. Mem.* I, I 58-59.

²⁶ VLASTOS, 1992, p. 46; KRAUT, 2013, p. 25; “Íon e *Hípias Menor* figuram tradicionalmente entre os trabalhos do “período de juventude” de Platão (427-347 a.C.)”. MALTA, 2008, p. 9.

²⁷ VLASTOS, 1991, p. 46; CAPRA, 2001, p. 60, p.150; PENNER, 2013, p. 152; KRAUT, 2013, p. 25; BRANDWOOD, 2013, p. 136.

diálogo deriva dessa pergunta de Sócrates. A questão por si só já tem uma dimensão ética e pedagógica, pois investiga qual seria um modelo melhor de virtude dentre as duas principais personagens literárias do maior poeta da Grécia, fonte na qual bebia toda a educação tradicional. Como se isso não bastasse, o contexto em que se dão esse discurso e a conversa que se lhe segue evidencia ainda mais o aspecto pedagógico. É que a referida apresentação de Hípias se dá em uma escola e em virtude de um pedido do jovem Êudico, como podemos ver em trecho do *Hípias Maior*:

Ainda recentemente, falei-lhes com grande êxito a respeito das belas ocupações a que os moços devem aplicar-se, acerca do que escrevi um discurso bellissimo sob muitos aspectos, mas, principalmente, pela escolha dos vocábulos. O tema geral e o começo do discurso é mais ou menos o seguinte: depois da tomada de Troia, conta-se na minha história que Neoptólemo perguntou a Nestor quais seriam as ocupações mais belas para o jovem que almejassem alcançar fama. A seguir, Nestor, respondendo-lhe, dá as mais belas e legítimas indicações. Foi essa oração que lhes apresentei e que pretendo repetir aqui depois de amanhã na escola de Fidóstrato, além de muitas outras composições dignas de ouvir. Fui convidado por Êudico, filho de Apemanto. Vê se compareces também, e leve outras pessoas capazes de julgar o que ouvem. (286a-c; trad. Carlos A. Nunes)

Note-se, então, como o discurso de Hípias tem elevado teor pedagógico: um jovem pede conselhos a um sábio ancião sobre as belas atividades às quais um jovem deveria dedicar-se, ao que o ancião responde indicando “as mais belas e legítimas” atividades. Claro, além disso, que o discurso de Hípias não apenas descreve uma cena pedagógica como tem ele mesmo a pretensão de realizar uma ação educativa ao descrever “poeticamente”, porque por meio de uma história ou cena, as belas atividades para os jovens. É o que sugere todo o contexto, pois é o *jovem* Êudico quem pede a Hípias para fazer esse discurso, e ainda mais em uma escola. Não por acaso, Êudico está presente no *Hípias Menor*, em que é o primeiro a falar (*Hip. min.*, 363a) e serve como espécie de organizador e mediador da discussão (*Hip. min.*, 363c, 373b-c). Seu pai, Apemanto, também é logo mencionado por Sócrates como alguém que julga que a *Iliada* seria tão mais bela que a *Odisseia* quanto Aquiles seria melhor que Odisseu (*Hip. min.*, 363b). Dado que, diante da pergunta sobre o melhor entre Aquiles e Odisseu, Hípias acrescentará Nestor como o mais sábio (*Hip. min.*, 364c), a analogia parece completa: como Neoptólemo, filho de Aquiles, pede conselhos a Nestor sobre as belas ocupações para um jovem, ao que Nestor responde com um belo discurso, assim Êudico, filho de Apemanto (que prefere Aquiles), pede a Hípias, o homem sábio e mais velho, que apresente seu belo discurso, pedido que Hípias atende. Com isso, Êudico está para Apemanto e Hípias como Neoptólemo está para Aquiles e Nestor. Mas e Sócrates? Ao defender, como ele fará ao longo do diálogo, o mentiroso Odisseu diante de Êudico, não faria o que Odisseu faz em *Filoctetes* com Neoptólemo (Êudico), o filho de Aquiles (Apemanto) - ou seja, de certo modo não o corromperia?²⁸

Constatado o contexto altamente pedagógico²⁹, passemos às três teses paradoxais ou inverossímeis que Sócrates torna verossímeis, ou seja, aos três discursos mais fracos que Sócrates torna mais fortes. As três teses são as seguintes, a cada uma das quais correspondendo, sucessivamente, uma parte do diálogo: a primeira, que o verdadeiro e o mentiroso são o mesmo (*Hip. min.*, 369b); a segunda, que Aquiles mente e Odisseu não mente em lugar algum em Homero (*Hip. Min.*, 370a1); a terceira, que quem comete uma injustiça voluntariamente é melhor do que quem o faz sem querer (*Hip. Min.*, 72d4-7, 375d1, 376b2-3).

A primeira tese decorre da resposta que Hípias dá à pergunta de Sócrates que inicia o diálogo. Aquiles seria o melhor, Nestor o mais sábio e Odisseu o mais versátil. Como Sócrates pergunta o que Hípias entende por “versátil”, esse explica que entende mentiroso, pois Homero teria feito de Odisseu o mais versátil e mentiroso e

²⁸ Foi Lampert (2002) quem nos chamou a atenção para essa analogia pela primeira vez.

²⁹ Outro elemento que reforça essa dimensão do contexto é a disputa entre métodos de ensino. Ver *Hípias Menor* (364b-d), em que Sócrates reclama da exibição (τήν ἐπίδειξιν) (ou seja, discurso longo) de Hípias e pede que, em vez de fazer exposições, lhes ensine com clareza (δίδασκον ἡμᾶς σαφῶς) respondendo a perguntas. “Plato uses this context to bring sophistic modes of teaching into dramatic confrontation with the unconventional pedagogy of Sokrates, thereby inviting his audience, like the internal audience of the dialogue, to choose the winner in a contest of dueling pedagogies”. BLONDELL, 2002, p. 129.



de Aquiles o mais simples e verdadeiro. Diante disso, toda a primeira parte do diálogo consiste na “demonstração” dialética por parte de Sócrates de que o verdadeiro e o mentiroso são o mesmo, com tal que não haveria como distinguir os dois heróis sobre essa base. O caráter paradoxal da tese de Sócrates é evidente, mas o texto faz questão de explicitá-lo logo no início da conversa:

Sócrates - Ao que parece, então, Homero pensava que um seria o homem verdadeiro, outro o falso, e não seriam o mesmo.

Hípias - Pois como poderia não ser, Sócrates?

Sócrates - E tu, Hípias, pensas como ele?

Hípias - Com certeza, pois seria terrível se não fosse assim. (365c; trad. minha)

No fim dessa primeira interlocução, porém, Hípias admite que não consegue encontrar um caso em que o verdadeiro e o mentiroso não seriam o mesmo (*Hip. Min.*, 369a).

O mesmo se pode dizer das outras duas teses de Sócrates no diálogo. Ora, que Aquiles minta e Odisseu não apareça mentindo em lugar algum³⁰ (*Hip. Min.*, 369e) é um *logos* deveras contraintuitivo ou mesmo fraco, à primeira vista. Sócrates lembra, contudo, que em *As Preces* (*Il.*, IX) Aquiles diz a Odisseu que irá embora no dia seguinte, mas jamais é visto, depois, sequer se preparando para ir embora (*Il.*, 370b-d). Hípias, então, passa a admitir que Aquiles até mente ou, melhor, diz coisas falsas, mas não de propósito, como seria o caso de Odisseu, embora Hípias não aponte uma mentira sequer de Odisseu (*Il.*, 370e *et seq.*).

Depois, a terceira tese de Sócrates também é altamente paradoxal, inverossímil ou um discurso à primeira vista mais fraco. Afinal, quem aceitaria que alguém que comete uma injustiça de propósito é melhor do que quem o faz sem querer? Pois esse é o terceiro *logos* de Sócrates no diálogo (*Hip. Min.*, 372d4-7, 375d1, 376b2-3). Sócrates torna forte esse discurso com um argumento indutivo que recorre a exemplos como atividades físicas como correr, cantar e lutar, a partes do corpo como os olhos e as pernas, bem como a artes e técnicas como o tiro ao alvo e a medicina (*Hip. Min.*, 373d-375b): em todos esses casos, quem erra e age mal de propósito seria melhor do que quem o faz sem querer, a exemplo do corredor que corre lentamente de propósito em comparação com aquele que o faz sem querer.

Isso bastaria, a meu ver, para reconhecermos que aqui Sócrates é descrito fazendo aquilo que a acusação dizia, a saber, tornando mais forte discursos mais fracos; como ele o faz, se de forma válida ou não, seria supérfluo para essa constatação. No entanto, ajuda a perceber o caráter não-apologético do diálogo notar que Sócrates deliberadamente recorre a argumentos no mínimo bastante questionáveis e no limite até falaciosos, como parece a mim e à maioria dos estudiosos do diálogo. O argumento para “demonstrar” a primeira tese é, em linhas gerais, o seguinte: dado que os mentirosos têm uma capacidade, qual seja, a de mentir quando querem, em vez de, como os ignorantes, mentirem sem querer, e dado que quem conhece a verdade em cada campo é mais capaz tanto de dizer a verdade quanto de mentir nesse mesmo assunto, então o mentiroso e o verdadeiro seriam o mesmo (*Hip. Min.*, 365d-369a). Como, a começar por Aristóteles, muitos estudiosos já notaram³¹, nesse movimento argumentativo Sócrates passa da simples capacidade (de mentir ou dizer a verdade) ao ser ou ato (de mentir ou dizer a verdade), como se bastasse, para alguém *ser* mentiroso, a *capacidade* de mentir, o que claramente é um *non sequitur*. Eis o momento em que se dá essa passagem:

³⁰ οὐδαμοῦ φαίνεται ψευδάμενος

³¹ Aristóteles, *Metafísica*, 5.1025a; MULHERN, 1968, p. 139; KAHN, 1996, p. 139; BLONDELL, 2002, p. 137-8.

●
●

Sócrates – Então o mesmo é o **mais capaz** de falar a verdade e a mentira sobre cálculos. Esse é o bom nessas coisas, o calculador.

Hípias – Sim.

Sócrates – Quem, então, vem a ser mentiroso sobre o cálculo, Hípias, senão o bom? Pois esse é capaz e é, também, verdadeiro.

Hípias – É o que se revela.

Sócrates – Vês, então, que o mesmo é mentiroso e verdadeiro sobre essas coisas, e em nada o verdadeiro é melhor que o mentiroso? Pois sem dúvida são o mesmo e não são os mais opostos, como tu pensavas há pouco. (367c-d; trad. e destaque meus)

Contudo, as coisas são um pouco mais complicadas do que parecem. Se só houvesse esse movimento, o argumento seria simplesmente inválido, pois não basta ter a *capacidade* de mentir para *ser* mentiroso. No entanto, Hípias já permitira a Sócrates fazer o seguinte movimento, que torna o argumento “válido” de um ponto de vista estritamente técnico e, no fundo, meramente verbal:

Sócrates - Continua, então: os mentirosos, ao que parece, são alguns dos capazes e sábios (τῶν μὲν δυνατῶν τινες καὶ σοφῶν, ὥς ἔοικεν, εἰσὶν οἱ ψευδεῖς) segundo o teu argumento.

Hípias – Com certeza.

Sócrates – Quando dizes que os mentirosos são capazes e sábios nessas coisas, dizes que são capazes de mentir quando querem ou incapazes nessas mesmas coisas sobre as quais mentem?

Hípias – Eu, pelo menos, digo que são capazes.

Sócrates - Dizendo em síntese (ὥς ἐν κεφαλαίῳ ἄρα εἰρησθαι), os mentirosos são os sábios e os capazes (οἱ ψευδεῖς εἰσὶν οἱ σοφοί τε καὶ δυνατοὶ) de mentir?

Hípias – Sim. (366a-b; trad. e destaques meus)

Ou seja, Sócrates “resume” o que Hípias aceitou, que os mentirosos estão *entre* os capazes e sábios (de modo que todo mentiroso seria capaz e sábio, mas não o contrário), como se ele tivesse aceitado que os mentirosos são os sábios e capazes, de modo que agora todo sábio e capaz de mentir seria mentiroso, o que tornaria suficiente, para alguém *ser* mentiroso, ser meramente *capaz* de mentir, tornando portanto válida a passagem da *capacidade* ao *ato* que vimos Sócrates fazer acima. Em outras palavras, sem Hípias sequer perceber e consentindo de modo meramente verbal, Sócrates fez um “resumo” capcioso e deturpou o que Hípias disse a fim de chegar à conclusão pretendida³². Portanto, além de tornar mais forte o argumento mais fraco, Sócrates o faz por meio de um engano, de uma trapaça³³.

Tampouco as argumentações da segunda e da terceira partes do diálogo estão isentas de artifícios capciosos, para dizer o mínimo, da parte de Sócrates. Na segunda, em que defende que Aquiles mentiria e Odisseu jamais seria visto mentindo, Sócrates astuciosamente explora o fato de Aquiles dizer que irá embora,

³² “Since the question at issue is one of character, we naturally expect the epithets to refer to purposeful behaviour or disposition, rather than mere capacity. This expectation is confirmed by the language of both participants. [...] He [i. e., Hípias] does, however, accept Sokrates’ move from “false-speakers are among the capable and clever” to “false-speakers are those clever and capable of falsehood” [um pretenso resumo de Sócrates, porém, e não explicitamente um “movimento”] (366ab). Once pseudos has been defined like this, in terms of pure capacity, the argument is technically valid. But only at the price of “a brazen departure from common usage,” and furthermore, a departure that neglects the original terms of the discussion”. BLONDELL, 2002, p. 138.

³³ Ver as reclamações, com razão, de Hípias em 369b-c e em 373b (“parece que trapaceia”).

num dado momento, mas jamais ir de fato, como se isso bastasse para caracterizar uma mentira. Quando, com razão, Hípias argumenta que isso se dá, não porque Aquiles mente, mas porque teria sido forçado a permanecer para ajudar o exército, de modo que Aquiles teria dito algo falso sem querer (*Hip. Min.*, 370e), Sócrates retruca que não poderia ser sem querer, uma vez que Aquiles diria coisas contraditórias em um tempo muito curto: a Odisseu, que iria embora no dia seguinte, mas a Ájax, que voltaria ao combate caso Heitor fosse até as naus dos mirmídones, ambas as respostas à embaixada descrita no canto IX. Educado pelo sapientíssimo Quíron, argumenta Sócrates, Aquiles não seria tão esquecido: contradiz-se, então, de forma consciente e deliberada, mentindo de propósito (*Hip. Min.*, 371d). Como Hípias se defende dizendo que Aquiles mudou o que disse porque foi persuadido (*Hip. Min.*, 371e), Sócrates responde que então Odisseu seria melhor que ele, porque mentiria de propósito (*ibid.*).

Alguns pontos mostram que é Sócrates, não Aquiles, quem está mentindo aqui (de propósito, com certeza). Ao dizer que Aquiles se contradiz em muito pouco tempo, Sócrates ignora deliberadamente todo o discurso de Fênix (*Il.* 9.434-605), entre o de Odisseu e o de Ájax, depois do qual a posição de Aquiles já se mostra modificada em relação à resposta que deu a Odisseu: diz a Fênix para passar a noite ali, pois que decidirão no dia seguinte a respeito de permanecer ou não (*Il.* 9.617-19), o que já implica que não está tão certo de que irá embora no dia seguinte. A menção a Quíron como educador de Aquiles sugere que Sócrates está consciente disso, já que Fênix é outro educador de Aquiles, e que Platão quer provocar o (a) leitor (a) a perceber a mentira e não ser, ele (a) sim, esquecido (a). Depois, ao dizer que Odisseu jamais mente, Sócrates não menciona que Odisseu não reporta a Aquiles tudo que Agamêmnon disse a ele (*Il.* 9.160; comp. com 300) nem, depois que volta, aos gregos todas as três reações de Aquiles, só reportando a primeira (*Il.* 9.677-92). Sugere que Sócrates está ciente dessa última “omissão” de Odisseu (e que Platão quer chamar a atenção do leitor para ela) o fato de dizer que “Odisseu não aparece dizendo-lhe nada que mostre que tenha notado que Aquiles mentiu” (*Hip. Min.*, 371a), já que Odisseu não fala mais nada na embaixada e só fala quando já está no acampamento dos gregos, momento em que omite as demais reações de Aquiles, o que Sócrates ironicamente interpreta como indicando que ele não percebeu a contradição do Peleida³⁴. Sócrates faz pensar que Aquiles se contradiz porque mente, quando na verdade está cedendo (embora seja o próprio Sócrates, ou Platão por meio dele, quem nos mostra isso ao chamar a atenção para as diferenças nas respostas de Aquiles)³⁵. Por fim, para que não fiquem dúvidas que Sócrates está deliberadamente passando a perna em Hípias, ao admitir, no final, que Odisseu mente (o que, sendo de propósito, o tornaria melhor que Aquiles, que mentiria sem querer), Sócrates finalmente mostra que ele próprio está mentindo de propósito, já que, aplicando sobre ele mesmo o critério que usa para Aquiles, ele se contradiz em muito pouco tempo (afinal, começou a segunda parte dizendo que Odisseu não seria visto mentindo em lugar algum).

No que concerne à última parte do diálogo, ela é importantíssima para o meu ponto. É que, além de mostrar Sócrates tentando tornar mais forte um paradoxo ou discurso mais fraco com argumentos no mínimo capciosos, esse paradoxo teria grande potencial para corromper a juventude, ainda mais levando em conta o já visto contexto pedagógico. Como já mencionamos, Sócrates pretende demonstrar que quem comete uma injustiça de propósito seria melhor do que quem o faz sem querer por meio de um argumento pretensamente indutivo, mas que no fundo é uma analogia assaz questionável entre técnicas, atividades esportivas e capacidades físicas, de um lado, e a ação moral e a justiça, de outro. Na corrida, quem corre devagar de propósito é melhor do que

³⁴ Cf. VENTURELLI, 2015, p. 90: “*Odisseo, concluso il suo discorso, non interviene infatti più nel resto dell’ambasceria. Più precisamente, secondo GIULIANO [...] potrebbe esservi un’allusione al fatto che Odisseo, nel riferire poi l’esito dell’ambasceria (Il. 9.678-92), riporta solo quanto Achille ha detto nel primo discorso*”. Cf. ALTMAN, 2012, p. 385-387.

³⁵ Como sublinha Arieti (1985), Aquiles “*modifies his position sharply after each appeal*” (p. 195). Basset (1934) afirma que Aquiles muda sua opinião depois dos discursos de Fênix e Ájax (p. 52). Lampert (2002) fala em “mente dividida incerta de si mesma” (p. 245). Ver também MOTTO e CLARK, 1969, p. 114; MALTA, 2009, p. 288; ASSUNÇÃO, 2019, p. 5, n.10.

quem o faz sem querer; logo, quem erra de propósito e comete uma injustiça é melhor do que quem o faz sem querer. Como Hípias não aceita essa inferência, Sócrates começa uma nova argumentação para mostrar o mesmo ponto, enunciado agora, porém, justamente a premissa que faltava: “Responde de novo: a justiça não é certa capacidade ou conhecimento ou ambos?” (*Hip. Min.*, 375d). Nos esportes e nas técnicas, quem tem uma capacidade é melhor, daí ser melhor quem erra de propósito, porque *poderia* acertar, se quisesse, tendo em si, portanto, o saber ou capacidade que constitui aquela qualidade e “virtude”. No que diz respeito à ação moral e à justiça, porém, as coisas não parecem se dar desse modo, importando mais as ações e as escolhas do que as meras capacidades. Como, aliás, a justiça, por si mesma já uma virtude, poderia ser uma capacidade usada mal ou mesmo injustamente, se ela já é uma virtude e a virtude da justiça? Depois, importantíssimo notar que o fato de Sócrates recomendar enunciando justamente a premissa que faltava antes - qual seja, de que a justiça seria uma capacidade - mostra que ele (para nem falar de Platão) está ciente do caráter inválido da argumentação anterior³⁶. Como Hípias agora cai na armadilha e aceita essa premissa, Sócrates não tem dificuldade em “demonstrar” seu ponto.

Contudo, mais importante ainda para o ponto do presente artigo é notar o seguinte: se Sócrates obtiver sucesso em persuadir o jovem Êudico, ali presente, de que quem comete uma injustiça de propósito é melhor do que quem o faz sem querer, qual será a provável consequência prático-pedagógica disso? Não seria o caso de dizer que Êudico sairá dali querendo cometer injustiças, no intuito de ser bom? Em outras palavras, não parece nada verossímil que fosse uma das funções desse diálogo e uma das pretensões precípua do seu autor defender Sócrates da acusação de corromper a juventude. Sócrates é descrito aí, como vimos, tornando mais fortes discursos mais fracos, com argumentos no mínimo capciosos e recorrendo, para isso, a um uso ardiloso de autoridades da tradição; além disso, ele torna forte uma tese que pode perfeitamente tornar os jovens mais injustos e portanto corrompê-los.

3.2. Sócrates no *Protágoras*

Também vemos Sócrates tornando mais fortes discursos mais fracos no *Protágoras*, diálogo em que também recorre a argumentos no mínimo questionáveis e a um uso deveras ardiloso da tradição. No mais, aí novamente se dá um contexto pedagógico relevante, já que não só Crítias e Alcibiades estão presentes (*Prt.*, 316a)³⁷, como o último parece ficar encantado com Sócrates (*Prt.*, 309b, 336b7-d5, 347b3-7, 348b1-8).

Dos paradoxos ou discursos mais fracos que Sócrates torna mais fortes, um é o que diz que todas as virtudes seriam uma coisa só. Sócrates ainda acrescentará outro elemento inverossímil a essa tese, a saber, a ideia de que isso que todas as virtudes são é o conhecimento. Para tornar esses discursos mais fortes, Sócrates recorre a argumentos do seguinte tipo:

Então a piedade (δσιότης) não é uma coisa tal a ser justa (δίκαιον), nem a justiça (δικαιοσύνη) é uma coisa tal a ser pia (δσιον), mas antes é tal a ser não pia (μὴ δσιον); e a piedade é tal a ser não justa (μὴ δίκαιον), mas antes injusta (ἀδίκον), e a justiça ímpia (ἀνόσιον)? (*Prt.*, 331a, trad. minha)

³⁶ Outros artificios capciosos de Sócrates nessa argumentação são os seguintes. Ele introduz a palavra “alma” (ψυχή), perguntando qual seria melhor, aquela com a qual erramos de propósito ou sem querer, falando contudo nas almas de animais e escravos (375a, 375c), instrumentos e potências para os seus donos, que escolherá usá-los de determinado modo, certo ou errado, mas depois passa a falar “a nossa alma, então, qual preferiríamos ter?” (375c), como se ainda falasse da mesma coisa, quando nossa alma não parece ser um instrumento ou capacidade para nós, mas sim aquilo que realmente somos, que se utiliza de nossas capacidades e instrumentos (*Primeiro Alcibiades*, 129d-e). Sócrates também introduz o verbo “errar” (ἀμαρτάνει) no contexto do tiro ao alvo (375a), em que o verbo não tem sentido moral, para então passar a um uso do verbo fora desse contexto esportivo, em que adquire sentido moral, como se ainda falasse da mesma coisa (375b).

³⁷ Sobre a centralidade desses dois na condenação de Sócrates, ver Xenofonte, *Memoráveis* I, 2.12-14.



Não é difícil notar que esse argumento tem pelo menos dois problemas. Primeiro, da negação, por parte de Protágoras, da mera identidade entre justiça e piedade, Sócrates pretende inferir a negação de qualquer relação entre elas e então reduzir a tese de Protágoras ao absurdo: se a piedade não é a justiça, então a piedade seria injusta, o que parece claramente um *non sequitor*. Depois, Sócrates negligencia completamente a diferença entre mera negação (ou contradição) e oposição ou contrariedade, entre ideias meramente contraditórias e ideias opostas ou contrárias³⁸, porque, como fica claro na citação acima, ele passa da afirmação de que a justiça seria uma coisa não pia³⁹ (a mera contradição, negação ou ausência da piedade, como o não quente é do quente) à afirmação de que então ela seria algo ímpio⁴⁰ (o oposto ou contrário da piedade, como o frio é do quente)⁴¹. Ora, a justiça pode ser algo não pio porque pode não ter nada que ver com a piedade, como pode ser que respirar seja não justo, mas não porque seria injusto e sim porque pode não ter nada que ver com justiça e injustiça⁴².

No meio desse diálogo, quando discute com Protágoras sobre o sentido de um poema de Simônides, Sócrates deturpa a tal ponto esse poema que chega a modificar a posição dos termos no poema. Essa trapaça de Sócrates, bem como o fato de que faz de tudo para vencer esse debate, são tão claros que são admitidos inclusive por Vlastos (VLASTOS, 1991, p. 135-6), defensor contumaz da tese de que Sócrates não trapaceia. Sócrates faz isso primeiro (*Prt.*, 343d-344a) com o termo “verdadeiramente”⁴³. Se o poema diz que é difícil tornar-se homem *verdadeiramente bom*⁴⁴, i. e., perfeito - significado de acordo com o qual o próprio Sócrates já parafraseara o poema⁴⁵ -, Sócrates alega que na verdade o poema diria que é *verdadeiramente difícil* tornar-se homem bom, e para corroborar o seu ponto ele não tem vergonha de mudar a ordem das palavras, dizendo que o “verdadeiramente” deve ser transposto⁴⁶, pois se referiria a “difícil” (*Prt.*, 343e-344a). Depois, se o poeta diz que louva e ama todos que não fazem nada de ignóbil voluntariamente⁴⁷, já que nem os deuses combatem a necessidade (*Prt.*, 345d), Sócrates afirma que “voluntariamente” referir-se-ia a “louvo” e “amo”⁴⁸, porquanto, diz Sócrates, o poeta não seria estúpido de acreditar que alguém possa

³⁸ LOPES, 2017, p. 117; CAPRA, 2001, p. 108.

³⁹ μή ὅσιον

⁴⁰ ἀνόσιον

⁴¹ E note-se que uma das mais importantes definições platônicas do filósofo - nem sábio, nem ignorante, mas amante da sabedoria, algo *entre* a sabedoria e a ignorância - depende dessa distinção entre contrário e contraditório (*Conv.* 202a), de modo que dizer, como certa vez ouvi, que Platão desconhecia essa distinção é algo no mínimo equivocado.

⁴² Veja-se o uso dessa mesma indistinção entre oposto e contraditório, bem como dos diferentes sentidos de “*aphrosyne*” (LOPES, 2017, p. 142) na argumentação seguinte (332a-b) (CAPRA, 2001, p. 184.), em que Sócrates opera a identificação entre *sophia* e *sophrosyne*. Repare-se, de resto, que, na parte final do mesmo *Protágoras* (360d), ele não mencionará a insensatez (ἄφροσύνη) e dirá que o “contrário” (ἐναντία) da sabedoria (σοφία) é a ignorância (ἁμαθία). CAPRA, 2001, p. 108. Portanto Sócrates dá fortes indícios de estar conscientemente jogando com os diferentes sentidos das palavras, como “contrário” e “insensatez”. Cf. o que diz das muitas formas de insensatez em *Segundo Alcibiades*, 140c. De forma, a meu ver, bastante perspicaz, Capra (2001), além de apontar as falácias de Sócrates nesse contexto e de defender que elas são deliberadas (p. 109), conecta-as a passagem do *Fedro* (261e-262a) em que a retórica é definida por Sócrates como a capacidade de enganar o ouvinte pela modificação sutil do sentido dos termos empregados (p. 108).

⁴³ ἀλαθέως

⁴⁴ ἄνδρ' ἀγαθὸν μὲν ἀλαθέως γενέσθαι χαλεπὸν (*Prt.*, 339b1)

⁴⁵ ἀγαθὸν ἀληθείᾳ γενέσθαι (*Prt.*, 340c1)

⁴⁶ ἀλλ' ὑπερβατὸν δεῖ θεῖναι ἐν τῷ ἀσματι τὸ ἀλαθέως

⁴⁷ ἐκόν

⁴⁸ ἐπαίνημι καὶ φιλέω

errar voluntariamente; é óbvio que ninguém erra voluntariamente, diz ele (*Prt.*, 345d-e)⁴⁹. Ao que parece, portanto, ironicamente Sócrates erra deliberadamente acerca do sentido do poema no exato momento em que diz que ninguém erra deliberadamente. Assim ele faz um uso ardiloso de uma autoridade da tradição para vencer um debate e para lhe atribuir uma tese conveniente para corroborar o seu ponto.

Como se isso não bastasse, Sócrates emprega outros artifícios não de todo racionais para tornar mais forte o discurso mais fraco em meio à discussão com Protágoras. Quando o sofista é aplaudido pelos espectadores depois de sua interpretação do poema, Sócrates confessa sentir-se aturdido como um pugilista golpeado e puxar assunto com Pródico para ganhar tempo para se recompor (*Prt.*, 339e). Mas aí Sócrates também começa a bajular os espectadores que acabaram de aplaudir Protágoras: a explicação do ponto, diz Sócrates, exigiria a “música” de Pródico⁵⁰ (*Prt.*, 340a), ou seja, a sua “divina e antiga sabedoria”⁵¹ (*Prt.*, 341a). Protágoras não entenderia o ponto porque seria inexperiente nos assuntos em que Sócrates é discípulo de Pródico, diz Sócrates dando uma carteirada (!) contra o interlocutor ao mesmo tempo em que continua a bajulação de um dos espectadores e juizes da contenda (*Prt.*, 341a). O resultado é a inversão da simpatia dos espectadores e juizes: “Pródico, tendo ouvido, elogiou-me por essas coisas” (*Prt.*, 340d6)⁵². Sócrates também altera o sentido do termo “χαλεπὸν” (de difícil para ruim) (*Prt.*, 341a-b)⁵³. Mas quando, em falas curtas (*brakhylogia*), “refutado” por Protágoras a respeito do sentido desse termo (*Prt.*, 341d-e), Sócrates muda de assunto e passa, primeiro, a fazer uma digressão sobre a sabedoria lacônica e, depois, a dar ele próprio uma longa interpretação do poema de Simônides (*Prt.*, 342a-347a), fazendo assim o que Alcibiades (*Prt.*, 336c-d) acusou Protágoras de fazer: fugir das perguntas e respostas breves, quando em dificuldade, mudando o assunto com longos discursos.

Como reconhece não só Vlastos, mas também o próprio Protágoras ao final do diálogo, Sócrates quer a vitória⁵⁴ (*Prt.*, 361d7-e6), e de fato faz praticamente de tudo para obtê-la: recorrendo a falácias e a um uso capcioso da tradição, torna mais forte o discurso mais fraco e isso ainda diante de Alcibiades, que fica encantado com tudo isso⁵⁵.

Além do *Hípias Menor* e do *Protágoras*, vários diálogos poderiam ser trazidos à tona a fim de corroborar o meu ponto. No *Lísis* (*Ly.*, 210c-d), por exemplo, Platão retrata Sócrates tornando forte o discurso (sem dúvida fraco) de que os pais de Lísis não o amam, porque, não sendo sábio, ele não lhes seria útil para nada⁵⁶. Já no *Fedro* (*Phdr.*, 262a), Sócrates é retratado ensinando a arte retórica do engano a Fedro, que depois (mas antes de Platão escrever o diálogo homônimo) seria implicado em escândalos políticos⁵⁷. No *Menexeno*, Platão descreve Sócrates mentindo do começo ao fim, como é notório. Já no *Cármides* (*Chrm.*, 161e, 171e), retrata-o conversando sobre moderação e política com Crítias e Cármides, cujas participações

⁴⁹ Na tradução de Capra (2004, p. 139): “*Ma tutti laudo e pregio/ chi non commetta il male volentieri;/ però a Necessità neppur gli dei danno battaglia*” (πάντας δ’ ἐπαίνημι καὶ φιλέω/ ἐκὼν ὅστις ἔρδῃ μηδὲν αἰσχρόν:/ ἀνάγκη δ’ οὐδὲ θεοὶ μάχονται).

⁵⁰ τῆς σῆς μουσικῆς

⁵¹ ἡ Προδίκου σοφία θεία

⁵² Ver também 341c; 347a-b; 348c. CAPRA, 2001, p. 110.

⁵³ CAPRA, 2001, p. 188-9.

⁵⁴ φιλονικεῖν

⁵⁵ Ver 309b, 336b7-d5, 347b3-7, 348b1-8. Não por acaso, Alcibiades seria sempre um amante de vitórias (ἀεὶ φιλόνομος) (336e1-2).

⁵⁶ Cf. Xenofonte, *Apologia de Sócrates* (20-21): Sócrates, diz um acusador, teria seduzido os jovens a tal ponto de muitos depositarem mais confiança nele do que nos próprios pais.

⁵⁷ Andócides, I,15.

na tirania dos 30 contribuíram em muito para a sua condenação⁵⁸, uma vez que foram considerados seus discípulos. Na *República* (R., VIII, 558a et seq.), por sua vez, Platão não esconde a hostilidade de Sócrates à democracia, até mesmo com ideias que ecoam suas conversas com Cármides e Crítias (comp. R., IV, 343d-e e *Char.*, 161b)⁵⁹. E que falar do *Primeiro Alcibíades*, em que, diante do suposto⁶⁰ desejo do jovem de dominar a gregos e bárbaros, obtendo poder absoluto sobre praticamente o mundo inteiro (*Alc.* I, 105a-c), Sócrates reage dizendo tanto que, se Alcibíades não tivesse essa ambição, Sócrates já teria deixado de amá-lo, quanto que, sem a ajuda de Sócrates, ele não conseguirá realizar esse desejo (*Alc.* I, 105d-e)? Ou seja, Platão descreve Sócrates disponibilizando-se a ajudar o jovem Alcibíades a dominar o mundo. Quanto a esses outros diálogos, porém, por limites de espaço, ficarei apenas nessas rápidas menções. É que os elementos observados no *Hípias Menor* e do *Protágoras*⁶¹ deveriam bastar, a meu ver, para rejeitarmos a hipótese da função apologética dos *Diálogos* quanto à acusação de corromper a juventude, pois neles vemos Sócrates tornando mais forte o discurso mais fraco, recorrendo, para isso, tanto a um uso ardiloso de autoridades da tradição quanto a argumentos no mínimo capciosos e ainda por cima em contextos pedagógicos que apontam para a possibilidade de uma influência deletéria sobre os jovens ali presentes.

4. A acusação de impiedade

Quanto à acusação de impiedade, podemos começar mencionando algo que acontece no *Banquete*. Como notou Strauss (STRAUSS, 2001, p. 15-16), no único diálogo de Platão cujo tema é um deus, embora tenha sido pactuado que todos elogiariam o *deus* Eros (*Smp.*, 177c7), Sócrates defende precisamente que Eros sequer seria um deus!⁶² Nos seguintes termos é feito o acordo sobre a série de elogios. Fala Erixímaco:

Toda vez que Fedro me encontra, diz-me indignado: “Não é absurdo, Erixímaco”, repete sempre, “que para todos os deuses (θεῶν) os poetas tenham composto hinos e peãs, e com relação a Eros, divindade (θεῶ) tão grande e gloriosa, entre tantos poetas como já vimos, não houve um só que dissesse o seu panegírico? [...] No meu modo de pensar, Fedro está certíssimo. Por isso, declaro-me disposto a dar-lhe minha contribuição com a presente gentileza, por estar certo de que não encontraremos outra oportunidade como esta para enaltecer a divindade (θεῶν). Sendo aceita a sugestão, não nos faltará meio de encher o tempo com discursos. [...]”

“Nenhum de nós, Erixímaco, teria dito Sócrates, votará contra a tua proposta”. (*Conv.*, 177a-d)

Em contrapartida, quando chega a sua vez de fazer o elogio ao deus, Sócrates, através de Diotima, nega que eros seja um deus, pois eros seria desejo do belo e do bom, só se desejaria aquilo de que se carece e então eros não poderia ser nem belo nem bom, algo que todo deus seria: “Como vês”, teria ensinado Diotima a Sócrates, “não consideras Eros um deus?”⁶³ (*Smp.*, 202d). Vemos, diante disso, que Platão retrata

⁵⁸ Ver Xenofonte, *Memorabilia*, I, 2.12-14; *Helênicas*, II, 3-4.

⁵⁹ Além, é claro, de tornar mais fortes os discursos (de saída) mais fracos de que o justo é feliz, a despeito do que lhe acontecer, e de que a justiça seria uma mera harmonia psíquica interior ao indivíduo.

⁶⁰ Pois, a rigor, é Sócrates quem atribui esse desejo ao jovem, desse modo também lhe sugerindo esse projeto (104e-105e). Forde (1987), p. ex., afirma que não sabemos se Alcibíades concebeu um projeto com essas ambições antes do momento em que Sócrates lho atribui (p. 224).

⁶¹ Dois diálogos - vale reiterar - considerados do primeiro período, ainda que eu não acredite na utilidade exegetica dessas distinções.

⁶² Veja-se, no mais, a introdução do verbo “voμίζεις”, aquele mesmo usado para descrever o crime de não *estimar* os deuses do Estado, incluído aí somente na conclusão do argumento - que até então usara “ὁμολογεῖς”, “λέγεις”, “φῆς” - que leva à afirmação de que *eros* não seria um deus: «Vês, então - ela [i.e., Diotima] disse - que tampouco tu consideras Éros um deus (οὐ θεὸν νομίζεις)?» (*Conv.*, 202d8).

⁶³ ἔρωτα οὐ θεὸν νομίζεις

Sócrates recusando-se a considerar deuses os deuses considerados pela comunidade ateniense do período, de modo que não deve ser uma função relevante de sua obra defender Sócrates da acusação de impiedade pela qual foi condenado.

E o que dizer da *República*, em que Sócrates rejeita (R., II, 377a *et seq.*) os deuses de Homero e Hesíodo? Com efeito, Sócrates classifica a maior parte dos relatos poético-religiosos da origem dos deuses gregos de mentiras e de mentiras ainda nocivas à educação. Seria mentira o que Hesíodo conta sobre Urano e Crono, bem como seria mentira o que Homero conta sobre Hera, Hefesto e assim por diante. Esses poemas deveriam ser proibidos na cidade e sobretudo aos jovens. Em vez do que eles contam, só se poderia dizer dos deuses aquilo que eles realmente seriam (R., II, 379a), como que jamais seriam causadores de quaisquer males (R., II, 379c) e que seriam absolutamente imutáveis (R., II, 381c). Com esses critérios, Sócrates acaba rejeitando todos os deuses de Homero e Hesíodo, dois contadores de histórias que só podem falar dos deuses na medida justamente em que essas entidades fazem ou padecem algo, pois só assim há algo a ser narrado. Rejeitando, porém, os deuses de Homero e Hesíodo, Sócrates acaba rejeitando os deuses da Grécia, como nos ensina Heródoto:

Durante muito tempo ignorou-se a origem de cada deus, sua forma e natureza, e se todos eles sempre existiram. Homero e Hesíodo, que viveram quatrocentos anos antes de mim, foram os primeiros a descrever em versos a teogonia, a aludir aos sobrenomes dos deuses, ao seu culto e funções e a traçar-lhes o retrato. (*Histórias*, II. 53)

Também na *República*, portanto, e talvez mais do que em qualquer outro lugar, vemos o Sócrates retratado por Platão desconsiderando os deuses da comunidade, exatamente como lhe imputava a acusação de impiedade pela qual foi condenado. De resto, por incrível que possa parecer, nem mesmo a *Apologia* parece completa e obviamente apologética, uma vez que nela Platão descreve Sócrates reconhecendo ter tentado *refutar* (ἐλέγξω) o Deus do oráculo (21c), como se a religiosidade (institucional) devesse passar pelo crivo da razão individual. Já no *Fédon* (97b-98b), ao fazê-lo contar de sua leitura dos livros de Anaxágoras, Platão faz Sócrates confessar que se aventurou, sim, no estudo da natureza, prática à qual a acusação de impiedade também se referia (*Ap.*, 19c). Perante isso, mostra-se muito inverossímil a ideia de que uma função importante dos *Diálogos* seria defender Sócrates dessa acusação.

5. Considerações finais e consequências exegéticas salutares

A título de conclusão do raciocínio exposto acima, gostaria de extrair algumas consequências exegéticas a meu ver salutares para a prática da interpretação dos *Diálogos*. Com efeito, como dito no início, diante das diversas interpretações que existem da obra platônica, surge naturalmente a questão de como devemos lê-la. Contudo, amiúde a resposta a uma questão anterior acaba determinando, ainda que tacitamente, a resposta a essa questão e a abordagem adotada na prática: é a pergunta acerca de o que são e qual função teriam os *Diálogos*. Uma resposta que muitas vezes é utilizada, ainda que implicitamente, é a de que os *Diálogos* ou pelo menos alguns deles teriam a função de defender Sócrates das acusações pelas quais foi condenado. Comparando, então, a acusação com alguns dos diálogos, vimos que essa hipótese se torna inverossímil. Sócrates foi condenado por corromper a juventude, ensinando os jovens a tornar mais forte o discurso mais fraco, e por não respeitar as divindades da comunidade política. Ora, no *Hípias Menor*, em um contexto assaz pedagógico, Platão retrata Sócrates tornando mais fortes três discursos, dentre os quais pelo menos o terceiro pode tornar os jovens injustos e portanto corrompê-los: o verdadeiro e o mentiroso seriam o mesmo; Aquiles mentiria, mas Odisseu não; e quem comete uma injustiça deliberadamente seria melhor do que quem o faz sem querer. Se persuadido por esse último discurso, é provável que Êudico, o jovem ali presente em busca de educação, passasse a querer cometer injustiças deliberadamente, a fim de se tornar bom, conforme a tese de Sócrates. Além disso, Platão faz Sócrates recorrer de forma ardilosa a autoridades da tradição e a argumentos no mínimo capciosos. Quanto ao *Protágoras*, vimos que aí Platão também retrata Sócrates tornando mais fortes discursos mais fracos recorrendo a argumentos capciosos

e a um uso deveras questionável de autoridades da tradição. Como dito, a presença de Alcibiades e de Crítias, bem como o encanto do primeiro diante da astúcia de Sócrates, sublinham o caráter pedagógico do contexto. Diante disso, não é verossímil que o autor dessas obras pretendesse defender essa personagem da referida acusação de corrupção. Depois, vimos que no único diálogo em que um deus, Eros, é o tema, Sócrates nega que Eros seja um deus. Constatamos, outrossim, que na *República* Sócrates rejeita os deuses de Homero e Hesíodo, o que, como nos ensina Heródoto, equivale a rejeitar os deuses da Grécia. Desse modo, tampouco parece ser uma função dos *Diálogos* defender Sócrates da acusação de impiedade.

Como eu havia dito no início, a contribuição mais importante que pretendo dar aqui está na forma como lemos os *Diálogos*, mais do que em uma descrição exata de sua função ou das intenções (quicá inacessíveis) do seu autor. Quanto a isso, o que se seguiria do que foi exposto aqui? Quais seriam, afinal, as mencionadas consequências exegéticas salutaras para a *prática* da interpretação dos *Diálogos*?

Primeiro, quanto aos estudiosos que têm grande deferência por Platão ou que, em nome de um uso (nesse caso indevido) do princípio da caridade interpretativa, alteram o que o texto diz, não deveríamos fazer de tudo para tornar os argumentos de Sócrates válidos, o que infelizmente ainda se faz com demasiada frequência. Por exemplo, a propósito do fosso evidente entre a justiça psíquica de *República* (IV) e a justiça *simpliciter* (SACHS, 1963), David Keyt (KEYT, 2011) diz o seguinte: “Um leitor com caridade interpretativa deve buscar as respostas a estas questões e tentar preencher o fosso no argumento de Platão” (KEYT, p. 329; destaque meu). Lembrando, contudo, que os *Diálogos* não têm por função fazer a defesa de Sócrates, é preciso dizer que o (a) leitor (a) não deve nem precisa preencher os fossos nas muitas argumentações das personagens de Platão e que constatar e apontar tais fossos pode ser uma postura muito mais fiel a essas obras e até mesmo às intenções de seu autor⁶⁴. Rowe dá outro (mau) exemplo de indisposição a reconhecer as falácias (esp. de Sócrates) ao dizer o seguinte:

É nosso fracasso em reconhecer isso [o que seja isso é irrelevante para nós] que frequentemente nos leva a supor que há lacunas ou simples falácias envolvidas em seus argumentos, quando simplesmente compreendemos erradamente as premissas que está usando (porque esperamos dele que as exprima sempre e ele não faz isso). (ROWE, 2011, p. 37)

Ora, se Sócrates não enuncia premissas necessárias para tornar válido seu argumento, o (a) leitor (a), em vez de tentar “reformular” o argumento (o texto, no fundo) com base no que, sempre segundo o (a) próprio (a) leitor (a), a personagem “realmente quereria dizer”, deve simplesmente considerá-lo inválido⁶⁵. Com isso, em nada se trairá o espírito dos *Diálogos*, que não é o da defesa de Sócrates nem, muito menos, o da fundação de uma igreja socrática⁶⁶. É preciso, pois, manter o senso crítico e o pensamento lógico sempre atentos e em guarda, mesmo quando é Sócrates quem fala.

Depois, quanto aos (às) intérpretes que não têm a mencionada deferência por Platão, julgo que o exposto acima pode ajudá-los (as) a evitar concluir de forma demasiado apressada que Platão não está consciente das

⁶⁴ No caso específico, até porque o próprio Sócrates prevê esse fosso em IV, 434e: “Mas se a justiça se manifestar como algo de diferente no indivíduo [...]”.

⁶⁵ “Putting the new terminology to work let us, with its aid, produce an improved version of (3) [...]. This is surely what Socrates *wants to say* to Polus”. VLASTOS, 1991, p. 152. Destaque meu. Note-se, todavia, que se Sócrates utilizasse a formulação de Vlastos, deixaria explícito que oradores e tiranos *conseguem*, sim, fazer boa parte do que querem, o que deixaria Polo menos propenso a aceitar que eles não têm um grande poder.

⁶⁶ Outro exemplo de insistência (a meu ver equivocada) em não reconhecer problemas nas argumentações de Sócrates pode ser visto em Weiss (1981) acerca do *Hípias Menor*: não seriam as ações deliberadamente injustas que seriam melhores, mas os agentes dessas ações: «Portanto, enquanto seria de fato terrível se a injustiça intencional fosse melhor que a não intencional, [...], com certeza não é tão terrível que o melhor homem, o homem mais capaz, seja o que comete injustiça voluntariamente” (p. 303).

falácias que Sócrates utiliza, já que - parecem pensar - jamais faria Sócrates usar uma falácia que o próprio Platão reconhecesse como tal. Por exemplo, Vlastos (VLASTOS, 1991, p. 146-8) reconhece que há uma falácia na argumentação de Sócrates (*Gorg.*, 474c-475d) ao “mostrar” que cometer uma injustiça é pior do que sofrer uma injustiça, mas defende que a falácia teria passado despercebida a Platão. No entanto, uma vez que a falácia decorre da não especificação de para quem - para o agente ou o paciente - o mais belo seria mais benéfico e o mais feio mais prejudicial (PLATÃO, 2016, p.143-5), Cálicles (483a) chama a atenção para ela de forma correta ao acusar Sócrates de, ao definir o belo como prazeroso ou útil (*Gorg.*, 474d-e), levar o assunto para o belo por natureza (quando é melhor para o agente e o feio, pior) enquanto Polo, ao falar que cometer injustiça é mais feio (*Gorg.*, 474c), falava no belo e no feio por convenção (quando o belo é pior para o agente e o feio melhor). Ou seja, Cálicles mostra justamente que Sócrates explorou a referida indeterminação do «para quem», ora induzindo a uma interpretação, ora a outra, a fim de levar Polo à contradição. Como o autor, Platão, pode não ter percebido a falácia, se sua personagem, Cálicles, a percebeu? Como seu objetivo não é defender Sócrates, não há problemas em admitir que Platão está consciente do caráter capcioso e inválido da argumentação de Sócrates⁶⁷.

Perceba-se então que se isso serve para Sócrates, serve ainda mais para outros supostos (!) porta-vozes do pensamento de Platão, de modo que as conclusões aqui apresentadas acabam indo ao encontro das recentes críticas a esse pressuposto⁶⁸. Se a função dos *Diálogos* não é fazer a defesa de Sócrates e se no fundo não há uma personagem que fale diretamente por Platão, estamos isentos da necessidade de passar pela situação no mínimo constrangedora de fazer de tudo para justificar afirmações como a de que “entre os que foram gerados machos, todos os que são covardes e levaram a vida de forma injusta, de acordo com o discurso verosímil, renascem mulheres na segunda geração” (*Tim.*, 91a). Pois se Sócrates não é o porta-voz de Platão, sem dúvida figuras como Timeu e o Estrangeiro de Eleia o são ainda menos: o recebimento crítico das suas teses por parte do (a) leitor (a) faz-se ainda mais necessário⁶⁹.

Desta feita, uma consequência exegética salutar de uma leitura não-apologética dos *Diálogos* é que essa leitura tenderá a se aproximar mais de um *diálogo* com o texto (ou com as falas de todas as suas personagens), em vez de ser mero receptáculo passivo de teses e doutrinas. Afinal, como diz Sócrates a Agatão quando esse lhe pede que se sente ao seu lado a fim de absorver sua sabedoria, seria belo se com a sabedoria acontecesse o mesmo que com um líquido que, vertido, passa do recipiente mais cheio ao mais vazio pelo simples contato (*Conv.*, 175d). Como isso não acontece, é necessário que o (a) leitor (a) dos *Diálogos* mantenha sempre uma postura dialógica, crítica e ativa, mesmo quando é Sócrates quem

⁶⁷ Algo muito semelhante se aplica à análise de Vlastos (1991) do *Hípias Menor*: notando uma deficiência na argumentação de Sócrates, ele logo infere que Platão estaria inconsciente dela: “*But why should Plato put his hero in that hole? Well, why not, if he had seen Socrates in it and had not himself hit on just the right move required to pull him out of it?*” (p. 279; destaque meu).

⁶⁸ Ver PRESS, 2000; BLONDELL, 2002, p. 18. “*It means that Plato conceals his opinions. We may draw the further conclusion that the Platonic dialogues are dramas, if dramas in prose. They must then be read like dramas. We cannot ascribe to Plato any utterance of any of his characters without having taken great precautions*”. STRAUSS, 1964, p. 59. Griswold (1996), após defender a inseparabilidade entre forma e conteúdo (p. 9), afirma: “*If one accepts my interpretative maxim, several features of the Platonic dialogues become very important, starting with the fact that Plato does not actively contribute to his dialogues as a dramatis persona. We must begin by assuming that Plato cannot be identified with any character in his dialogues*” (p. 12). “[...] *Plato wrote dialogues rather than monologues [...] Plato says nothing in his own name [...] there is evidence that none of them [i.e., Sócrates, Timeu, Eleata e Ateniese] is a spokesman for his own views*”. ROSEN, 1968, p. XLI. “[...] *we cannot assume that Socrates speaks for Plato*”. ZUCKERT, 2019, p. 5. Cf. também SANTOS, 2008, p. 24; MATOSO, 2016, p. 105-6.

⁶⁹ Para uma leitura crítica das teses e dos argumentos do Eleata (não de Platão, que estaria consciente dos problemas apontados), cf. BARATIERI, 2018.

fala. Assim, o filho de Sofronisco não será tratado como uma autoridade cujas afirmações constituiriam doutrinas a serem docilmente repetidas pelo (a) leitor (a), mas antes como um interlocutor que provoca o nosso pensamento próprio, algo muito mais condizente com a ideia de que a dialética é o caminho para a verdade. A constatação do caráter não-apologético dos *Diálogos* propiciaria, por conseguinte, uma leitura mais rica, complexa e crítica dessas obras⁷⁰.

Por último, as considerações feitas acima também teriam o mérito, talvez, de levantar a questão de forma explícita e então de iniciar, pelo menos, o debate acerca da função dos *Diálogos*: se não se trata de defender Sócrates, então qual seria a função dessas obras ou, colocando o ponto em termos (talvez mais problemáticos) psicológicos, qual seria o propósito de Platão ao escrevê-las? Que outras hipóteses poderiam ser apresentadas como plausíveis?⁷¹ É claro, porém, que essa empreitada ficará para outra ocasião⁷².

Referências bibliográficas

- ALLEN, Danielle S. 2013. *Why Plato wrote*. Malden: Blackwell Publishing Ltd.
- ALTMAN, William. 2012. *Plato the Teacher: The Crisis of Republic*. Lanham, Maryland: Lexington Books.
- _____. 2022. *The Relay Race of Virtue: Plato's Debts to Xenophon*. Nova York: SUNY Press.
- _____. 2010. *The Reading Order of Plato's Dialogues*. *Phoenix*, v. 64, n. 1/2 (Spring-Summer/printemps-été), p. 18-51.
- ARIETI, James A. 1985. Achilles' Guilt. *The Classical Journal*, v. 80, n. 3 (Feb. - Mar.), p. 193-203.
- ARISTÓTELES. 2009. *Física I e II*. Tradução Lucas Angioni. Campinas, SP: Editora da Unicamp.
- _____. 1996. *Poética*. In: ARISTÓTELES. *Aristóteles (Os Pensadores)*. São Paulo: Nova Cultura.
- _____. 2012. *Retórica*. São Paulo: Martins Fontes.
- ASSUNÇÃO, Teodoro Rennó. 2019. *A philotes de Aquiles e Pátroclo na Iliada (um esboço)*, [Online]. Disponibilidade: https://www.researchgate.net/publication/332625211_A_philotes_de_Aquiles_e_Patroclo_na_Iliada. [05/06/2023].
- BARATIERI, Pedro L. 2022. *Da Ambição à Música: o Eros como caminho à perfeição no Banquete de Platão*. Rio de Janeiro. 171pp. Tese (Doutorado) em Filosofia, História da Filosofia. UFRJ (PPGF).
- ⁷⁰ Além disso, o reconhecimento do caráter não-apologético dos *Diálogos* poderia quicá contribuir para o debate a respeito da anterioridade entre os escritos socráticos de Xenofonte e Platão. O fato, caso aceito, de a obra platônica não ter um caráter apologético pode sugerir que Platão, quando escreveu seus *Diálogos*, já pudesse contar com a defesa do seu mestre feita por Xenofonte e então já pudesse se considerar isento da necessidade de realizar a mesma tarefa. A posição predominante atualmente entre os (as) estudiosos (as) é a de que os textos de Platão seriam anteriores aos de Xenofonte. PENTASSUGLIO, 2012. No entanto, além de Diógenes Laércio (II, 48) dizer que Xenofonte teria sido o primeiro a escrever diálogos socráticos, hoje também existem exceções importantes à referida tendência. ALTMAN, 2022.
- ⁷¹ Nesse caso, vários trabalhos poderiam ser de grande utilidade: SAYRE, 2002, p.IX; BLONDELL, 2002, p.28-9; ALTMAN, 2010; COTTON, 2014, p.4; MICHELINI, 2003; ALLEN, 2013.
- ⁷² Gostaria de agradecer a Michelle Araciro pela leitura prévia desse artigo e pelas questões levantadas, úteis para que eu fizesse alguns ajustes. Também devo um agradecimento a um (a) parecerista anônimo (a) dessa revista, cujas ponderações e sugestões foram de grande valia para esse trabalho.

_____. 2018. Latindo para o Estrangeiro: uma interpretação do Político à luz da psicagogia do Eleata. *Guaraicá Revista de Filosofia*, Guarapuava, v. 34, n. 2, p. 55-84.

BASSET, Samuel Eliot. 1934. The Ἀμαρτία of Achilles. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, v. 65, p. 47-69.

BLONDELL, Ruby. 2002. *The Play of Character in Plato's Dialogues*. Cambridge University Press.

CAPRA, Andrea. 2001. Ἀγὼν λόγων: Il «Protagora» di Platone tra eristica e commedia. Milano: LED.

BRANDWOOD, Leonard. 2013. *Estilometria e Cronologia*. In: KRAUT, Richard (org.). *Platão*. Título Original: *The Cambridge Companion to Plato* (1992). São Paulo: Ideias & Letras.

COTTON, A. K. 2014. *Platonic Dialogue and the Education of the Reader*. Oxford: Oxford University Press.

FORDE, Steven. 1987. *On the Alcibiades I*. In: PANGLE, Thomas L. *The Roots of Political Philosophy: ten forgotten socratic dialogues*. New York: Cornell University Press.

FOUCAULT, Michel. 2001. *Ditos e Escritos: Estética – literatura e pintura, música e cinema* (vol. III). Rio de Janeiro: Forense Universitária.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. 2000. *Platão, acho, estava doente*. *Kléos*, Rio de Janeiro, v. 4, n.4, p. 89-95.

GRISWOLD, C. L. Jr. 1996. *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*. Pennsylvania: Penn State Press.

HERÓDOTO. 1952. *História* (v. I). Trad. J. Brito Brocca. São Paulo: W. M. Jackson Inc. Editores.

JAEGER, Werner. 2001. *Paidéia: a Formação do Homem Grego*. São Paulo: Martins Fontes.

KAHN, C. H. 1996. *Plato and the Socratic dialogue: the philosophical use of a literary form*. Cambridge: Cambridge University Press.

KEYT, David. 2006. *Platão e a justiça*. In: *Platão*. Título original: *A Companion to Plato*. KIERKEGAARD, S. A. 1991. *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*. Apresentação e tradução Álvaro L. M. Valls. Petrópolis, RJ: Editora Vozes.

KRAUT, Richard. 2013. *Introdução ao Estudo de Platão*. In: KRAUT, Richard (org.). *Platão*. Título Original: *The Cambridge Companion to Plato* (1992). São Paulo: Ideias & Letras, p.15-68.

_____. 1992. *Introduction to the Study of Plato*. In: KRAUT, Richard (org.). *The Cambridge Companion to Plato*. New York: Cambridge University Press.

LAMPERT, Laurence. 2002. *Socrates' defense of Polytopic Odysseus: Lying and Wrong-Doing in Plato's "Lesser Hippias"*. *The Reviv of Politics*, v. 64, n. 2 (Spring), p. 231-259.

MALTA, André. 2009. *AQUILES X ODISSEU: A ILÍADA À LUZ DO HÍPIAS MENOR*. *HYPNOS*, São Paulo, n. 23, p. 278-289, 2o semestre.

_____. 2008. *Introdução*. In: PLATÃO: Sobre a inspiração poética (Íon) & Sobre a mentira (*Hípias Menor*). Porto Alegre, RS: L&PM.

MATOSO, Renato. *As Origens do Paradigma Desenvolvimentista de Interpretação dos Diálogos de Platão*. *Archai*, Brasília, n.18, p. 75-111.

MICHELINI, Ann N (org.). 2003. *Plato as Author: the Rhetoric of Philosophy*. Leiden, Boston: Brill.

MOTTO, Anna Lydia; CLARK, John R. 1969. *ISÊ DAIS: THE HONOR OF ACHILLES*. *Arethusa*, v. 2, n. 2 (Fall), p. 109-125.

MULHERN, J. J. 1968. ΤΡΟΠΙΟΣ and ΠΟΛΥΤΡΟΠΙΑ in Plato's «Hippias Minor». In: *Phoenix*, Vol. 22, No. 4 (Winter), pp. 283-288.

PENNER, Terry. 2013. *Sócrates e os Primeiros Diálogos*. In: KRAUT, Richard (org.). *Platão*. Título Original: *The Cambridge Companion to Plato* (1992). São Paulo: Ideias & Letras, p.147-199.

PENTASSUGLIO, Francesca. 2012. *Duplici Afrodite, Duplici Eros: un caso di intertestualità nei Simposi socratici*. *Elenchos. Rivista di studi sul pensiero antico*. Roma: Bibliopolis, p. 335-356.

PINHEIRO, Ana Elias. 2011. *Introdução ao Banquete de Xenofonte*. In XENOFONTE. *Banquete, Apologia de Sócrates*. Tradução, introdução e notas de Ana Elias Pinheiro. São Paulo: Annablume Clássica; Coimbra: CECH.

PLATÃO. 2002 (1900). *Platonis Opera*, 4 vols. (Org. John Burnet). Oxford: Clarendon.

_____. 2011. *Banquete*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora UFPA.

_____. 2000. *Fedro*. Trad. Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores.

_____. 2016. *Górgias*. Trad. Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva.

_____. 2016. *Hípias Maior*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora UFPA.

_____. 2004. *Protagora*. A cura di Andrea Capra. Firenze: La Nuova Italia.

_____. 2016. *Protágoras*. Trad. Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva.

_____. 2001. *República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

_____. 2011. *Timeu-Crítias*. Trad., introdução e notas de Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos.

PRESS, Gerald A (org.). 2000. *Who Speaks for Plato? Studies in Platonic Anonymity*. Boston: Rowman & Littlefield Publishers.

ROWE, Christopher. 2011. *Interpretando Platão*. In: *Platão*. Título original: *A Companion to Plato* (2006). BENSON, Hugh H. (org.). Trad. Marco Antonio Zingano. Porto Alegre: Artmed.

SACHS, David. 1963. *A Fallacy in Plato's Republic*. In: *The Philosophical Review*, v. 72, n. 2, p. 141-158.

SANTOS, José Trindade. 2008. *Para ler Platão: a Ontoepistemologia dos Diálogos Socráticos*. Tomo I. São Paulo: Edições Loyola.



SAYRE, Kenneth M. 1995. *Plato's Literary Garden. How to read a Platonic Dialogue*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

STRAUSS, Leo. 2015. *Perseguição e a arte de escrever*. São Paulo: É Realizações.

_____. 2001. *On Plato's Symposium*. Chicago: The University of Chicago Press.

_____. 1964. *The City and Man*. Chicago: The University of Chicago Press.

VLASTOS, Gregory. 1991. *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press.

VENTURELLI, Silvia. 2015. *L'IPPIA MINORE DI PLATONE E IL SUO RAPPORTO CON ANTISTENE (S.S.R. VA 187)*. *Studi Classici e Orientali*, v. 61, n. 1, p. 77-96.

XENOFONTE. 1980. *Apologia de Sócrates*. Trad. Líbero Rangel de Andrade. In: *Sócrates (Os Pensadores)*. São Paulo: Abril Cultural.

_____. 2008. *Banquete*. Trad. Ana Elias Pinheiro. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra.

_____. 1980. *Memoráveis*. Trad. Líbero Rangel de Andrade. In: *Sócrates (Os Pensadores)*. São Paulo: Abril Cultural.

ZUCKERT, Catherine H. 2009. *Plato's Philosophers: the Coherence of the Dialogues*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

Epithymíai, philíai e hímeros no Fedro: uma fisiologia dos desejos e das amizades

Rogério Gimenes de Campos

rogedecampos@gmail.com

Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA)

Resumo: Veremos como no *Fedro* de Platão há inicialmente dois tipos de desejos, um deles seria o desejo *epithymía* e o outro seria o desejo *hímeros*, sendo o último um desejo nobre, retratado exclusivamente na palinódia de Sócrates. Faremos um estudo do campo semântico associado a cada um desses desejos dentro das três recitações iniciais do diálogo, discernindo a natureza de cada um deles, sua potencialidade, direção e desdobramentos. O diálogo evidencia a enunciação controlada desses desejos na trama conceitual platônica, quando Fedro chama a atenção de Sócrates para esse aspecto notável do uso das palavras (*tois onómasin*, *Phdr.* 234c7) na recitação de Lísias, assim como Sócrates no fim da palinódia reafirma o vocabulário (*tois onómasin*, *Phdr.* 257a5) poético a que foi submetido. Nesse trajeto surge uma leitura fisiológica, discernindo a estática, os movimentos, as direções dos desejos e amizades descritas, assim como suas qualidades e quantidades.

Palavras-chave desejo *epithymía*; desejo *hímeros*; amizade *philía*.

Epithymíai, philíai and hímeros in the Phaedrus: a physiology of desires and friendships

Abstract: We will see how in Plato's *Phaedrus* there are initially two types of desires, one of which would be the *epithymía* desire and the other would be the *hímeros* desire, the latter being a noble desire, portrayed exclusively in Socrates' palinody. We will study the semantic field associated with each of these desires within the three initial recitations of the dialogue, discerning the nature of each of them, their potential, direction and unfolding. The dialogue highlights the controlled enunciation of these desires in the Platonic conceptual plot, when Phaedrus draws Socrates' attention to this remarkable aspect of the use of words (*tois onómasin*, *Phdr.* 234c7) in Lysias' recitation, just as Socrates at the end of the Palinody reaffirms the poetic vocabulary (*tois onómasin*, *Phdr.* 257a5) to which he has been submitted. In this way, a physiological reading emerges, discerning the statics, movements and directions of the desires and friendships described, as well as their qualities and quantities.

Keywords: *epithymía* desire; *hímeros* desire; *philía* friendship.

Recebido em 28 de fevereiro de 2024. Aceito em 14 de maio de 2024.



Um trajeto justificado

Hyland (1968, p.32–46) em seu artigo "Ερως, Ἐπιθυμία, and Φιλία in Plato, destaca as diferenças entre esses termos (*Eros*, *epithymía* e *phília*), procurando estabelecer entre eles a aplicação de diferentes graus de racionalidade. Hyland acusa Bury (1932) de empregá-los de modo impreciso, de usar os termos desejo (*epithymía*) e Eros (Amor) do modo indistinto em sua introdução à edição do *Banquete*. Hyland usa como epígrafe do seu artigo a aproximação feita por Bury, em que Sócrates interroga Agatão, momento em que diz o seguinte: "isso é algo de que há desejo e amor" (*Phdr* 200e4-5). Bury afirma existir nesse trecho uma equivalência entre desejo e amor (*eros = to epithymoun*), mas essa afirmação de Bury fez com que Hyland procurasse contrastar as diversas aplicações dos termos em diálogos distintos.

Entretanto, a crença de Hyland de que passagens de *Lísis*, *Banquete* e *Fedro* pudessem formar algo uníssono conceitualmente dentro dessas comparações não alcança bom termo. A apresentação dos termos sem quaisquer ruídos se mostrará mais imprecisa que a abordagem de Bury, se é que essa foi efetivamente imprecisa, uma vez que há diferenças e matizes mais profundos em cada um dos diálogos e que não poderiam ser negligenciadas. Hyland, resumidamente, não reconhece previamente os matizes internos de Eros em cada um dos diálogos em questão.

Cummins (1981, p.10-18) já havia mostrado as fragilidades da abordagem de Hyland, indicando suas graves falhas metodológicas, especialmente algumas das suas omissões, como o problema da auto-predicação, e intromissões anacrônicas das teorias da deliberação. Além disso, Cummins mostra como os termos em questão (i.e. *Eros*, *epithymía* e *phília*) não se acomodam tão facilmente quanto Hyland descreve em sua proposta de hierarquia e classificação.

A maioria dos estudos platônicos acerca dos desejos, prazeres e emoções concentraram-se na comparação desses termos entre diálogos distintos, procurando entender suas aplicações predominantemente no *Banquete*, no *Lísis*, no *Fedro*, como fazem Hyland (1968) e Cummins (1981). Konstan (2000, p.154-169), diferentemente, limita seu escopo apenas ao *Banquete* e ao *Lísis*, enquanto Khan (1987, p.77-103) prefere manter seu foco nos desejos, mobilizando o aparato dos desejos e da deliberação provenientes de Aristóteles para elucidar Platão.

Nesses estudos é inevitável a classificação desses desejos, sejam eles alimentares, sexuais ou transcendentais, de acordo com as categorias empregadas em função das suas funções literárias e/ou filosóficas. Assim também faz Halperin (1985, p.170-188), que procura discernir alguns tipos de desejos, apetites e impulsos, eróticos e não eróticos, estabelecendo também uma escala geral de aplicação de *eros* e *epithymía* em Platão, especialmente considerando os discursos de Aristófanes e Diotima no *Banquete* e algumas passagens específicas da palinódia do *Fedro*.

Entretanto, nenhum desses estudos tratou da diferença conceitual que aqui pretendemos explorar, tomando como referência o desejo *epithymía* e o desejo *hímeros* nas recitações do *Fedro*. Embora a personificação do desejo *hímeros* esteja relativamente bem estudada no campo da literatura, da linguística, da arqueologia e da iconologia (e.g. CALAME, 2013; WEISS, 1998; SANDERS, THUMIGER, CAREY, LOWE, 2013), acreditamos que sua função filosófica específica na palinódia ainda mereça atenção. Não pretendemos aqui considerar para fins hermenêuticos nem a etimologia de *hímeros* proveniente do Crátilo (*Cra.* 419b2-420a4), segundo o qual ele seria um fluxo que arrasta a alma (*hélkonti tèn psykhèn rhôî*) e corre na direção (*hiémenos rheî*) do que está presente, tampouco as recepções helenísticas tardias dessas *epithymíai*, como, por exemplo, a de Andônico de Rodes, segundo o qual *hímeros* seria um desejo de convívio com um amigo ausente (*SVF*, III, 397, RADICE, 2002, p.1162).

Sem combater quaisquer das importantes linhas de investigação supracitadas, nosso empenho específico aqui será desvendar as nuances desses diferentes desejos e amizades exclusivamente nas recitações do *Fedro*, para que talvez esses resultados possam ser aplicados posteriormente em outras comparações externas.

Impulsionados por essa problemática do descompasso entre a aplicação dos mesmos termos em diálogos diferentes, veremos como o desejo *epithymía* é descrito diferentemente (i) na recitação do discurso de Lísias, (ii) no primeiro discurso de Sócrates e (iii) na palinódia, lugar em que o desejo *hímeros* surge. A aparição do desejo *hímeros* é exclusiva ao segundo discurso de Sócrates, enquanto o desejo *epithymía* ocorre predominantemente nos dois discursos anteriores. Em todos esses casos, uma espécie de fisiologia se apresenta, pois as marcas desses movimentos dos fluxos dos desejos e das amizades se tornam mais evidentes em suas direções, contenções, mudanças de direção, quantidades e qualidades.

Flutuações léxico-conceituais

a) Lísias 230e6-234c5: *tão logo cessado o desejo (epeidan tês epithymías paúsôntai)*¹

Esse discurso, supostamente proveniente de um escrito incompleto de Lísias, uma peroração, é o exemplo mais vulgar de escrita do ponto de vista técnico que Platão oferece no diálogo. Ainda que o Lísias histórico tenha sido considerado um grande logógrafo, o retrato mimético fornecido por Platão é inverossímil quanto à autenticidade de Lísias, pois nele há suficientes indícios conceituais, bastante comprometidos com a filosofia de Platão, aliás bastante expostos em toda a sua insuficiência técnica, para detratar Lísias. Alguns elementos denunciam as inconsistências conceituais da tese defendida por Lísias acerca de como se deve agir frente aos amantes e, por analogia, com relação à arte discursiva.

Esse “Lísias” de Platão defenderá uma postura que se pretende sóbria, em uma espécie de hedonismo racional. Com um vocabulário previamente condenado pela filosofia platônica, a leitura desse texto dentro do texto fornece o mote inicial do diálogo, a tese de que é melhor agradar (*kharízesthai*) um amante que não está tomado por Eros. O amor é descrito como nocivo (*noseîn*, *Phdr.* 231d2), algo a ser evitado, enquanto a prudência ou temperança (*sôphroneîn*, 231d3; *phronésantes*, 231d4) são louvadas, uma vez que os apaixonados não são capazes de dominar (*krateîn*, *Phdr.* 231d4) seus próprios desejos. Além disso, as relações amorosas são descritas como inconvenientes, pois geram ciúme, possessividade, falta de condições adequadas para o aprendizado, além de problemas posteriores ao rompimento dessa relação, como a aversão, o fim da amizade e a má reputação difundida posteriormente. É importante observar que os argumentos oscilam entre aquilo que ocorre durante e aquilo que ocorre depois do fim do relacionamento amoroso, especificamente “tão logo tenha cessado o desejo” (*epeidan tês epithymías paúsôntai*, *Phdr.* 231a3).

Para além da autenticidade, a fortuna crítica acerca desse discurso de Lísias destacou geralmente a desorganização dos seus argumentos, evidenciando como ele não cumpre as exigências da racionalidade e da coesão, além de ser um discurso desprezível, tedioso e utilitário². Nosso foco aqui, de outro modo, enfatiza que o vocabulário do desejo *epithymía* está involucrado com a questão fisiológica da interrupção, ou seja, da vedação do fluxo erótico desse desejo considerado nocivo. Isso faz com que o discurso de Lísias, para além das inúmeras interpretações possíveis, possa ser lido também como uma descrição de um desejo que deve ser interrompido.

¹ Usamos neste estudo a edição de Burnet (1901) comparada com a de Yunis (2011). Agradeço aos pareceristas da Dois Pontos pelas preciosas sugestões, assim como Matheus, Rafael, Sandy, Maria, Humberto e Gilfranco pelas indicações bibliográficas.

² Ver DE VRIES (1969, p.11-14); ROWE (1988, p.142-145); FIERRO (2022, p.29-33); PORATTI (2010, p.291-296); FERRARI (1987, p.45-59).

Segundo Hérmiias de Alexandria, Lísias representa o discurso do desejo indisciplinado (*akoláston epithymías*)³, comportamento que gera dor e sofrimento, vocabulário se reconhece no discurso de Lísias (*Phdr.* 231a8 *pónon*, 231b4 *pónous*, 232c3 *lypónta*, 233b2 *lýpen*), demarcando a necessidade do afastamento das dores e sofrimentos. Isso só seria possível afastando antecipadamente Eros ou tendo cessado (*paúsôntai*) esse desejo amoroso. Essa é a característica desse desejo *epithymía* no discurso de Lísias, que tem foco nas inconveniências presentes, sempre desgastantes e desagradáveis, bem como nas inconveniências futuras, motivo pelo qual o amante sóbrio deve ser preferido.

O termo *epithymía* é um índice importante nesse mapa da flutuação lexical, especialmente porque mostra a ligação com essa parte inferior da alma, e a expressão *tês epithymías paúsôntai* (*cessado o desejo*) em 231a3, repetida em 232e6 e em 234a7, com pequena alteração do verbo para o particípio (*pauómenoí tês epithymías*), mostram que a preocupação acerca do amor se concentra não apenas na ação propriamente dita, mas especialmente nos efeitos nocivos posteriores. O bloqueio do desejo *epithymía* deve ser, portanto, amplamente almejado. Tendo descrito os efeitos adversos do amor, Lísias sugere que se estanque antecipadamente esse impulso nocivo, pois isso seria exatamente “escolher o melhor em vez da opinião” (*Phdr.* 232a5 *to béltiston anti tês dóxês*). O melhor nesse caso deve ser mais forte e vencer a opinião geral, segundo a qual se deveria agradecer aos amantes tomados por Eros. Resumidamente, esse léxico do desejo *epithymía* corresponde à parte apetitiva da alma e Lísias prescreve o seu bloqueio (*Phdr.* 232b2 *tês epithymías*, 232e2 *epethýmesan*, 232e6 *tês epithymías paúsôntai*, 233b *dia ten epithymían*, 233d3 *ouk ex epitymías*, 234a7 *pauómenoí tês epithymías*), sugerindo a ampliação do prazer (*Phdr.* 232b5 *hedonên*, 233b4 *hedones*, 233b6 *hedonen therapeúon*). Lísias defende que sem amor se pode agradar (*khariêisthai*) mais os companheiros (*Phdr.* 231b6-c4), sendo o prazer amplificado e mantido por mais tempo, pois assim se atinge certo controle racional desse impulso e se evitam inconvenientes. Além disso, o amante sóbrio será o guardião do prazer do amado (*Phdr.* 233b5-c2), não cerceando suas atividades, não sendo exclusivo, não sendo ele próprio dominado por Eros. Entre os inconvenientes gerados por Eros, o discurso de Lísias destaca:

São essas as coisas que o amor (éros) manifesta: desafortunados (*dustukhoúntas*) que consideram molesto o que não proporciona sofrimento (*mè lupén*) aos demais e afortunados (*eutukhoúntas*) para os quais ocorre (*tunkhanein*) ter de elogiar (*epaínou*) forçosamente o valor daquilo que não lhes é prazeroso (*mè hedonês*). (*Phdr.* 233b1- 4, trad. minha)

A promessa do discurso de Lísias é a de vencer completamente Eros e seus efeitos nocivos, colocando as utilidades futuras como prioritárias, visando um relacionamento que perdure e que seja útil por mais tempo, defendendo um autocontrole com relação a esses impulsos amorosos traduzidos pelo desejo *epithymía*: “não serei o teu guardião do prazer (*hêdonên therapeúôn*), mas das utilidades (*ôphelían*) futuras, não sendo vencido pelo amor (*hyp'érôtos hêttómenos*), mas permanecendo senhor de mim mesmo (*emautoû kratôn*)” (*Phdr.* 233b5-c1, trad. minha).

Nesse discurso há também menção à amizade (*phília*), mas todas essas referências (*phília* 232b2, 233c4, 233d7, 234a5 e 234b2) estão também atreladas a esse mesmo desejo (*epithymía*) e não se confundem, como veremos, com as menções a uma outra *phília* presente na palinódia de Sócrates. No discurso de Lísias, a amizade *phília* também será diferenciada do desejo *epithymía*, origem de tantos males, pois Eros não tem apenas uma manifestação nociva. Há uma amizade *phília* que também depende de Eros, mas que não é exatamente descrita como nociva, apontando para as relações familiares e amistosas de modo genérico, afastando-se do desejo *epithymía* que arrasta para os desejos *epithymíai* nocivos:

Esse é o testemunho (*tekmería*) de uma amizade (*phíliás*) que durará muito tempo. Se tu pensas que a mais forte das amizades (*phílián*) não ocorreria sem a presença do amor (*erôn tunkhánêi*), é necessário ainda considerar (*enthymeísthai*) que nem aquela amizade aos muitos filhos haveria, nem aos pais ou às mães, nem a fiel amizade

³ Ver *In Platonis Phaedrum Scholia* §19v 26 Lucarini & Moreschini (= §64, 28 Couvreur).

dos amigos teríamos adquirido (*pistoi̯s philous ekektémetha*), por isso a amizade não provém daqueles desejos (*epithymías*) antes mencionados, mas de outras práticas. (*Phdr.* 233c5-d3, trad. minha)

O jogo lexical desse discurso se mantém nesse campo do desejo *epithymía*, ao passo que os termos ligados ao irascível (*thymoeides*) são escassos no trecho (*Phdr.* 232e4 *epethýmêsan*, 233d1 *enthymeísthai*, 234b2 *enthymoù*). Termos protrépticos aparecem com alguma nitidez, uma vez que há um comportamento a ser evitado, uma melhor direção a ser visada (*Phdr.* 233c5 *apotrépein*, 232bc5 *apotrépousin*) e, como vimos, uma interdição a ser cumprida. Lísias, com certo verniz de civilizado, apresenta os desejos mais baixos da alma, dentro do ambiente dos metecos, da democracia e da logografia, indicando uma relação racionalizada em que o prazer é aparentemente amplificado contra os impulsos do desejo *epithymía*.

Contra a opinião geral, Lísias defende a interrupção, o bloqueio do desejo *epithymía*, ao mesmo tempo em que defende uma relação entre amante e amado sem que haja o impulso de Eros, tentando persuadir, portanto, o amado a escolher alguém como ele próprio, um amante sóbrio, em vez de alguém tomado pelo amor.

Eva Buccioni (BUCCIONI, 2007) faz uma interessante interpretação do discurso de Lísias, mostrando primeiramente que ele é negligenciado por muitos intérpretes. Em seguida, com o apoio de *Contra Timarco* de Ésquines, a autora apresenta um contexto histórico verossímil para a compreensão da condenação da escolha de um amante tomado por Eros, apontando para a historicidade das relações pederásticas e suas possíveis repercussões políticas, especialmente para algumas sanções legais, evidenciando também motivos pelos quais elas deveriam permanecer discretas, preferencialmente silenciosas (*siôpêsontai*), tal qual vemos no discurso de Lísias (*Phdr.* 234a4-5). Buccioni ajuda a compreender o sentido da *hýbris* naquele contexto, como um delito passível de penalidade, evidenciando também para algumas funções retóricas que tal discurso cumpre no diálogo, seja no sentido estrito de Lísias oferecer serviços logográficos a um número amplo de pessoas, especialmente aos não cidadãos, metecos como o próprio Lísias, seja no sentido de poder ser uma imagem genérica de recompensa por favores sexuais, o que não parece ser o caso com Fedro, mas sim em outros casos de aulas e treinos em diversas artes e saberes (BUCCIONI, 2007, p.28). As valiosas contribuições de Buccioni se adequam à função retórica e filosófica desse discurso de Lísias sem, entretanto, considerá-lo autêntico ou pretender que tal aproximação o explique completamente.

Certamente restam elementos do discurso de Lísias que não se explicam através dessa contextualização da pederastia e que cumprem funções outras na interpretação do diálogo. No final da peroração, por exemplo, há um conjunto de argumentos que consideramos cômicos, segundo os quais não se deveria em banquetes convidar os amigos, mas sim pessoas carentes de recursos. Entretanto, isso deveria acontecer não entre os muito carentes, pois estes jamais seriam capazes de retribuir tais favores (*Phdr.* 233d8-e7), o que mostra o caráter insólito e cômico dessa argumentação. A imagem revela nesse trecho final algo absurdo, pois a mimese platônica carrega nas tintas e faz com que, pelo menos nesse êxodo, a excelente contextualização de Buccioni não se aplique de modo algum.

Vejamos em seguida como o primeiro discurso de Sócrates e seu léxico apresentarão novos elementos e combinações, tornando possível diferenciá-lo desse anterior, bem como demarcar diferentes complexidades provenientes dos seus elementos literários e filosóficos.

b) Sócrates 237a7-241d: *a inteligência e a prudência em vez do amor e da loucura (noûn kai sophrosúnen ant' érotos kai manías)*

Sócrates imita uma inspiração das Musas, mas nesse discurso a mesma tese de Lísias será defendida com maior rigor retórico. O mesmo vocabulário ligado ao desejo *epithymía* aparecerá atrelado a elementos novos no desenho discursivo socrático, especialmente por esse discurso se organizar de modo mais consistente,

verificando conceitualmente uma definição inicial, avaliando benefício e dano de cada ação descrita de acordo com elementos da razão. Mesmo que a tese central seja a mesma de Lísias e que Sócrates se diga inspirado pelas Musas, é a prudência e o intelecto que serão aclamados como mestres da conduta amorosa, inclusive para fazer com que, mais uma vez, o amor, e agora também a loucura, sejam rechaçados nos relacionamentos. Gradativamente, o foco de Sócrates passa do amado para o amante, chegando a prescrever a abstenção do amor para ambos. Se em Lísias o foco estava no amado, em persuadi-lo a escolher um amante sóbrio, nesse discurso de Sócrates há uma encenação de um amante, não menos amoroso que o outro, que persuade o amado de que ele próprio não está sob o efeito de Eros, e nisso estaria sua vantagem e seu engenho. Ele finge estar sóbrio para ter supostas vantagens na relação com o amado.

Sócrates descreve também uma situação nova em que o amante, que antes estava se passando por sóbrio, supostamente chegaria a uma condição real de sobriedade e agiria de fato sem o envolvimento do amor, algo que será retratado como nocivo e carregado de loucura. O amor anterior teria impulsionado a atitude fingida e mimética, mas, em seguida, sua nova condição ganha os contornos de uma ação efetivamente sóbria.

O discurso é bem elaborado tecnicamente. Ainda que pareça lícito do ponto de vista religioso e ético, e um discurso sensato desde o início, Sócrates sabe que comete uma falta teológica e discursiva contra Eros, motivo pelo qual cobre a própria cabeça em seu início (*Phdr.* 237a4). Sócrates sabe que a descrição inicial de um amante tomado por Eros, mas capaz de enganar seu amado acerca de sua condição, provoca uma grave falta contra Eros.

A primeira preocupação de Sócrates está em definir o tema, uma vez que Lísias não tinha cuidado desse aspecto formal. O termo deliberar (*bouleúsesthai*) importa bastante nessa perspectiva, posto que depende da verificação (*sképsin*) das essências (*ousían*). Todo o vocabulário filosófico tradicional entra em cena organizando uma trama ausente em Lísias. Os interlocutores agora devem estar atentos aos mesmos princípios e essências para que haja uma argumentação coerente desde o início. O engano (*hamartánein*, *Phdr.* 237c2), a verificação (*sképseos*, *Phdr.* 237c4), (*sképsin*, *Phdr.* 237d2), a essência (*tên ousían*, *Phdr.* 237c3) e o acordo (*homologoúsín*, *Phdr.* 237c5, *homología* 237d1) indicam o novo campo semântico que surge e que manterá uma coerência discursiva. Esse empenho estabelece uma nova e diferente tensão entre os desejos e a opinião, sendo que opinião agora passará a ser manifestação de uma determinada razão.

Desejo e prazer (*epithymía* e *hedoné*) ligam-se em um mesmo campo semântico entre dois momentos, ou movimentos, com uma pequena interrupção metalinguística na qual Sócrates aparentemente se espanta com sua própria fluência discursiva, porque teria um suposto auxílio das Musas, das ninfas e das divindades locais (*Phdr.* 238c5-d7).

Nesse discurso há uma mudança na disposição e no valor da *doxa*, pois ela passa a ter um sentido diverso e, em alguma medida, inverso do que tinha em Lísias. No discurso de Lísias o melhor (*béltiston*) era naturalmente superior à *doxa* (*to béltiston anti tês dóxēs*, *Phdr.* 232a5) e poderia revelar quando alguém estaria em seu próprio domínio (232a; 233c), contra a opinião (*doxa*) comum, enquanto nesse discurso de Sócrates a *doxa* será retratada como superior, pois ela estará ligada ao melhor (*arístou*, *Phdr.* 237d9) e à prudência (*sophrosúne*, *Phdr.* 237e2), contra os desejos dos prazeres, que arrastam para o excesso (*hýbris*). Sócrates defenderá também que o amor deve ser evitado, fazendo com que os desejos e prazeres sejam condenados e, portanto, vencidos pela opinião (*dóxa*) que tende para o melhor:

É preciso entender (*noêsai*) que há, em cada um de nós, duas formas (*idéa*) que nos presidem e nos conduzem: **uma delas seguimos onde quer que nos leve, é a do desejo dos prazeres inatos** (*emphytos oúsa epithymía hedonón*), a outra é a da opinião (*dóxa*) adquirida, que tende para o melhor (*epithymía hedonón, allê dē epiktētos dóxa, ephieméne tou arístou*). Algumas vezes, essas duas tendências em nós estão de acordo (*homonoieiton*), outras vezes em conflito (*stasiázeton*), de modo que algumas vezes predomina uma delas, outras vezes a outra. A opinião (*dóxes*) da melhor razão domina e conduz pelo poder do que é chamado de prudência (*sophrosúne*), ao passo que

o desejo irracional arrasta para os prazeres (*epithymías dè alógôs helkoúsês epi hêdonàs*), deflagrando aquilo que no início denominamos desmesura (*hýbris*). (*Phdr.* 237d6-238a2, trad. e grifos meus)

A imagem do homem prudente (*sophrosúne*, *Phdr.* 237e2), que domina seus desejos e prazeres, é apresentada de modo organizado através da perspectiva do amante. Hérmiias de Alexandria, séculos à frente, identifica essa recitação ligada à prudência (*sóphrona*)⁴ sem aprofundar-se em outros detalhes, mas é preciso observar que esta não é exatamente uma conduta prudente, considerando o desenho e a mensagem geral do diálogo. Apenas na palinódia haverá uma nova elaboração em que a tese contra o Eros será refutada pelo próprio Sócrates e uma outra prudência, não mais defendida nesses termos, será descrita.

Sem a razão (*aneu lógou*), o desejo (*epithymía*) domina a opinião (*dóxês*) e conduz diretamente ao prazer (*hedonên*) da beleza (*Phdr.* 238b-238c1), isso segundo Sócrates é o que se denomina amor, reiterando o caráter nocivo de Eros. As menções ao prazer nesse discurso acompanham essa perspectiva da ausência de razão.

Depois da interrupção, que serve como um comentário metalinguístico acerca do próprio “entusiasmo” (*Phdr.* 238c5-d7), Sócrates descreve os prazeres nocivos advindos do amor, trecho em que se observa a incidência dos vocábulos ligados ao desejo (*Phdr.* 238e2 *epithymía*, 240a8 *epithymiôn*) e ao prazer (*Phdr.* 238e2 *hedonêi*, 238e5 *hedu*, 239e5 *hedesthai*)⁵, sempre contrapostos à prudência (*Phdr.* 239b2 *phronimótatos*) e à divina filosofia. O termo filosofia aqui, como acontece com outros termos em outros momentos no diálogo, não mantém o mesmo valor em todas as suas aparições, por isso cabe observarmos as alterações de sentido desse termo. Nesse caso, a divina filosofia (*Phdr.* 239b4 *theía philosophía*) descreve um tipo de distanciamento mesquinho com relação ao amoroso, manifestando uma indiferença que procura provocar uma insegurança no amado, fazendo com que este dê ainda mais atenção ao amante, privando-o, portanto, de todo o resto, postura que prejudica o amado. Na palinódia de Sócrates, entretanto, veremos como o termo filosofia passará a ser empregado em seu sentido mais nobre (*Phdr.* 248d3).

No movimento final desse discurso, o vocabulário da mudança evidencia toda a natureza apotropaica do epílogo, pois há a descrição de uma modificação, através do pensamento e da prudência, da conduta do amante antes tomado pelo amor. O cessar do amor é descrito pelo verbo *légô*, “deixar” (*léxas dè tou erôtos*, *Phdr.* 240e8), além disso ele aparece associado ao termo mudança (*Phdr.* 241a2 *metabalôn*, 241b5 *metabalón*) que deve resguardar a direção do intelecto em direção à prudência. Ao contrário do verbo *paúô*, da interrupção, usado no discurso de Lísias, o verbo *légô* mostra a flutuação lexical na descrição desses fenômenos amorosos. O trecho seguinte é bastante eloquente acerca da mudança referida:

Quando é necessário mudar (*metabalón*) sua própria conduta, o amante passa a dominar a si mesmo e a estar preparado, com a inteligência e a prudência em vez do amor e da loucura (*noûn kai sôphrosúnên ant’ erôtos kai manías*), e dessa forma ele esquece o seu predileto (*lélêthen ta paidiká*). (*Phdr.* 241a3-4, trad. minha)

Nesse bloco final, em que haverá essa descrição da mudança de direção (*protrépse*) daquele que estava tomado por Eros, será possível notar uma sutil inconsistência do discurso de Sócrates, pelo fato de ter iniciado com uma invocação às Musas, dentro do registro da inspiração, e terminar como uma ode à razão e ao equilíbrio que só o intelecto pode sustentar contra toda e qualquer loucura amorosa ou delírio. Também é importante notar que todo o fingimento anterior, motor do empenho persuasivo inicial, acaba juntamente com o fim do impulso amoroso e com o predomínio da razão. Apenas agora o termo loucura (*manías*) aparecerá contraposto à inteligência e à prudência, de modo que a introdução desse elemento funciona como um índice do papel futuro que a loucura tomará na palinódia de Sócrates, como uma espécie

⁴ Ver *In Platonis Phaedrum Scholia* 12.6-10 Lucarini & Moreschin (= §64, 6-10 Couvreur).

⁵ Ver *Phdr.* 239a7 *hedeos*; 239b8 *hédistos*, 238c3 *hedu*, 240a1 *hédistes*, 240b1 *hedonen*, 240b2 *hedonén*, 240b5 *hedistoisin*, 240c2 *hedonàs*, 240d1 *hedoness*, 240d2 *meth’hedonês*, 240d5 *hedonàs*. O termo “desprazer” ocorre também em 240c1 *aêdéstaton*, 240d6 *aèdias*.



de transição rumo a um novo sentido. Nessa condição, ele está “em sua plena inteligência (*noûn*) e salvo pela prudência (*sesôphronêkós*)” (*Phdr.* 241b1), pois agora sabe que “não devia agradar (*kharízesthai*) ao amoroso (*erônti*)”, pois isso seria evidentemente falta intelecto (*anoétôi*) (*Phdr.* 241b7). Assim como em Lísias, o fim da afecção amorosa tem papel fundamental nesse discurso de Sócrates, visto que para Lísias tal ruptura era a manifestação do mais nocivo, mas para Sócrates importa a manifestação da razão e a restituição de uma condição que não deveria jamais ser abalada.

Com a certeza de que proferiu algo ímpio, essa recitação de Sócrates termina com uma interrupção abrupta, mimetizando em alguma medida a própria restituição da razão no discurso proferido, visto que a importância do intelecto, os estragos da falta de intelecto, bem como a possibilidade da prudência como parâmetro saudável contra os prazerosos impulsos amorosos, já foram todos expostos suficientemente. Sócrates parece sair do transe fingido em que se auto induziu através da fluência supostamente concedida pelas Musas e ninfas locais.

Além disso, do ponto de vista formal, se Lísias presenteou uma peroração a Fedro, ou seja, a parte final de um discurso, esse discurso de Sócrates, por outro lado, aparentemente não chegou ao seu fim, permanecendo a meio caminho, sem ter uma conclusão efetiva. Nisso há uma complementaridade entre eles, enquanto Lísias oferece uma peroração, Sócrates profere um discurso sem epílogo.

A incompatibilidade entre um discurso inspirado e a defesa de uma tese racional é uma característica especial forjada por Platão, reveladora de que o discurso não foi verdadeiramente inspirado, mas que portava, mesmo assim, uma disposição elaborada dos conceitos filosóficos. Preservando a alma das afecções poderosas e nocivas, Sócrates dá um passo incompleto, pois o aparato conceitual na direção da filosofia e da racionalidade não serão suficientes e encontrarão um impasse, logo à frente, na travessia do rio Ilissos. A obrigação de transitar para o lado oposto da tese de Lísias só ocorrerá depois da sua intuição, auxiliada por seu *daimon* ao atravessar o Ilisso, de modo que todo aquele esforço discursivo havia sido fora da medida, aliás correndo o risco de sofrer algo por ter sido excessivo. Sócrates ao aceitar sobrepujar Lísias, para se mostrar mais hábil na arte discursiva, comete uma falta consciente, de modo que teria sido fchado, nesse retrato, por uma certa amizade pela vitória (*philónikon*) e pelas honras (*philótimon*), justamente o lugar dos impulsos irascíveis próprios ao *thymoeides* no desenho apresentado na *República* (*Rep.* 580d-581c) e no próprio *Fedro*.

Se o discurso do Lísias tinha como marca a interrupção do fluxo erótico, o primeiro discurso de Sócrates tem como marca a mudança de direção desse fluxo, o que pode ser resumido, como dissemos, pelo seu caráter apotropaico e protréptico, salvando Sócrates de cometer uma impiedade através do empenho em seguir uma nova direção.

Diante desse impasse em que se encontra Sócrates, a única saída será “a purificação arcaica (*katharmòs arkhaîos*) para os que cometem faltas em mitologia” (*Phdr.* 243a4), pois a falta de pudor dos discursos anteriores levava a desconfiança de que Sócrates poderia “sofrer (*patheîn*) algo pela linguagem abusiva contra Eros” (*Phdr.* 243b4), ou seja, passa a ser necessário ofertar-lhe uma palinódia, similar à de Estesícoro, mas Sócrates fará isso agora “com a cabeça descoberta (*gymnêi têi kephalêi*)”. Isso confirma que Sócrates, antes mesmo de ter a compreensão completa, se assim podemos dizer, tinha uma “intuição” bastante forte de que fizera algo ímpio contra Eros, quando, por vergonha, discursara “com a cabeça velada (*enkekalumménos*)” (*Phdr.* 243b5-7).

c) Sócrates 243e-257b6: loucura erótica (*erôtikês manías*), os cavalos e seus diferentes desejos

Algo na palinódia de Sócrates deve ser considerado de modo prévio, a inversão da descrição do amor, de nocivo para saudável, além da inversão de sentido que carregará também a loucura para esse mesmo lugar discursivo. A loucura erótica será a garantia, nessa nova perspectiva, de que o amor é o único caminho para a sabedoria, para a prudência e para a justiça, além de ser a loucura erótica a mais importante guardiã nos relacionamentos entre os amantes e amados. Ao contrário do que se afirmara antes, será preciso agradecer (*kharízesthai*) preferencialmente aos amantes que estão tomados por Eros, não mais havendo um foco restrito ao universo da escolha do amado em relação ao seu amante, como no caso de Lísias, não havendo, como no caso do anterior discurso de Sócrates, uma mudança súbita de direção em que se dá a lucidez, mas agora ambos os polos serão descritos em suas potencialidades, sendo que amantes e amados devem acessar igualmente esse divino impulso amoroso.

O primeiro bloco da palinódia abre essa clareira, em que as loucuras passam a ser vistas como propiciadoras dos maiores benefícios para a humanidade. O trecho (*Phdr.* 244a3-2245c4) apresenta as quatro modalidades de amor, a loucura apolínea, que preside a adivinhação (*mantikên*), a dionisiaca, que preside as iniciações (*telestikên*), a das Musas, que preside a poética (*poêtikên*), e a loucura amorosa (*erôtikên manían*), considerada a melhor (*Phdr.* 265b2-5). O vocabulário da loucura na palinódia não poderia deixar de ser marcante (*Phdr.* 244a7 *manías*, 244b *hiéreiai maneísai*, 244b9 *manían*)⁶ especialmente por ser a loucura, em suas quatro modalidades, reabilitada como a melhor conduta ética e única via de acesso para o conhecimento e conexão com o divino⁷. Sócrates passa do vitupério ao elogio com relação à loucura e ao amor, nesse movimento contrário em que uma nova urdidura de conceitos sustenta não só a apresentação da natureza da alma, mas sobretudo seu trajeto anterior e seu caminho de volta para o conhecimento, i.e., para o supra celestial e através da anamnese. Nessa descrição da loucura erótica há uma digressão acerca da natureza da alma, a apresentação da imagem das bigas aladas, divina e humana, e a descrição do trajeto supraceleste alcançado por algumas almas (*Phdr.* 245b-249c).

O trecho 245c5-246a é uma explicação acerca da natureza imortal da alma, fonte e princípio do movimento (*pegé kai arkhé kinéseos*), da necessidade desse automovimento e também acerca de como esse princípio “psíquico” deve ser sem geração e sem corrupção. Platão, em seguida, demarca as características diversas das almas divinas e das almas humanas de modo intercalado e comparado. Valendo-se da imagem da biga alada e do trabalho da condução dessa carruagem, Sócrates diz que os cavalos da carruagem divina são puros, enquanto na carruagem humana são misturados, também que os cavalos dos deuses são belos e bons, enquanto os dos homens são contrários entre si, de modo que o trabalho de auriga (*heniôkthesis*) é fácil para os deuses, mas penoso para os homens. Além dessa distância entre a condição humana e a divina, Sócrates mostra a natureza alada da alma humana e a causa da perda das asas (*aitían tês tôn pterôn apobolês* 246d4), momento em que as almas efetivamente tomam corpo.

Zeus é apresentado nesse cenário cósmico como o grande condutor do céu, equipado com seu carro alado, seguido de seu exército de deuses e *daimons*, divididos em onze partes, sendo Héstia fixa e solitária em sua casa divina, no interior da terra. Se por um lado as almas dos deuses imortais atravessam o ponto mais alto das escarpas celestes com facilidade, apenas poucas almas humanas conseguem chegar a esse ponto e contemplar por algum tempo o exterior do céu. Muitas divindades, por outro lado, segundo essa imagem, seguem também trajetos “no interior do céu” (*entós ouranoû*) e circulam (*epistréphetai*) no gênero feliz dos deuses.

⁶ Ver *Phdr.* 244c *maniken*, 244d7 *manía*, 245a-1 *manía*, 245a5 *manías*, 245b *manías*, 245a7 *mainoménon*, 249d5 *manías*, 256b *theia manía*.

⁷ Ver Ustinova (2017) acerca da mania divina e Werner (2012, p. 68-98) para aspectos estruturais e literários do Fedro.



Nesse lugar supraceleste (*hyperouránon tópon*) está “a essência que é ser (*ousía óntôs oûsa*), que não tem cor, é sem figura, intangível e somente contemplada pelo intelecto do piloto da alma (*psykhês kybernétei monôi theatè nôî*)”, região na qual há o verdadeiro conhecimento (*tò tês alêthoûs epistémês génos*) (*Phdr.* 247c2-8). A alma é nutrida por ter contemplado a verdade (*theôrousa talêthê*), a justiça (*dikaíosúnên*), a prudência (*sôphrosúnên*) e o conhecimento (*epistémên*) (247d6-e2). Depois disso, as almas “tendo contemplado (*theasaméne*) a essência dos seres em seu posto (*estiatheîsa*), mergulham de volta (*dûsa pálin*) para o interior do céu e chegam à casa” (*Phdr.* 247e2-4).

As almas que não conseguem permanecer nessa contemplação externa ao céu, na planície da verdade, apenas “algumas coisas veem, outras não”, pois tem um voo inconstante, ao passo que as almas incapazes desse trajeto “seguem submersas na volta circular”. Isso acontece “pela maldade do auriga (*kakíai heniókhôn*)”, motivo pelo qual elas “destroçam suas asas” e “sem chegarem à contemplação do ser (*toû óntos théas*)”, afastam-se e servem-se do alimento da opinião (*trophêi doxastêi khrôntai*)” (*Phdr.* 248a5). Aqui temos a imagem fundamental da diferença entre a alma que alcança a verdade e as que não alcançam, pois ainda que todas tenham esses padrões ou formas desde o trajeto cósmico, anteriormente gravadas na memória, apenas algumas são capazes de acessá-los novamente, alcançando esse lugar.

Em 248c2-249a5 Sócrates apresenta a tipologia das almas, um ciclo de ocupações em nove níveis em que se vê as almas do tirano ao filósofo, sendo que a justiça das vidas determina a ascensão ou a queda nessa escala. Tal ciclo psíquico é de no mínimo dez mil anos, pois antes desse tempo as almas não criam asas, exceto a do filósofo, que, dependendo da repetição alcançada, poderá, depois de três vidas filosóficas consecutivas, alcançar um estado alado permanente e uma liberação do ciclo. Outras almas passam por um julgamento no tribunal subterrâneo, bem como há também as que se elevam diretamente ao céu pela justiça da vida humana que tiveram⁸. Um elemento importante dessa alegoria é que ambas, seja as almas de trajeto celeste ou as do caminho subterrâneo, no milésimo ano, sorteiam (*klérôsin*) e escolhem (*haîresin*) a próxima vida (*Phdr.* 249b2). O trecho pode ser lido em conexão com o mito de Er, no final da *República*, em que o processo de sorteio (*Rep.* *klérous* 617e4, *klérou* 619d6, *klêros* 619e1), juntamente ao processo de escolha (*haireîsthai*, *Rep.* 618c5, *diairomúmena* 618c6, *haireîsthai*)⁹, são combinados e descritos junto às Moiras: Láquesis, Cloto e Átropo. Há um vocabulário análogo entre *Fedro* e *República*, além da descrição do destino, que não é absoluto nessas descrições complementares, havendo uma combinação entre escolha e sorteio para cada uma das almas. Nesse passo, há uma compatibilidade entre determinismo e a liberdade de escolha, embora esse modo de pensar seja notadamente posterior.

Sócrates apresenta a anamnese, que se dá pela síntese dialética, um movimento intelectual pelo qual se atinge um saber até então esquecido, na verdade agora rememorado:

É necessário ao homem atingir (*suníenai*) a ideia (*eîdos*) que vai do múltiplo sensível ao uno, tomado conjuntamente pelo raciocínio (*logismôî*). Isso é a reminiscência (*anámnêsis*) daquilo que nossa alma viu, atravessando com o deus, vendo além do que agora nos é dito e levantando a cabeça (*anakúpsasa*) para o verdadeiro ser (*tò ón óntôs*). (*Phdr.* 249b6-c4, trad. minha)

Depois de algumas observações adicionais (*Phdr.* 249d4-250a1) acerca do processo de entusiasmo e de assimilação com o divino, no qual especialmente o filósofo atinge a reflexão (*diánoia*), Sócrates lembra que ainda falava sobre a quarta loucura, a erótica. Apresenta também os matizes da contemplação que leva à anamnese ou reminiscência, pois algumas almas, como já havia sido indicado, têm maior êxito e força nessa contemplação, enquanto outras são dirigidas pela injustiça por terem esquecido a visão sagrada (*léthên ôn tóte eîdon hierôn*, *Phdr.* 250a4). Poucas (*olígai*) são as almas que permanecem com

⁸ Ver nossa interpretação de Hérmiias de Alexandria acerca desse trecho (Campos, 2022).

⁹ Ver Pl. *Resp.* 618d6, *haîresis* 618e3, *haireîsthai* 619a4, além de 619c2, 619d4, 619d6, 620a1, a3, a4 e c3.

suficiente memória (*mnémês ikanôs*, *Phdr.* 250a5), a qual permite identificar, a partir das manifestações materiais, as similitudes, os ícones e as formas imateriais guardadas na alma.

São poucos aqueles que através dos sentidos conseguem realizar essa apreensão intelectual entre o que se vê e os paradigmas eternos das formas, reconhecendo a beleza verdadeira naquilo que é transitório e “contemplam o gênero da similitude (*theôntai to toû eikasthéntos génos*) partindo dos ícones (*epí tas eikónas ióntes*)” (*Phdr.* 250b6)¹⁰. Esse parece ser o caráter iniciático e catártico dessas revelações apresentadas acerca da alma, pois nesse trecho Sócrates usa um vocabulário específico ligado às iniciações e revelações, quando diz “estávamos iniciados e havíamos chegado à essa revelação pela mais pura luz (*epopteúontes en augêi katharâi*), estando puros (*katharoi óntes*)” (*Phdr.* 250c4)¹¹. Segundo Schefer e De Vries o termo revelação (*epopteúontes*) refere-se justamente a esse campo da visão sagrada ligada aos mistérios. (SCHEFER, 2003; DE VRIES 1969, pp.149-151).

Assim como no *Timeu*, em que a visão, em seu sentido estritamente físico, é louvada como instrumento pelo qual a filosofia surgiu (*Tim.*47a-c), nesse trecho da palinódia a visão também será louvada, ao mesmo tempo em que se evidenciam os seus limites e perigos, uma vez que poderia também arrastar alguém despreparado, não iniciado ou recém-iniciado, para um rumo inadequado ou incerto, devido à força descomunal que ela exerce sobre a alma e corpo. Descarta-se, entretanto, o poder absoluto da visão, uma vez que a prudência (*phrónêsis*) não se vê, de modo que a visão continua perigosa, por poder levar ao engano, pelos deleites que a beleza propicia. Então, o que Sócrates propõe é uma aplicação cuidadosa da visão, evitando os seus deleites excessivos, sem negligenciá-la como instrumento de conhecimento e tampouco acreditar inadvertidamente em tudo aquilo que nos chega através dela. Essa mesma cautela poderia ser estendida à própria escrita.

A beleza mesma, vista por um não iniciado ou mesmo por um recém-iniciado, pode arrastá-los para um prazer (*hêdonêi*) desmedido (*hýbrei*) (*Phdr.* 250e), algo que o afastaria da prudência e o aproximaria da animalidade. Esse descontrole que pode ocorrer relaciona-se com o processo fisiológico que a visão da beleza desencadeia na alma, uma vez que tremores, suores e calores atípicos são gerados por esse “fluxo (*aporroên*) da beleza pelos olhos (*ommátôn*), motivo pelo qual a natureza alada é irrigada (*pteroû phýsis ádretai*)” (*Phdr.* 251b1-3)¹². Resumidamente, o aquecimento das asas da alma desobstrui seus caules e as asas começam a brotar. Uma vez irrigada pelo fluxo do desejo (*himérou*) (*Phdr.* 251d4), liberado o que até então estava obstruído, apaziguando as dores, a alma desfruta de um novo e dulcíssimo prazer (*hedonên*) (251e5), pois nesse preenchimento a alma “encontra único médico para os seus maiores sofrimentos (*iatrón hêurêke mónon tôn megístôn pónôn*)” (*Phdr.* 252b1).

Ao contrário dos outros discursos, em que o desejo era designado por *epithymía*, nesse momento o desejo *hímeros* entra em cena para designar um processo diferenciado, ligado a Zeus, demarcando a nobreza e sacralidade do fluxo proveniente do desejo *hímeros*, bem como o prazer dulcíssimo e único que dele deriva (*hedonên d'au tautên glukutátên*, *Phdr.* 251e5).

Na literatura e na iconografia é bem conhecida a presença dos desejos Pothos e Hímeros como manifestações de Eros, ou como acompanhantes frequentes dessa divindade e de sua mãe Afrodite, de quem aliás depende Hímeros em sua plenitude na ambiência da poesia arcaica¹³. Também Hesíodo na sua *Teogonia* atrela as Graças a Hímeros, que tem morada conjunta com as Musas no palácio olímpico (*Th.* 64), bem como à frente, depois do nascimento de Cípria (i.e. Afrodite), acompanham-na Eros e Hímeros

¹⁰ Ver Campos (2018, p.88).

¹¹ Ver Campos (2018, p. 88)

¹² Ver Campos, (2018, p. 90)

¹³ Ver Calame (2013, p.31-37); Sanders, Thumiger, Carey, Lowe (2013, p.2-20); Campbell (1991); Davies (1991).

(Th. 201). Nesse sentido, para voltarmos à palinódia, é suficiente reter que Platão retoma elementos da poesia arcaica para caracterizar esse desejo *hímeros*, ou seja, a imagem erótica da filosofia que Platão forja está repleta desses elementos do imaginário poético arcaico, nesse caso retomando explicitamente um lugar comum de Estesícoro, que era da cidade de Himera (*Himeraíou*, 244a3)¹⁴.

Em 253d a imagem da biga alada será retomada, sendo o cavalo benévolo descrito em sua bela postura, amante da honra, da temperança e do pudor, além de ser companheiro da opinião verdadeira, enquanto o cavalo arredio é levado ao acaso, tem pescoço forte e curto, além de ser sanguíneo, companheiro da desmesura (*hýbreôs*) e da jactância (*alazoneías*) (*Phdr.* 253e). Cada um desses cavalos, que representa nessa alegoria uma parte ou impulso da alma, manifesta o seu grau de dificuldade para o auriga e a descrição dessas naturezas distintas segue até 255c, quando Sócrates apresentará de modo detalhado o fluxo do desejo *hímeros* e sua fisiologia:

Aí então [surge] a fonte (*pêgê*) daquele fluxo (*rheúmatos*), o qual Zeus, amante de Ganimedes, denominou de desejo (*hímeron*), que chega em abundância no amante, preenchendo-lhe e, uma vez preenchido, transborda para o exterior. Tal qual um sopro (*pneúma*) ou algum eco (*êkhô*) que numa superfície lisa ou sólida é levado novamente (*pálin*) ao ponto de partida, assim o fluxo da beleza é novamente (*pálin*) direcionado ao belo, através dos olhos (*ommátôn*), por onde a alma é acessada e tem as asas acrescidas (*anapterôsân*). [255d] Então, as vias das asas são irrigadas (*pterôn árdei*), iniciando o seu brotar (*pterophyeîn*), enquanto o amor preenche (*érôtos enéplēsen*) a alma do amado (*erôménou*). Ele ama, mas não sabe o quê. Não sabe o que sofre e não tem como expressar isso. Tal qual uma oftalmia (*ophthalmías*) adquirida de outrem, ele não tem como expressar a causa, uma vez que lhe escapa (*lélēthen*) que vê a si mesmo no seu amante, como se fosse em um espelho (*katóptrōi*). E quando está junto dele, cessa (*légei*) o seu sofrimento (*odúnēs*), tal qual no amante, mas quando está separado, ele deseja e é também desejado (*pothei kai potheítai*), pois adquire um ídolo do amor, um Ânteros (*eídōlon érôtos antérōta êkhôn*). (*Phdr.* 255c1-e1, trad. minha)

Platão reserva esse vocabulário para a descrição desse fluxo do desejo lícito (desejo *hímeros*), dessa maneira de agir e se relacionar em que Eros é benéfico, assim como a loucura amorosa, sem os quais nem mesmo a filosofia seria possível. A analogia entre os desejos não deixa dúvidas acerca da nobreza do desejo *hímeros* e de seu caráter diverso dos desejos anteriormente descritos, i.e., dos desejos *epithymíai*. Na fisiologia do desejo *hímeros* há um fluxo que se origina pelo reconhecimento visual entre o amante e o amado, em seguida há um preenchimento ou irrigação das asas das almas, uma vez que o estímulo provocado pelo fluxo (*rheuma*) visual gera um fluxo de irrigação. Tal afecção é tão forte que ambos se veem como complementares, sem que entendam exatamente o que sofrem, ao modo de uma oftalmia.

Veem a si mesmos como complementares em um espelho, no qual a imagem do amado coincide com a do amante e vice-versa. Quando separados, surge esse desejo mútuo, agora traduzido pela sede (*pothei kai potheítai*) do reencontro mútuo, pois têm já uma imagem (*eídōlon*) do amor, só que esse é um outro, um duplo de Eros, chamado de Anteros, irmão de Eros, conhecido também como “Amor contrário” ou “Amor recíproco”¹⁵.

Eros e Anteros se completam em retratos de impulsos também diferentes na mesma biga, pois são imagens que descrevem condições diferentes, uma ligada à completude e união entre amante e amado, e a seguinte à incompletude, cuja sede de reencontro gera, a partir de uma imagem, esse duplo de Eros,

¹⁴ Ver Campos (2012) acerca dos padrões e temas da poesia arcaica, especificamente relacionados a Estesícoro de Himera e aplicados à interpretação do *Fedro*.

¹⁵ Pausânias relata a ligação entre Ânteros e os metecos de Atenas: “Antes da entrada da Academia havia um altar a Eros com um epigrama de Carmos, que foi o primeiro ateniense a dedicar um altar a esse deus. Dizem que o altar é de fato para Ânteros e dedicado aos residentes metecos da cidade, porque o ateniense Meles, rejeitando o amor de Timágoras, um residente meteco, o exortou a subir em uma pedra e se jogar de lá de cima. Timágoras, sem cuidado com a sua alma, e disposto a agradar o seu predileto em tudo que ele dissesse, efetivamente se atirou. Meles, quando viu que Timágoras havia morrido, mudou seu pensamento e, com remorso, se atirou também da mesma pedra e morreu. Por isso os metecos cultuam o espírito de Timágoras a partir desse *daimon* Ânteros” (Pausânias, 1,30,1; Rocha-Pereira, 2013, p.71-72).

o Anteros. Para discernir essa segunda condição, haverá também um termo adequado, que será o desejo *phília* ou amizade, diferente do desejo *hímeros*.

A sequência do trecho mostra que essa imagem recíproca do Amor, esse Anteros, imagem de um desejo que não necessariamente se completa, é visto como menos intenso que o desejo *hímeros*, a tal ponto de Sócrates dizer que ele será denominado não como amor, mas como amizade (*phília*):

A este nomeia e considera não como amor (érotá), mas como amizade (phílian). O seu desejo é quase o mesmo daquele (*epithyméi dè ekeinôi paraplêsiôs*), só que menos intenso (*asthenestérôs*), o de ver, tocar, beijar, deitar-se ao seu lado, ações que, como é verossímil (*eikós*), não tardará a realizar. (*Phdr.* 255e1-3, trad. e grifos meus)

Então, se por um lado foi possível identificar essa diferença anterior entre o desejo *epithymía* e o desejo *hímeros*, há também na palinódia uma diferença de intensidade e de qualidade, revelada no trecho acima, entre o desejo *hímeros* e essa amizade *phílian*, uma vez que quando não se tem a potencialidade repleta de Eros, que preenche pela visão e deságua no fluxo do desejo *hímeros*, surge o seu substituto ou seu duplo (*eidôlon*), menos intenso, menos nobre e que deve ser melhor designado por amizade *phílian*. Note-se que essa *phília* está ligada ao amor, e não à sua obstrução, não devendo ser confundida com aquela que aparece em Lísias.

Além dessa diferença entre os discursos do diálogo, cada qual expressando um vocabulário predominante e conceitos específicos, é possível também estabelecer uma analogia interna à palinódia entre os cavalos da biga, destacando o cavalo arredio com o desejo de amizade *phília*, e o cavalo nobre com o desejo *hímeros*. A passagem sequencial sustenta a analogia, uma vez que o trecho apresenta as diferenças entre os dois cavalos, alternando a descrição das suas qualidades e potencialidades. Vejamos esse amor cujo desejo *hímeros* é descrito pelo comportamento do cavalo nobre:

O companheiro de jugo (*i.e.*, o cavalo nobre) se opõe a isso, juntamente com o auriga, seguindo seu pudor e sua razão (*aidôus kai lógou*). E se, por acaso, predominarem as melhores partes do pensamento (*dianoías*), as que conduzem a um regime de vida ordenado e amante da sabedoria (*philosophían*), são felizes e conduzem uma vida de concórdia, estando eles senhores de si (*enkrateís*) e disciplinados (*kósmioi*), subjagam aquilo que faz nascer a maldade na alma e libertam aquilo que nela gera a virtude (*areté*). Então, no fim da vida, ganham asas e leveza (*hypópteroi kai elaphroí*), pois venceram um dos três combates verdadeiramente olímpicos, o qual é o maior bem (*agathòn*), não podendo ser alcançado pelo homem, nem pela prudência (*sôphrosúnê*), nem pela loucura divina (*theía manía*). (*Phdr.* 256a5-b7, trad. minha)

Pudor, razão, pensamento, filosofia, autocontrole, disciplina, virtude, bem, todas essas qualidades são os atributos desse impulso do cavalo nobre e que se manifestam como predominantes nessa feliz condução. Essa correção está de acordo com o auriga, ou seja, que ele realiza o desejo *hímeros* e todos são capazes – ele, o auriga e o cavalo arredio –, de permanecerem no trajeto disciplinado. Quando indica esse bem maior, nem alcançado pela prudência, nem pela loucura divina, talvez não se refira a nenhum desses aspectos isolados, já que havia sempre uma oposição entre ambos, mas agora loucura e prudência se encontram finalmente em intercessão e consonância.

Por outro lado, na sequência, comprovando a descrição intercalada entre os dois cavalos como portadores de impulsos ou desejos diferentes, os atributos contrários descrevem o cavalo arredio, ou melhor, a predominância desse impulso arredio, lembrando que igualmente ele nunca está sozinho, mas sempre atrelado ao cavalo nobre e ao auriga. Mesmo esse impulso sendo relativamente inferior, quando ele predomina, apesar de não filosófico, também é recompensado, pois participa da loucura erótica, sendo, portanto, mais nobre em relação aos desejos descritos anteriormente, as *epithymiai*, mas menos nobre – ou mais fraco –, que o desejo *hímeros*. Esse desejo da amizade *phílian* é menos intenso que o desejo *hímeros*, menos arrebatador, mas, mesmo assim, aparece como superior aos desejos *epithymiai* na escala de valores apresentada. Vejamos a descrição dessa amizade *phília*, ou simplesmente *phília*, predominante no cavalo arredio:

Mas se, pelo contrário, levarem um regime de vida mais vulgar e sem amor pela sabedoria (*aphilosophôî*), [256c] valendo-se do amor pela honra (*philotímôî*), então, rapidamente, nas bebedeiras (*méthais*) ou em outras ocasiões de despreocupação (*ameleíai*), os dois [cavalos] libertinos (*akolástô*), sob o mesmo jugo, tomam as almas desprevenidas (*aphroúrous*), unindo-se ambos para o mesmo fim, escolhendo (*hairesin*) o que a maioria (*tôn pollôn*) toma por excelente e assim praticam. Tendo realizado isso, valem-se desse comportamento em ocasiões futuras, embora raramente isso ocorra, visto que a praticam sem a aprovação plena da reflexão (*dianoíai*). Estes são obviamente amigos, mas em menor grau que os anteriores, [256d] e, o amor lhes é recíproco e até mesmo depois dele acabar, (*písteis*) acreditam terem oferecido e recebido mutuamente as melhores coisas, o que torna ilícito que fiquem apartados a ponto de serem hostis entre si. No final da vida, sem asas (ápteroi), mas desejosos de as terem adquirido, eles saem do corpo, e não é pequena a sua recompensa (áthlon) advinda dessa loucura amorosa (*erôtikês manías*). Não há uma lei que designe que aqueles que iniciam seu trajeto sob o céu devam passar pela travessia escura e pelo subterrâneo, mas sim que atravessassem celebrando entre si uma vida luminosa (*phanôn bíon*) e feliz (*eudaimoneîn*), [256e] e que sejam agraciados pelo amor com asas semelhantes (*homópteros érôtos khárin*), quando chegar o momento de seu surgimento. São essas então, ó jovem, as coisas divinas (*theía*) que lhes são entregues pela amizade para com o amante (*par' erastoû philía*). (*Phdr.* 256b7-256e3, trad. minha)

Essa descrição é bastante sutil e exhibe com clareza o aspecto que gostaríamos de demonstrar nesse artigo, que era a explicação da diferença entre os desejos *epithymiai* e o desejo *hímeros*, seja nos discursos anteriores, seja na própria palinódia, como ficou evidente, mas adicionalmente permite construirmos um quadro ainda mais detalhado, com matizes que acompanham tanto os aspectos de completude e incompletude, assim como os impulsos internos à palinódia.

O trecho 256c encontra ressonância no vocabulário do final da *República*, especialmente quando se menciona “amor pela honra (*philotímôî*)”, que é uma das qualidades da parte irascível da alma, o *thymoeides*, parte na qual se localiza predominantemente esse comportamento de “amante da vitória”, *philónikon* e “amante da honra”, *philótimon* (*Rep.* 581b2; 581d5, *philótimon*, *philótimos*). Outro termo caro ao final da *República*, embora pareça um tanto distante, é essa “despreocupação” (*ameleíai*), reverberando o nome do grande rio do qual as almas têm de beber as águas antes da encarnação, o rio Ameles (*Rep.* 621a5), que poderia ser traduzido como rio da Negligência, que fica na planície do Esquecimento (*Lethes*), segundo a descrição de Er, personagem proibido de provar completamente dessa água. Esse trajeto garantiria que as almas tivessem suas memórias das vidas anteriores apagadas para que a nova vida pudesse tomar corpo sem perturbações advindas das anteriores. Uma última expressão desse trecho, ligada ao final da *República*, é certamente a “escolha” (*hairesin*), algo importante e já ressaltado em *Phdr.* 248c2-249a5. Resumidamente tudo está submetido à escolha, menos aquilo que está submetido ao sorteio, nesse caso específico a escolha dos muitos amantes, índice da visão democrática de Lísias, é apresentada como a pior escolha, quando há o predomínio do cavalo arreado.

Chegando em 256d vemos reafirmada a leitura dos graus diferentes entre os cavalos, uma vez que o cavalo arreado, sem a “plena da reflexão (*dianoíai*)”, é enunciado como amigo (*phílô*), mas “em menor grau que os anteriores”, (*hêttôn dè ekeinôn*, *Phdr.* 256c7). Os portadores daquele amor recíproco (*alléloin*, *alléloin*, *Phdr.* 256d1-2), Eros e Anteros, não se tornam jamais hostis entre si. Essa garantia de amizade é contrária à descrição de Lísias, na qual predominava a descrição dos malefícios de quando o amor acaba, evidenciando como essa palinódia se opõe à tese ímpia de Lísias e seus desdobramentos. Não é desprezível o uso da expressão “acreditam (*písteis*)” terem oferecido o melhor, pois evidencia um vocabulário bastante controlado também, ligado à crença (*pistis*), tal qual expressa na linha do conhecimento (*R.* 511e1). Sócrates no final sugere que Fedro diga a Lísias que “pare com aqueles discursos” (*paûe tôn toioútôn lógôn* *Phdr.* 257b2-3), uma vez que falara pelo menos em três momentos, como vimos, sobre os dissabores ligados à interrupção (*paúô*) da *epithymía*, como algo nocivo, o que agora será visto de modo contrário.

Apesar de não terem as asas acrescidas pelo fluxo do desejo (*hímeros*), mas por participarem da loucura amorosa (*erôtikês manías*), essas almas não são perdedoras, ao contrário, receberão seus benefícios por terem estado tão próximas do melhor modo de amar, e provavelmente poderão ser, numa próxima vida, “agraciados pelo amor com asas semelhantes (*homópteros érôtos khárin*), quando chegar o momento de seu

surgimento”. Essas “coisas divinas (*theia*)” mostram algo que não é o desejo *hímeros* consumado, tal qual buscamos inicialmente descrever em sua diferença com o desejo *epithymía*, mas um desejo relativamente inferior ao *hímeros*, mas, todavia, superior ao desejo *epithymía*, designado finalmente por desejo *phília*: “amizade com o amante (*par’ erastou philía*)”.

Conclusões: interrupções, mudanças, fluxos e refluxos

Nesse percurso final, interpretaremos os resultados alcançados nesse trajeto. O primeiro elemento, certamente o mais importante fruto desse estudo, é a observação de que há, de fato, uma relação desses diferentes desejos com a fisiologia do fluxo do desejo que se expressa no léxico (*tois onómasin*, *Phdr.* 234c7, 257a5) e no campo conceitual das três recitações. Observamos que cada um desses desejos é apresentado em algum tipo de posição, direção e fluxo, ou seja, há um fluxo do desejo potencial que deve ser (i) evitado ou estancado, (ii) redirecionado a uma condição superior ou (iii) completamente liberado. E mesmo nesse terceiro caso encontraremos pelo menos dois matizes e um vocabulário específico que os diferencia. Vejamos sinopticamente essas diferenças.

Lísias (*Phdr.* 230e6-234c5). No discurso de Lísias o desejo *epithymía* é apresentado com algo a ser estancado, caso já não pudesse ter sido bloqueado em seu começo. Esse desejo *epithymía* é vituperado por ter uma natureza efêmera, motivo pelo qual gera inúmeros dissabores tanto quando esse fluxo está ativo, se não foi impedido antecipadamente, logo em seu início ou apenas sendo desativado quando encontra seu fim, devido a um esgotamento natural. Nesse sentido há dois aspectos desse desejo *epithymía*, o primeiro deles é a descrição enfática da sua efemeridade, porque obviamente é um desejo mesquinho que faz necessariamente sofrer tanto aquele que ama quanto o amado, em seguida porque ele necessariamente cessará, motivo pelo qual se revela todo seu aspecto desagradável, derivado dessas constatações acerca da sua natureza nociva e efêmera. Portanto, nessa perspectiva, o amor deve ser evitado, bloqueado. O discurso de Lísias procura convencer de que o Amor é nocivo, porque manifestará invariavelmente o lado amargo dos desejos saciados, seja no ato de sua fruição, seja depois dessa fruição encontrar seu fim, motivo pelo qual esse desejo *epithymía* não deve encontrar vazão. Nessa linha, o discurso de Lísias, também conhecido como discurso erótico, pode ser também considerado um discurso anti-erótico, uma vez que é uma exortação para que se evitem os impulsos amorosos.

A expressão *epeidan tês epithymías paúsontai* (tão logo cessado o desejo) em 231a3, repetida em 232e6 e em 234a7, revela esse caráter negativo da descrição do amor no discurso de Lísias, pois encontra similaridade com as descrições das interrupções de doenças e sintomas em Hipócrates, afinal o amor é descrito ali também como uma enfermidade. Em Hipócrates vemos muitas passagens em que o verbo *pauô*, “interromper”, “parar”, “cessar”, aplica-se aos sintomas de doenças, como em “ao cessar das febres” (*oi puretoi apáúsanto*)¹⁶, “que cessem as febres” (*oi puretoi paúsontai*)¹⁷, e também em “assim que as dores cessarem, então dar o fármaco para beber” (*paúsontai ai odúnai, phármakon doúnai pieín*)¹⁸. Epimênides de Creta, quando purificou a cidade de Atenas, segundo Diógenes Laércio, também interrompeu a peste (*épause tôn loimòn*).¹⁹

¹⁶ Ver Hipp. *De Morbis* I-III, 2, 39.

¹⁷ Ver Hipp. *Judicationibus*, 39,4.

¹⁸ Ver Hipp. *De Natura Muliebri* 18,9. Cf. também em Hipócrates: “se as dores cessarem” (*ên dê ai paúsontai*, *De Mulierum affectibus*, 125,9), “quando então as dores cessam” (*hotan méntoi odunóménōi paúsontai*, *De articulis* 12, 17), “quando os latejamentos cessam” (*est’an paúsontai aphúzousai*, *De morbis* I-III, 2, 12, 43) e em Górgias, *Elogio de Helena* §8 o *logos* “tem o poder de cessar o medo” (*phóbon paúsai*)... “retirar a tristeza” (*éleon apauxêsai*), e ainda em §14 “os fármacos...uns cessam a doença, outros a vida (*ta de bíou paúei*)” (trad. de Coelho, M. C. de M., Górgias, *Elogio de Helena*, Cadernos de Tradução, Dep. Filosofia USP, 1999).

¹⁹ Ver D.L. I, 110,15-19.



Curiosamente, observamos que uma determinada *phília* aparece como uma manifestação saudável do amor nesse discurso de Lísias, embora seja algo sutil e aparentemente sem importância. Na realidade o fato interessa especialmente porque, como vimos, na palinódia haverá uma *phília* mais elevada, contígua a Eros em sua manifestação nobre e sublime. Essa *phília* do discurso de Lísias, como vimos, não tem nenhuma ligação com a da palinódia.

Sócrates (*Phdr.* 237a7-241d). Já no primeiro discurso de Sócrates algo diferente ocorre, especialmente porque não se defenderá a interrupção do desejo *epithymía*, que aparecerá agora combinado a novos e poderosos elementos, tais como prudência e excesso (*hýbris*), mas haverá aqui uma proposta evidentemente protréptica, ou seja, é preciso evitar o amor e a loucura, mudando (*metabalôn*) de perspectiva e buscando a inteligência e a prudência. Essa lucidez também aparece quando acaba o impulso amoroso inicial. Não se nega o poder do desejo e seus prazeres, mas a proposta é regular, canalizar, modificar esse desejo, dando espaço para a ação do intelecto e da prudência, afastando, portanto, o amor e a loucura.

Em vez da interrupção e do bloqueio do discurso de Lísias, há o redirecionamento em que o intelecto é capaz de afastar e evitar o amor e a loucura. Não temos aqui a proposta da interrupção do desejo, mas, ao contrário, do redirecionamento desse impulso. O desejo *epithymía* aqui aparece privado de razão, capaz de arrastar para os prazeres (*hedonàs*) e naturalmente nesse caminho levá-los à *hýbris*, motivo pelo qual esse impulso deve ser redirecionado para o intelecto e para a prudência.

O caráter apotropaico desse discurso se confirma no uso de *apotrápoito* em 238d6, quando Sócrates diz que pode se “apartar” daquele influxo supostamente divino das Ninfas locais, sendo esse apartar-se uma mimese do afastamento dos efeitos nocivos do amor e da loucura. Aqui também o caráter mesquinho daqueles que amam é descrito, bem como os inconvenientes que proporcionam aos amados, sem esquecer dos problemas ligados ao fim desse desejo prazeroso (*Phdr.* 240b), o que talvez seja uma característica especial do desejo *epithymía* nesse discurso. Ao contrário do discurso de Lísias, esse desejo *epithymía* não aparece isento de seu aspecto prazeroso, sendo a partir justamente desse reconhecimento do prazer proporcionado por ele que se alicerçam as justificativas para a mudança de direção.

Confirma-se a presença inebriante desse prazer (*Phdr.* 237d6 *hedonôn*, 238a1 *hedonàs*)²⁰ no discurso de Sócrates, pois é somente a partir dessa mesma descrição e reconhecimento que se referencia a nova direção proposta, marcada sobretudo pela prudência (*Phdr.* 237e2 *sophrosýnen*, 239b5 *kataphronethenai*, 241b1 *sesophronekós*), pelo estabelecimento de uma opinião (*Phdr.* 237b1 *dóxei*, 237d6 *dóxa*, 238b9 *dóxes*) que se supõe qualificada e próxima à prudência, bem como da reflexão (238c *diánoian*), do intelecto (*Phdr.* 241d1 *noûn*, 241c1 *noûn*, 241c7 *eunoías*) e da divina filosofia (*Phdr.* 239b4 *theía philosophía*), sempre opostas à loucura e ao amor (*Phdr.* 237e2 *ant’ érotos kai manías*).

Para além dos estereótipos, a *doxa* é bem-vista, pois é superior ao amor e à loucura, para em seguida, na palinódia, voltar ao seu lugar convencional na filosofia platônica, ou seja, como inferior. Esse é um momento atípico em que a *doxa* se mostra superior. Curiosamente, em Lísias a *doxa* era também desqualificada, causando uma consonância embaraçosa entre a pior performance e a mais nobre, ainda que estejam, como vimos, em contextos discursivos diversos.

O amante desagradável, depois de “apartado” do desejo amoroso, torna-se ainda mais insuportável. Esse fim do impulso amoroso, que em Lísias foi marcado pela interrupção, pelo bloqueio, do verbo *paúô*, passa a ser diferentemente nomeado aqui pelo verbo *légô*, que descreve um outro tipo de intenção de “apartar”. Essa é uma sutil diferença entre o estancar, ou o bloquear de modo inflexível que há em Lísias, e esse apartar

²⁰ Ver 238c1 *hedonèn*, 238e2 *hedonèi*, 238e3 *hédiston*, 238e5 *hedy*, 239a5 *hedesthai*, 238a *hedéos*, 239c *hedy*, 240b1 *hedonén*, 240b2 *hedonén*, 240b4 *hedistoisin*, 240c1 *hedonàs*, 240d *hedonàs*, 240d2 *hedonès*, 240d5 *hedonàs*.

que encontramos em Sócrates, algo ligado à mudança de direção pela capacidade do intelecto, é melhor descrito como uma protrepse. Se em Lísias se reconhece o poder implacável desse Eros, em Sócrates há primeiramente uma maneira de direcioná-lo, para em seguida, na palinódia, ele ser descrito em sentido contrário, como divino.

Sócrates descreve a necessidade da alternância de comportamento, ou seja, um novo direcionamento que afasta o desejo amoroso pela força do intelecto, não por um impedimento ou negação dos prazeres (*Phdr.* 241a2-4). Nele há a metáfora da fuga do amor, bem como da concha que muda de lado e cai em sentido contrário, sempre marcadas pela mudança e alternância (*Phdr.* 241b4-5 *metapesóntos, metabalón*), pois antes havia a falta de inteligência e agora haverá a inteligência, capaz de controlar e redirecionar esse desejo, evidenciado pela dicotomia entre *noûn* e *anoéto* (*Phdr.* 241a8-b1) que aparece também logo em seguida (*Phdr.* 241b7-c1). Atrelado ao prazer e ao seu reconhecimento como nocivo, o desejo *epithymía* tem presença marcante nesse discurso de Sócrates (*Phdr.* 237d3 *epithymía*, 237d4 *epithymousi*)²¹ como algo a ser dominado pelo intelecto e redirecionado contra o amor.

Sócrates (*Phdr.* 243e-257b6). O campo conceitual da palinódia de Sócrates deve ser interpretado à luz desse trajeto, especialmente na questão dos desejos, mas antes disso uma breve explanação acerca de alguns termos que só aparecem na palinódia se faz necessário, pois conformam campo conceitual específico. O primeiro deles é sem dúvida a loucura (*Phdr.* 244a7 *manías*)²² só agora aceita como lícita, estabelecida aqui como meio imprescindível para alcançar as virtudes, também a prudência ou a temperança (*Phdr.* 244b2 *sophronoûsai*)²³ que nesse discurso ganham um sentido bastante diferente das recitações anteriores, além da reflexão ou pensamento (*dianoías*: *Phdr.* 244c)²⁴, sem o qual não se pode atingir o supraceleste. Na palinódia a prudência, a reflexão, a razão e a ciência não estão mais em contradição com a loucura, dissolvendo-se, portanto, a contraposição inicial em um novo espaço conceitual comum.

Destaco ainda a presença dos termos memória e reminiscência (*Phdr.* 249c2 *anámnēsis*, 249c5 *mnemei*, 249d6 *anamimneskómenos*, 250a *anamimneskesthai*)²⁵, bem como recordação (*Phdr.* 249c *hypomnémasin*), cuja diferença completa com a memória é apenas exposta na alegoria de Theuth, como marcas do processo de conhecimento, no qual há a necessidade de resgate das informações anteriores guardadas nas almas. Nessa mesma direção, as referências às divindades e ao entusiasmo (*Phdr.* 244a-7 *theiai*, 244b4 *enthéo*)²⁶ mostram o processo de desenvolvimento mnemônico e dialético nessa esfera superior ou divina, esforço sem o qual não se atinge a razão (*Phdr.* 249c *logismói*) nem a ciência (*Phdr.* 247d7 *epistémēn*). Todas essas descrições do trajeto celestial e supra celestial da alma alada também se expressam por meio de um vocabulário impregnado do elemento celestial²⁷, região em que estão os seres (*Phdr.* 247c8 *ousía óntōs oûsa*, 247e1-2 *ontōn...on ontōs*, 247e4 *tà ónta óntos*, 248a4-5 *kathorōsa tà ónta*, 249c4 *tō on ontos*, 250c4-5 *katharōi óntes*) e os prazeres elevados, sejam os ligados à *phília* (*Phdr.* 248a5 *hédy*, 250e4 *hedonéi*, 251a1

²¹ Ver 37d8 *epithymía hedonōn*, 238a1 *epithymías*, 238a9 *epithymiōn epithymía*, 238b4 *epithymiōn*, 238b8 *epithymía prós hedonen*, 238c2 *epithymiōn*, 238e2 *epithymías*, 240a8 *epithymōn*.

²² Ver 244b *hiéreiāi maneisai*, 244b9 *manían*, 244c2 *maniken*, 244d7 *he manía*, 245a-2 *manía*, 245a5 *manías*, 245a7 *mainoménōn*, 245b1 *manías*, 249d5 *manías*, 256b6 *theia manía*.

²³ Ver 244c5 *emphrónōn*, 244d4 *sophrosýnes*, 245a7 *sophronoûntos*, 247d6 *sophrosýnen*, 250b2 *sophrosýnes*, 250d *phrónēsis*, *sophrosýnes* 253d9, 254b *sophrosýnes*, 256b *sophrosýne*.

²⁴ Ver 247d *diánoia noi*, 248c5 *diánoia*, 249c3-4 *he diánoia tou philosophou*, 256a *dianoías*, 256c *dianoíai*.

²⁵ Ver 250c *mnēmei*, 251d *mnēmen*, 254b *mnēme*, 254d *anamimneskon*.

²⁶ Ver 244c3 *theiai*, 246d *theon*, 246d6 *theon...daimónōn*, 247a *en theōn oikoi*, 247a3 *theoi*, 247a-5 *theōn génos*, 247a7 *éxo theiou khourou*, 247b *theon okhémata*, 248a *Theon bíos*, 249c6 *theōs...theías*, 249d *enthousiádzon*, 255b *entheon*.

²⁷ Ver 247b1 *hupouranian ápsida poreúontai*, 247b9 *éxo poreutheisai estesan epi tōi toi ouranoú nótoi*, 247c *theoroúsi tà éxo tou ouranoú*, 247c1 *hyperouránion tópon*, 247e3-4 *estiatheisa, dýsa pálin eis tò eiso tou ouranoú*.



hedonén, 251e5 *hedonen*, 255c3 *hédy*), sejam os ligados ao desejo *hímeros*, sendo apenas os últimos atrelados ao aquecer e ao irrigar pleno das asas da alma.²⁸

Discernimos, portanto, todos os desejos presentes nas três recitações. O desejo *epithymía* do discurso de Lísias é um desejo que deve ser interrompido, tendo essa especificidade do bloqueio almejado em sua descrição. Diferentemente deste, o desejo *epithymía* do discurso de Sócrates será caracterizado pelos seus prazeres, ainda que para serem redirecionados. Esse desejo *epithymía* deve ser redirecionado para o lado do intelecto e da prudência, contra a loucura e o amor que o arrastam para a *hýbris*. Essa é diferença entre os desejos *epithymía* de Lísias e de Sócrates, que neste último caso não deve ser banido, pois não se reconhece nele a necessidade da interrupção, no entanto o desafio passa a ser reconhecer que tais prazeres são poderosos e desenvolver a capacidade intelectual para não se deixar arrastar por eles.

Por outro lado, no segundo discurso de Sócrates encontramos o desejo *hímeros* (*Phdr.* 251c7 *hímeros*, 251c8 *hímeron*, 251d4 *hímerou*, 251e3 *hímeron*, 255c1 *hímeron*), ancorado na loucura amorosa, aliás ele é a expressão do mais completo fluxo do desejo, quando o auriga (razão) dá vazão ao que é mais nobre, em um predomínio do equilíbrio que se encontra especialmente junto ao cavalo nobre. Entretanto, uma nova modalidade de impulso aparece nessa cena, quando o auriga (razão) dá vazão ao predomínio do equilíbrio do cavalo inferior, ainda inserido no registro da loucura amorosa, um desejo mais fraco que o *hímeros*. A *phília* ou amizade se apresenta nesta cena como um grau intermediário entre o desejo *epithymía* de Sócrates e o desejo *hímeros*, ainda que não seja capaz de aquecer as asas e irrigá-las. Nessa *phília* não há o fluxo do desejo *hímeros*, ainda que haja um impulso que se cumprirá, sem, entretanto, ser capaz de aquecer e irrigar o crescimento pleno das asas da alma.

Resumidamente, temos, então, duas amizades, dois desejos *epithymía* e um desejo *hímeros*, os quais aqui enumero sem considerar agora o sentido cronológico da aparição desses termos nas recitações: (1) a amizade *phília* ou desejo de amizade comum, encontrada em Lísias, ao descrever as afinidades entre amigos e familiares; (2) a amizade *phília* ou desejo de amizade erótica, encontrada na palinódia, expressão também da loucura erótica, mas uma vazão incompleta, enfraquecida, tal qual a predominância do cavalo arreado combinada com o auriga; (3) o desejo *epithymía* bloqueado, encontrado em Lísias, um desejo que não deve se completar por gerar efeitos colaterais terríveis; (4) o desejo *epithymía* encontrado no primeiro discurso de Sócrates, cujo desejo e fluxo encontram vazão em lugares não muito recomendáveis, o qual deve ser redirecionado para a prudência e para o intelecto; (5) o desejo *hímeros*, encontrado na palinódia, também agindo no registro da loucura erótica, em toda a sua vazão do fluxo do desejo divino, o mais lícito dos impulsos amorosos, onde há o preenchimento de Eros, o transbordar, o fluxo e o refluxo de *hímeros*.

Nossa busca inicial pela diferença entre o desejo *epithymía* e do desejo *hímeros* permitiu que observássemos o controle rigoroso léxico-conceitual empregado em cada uma das recitações e identificássemos outras nuances, percurso pelo qual é possível agora enunciar os desejos, as *epithymíai*, as amizades *phíliai* e o desejo *hímeros*, de acordo com sua fisiologia específica. A partir desse mapa, acreditamos ser possível realizar comparações mais detalhadas com os outros matizes dessas afecções em outros diálogos.

Colhemos como resultado desse percurso, portanto, uma leitura fisiológica dos desejos e das amizades nas recitações do *Fedro*, os quais se mostraram quantitativamente e qualitativamente diversos. Em Lísias vimos predominantemente a imagem de um desejo cuja vazão deve permanecer estancada ou, caso se encontre em algum momento liberada, deve ser interrompida. No primeiro discurso de Sócrates, por outro lado, observamos uma imagem de um fluxo do desejo que deve ser desviado para uma outra direção, para um suposto lado racional, uma imagem de uma vazão que deve ser transportada, redirecionada. Na palinódia socrática, por seu turno, observamos a imagem do fluxo do desejo erótico que se apresenta de

²⁸ Ver 251b2 *hidròs kai thermòtes*, b2 *ethermánthe ardetai*, b3 *thermanthentos*, 251c8 *thermainetai*.



duas maneiras distintas, como amizade *philía* e como desejo *hímeros*. A amizade erótica, cuja vazão não é capaz de irrigar totalmente as asas do desejo *hímeros*, permanece inserida no mesmo ambiente erótico e lícito, enquanto a imagem do desejo *hímeros* apareceu como a mais forte e plena manifestação da vazão e do fluxo do desejo, capaz de aquecer e irrigar as asas da alma, depois de ter visto a beleza, apaziguando as dores, levando a alma a um novo e dulcíssimo prazer. O desejo *hímeros*, então, é o único que tem um poder catártico e carrega a imagem poética arcaica da irrigação completa das asas da alma. Seu fluxo e refluxo transborda na relação entre amante e amado, produzindo o único caminho para a filosofia, um desejo erótico poderoso e nobre que jamais deve ser interrompido.



Referências bibliográficas

- BUCCIONI, E. 2007. Keeping It Secret: Reconsidering Lysias' Speech in Plato's Phaedrus. *Phoenix*, Canadá, Vol. 61, No. 1-2, pp. 15-38
- BURNET, J. 1901. *Platonis Opera tomus I*. Oxford: Oxford Classical Texts, 1900 [repr. 1967].
- BURNET, J. 1901. *Platonis Opera tomus II*. Oxford: Oxford Classical Texts, 1901.
- CALAME, C. 2013. *The Poetics of Eros in Ancient Greece*. New Jersey: Princeton University Press.
- CAMPBELL, D. 1991. *Greek Lyric III*. Harvard: Harvard University Press.
- CAMPOS, R. G. de. 2018. *Platão. Fedro*. São Paulo: Hedra
- CAMPOS, R. G. de. 2022. Hermias de Alexandria In *Platonis Phaedrum Scholia* 164-16: dois mergulhos e uma pergunta. *Clássica - Revista Brasileira de Estudos Clássicos*, v. 35, n. 2, pp. 1-16
- CAMPOS, R. G. de. 2012. *O Fedro de Platão à luz da tríade de Estesícoro*. São Paulo. 170. Tese de Doutorado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo
- COELHO, M. C. de M. 1999. GÓRGIAS. *Elogio de Helena*. Cadernos de Tradução, São Paulo: Dep. Filosofia USP.
- COUVREUR, P. 1901. Hermias Alexandrinus. In *Platonis Phaedrum Scholia, ad fidem codicis parisini 1810 denuo collati edidit et apparatu critic ornavit*. Paris: Émile Bouillon.
- CUMMINS, W. J. 1981. "Eros", "epithumia", and "philia" in Plato. *Apeiron*, v. 15 (1), pp. 10-18.
- DAVIES, M. 1991. *Poetarum Melicorum Graecorum Fragmenta*. Oxford: Oxford University Press.
- DE VRIES, G. J. 1969. *A Commentary on the Phaedrus of Plato*. Amsterdam: Adolf M. Hakkert-Publisher.
- FERRARI, G. R. F. 1990. *Listening to the Cicadas: A Study of Plato's Phaedrus*. Cambridge: Cambridge Classical Studies.
- FIERRO, M. A. 2022. *Platón, Fedro*. Buenos Aires: Colihue Clásica.
- HALPERIN, D. M. 1985. Platonic Erôs and What Men Call Love. *Ancient Philosophy*, v.5 pp. 161-204.
- HEIBERG, J. L. 1927. *Hippocratis Indices librorum, Iusiurandum, Lex, De arte, De medico, De decente habitu, Praeceptiones, De prisca medicina, De aere locis aquis, De alimento, De liquidorum usu, De flatibus*, CMG I 1, Leipzig et Berlin: in aedibus B.G. Teubneri.
- HICKS, R. D. 1925. Diogenes Laertius. *Lives of Eminent Philosophers*. Cambridge, MA: Harvard University Press, vol. 2
- HYLAND, D. A. 1968. "Ερως, 'Επιθυμία, and Φιλία in Plato. *Phronesis*, vol. 13, n. 1, pp. 32-46.
- KAHN, C. H. 1987. Plato's Theory of Desire. *The Review of Metaphysics*, vol. 41, n. 1 pp. 77-103.
- KONSTAN, D. 2000. Plato on Love and Friendship, *Hypnos*, v.6, p. 154-69.



- LITTRÉ, É. 1962. *Oeuvres complètes d'Hippocrate*. Paris: Baillière, vol. 7
- LITTRÉ, É. 1962. *Oeuvres complètes d'Hippocrate*. Paris: Baillière, vol. 8
- LUCARINI, C. M.; MORESCHINI, C. 2012. *Hermias Alexandrinus in Platonis Phaedrum Scholia*. Berlin: De Gruyter.
- PLATO. 1932. *Symposium*. Cambridge: Heffer.
- PORATTI, A. 2010. *Platón, Fedro*. Madrid: Ediciones Akal/Istmo.
- POTTER, P. 1980. *Hippocratis De morbis III*, CMG I 2,3. Berlin:Verlag.
- RADICE, R. 2002. *Stoici antichi. Tutti i frammenti*. Raccolti da Hans Von Arnim. Milano: Bompiani.
- ROCHA-PEREIRA, M. H. 1987. *Platão. A República*. Lisboa: Calouste Gulbenkian.
- ROCHA-PEREIRA, M. H. 2013. Pausanias. *Descriptio Graeciae*. Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana. Leipzig: De Gruyter.
- ROWE, C. 1988. Plato, *Phaedrus*. Oxford: Aris & Phillips.
- SANDERS, E.; THUMIGER, C.; CAREY, C.; LOWE, N. 2013. *Eros in Ancient Greece*. Oxford: Oxford University Press.
- SCHEFER, C. 2003. *Rhetoric as part of an initiation into the mysteries: a new interpretation of the platonic Phaedrus*, In Plato as author: the rhetoric of philosophy, Boston: Brill.
- USTINOVA, Y. 2017. *Divine Mania: Alteration of Consciousness in Ancient Greece*. London: Routledge.
- WEISS, M. 1998. *Erotica: On the prehistory of Greek desire*. Harvard Studies in Classical Philology, vol. 98. pp. 31-61.
- WERNER, D. 2012. *Myth and Philosophy in Plato's Phaedrus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- WEST, M.L.; MERKELBACH, R. 1990. Hesiodi *Theogonia, Opera et dies, Scutum*. Oxford: Clarendon Press.
- YUNIS, H. 2011. *Phaedrus*. Cambridge: Cambridge Press.

Pitagorismo no Timeu de Platão

Erick D’Luca
erickdlucaunb@gmail.com
Mestrando em Metafísica
Universidade de Brasília (UnB)

Gabriele Cornelli
cornelli@unb.br
Universidade de Brasília (UnB)

RESUMO: O problema deste *paper* constitui-se a partir da seguinte pergunta: seria Platão um plagiador dos pitagóricos? A suspeita nasce de uma tradição já antiga pela qual Platão é acusado de ter plagiado uma suposta obra atualmente perdida de Filolau de Crotona. Tomou-se, então, como objeto de análise, a obra *Timeu*, a fim de verificar a existência de trechos que poderiam sugerir um plágio por parte de Platão. Para tanto, realizou-se um levantamento das principais teorias “pitagóricas” identificáveis no *Timeu*, a partir de uma revisão da história da crítica. Concluiu-se que, inegavelmente, há referência implícita ao pitagorismo na obra, a qual, entretanto, não configura propriamente um plágio, mas, sim, pode ser melhor considerada como uma influência pitagórica. Efetivamente, Platão acaba por transpor diversas teorias “pitagóricas” – bem como de outros filósofos pré-socráticos – para seus próprios interesses filosóficos.

Palavras-chave: Platão; Timeu; pitagorismo; Filolau; plágio; filosofia antiga.

Pythagoreanism in Plato's Timaeus

ABSTRACT: The aim of the paper is to answer to the following question: was Plato a plagiarist of the Pythagoreans? The suspicion arises from an old tradition according to which Plato is accused of having plagiarized a supposed work currently lost of Philolaus of Croton. The *Timaeus* was taken as object of analysis in order to verify the existence of passages that could suggest this kind of activity. To this purpose, it was done a mapping of the main “Pythagorean” theories identifiable in the *Timaeus*, based on a review of the history of critical thinking. It was concluded that, undeniably, there is an explicit reference to the Pythagoreanism in the platonic work, which, however, does not constitute plagiarism, but rather can be better understood as a Pythagorean influence, since Plato ends up transposing “Pythagorean” theories – as well as those of other Presocratic philosophers – for his own philosophical purposes.

Keywords: Plato; Timaeus; Pythagoreanism; Philolaus; plagiarism; ancient philosophy.

Recebido em 15 de fevereiro de 2024. Aceito em 30 de abril de 2024.

Introdução

Este trabalho possui como objetivo verificar as afirmações presentes na obra de Diógenes Laércio. A primeira, oriunda de Sátiro, presente em Diógenes Laércio¹ (3.9), afirma que Platão teria escrito a *Díon* enquanto este estava na Sicília, pedindo-lhe para que comprasse, por cem minas, os três livros² do filósofo pitagórico Filolau de Crotona.

Em Diógenes Laércio (8.85), afirma-se que Platão, em uma viagem à Sicília, teria comprado, dos parentes de Filolau, a obra deste, nomeada *Peri Physeos*³, a qual teria plagiado⁴ no seu célebre texto da maturidade: o *Timeu*. Brisson aponta que “A maioria das acusações de plágio a Platão resultam de uma interpretação maliciosa de passagens conhecidas da obra de Aristóteles que, por sua parte, nunca acusou Platão de plágio” (BRISSESON, 2007a, p. 352)⁵.

De fato, no *Timeu* aparecem inúmeras referências a temas “pitagóricos”. Contudo, os fragmentos remanescentes de Filolau não são capazes de direcionar toda e qualquer referência pitagórica a ele. Assim sendo, optou-se por não restringir a análise somente à filosofia de Filolau, de modo a abranger todos os filósofos ligados ao movimento pitagórico⁶, com o intuito de vincular tese *x* ou *y* ao filósofo *x* ou *y*.

A metodologia aplicada para averiguar a afirmação presente nas *Vitae* de Diógenes Laércio consistiu na realização de leituras integrais do *Timeu* de Platão, destacando-se certos trechos que apresentariam uma referência, ou, como veremos adiante, transposição das doutrinas pitagóricas. Em seguida, colocou-se cada um dos trechos à prova, por meio da busca de uma fundamentação pitagórica a eles, a partir de comentários de estudiosos da obra. Os fragmentos interpretados como autênticos acerca do movimento pitagórico presentes em Laks-Most (2016) também foram trazidos para a discussão quando possível.

Brisson (2007a) e Riginos (1976) entendem a questão do plágio como sendo uma anedota. Os autores comentam que, durante a antiguidade, houve diversas atribuições de plágios contra Platão. Portanto, essas que foram apresentadas seriam, então, apenas duas entre várias outras. No entanto, no decorrer dessas seções, as hipóteses levantadas pelos autores serão analisadas, dado que, ao longo do artigo, construiremos uma sólida base teórica para tal averiguação.

Pitagorismo enquanto identidade

É necessário, antes de tratar efetivamente do pitagorismo presente no *Timeu*, estabelecer o que se categorizará, aqui, como “pitagorismo”. Afinal, para um trabalho que visa identificar a influência desse

1 As abreviações doravante utilizadas serão baseadas no *Oxford Classical Dictionary, 4th Edition*. Disponível em: <https://oxfordre.com/classics/page/ocdabbreviations>

2 Sobre a polêmica de ser um ou três livros, cf. Cornelli (2011).

3 As transliterações seguem as normas apresentadas em Normas (2014).

4 Plágio para a presente pesquisa é entendido como uma transcrição, cópia da obra de Filolau de Crotona. O termo, no grego antigo, é μεταγενναφω. O termo “plágio” já é utilizado por outros estudiosos do movimento pitagórico, tais como: Huffman (1993) e Brisson (2007a).

5 Orig.: “La plupart des accusations de plagiat dont on charge Platon résultent d’une interprétation malveillante de passages connus de l’œuvre d’Aristote, qui, pour sa part, n’accuse jamais Platon de plagiat”.

6 Os filósofos que serão entendidos aqui como integrantes do movimento pitagórico são aqueles marcados na obra de Laks-Most (2016), portanto, Hípasos, Filolau, Euritos, Arquitas, Hicetas e Ecfanto.



movimento no texto platônico, nada mais justo do que começar estabelecendo uma identidade para ele. Reconhece-se, entretanto, que tentar estabelecer um critério identitário para o pitagorismo é adentrar em um problema que remonta, pelo menos, a Aristóteles.

Na *Metafísica* (1.5.985b23-25), é dito que “No tempo desses [Leucipo e Demócrito] e antes deles, os chamados Pitagóricos, sendo os primeiros a se aplicar nas matemáticas, as desenvolveram e, nutrindo-se nelas, julgaram que seus princípios seriam princípios de todos os entes” (Trad.: Lucas Angioni)⁷. Essa declaração aristotélica designou uma identidade ao pitagorismo que marcou – e marca – profundamente a história da filosofia, a saber: “[...] pitagórico é aquele que fala sobre número” (ZHMUD, 1989, p. 272)⁸.

Em concordância com Cornelli (2011), a grande crítica à interpretação de Aristóteles emerge com o célebre artigo de Zhmud (1989) nomeado “*All is Number? ‘Basic doctrine’ of Pythagoreanism reconsidered*”, em que ele afirma que não há nenhuma doutrina numérica na qual o número seria *arche*, ou aritmológica nos fragmentos da escola pitagórica.⁹ “Há muito em favor da ideia de que a filosofia numérica apresentada em Aristóteles foi criada não pelos obscuros pitagóricos, mas pelo próprio Aristóteles”¹⁰ (ZHMUD, 1989, p. 282). Assim, categorizar, na esteira da *lectio* aristotélica, como pitagórico todo aquele que fala acerca de número é ignorar um conjunto de outras referências que extrapolam a interpretação desse *pitagorismo aristotélico*.

Cornelli (2011), em sua monografia, propõe, por um lado, um novo critério identitário para o pitagorismo; por outro, deixa claro que a sua intenção não é estabelecer uma identidade àquilo que ele mesmo chama de *protopitagorismo* (que é aquele pitagorismo das origens, correspondente a Pitágoras e a seus primeiros discípulos), mas, sim, interpretar interpretações.

“[...] a definição de pitagórico estaria, no começo, mais diretamente ligada à pertença a uma comunidade e à partilha de um *bios*, constituído principalmente por *akousmata* e *symbola*, do que propriamente à consonância doutrinária sobre determinadas teorias filosófico-científicas [...]” (CORNELLI, 2011, p. 102, grifos no original).

O estabelecimento da identidade pitagórica por meio da noção de *koinonia* (comunidade) é, sem dúvidas, muito mais aceitável do que dizer que todo pitagórico discorre acerca dos números.

No interior dessa *koinonia*, haveria duas correntes: os matemáticos e os acusmáticos¹¹. Aqueles representariam os inclinados ao conhecimento, os pesquisadores e investigadores, enquanto estes seriam os religiosos, que se deteriam “[...] a seguir os *akousmata* e *symbola* que regulamentam a vida pitagórica” (CORNELLI, 2011, p. 98, grifos no original). No final das contas, para Cornelli (2011), o que caracterizaria um pitagórico é uma adesão a um estilo de vida específico.

7 Como bem aponta Cornelli (2011), baseando-se em Zhmud (1989), há, na *Metafísica A*, três distintas versões da doutrina dos números. A primeira se dá pela compreensão do número enquanto matéria imanente. A segunda, enquanto transcendente. A terceira compreende-o como *mimesis* dos objetos do mundo fenomênico. Em acordo com Cornelli (2011), a passagem aqui citada se referiria à segunda versão, i.e, do número enquanto princípio transcendente.

8 Orig.: “*A Pythagorean is one who speaks about Number*”.

9 Para uma análise dessa questão. Cf. Cornelli (2011).

10 Orig.: “*There is too much in favor of the idea that the number philosophy presented in Aristotle was created not by obscure Pythagoreans, but by Aristotle himself*”.

11 Horky (2013), baseando-se quase inteiramente nas leituras de Aristóteles e Jâmblico acerca do pitagorismo, também apresenta essa distinção entre acusmáticos e matemáticos. Contudo, Horky parte do conceito aristotélico de *pragmatéia* para explicar a diferença entre esses dois “tipos” de pitagorismo.



Pontua-se, porém, que, para o objetivo deste artigo, não é possível utilizar o critério de Cornelli (2011) para identificação de referências à doutrina pitagórica nas passagens do *Timeu*, tendo em vista que nada se fala, no texto platônico em análise, a respeito de um estilo de vida que corresponderia ao pitagórico como descrito por Cornelli (2011). Também não podemos aceitar o pitagorismo como entendido por Aristóteles, em razão de não haver uma ontologia numérica nem no *Timeu* nem em qualquer outro texto, com exceção das obras de Aristóteles. É necessário, portanto, concluir com Zhmud (1984) que “[...] não existia nenhuma filosofia pitagórica de caráter geral; cada um dos pitagóricos desenvolveu sua própria concepção” (ZHMUD, 1984, p. 288)¹².

Portanto, não existiria um critério identitário para o pitagorismo. Isso porque uma das maiores características dessa doutrina está exatamente na heterogenia que a permeia. Com certo cuidado, Cornelli (2011) concorda com isso quando diz que o pitagorismo, em sua categoria sincrônica, é plural. Entretanto, assim como os critérios identitários extraídos de Aristóteles e de Cornelli (2011), o de Zhmud (1984), que parece negar a possibilidade de uma identidade geral ao pitagorismo, também não consegue auxiliar na identificação do pitagorismo no *Timeu*. Nessas condições, qual seria a melhor maneira de determinar o que é e o que não é propriamente pitagórico na obra platônica, e, de maneira especial, neste diálogo? A melhor opção é, provavelmente, tentar compreender o que o próprio Platão considera pitagorismo.

Pitagorismo platônico

O pitagorismo é um movimento filosófico que tem seu surgimento datado de ao menos dois séculos antes de Platão, caso se tome como parâmetro o nascimento do próprio Pitágoras. Como bem aponta Huffman (2013), os escritos platônicos contêm vastas referências às filosofias que os precedem, a exemplo das pré-socráticas. Observa-se a influência dessas tanto nas convergências quanto nas divergências de Platão com elas. Um exemplo disso pode ser encontrado na mais famosa característica da filosofia platônica – a teoria das formas –, a qual Bordoy (2018) diz ser uma resposta para sair da antinomia entre o mobilismo de Heráclito e o imobilismo de Parmênides. Além de tais influências, segundo Irwin, há, ainda, a “[...] especulação matemática pitagórica [...]” (IRWIN, 2006, p. 51)¹³, bem como Anaxágoras, Zenão e Empédocles.

Antes de começar a investigação, nota-se que tanto Kahn (2001) quanto Bordoy (2018) comentam que são duas as maiores influências do pitagorismo em Platão: a metempsicose, i.e, a noção de transmigração das almas após a morte, e “[...] a incorporação de noções aritméticas, geométricas e matemáticas para consolidar a noção de um cosmos ordenado pelo princípio de harmonia e medida [...]” (BORDOY, 2018, p. 105).

Dessa maneira, o objetivo desta seção é analisar, n’*A República*, os temas que a tradição de comentadores já nos indicou como contendo possíveis características pitagóricas, a fim de traçar uma noção do que Platão entende enquanto pitagorismo e verificar se as asserções de Kahn (2001) e Bordoy (2018) são corretas. A partir disso, estará delineado um *background* razoável para, enfim, adentrar à discussão sobre o pitagorismo no *Timeu*.

N’*A República* (530d), Sócrates comenta que concorda com a premissa pitagórica de que a astronomia e o movimento harmônico¹⁴ são ciências imbricadas¹⁵. No mesmo diálogo, (600a-b), Pitágoras é citado como

12 Orig.: “[...] *did not exist any general Pythagorean philosophy; each of the Pythagoreans developed his own system of views*”.

13 Orig.: “[...] *Pythagorean mathematical speculation* [...]”.

14 Utilizamos a proposta de tradução de Anna Prado. In: *A República* (2014).

15 Huffman (2013) afirma que essa passagem é uma clara referência ao fragmento 1 de Arquitas.



criador de um modo de vida e educador amado por seus alunos e, por essa razão, estes eram denominados pitagóricos.

A partir d'*A República*, é possível afirmar, no mínimo, duas coisas a respeito dos pitagóricos. A primeira é que eles estavam interessados no estudo do movimento harmônico e da astronomia. Embora eles sejam elogiados por Sócrates por afirmarem que essas ciências são indissociáveis, os pitagóricos são, n'*A República* (530d-531c), “[...] criticados por procurarem números em harmonias ouvidas e falharem em ascender do mundo sensível para o mundo inteligível ao considerarem o problema de determinar quais números são harmônicos e quais não são e por quê” (HUFFMAN, 2013, p. 239)¹⁶. A segunda é que, ao menos em parte, um pitagórico poderia ser identificado, segundo o que Platão parece considerar, como aquele que segue um determinado *bios*, o qual teria sido iniciado por Pitágoras¹⁷.

Pitagorismo no *Timeu*

Neste artigo não será possível esgotar as possíveis transposições¹⁸ da doutrina pitagórica detectáveis no *Timeu*, muito menos determinar aquilo que pode ser considerado pitagórico na obra. As transposições foram entendidas como aqueles temas mencionados na seção anterior – o movimento harmônico e a metempsicose – e, também, os que a tradição de estudiosos grifou como sendo pitagóricos, por exemplo, a questão da doença, à qual Huffman (1993) atribui uma relação com um testemunho de Filolau de Crotona. Dessa maneira, constituiu-se um ambiente mais bem fundamentado para que se pudesse averiguar a questão do plágio.

As transposições encontradas e analisadas foram:

- 1) a existência de *Timeu* de Lócride, o qual alguns comentadores, como Proclo, em seu comentário acerca do *Timeu*, afirmam ter sido uma figura histórica, e que outros compreendem como sendo uma construção ficcional de Platão, esse é o caso de Riginos (1976);
- 2) a origem do mundo e da natureza do ser humano, tópicos a respeito dos quais Filolau de Crotona versou em seus fragmentos, de modo que tentou-se, então, trazer as convergências e divergências entre os dois modelos: o de Filolau e o de *Timeu*;
- 3) a relação de irmandade entre astronomia e movimento harmônico, com relação ao qual se examinou aquilo que ficou marcado na história ocidental como harmonia das esferas;
- 4) a questão da metempsicose e suas implicações no *Timeu*;
- 5) sobre os números, os quais constituem o critério identitário para o pitagorismo cunhado por Aristóteles;

16 Orig.: “[...] criticized for searching for numbers in heard harmonies and failing to ascend from the sensible to the intelligible world to consider the problem of determining which numbers are harmonious and which not and why”.

17 Essa compreensão acaba por ir ao encontro da de Cornelli (2011). Contudo, nota-se que esse *bios* não corresponde *integralmente* aos moldes sugeridos pelo autor, i.e, de *akousmata* e *symbola*.

18 De acordo com Bernabé (2011), o termo “transposição” – inventado por Diès (1972) – “Trata-se da maneira pela qual o filósofo cita ou alude a passagens de outros autores, geralmente prestigiosos, como apoio para as suas próprias teses, e opera sobre tais citações modificações mais ou menos sutis, seja a propósito das palavras que usa, seja pelo contexto no qual as insere, de modo que transforma também o seu significado ou a sua intenção [...]” (BERNABÉ, 2011, p. 367).

- 6) trata da questão sonora e das aproximações entre o testemunho de Arquitas de Tarento e o *Timeu*;
- 7) a origem da doença e como a teoria presente na obra platônica se relaciona com a conjectura médica de Filolau de Crotona.

Essas transposições foram dispostas na mesma ordem em que aparecem no texto platônico. Iremos analisar cada uma delas em detalhes a seguir.

Timeu de Lócride

Sócrates, ao apresentar a personagem principal do diálogo, afirma que “(1) Timeu, que aqui temos, cidadão de Lócride, a cidade na Itália com melhor organização política, que não fica atrás de nenhum dos outros em riqueza e linhagem, (2) ocupou os mais altos cargos e recebeu as maiores das honras naquela cidade [...]” (20a)¹⁹.

Na parte 1, logo de imediato, tem-se um problema: existiu um Timeu de Lócride? Para responder a tal questionamento, serão testadas duas hipóteses distintas. A primeira diz respeito à existência de um Timeu histórico. A segunda, decorrente da primeira, aborda a possibilidade de a personagem do diálogo ter sido baseada no filósofo pitagórico Arquitas de Tarento.

No tocante à primeira hipótese, segundo Nails (2002), a personagem Timeu não é conhecida para além do diálogo platônico. Desse modo, não haveria dados históricos suficientes que comprovariam a existência de um Timeu histórico. Todas as referências a ele são posteriores à data de composição do diálogo. Como exemplo disso, tem-se, em Cícero, (*Rep.*10), um comentário de que Platão teria viajado para Sicília para estudar com Timeu e Arquitas. Também em Proclo (*In Ti.*, I.I. – 7-16), é afirmada a existência de Timeu, em que se expressa que este teria escrito uma obra chamada *Sobre a Natureza*. Além disso, o próprio Proclo teria usado essa obra como bibliografia para tecer seu comentário ao *Timeu*.

Concorda-se que “Se a existência do primeiro é duvidosa, quanto à do segundo não restam dúvidas: além de um político exemplar, Arquitas foi um matemático brilhante e mestre de ilustres matemáticos [...]” (LOPES, 2012, p. 21). Adentrando à segunda hipótese, o autor exprime que, possivelmente, Timeu seria uma referência a Arquitas. O problema com essa interpretação é que ela se ampara em um prognóstico complicado de se confirmar: a existência de uma amizade entre Arquitas e Platão²⁰. As bases para essa relação encontram-se em Diógenes Laércio (8.79-81) e na *Carta VII* (338c, 339b, 339d e 350a).

Ainda acerca da parte 1, como bem aponta Riginos (1976), Platão não menciona uma vez sequer Timeu como um pitagórico. Então, por que a posteridade pensa nele como um adepto à doutrina? Podemos esboçar uma resposta a essa pergunta por diversos meios. Um deles é porque, no *Timeu*, temas que Platão compreenderia como sendo factualmente pitagóricos – por exemplo: o movimento harmônico e a metempsicose – são apresentados, o que levaria a crer que Timeu seria adepto ao pitagorismo, dado que é ele quem narra tais temas.

Outro meio que contribuiria para uma resposta é o que Cornelli (2011) chamou de critério geográfico para a identificação pitagórica, ou seja, um pitagórico seria aquele que é proveniente da Itália. Ainda, Taylor (1928) diz que Lócride teria sido uma cidade governada por pitagóricos antes dos acontecimentos da

19 Toda citação do *Timeu* presente neste artigo é extraída da tradução de Lopes (2012).

20 Riginos (1976, p. 62, nº 6) parece acreditar nessa amizade e diz que a *Carta VII* seria um documento comprobatório. Para um debate atual envolvendo a *Carta VII*, cf. Burnyeat e Frede (2015).



metade do século V aEC. O autor se refere aos ataques anti-pitagóricos após o falecimento de Pitágoras. Segundo McKirahan:

[...] [houve] levantes antipitagóricos por toda a região. Em Crotona, ateou-se fogo em uma casa na qual os pitagóricos reuniam-se, e apenas dois membros não foram queimados vivos. Suas casas de encontro em outras localidades foram igualmente destruídas, seus líderes, mortos, e houve violência e destruição disseminadas. (MCKIRAHAN, 2013, p. 154)²¹

De acordo com Diógenes Laércio (8.73), Arquitas era muito admirado “[...] por ser dotado de todas as formas de excelência”. E, por esse motivo, ele teria sido, por sete vezes consecutivas, general, ao passo que os demais nunca teriam ficado mais de um ano no comando, pois as leis da cidade de Tarento não permitiam.

Por mais fascinante que soe a hipótese de Lopes (2012) – a de identificar a personagem do diálogo como o filósofo pitagórico Arquitas de Tarento – pensa-se que essa interpretação seria muito mais baseada em querer que essa transposição entre vida e obra exista do que qualquer outra coisa. As afirmações para essa relação são pouco sustentáveis, uma vez que até mesmo a autenticidade da *Carta VII* é debatida no presente²²; a propósito, o próprio Huffman (2013) a trata como um “texto controverso”.

Portanto, neste trabalho, será adotada a interpretação de Riginos (1976) e, de um certo modo, a de Zhmud (2013); ambos defendem que, na realidade, Timeu de Lócride seria uma criação ficcional de Platão. Casella (2021) menciona que, uma possível razão pela qual a personagem Timeu teria sido inserida no diálogo, se dá pela intenção de Platão fazer com que seu público aspirasse a um modelo inicial de conhecimento filosófico. Timeu não seria um exemplo de “verdadeiro filósofo” (*epistemerastes* – que poderia ser traduzido em algo como “amante do verdadeiro conhecimento”), mas de um filósofo iniciado (*philosophos*), o qual investiga, especialmente, os fenômenos.

A partir disso, poderíamos pensar Timeu como – utilizando um termo aristotélico – um *physiologos*. Também é possível que Platão teria em mente um pitagórico ou um estereótipo da escola pitagórica para produzir a personagem Timeu.

A origem do mundo e a natureza do ser humano

Crítias, ao apresentar o programa do diálogo para Sócrates, propõe que Timeu verse, primeiramente, acerca da origem do mundo, para que, em seguida, aborde a natureza do ser humano. Aqui, falaremos das relações de cosmo e antropogênese nas filosofias de Timeu e Filolau de Crotona.

“Timeu, por de nós ser o mais entendido em astronomia e o que mais se empenhou em conhecer a natureza do mundo, deveria ser o primeiro a falar, começando pela origem do mundo e terminando na natureza do homem” (27a).

Essa citação não faz muito sentido *per se*, pois não indica nada que seja uma exclusividade pitagórica, mas com o pano de fundo que será apresentado, é possível visualizar a transposição realizada por Platão.

Sabe-se que a astronomia e o conhecimento da *physis* foram características que marcaram profundamente a filosofia pré-socrática. E isso pode ser confirmado com a insigne afirmação de Cícero:

21 McKirahan não informa as fontes de onde extrai essa afirmação. Mas asserções semelhantes podem ser encontradas em *Iamb. VP* (249 e 261), *Porph. VP* (55-57) e *Diog. Laert.* (8.39).

22 Para um maior aprofundamento em relação ao debate da *Carta VII*. Cf. Burnyeat e Frede (2015).

A partir, porém, da filosofia antiga até Sócrates, que ouvira a Arquelau, discípulo de Anaxágoras, pesquisavam-se os números e os movimentos e de onde tudo se originava e onde tudo acaba, e acuradamente eram por eles investigadas as grandezas, as distâncias e os cursos dos astros e todo o firmamento. Mas Sócrates, por primeiro, fez descer do céu a filosofia, colocou-a nas cidades, introduziu-a também nas casas e forçou a investigação sobre a vida e os costumes e sobre as coisas boas e as más. (*Tusc.*, V, 10)

Assim sendo, a filosofia que antes investigava o céu, após Sócrates, mudou drasticamente, passando a ter um teor mais ético. Se o termo “pré-socrático”, cunhado modernamente, diz respeito mais a essa lógica socrático-ciceroniana, assim como a chama Laks (2013) – ou seja, um “pré-socrático” seria aquele que não se detém em uma filosofia prática, mas, sim, que se preocupa com a astronomia e com as *archai* –, do que a critérios cronológicos. Portanto, não causaria estranhamento afirmar que se *Timeu* de Lócride tivesse existido, ele poderia, sim, ser considerado como um filósofo pré-socrático. Mas, como vimos acima, a própria personagem deve ter sido pensada por Platão de modo a corresponder a um estereótipo de um *physiologos*.

Partindo do pressuposto de que *Timeu* teria sido baseado em características do movimento pitagórico, pode-se pensar em um possível pitagórico para a citação apresentada acima: Filolau de Crotona, dado que ele é o único pitagórico que possui fragmentos ou testemunhos que correspondem às duas solicitações de Crítias a *Timeu*: versar sobre a origem do mundo e a natureza do ser humano.

Filolau já havia sido mencionado explicitamente por Platão no *Fédon* (61e) diálogo este que é aceito como sendo cronologicamente anterior ao *Timeu*, visto que a obra pertence, segundo Trabattoni (2012), à fase de maturidade platônica, enquanto o *Timeu* é de uma fase mais da velhice. Portanto, presume-se que Platão, muito provavelmente, já teria tido contato com a obra perdida, ou ao menos teria ouvido falar de Filolau. Além disso, há indícios de referências implícitas ao filósofo de Crotona em outras obras platônicas, como no *Filebo* (16c), em que Platão, segundo Huffman (2008), teria utilizado o modelo metafísico das *archai* diáde de Filolau. No *Górgias* (493a), parece haver, segundo Cornelli (2011), uma referência a DK-44, B14. E há, ainda, claro, o próprio relato em Diógenes Laércio (8.85), que é o guia motriz deste artigo: que Platão teria plagiado, da obra de Filolau, o *Timeu*.

O filósofo de Crotona, assim como outros filósofos pré-socráticos, escreveu sobre astronomia²³:

Filolau: fogo no meio ao redor do centro, este ele denomina “lareira” da totalidade e “casa de Zeus” [...] e há, também, outro fogo bem no alto, que circunda [a totalidade]. O meio é, por natureza, primevo, no qual, ao redor, dez divinos corpos dançam: céu, planetas, depois desses, sol, abaixo deste, lua, abaixo desta, terra, abaixo desta, a ctônica anti-terra. Depois de tudo isso, o fogo-lareira ao redor do centro [...]. (DK-44, B16. Trad. minha)

Ele também propôs uma natureza, origem para os seres humanos: “Filolau de Crotona diz que nossos corpos são compostos de calor, visto que eles não têm participação no frio. Ele sugere isso baseando-se nas seguintes considerações: que o sêmen é quente, e é isto que produz o vivente [...]” (DK-44, A27).

No entanto, por mais que *Timeu* e Filolau tenham abordado o cosmos e a origem do ser humano, a personagem e o filósofo de Crotona se distinguem na maneira como dissertam sobre cada um desses temas. Então, com o intuito de verificar as convergências e divergências entre eles, iremos traçar o caminho cosmológico de cada um.

(1) Para ambos, o primórdio do cosmos é desordenado. Podemos pensar, junto com Kalderon (2023), que o cosmos apresentado no diálogo não é uma criação *ex nihilo*, mas uma modelagem de um material desordenado feita pelo *demiourgos*. Isso pode ser constatado na seguinte passagem: “Deste modo, pegando

23 Para uma análise mais apurada da astronomia no sistema do filósofo de Crotona. Cf. Huffman (1993) e D’Luca (2022).



em tudo quanto havia de visível, que não estava em repouso, mas se movia irregular e desordenadamente, da desordem tudo conduziu a uma ordem por achar que esta é sem dúvida melhor do que aquela” (Ti. 30a).

Semelhantemente, o universo de Filolau, antes do aparecimento da harmonia, também era caótico.

Acerca da natureza e harmonia a situação é a que se segue: o ser das coisas, que é envolto pela eternidade, e a natureza em si mesma admitem conhecimento divino, não humano, exceto que isso não seria possível para quaisquer coisas que são e, por nós, vêm sendo conhecidas virem-a-ser se não preexistisse o ser das coisas, a partir do qual o cosmos vive, ou seja, das limitantes e ilimitadas. Mas desde que esses princípios preexistem e não sendo similares ou relacionados, seria impossível eles serem harmonizados se uma harmonia não os tivesse encontrado, de qualquer modo que tenha feito. (DK-44, B6. Trad. minha)²⁴

(2) O demiurgo e a harmonia desempenham funções parecidas em cada uma das cosmologias. Ademais, o demiurgo é uma entidade metafísica assim como a diáde e a harmonia²⁵. Ele “harmoniza”, a partir de uma atividade mimética do arquétipo (as Formas, as quais são metafísicas), o caos primordial²⁶, possibilitando, assim, o surgimento do mundo *deveniente*. A harmonia, na cosmologia de Filolau, também funciona como um fator ordenador, o qual harmoniza a diáde – os limitantes e os ilimitados –, o que é condição de existência para o mundo fenomênico, que parece, também, devir.

(3) Tanto o demiurgo quanto a harmonia não têm uma gênese, um surgimento, eles apenas são introduzidos nas cosmologias. No *Timeu*, o demiurgo aparece sem uma introdução, apenas é apresentado como o artesão do mundo e da parte divina da alma do ser humano. Na cosmologia do filósofo de Crotona, isso fica ainda mais patente, pois a justificação que encontramos, no fr.6, é que a harmonia surge devido à desordem preexistente da diáde, e aquela encontra esta de algum modo que não é sequer minimamente justificado por Filolau.

(4) Uma divergência se dá pelo fato de que Platão usa o demiurgo para explicar uma gama de elementos que são de cunho marcadamente platônicos, como a questão das Formas. Já a harmonia do filósofo de Crotona, além de sua função conciliadora do cosmos presente no fr.6, aparece somente para explicar a relação de intervalos musicais, com isso concorda Huffman (1993).

(5) Platão afirma, no *Timeu* (81e), que o ser humano é formado a partir dos quatro elementos, i.e, fogo, água, terra e ar. Segundo Huffman (1993), em Filolau, o ente humano é formado somente a partir do calor,

24 Além disso, outras passagens do *Timeu* também seriam compatíveis com a chave interpretativa aqui apresentada acerca do fr.6 de Filolau. São elas: “[...] da desordem tudo conduziu a uma ordem [...]” (30a); “Todavia, não é possível que somente duas coisas sejam compostas de forma bela sem uma terceira, pois é necessário gerar entre ambas um elo que as una” (31b-c); “[...] em virtude de as órbitas da nossa alma serem desprovidas de harmonia desde a geração, aquela foi concedida pelas Musas como aliado da alma para a pôr em ordem e em concordância” (47d-e); “É que, tal como foi dito de princípio, em virtude de estas coisas estarem desordenadas, o deus criou em cada uma delas uma medida que servisse de referência tanto a cada uma em relação a si mesma, como também em relação às outras, de modo a serem proporcionais” (69b) e, por último, “[...] todos os sons, rápidos ou lentos, que nos aparecem como agudos e graves, os quais recebemos como estando desprovidos de harmonia por causa da dissemelhança do movimento que geram em nós, ou como sendo harmoniosos em virtude da semelhança” (80a).

25 Pensa-se, juntamente com Huffman (1993) e Cornelli (2011), que Filolau foi um metafísico.

26 Tem-se, como referência, a passagem 30a supracitada, onde o demiurgo pegaria tudo que havia de visível e desordenado e harmonizaria – ou ordenaria –. Assim sendo, o caos primordial seria *deveniente*.

logo, de um único elemento. Além disso, para o filósofo de Crotona, “A tese é que o corpo é, originalmente, quente e sem participação do frio [...]” (HUFFMAN, 1993, p. 295)²⁷.

Portanto, o caminho argumentativo entre os dois filósofos apresenta suas concordâncias, as quais foram percebidas principalmente na questão da cosmogênese e da organização do cosmos, e dissonâncias, que foram mais explícitas quando se abordou a natureza do ser humano. Em suma, tentou-se esboçar, nesta parte, uma maneira de compreender as exigências colocadas no discurso de Timeu por Crítias, trazendo uma *possibilidade interpretativa* envolvendo a filosofia do pitagórico Filolau de Crotona.

A harmonia das esferas

A teoria da harmonia das esferas, a qual não marcou somente a história do pitagorismo, mas também, como Godwin (1993) sugere, a do ocidente, por diversos séculos. No *Timeu* é dito que:

Por outro lado, a órbita interior dividiu-a em seis partes e formou sete círculos desiguais, fazendo corresponder cada um deles a um intervalo (*diastema*) duplo ou triplo, de tal forma que havia três tipos de intervalos. Definiu que os círculos andariam em sentido contrário uns aos outros, três dos quais com velocidade semelhante, e os outros quatro com velocidade diferente uns dos outros e dos outros três, mas movendo-se uniformemente. (36d)

O trecho supracitado, o qual aborda a construção da *anima mundi* pode provocar uma interpretação errônea de que Platão teria empregado *fielmente* a teoria da harmonia das esferas. De modo geral, a harmonia das esferas trata o universo de maneira musical.

Intervalos harmônicos correspondem às relações harmônicas de distância e velocidade e, uma vez que um tom musical – distinguido de um mero ruído – implica em um movimento uniforme, pode-se inferir disso tudo um sistema astronômico pitagórico, no qual os planetas – todos os sete, conhecidos há bastante tempo – circulam em torno da Terra em um movimento uniforme, a várias distâncias uns dos outros. (BURKERT, 1972, p. 352)²⁸

A existência dessa teoria é confirmada e atribuída aos pitagóricos em *De Caelo*, em que Aristóteles menciona que alguns pensadores (pitagóricos) supuseram que o movimento dos astros celestes produziria ruídos por causa de características como velocidade, quantidade e tamanho. E “A partir desse argumento e da observação de que suas velocidades, medidas por suas distâncias, estão nas mesmas proporções das concordâncias musicais, eles afirmam que o som emitido pelo movimento circular das estrelas é uma harmonia (Ar. *De Cael.* 290b)”²⁹.

27 Orig.: “The thesis is that the human body is in origin hot with no share of the cold, which would not deny that we come to share in the cold when we are born”.

28 “Orig.”: “Harmonic intervals correspond to harmonic relationships of distance and velocity and since a musical tone – as distinguished from a mere noise – implies a uniform motion, one can infer from all this a Pythagorean system of astronomy, in which the planets – all seven of them, long known – circle about the earth in uniform movements, at various distances from one another”.

29 “Orig.”: “Starting from this argument and from the observation that their speeds, as measured by their distances, are in the same ratios as musical concordances, they assert that the sound given forth by the circular movement of the stars is a harmony”.



Além da obra aristotélica, na própria *A República*³⁰, Sócrates menciona que os pitagóricos entendiam a astronomia e o movimento harmônico como ciências irmãs³¹; os olhos seriam o meio de apreensão daquela, e os ouvidos, desta. Pode-se afirmar, *lato sensu*, que tanto Aristóteles quanto Platão compreenderiam a harmonia das esferas pitagórica como, de fato, emitindo um som.

Na passagem do *Timeu* em debate, não há, por um lado, nenhuma indicação de uma questão propriamente sonora. Por outro, o uso da palavra *diastema*, como bem aponta Lopes (2012), sugere uma conotação dual – uma espacial, e a outra, musical. Desse modo, isso significaria que “Há uma harmonia na estrutura da alma do mundo, mas não som. Isso difere dos pitagóricos [...]”³² (GREGORY, 2022, p. 363). Então, teríamos, na construção da *anima mundi*, concordando com Lopes (2012), uma *transposição* da teoria da harmonia das esferas.

Metempsicose

Metempsicose “[...] remete ao *mover-se* (ação indicada comumente pelo termo *transmigração*) de uma alma de um corpo para outro” (CORNELLI, 2011, p. 146, grifos do autor). Entretanto, há uma grande complicação em lidar com a metempsicose, a saber: a *impossibilidade* de determinação da sua origem. Para esta seção foram separadas três citações presentes no *Timeu* que auxiliarão na compreensão da teoria da metempsicose.

Mas, se se extraviar, recairá sobre si a natureza de mulher na segunda geração; e se, mesmo nessa condição, não cessar de praticar o mal, será sempre gerado com uma natureza de animal, assumindo uma ou outra forma, conforme o tipo de mal que pratique. (42c)

Entre os que foram gerados machos, todos os que são covardes e levaram a vida de forma injusta, de acordo com o discurso verossímil, renascem mulheres na segunda geração. (91a)

É de acordo com todos estes pressupostos que outrora e agora os seres-vivos se transformam uns nos outros, de acordo com o facto de perderem ou ganharem em intelecto ou em demência. (92c)

Platão, no *Mênon*, atribui a autoria da noção de imortalidade da alma aos sacerdotes, às sacerdotisas e àqueles que são divinos entre os poetas (81a). Esses dizem que “[...] a alma do homem é imortal, e que ora chega ao fim e eis aí o que se chama morrer, e ora nasce de novo, mas que ela não é jamais aniquilada” (81b).

Há, pelo menos, três distintas atribuições da teoria da metempsicose, todas essas a grupos que precedem a Platão. Em Diógenes Laércio (8.14), há o seguinte relato: “Dizem que Pitágoras foi o primeiro a revelar que a alma, de acordo com um ciclo imposto pelo destino, se liga ora a um ser vivo, ora a outro” (Trad.:

30 Atenta-se ao fato de que, de acordo com Lopes (2012), *A República* teria se passado no dia anterior ao *Timeu* –isso levando em conta o contexto dramático do diálogo –, onde Sócrates diz, logo no início deste: “O essencial das minhas palavras de ontem tinha que ver com o tipo de Estado que me parece ser o melhor e a partir de que tipo de homens havia de ser composto” (17c). Logo em seguida, aparecem várias referências à *República*, as quais são bem apontadas por Lopes (2012). Me parece que, por essa razão, os “temas pitagóricos” apresentados nesse diálogo, serão, também, tão importantes no *Timeu*.

31 Em 14 LM D14, é atribuído a Arquitas algo semelhante: “[...] *geometry and numbers, and especially about music. For these sciences seems to be sisters*” (Trad.: Laks-Most).

32 Orig.: “*There is a harmony to the structure of the world soul, but no sound. This differs from the Pythagoreans [...]*”.

Mário G. Kury). Ainda, na *Vida de Pitágoras* (19), Porfírio afirma que: “Ao que parece foi mesmo Pitágoras a introduzir pela primeira vez estas crenças na Grécia” (Trad.: Gabriele Cornelli).

Em dois fragmentos órficos, especificamente em uma das placas de Ólbia e na lâmina de Turii (III)³³, é dito, respectivamente: “vida (*bios*) – morte (*thanatos*) – vida (*bios*)”; e “Voei para longe do ciclo de doloroso e pesado lamento; subi na desejada coroa com pés velozes” (Trad.: Gabriela Gazzinelli).

E, por fim, encontramos, nas *Histórias* de Heródoto (II, 123), a seguinte atribuição da doutrina da metempsicose: “Os egípcios foram, também, os primeiros a afirmar a teoria de que a alma do homem é imortal”³⁴.

É nessa pluralidade de origens que reside o problema de determinar apenas uma nascente para a teoria da metempsicose. Além da citação de Diógenes Laércio acima apresentada, existem outras, inclusive nas *Vitae*, que também atribuem a criação da teoria a Pitágoras. Semelhantemente, há quem diga que a metempsicose tenha sido iniciada no âmbito dos mistérios órficos. No entanto, como nota Cornelli (2022), a relação entre o orfismo e Platão é complexa de ser determinada.

Não obstante, em Diógenes Laércio (8.3), é comentado que “[...] no Egito entrou [Pitágoras] nos santuários e aprendeu os ensinamentos secretos da teologia egípcia” (Trad.: Mário G. Kury com adaptações). Dessa maneira, tentar achar a origem exata dessa teoria é lidar com uma aporia espantosa, pois, na mesma obra em que a atribuem a Pitágoras, igualmente a atribuem a Orfeu e aos egípcios. Assim sendo, ficaria mais do que evidente que os próprios textos se contradizem.

Bernabé (2011), após uma análise muito bem estruturada dos fragmentos órficos, chega à conclusão de que a teoria da metempsicose, tal como é conhecida hodiernamente, é, muito provavelmente, oriunda do orfismo. Contudo, mesmo reconhecendo a alta probabilidade da origem órfica, ele não nega que o pitagorismo teria exercido uma grande influência na difusão dessa teoria; nas palavras dele, seria uma “[...] complexa história de mútuas influências [...]” (BERNABÉ, 2011, p. 181) e, com isto, concordamos. Ademais, o autor conclui que a influência da metempsicose em Platão não seria unilateral, mas, sim, de diversas fontes, inclusa a da escola pitagórica.

Huffman (2013) também chega a essa conclusão, mas ele parece estar mais inclinado a concordar com a concepção de que a teoria da metempsicose é unicamente órfica. Ou seja, ele, diferentemente de Bernabé (2011), não aceita a possibilidade de que a presença do tema acerca da imortalidade da alma em Platão seja um ponto de contato com o pitagorismo. Constata-se isso quando ele diz que “Meu ponto é simplesmente que muitas, talvez a maioria, das características dos mitos [platônicos], incluindo suas referências à metempsicose, podem ser explicadas sem suposição de influência pitagórica” (HUFFMAN, 2013, p. 252)³⁵. O autor, negando a possibilidade de a teoria da metempsicose conter traços ou uma influência propriamente pitagórica, apesar de abordar diversas obras de Platão para embasar seu argumento, deixou de fora da sua análise especificamente o *Timeu*. Aponta-se esse fato porque tal obra, que é considerada como sendo a mais pitagórica³⁶ das obras platônicas, não foi abordada por Huffman para falar dessa influência pitagórica nas obras de Platão.

33 Seguindo a numeração utilizada por Gazzinelli (2007).

34 “Orig”: “Los egipcios fueron también los primeros en enunciar la teoría de que el alma del hombre es inmortal”.

35 Orig.: “My point is simply that many, perhaps most, features of the myths, including their references to metempsychosis, can be explained without supposing Pythagorean influence”.

36 Um exemplo disso encontra-se, como bem aponta Cornelli (2011), em Burnet (1908).



Outro ponto relevante da teoria da transmigração da alma que aparece em *Timeu* (91a e 92c) é a sua colocação negativa em relação ao gênero, pois renascer como mulher seria uma punição para os homens que não foram moralmente bons em outra vida, e, se, mesmo como mulheres, não obtivessem um bom rendimento moral, poderia haver, ainda, outra punição: a de se transformarem em animal, com o que concorda Robinson (1997).

No entanto, como aponta Robinson (1997), esse movimento de homem → mulher → animal está mais para uma teoria da transformação do que para a metempsicose. A aderência a essa concepção muda completamente a compreensão acerca do funcionamento da alma no *Timeu*, pois são

[...] dois cenários bem diferentes que aqui estão em questão. No cenário da transformação, um único molusco, que é a transformação de um humano punido terá uma e somente uma alma, a qual é de um molusco. No cenário da transmigração da alma, o mesmo molusco possuirá tanto sua alma de molusco quanto a alma racional do humano atualmente aprisionado em seus confins. (ROBINSON, 1997, p. 47)³⁷

No caso do *Timeu*, o que parece é que “[...] uma qualidade ética determina as qualidades biológicas e, quando for pertinente, que o gênero adotado nesse mundo determina o sexo” (RENAUT, 2020, p. 343). Não podemos afirmar com certeza se essa asserção presente no texto platônico seria uma concepção do próprio Platão ou se ele teve a intenção de colocá-la como vinculada unicamente à personagem Timeu. Considerando que este, muito provavelmente, foi baseado em certos preceitos que caracterizariam, àquela época, um pitagórico. Se Platão teve a intenção de predicar o pitagorismo como um movimento em que as mulheres eram vistas com aversão, ele acabaria, talvez, por se equivocar, pois, de acordo com Jâmblico, existiam mulheres que pertenciam ao movimento pitagórico³⁸.

As mulheres pitagóricas mais conhecidas são: Tímica, mulher de Milias, Filtides, filha de Teofrio de Crotona e irmã de Bindaco, Ocelo e Ecelo, irmãos de Ocelo e Ocilio de Lucânia, Quilónides, filha de Quilon de Esparta, Cratesicleia de Lacônia, esposa de Cleánoros de Esparta, Teano [...]. (Iambl, VP: 267. Trad. Gabriele Cornelli)

Evidentemente, a presença de mulheres filósofas e pitagóricas não significa que o movimento pitagórico, em sentido genérico, adotava uma relação equânime entre homens e mulheres³⁹.

Contudo, tratando-se do primeiro caso, i.e, o de que o próprio Platão pensava as mulheres como sendo inferiores aos homens, isso acabaria por contrastar drasticamente com a noção de guardiã presente n’A *República*⁴⁰. Nesse sentido, as “[...] 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” (RENAUT, 2020, p. 336). O mesmo autor aponta que Platão transita em um limiar entre um “feminista convicto” (tendo em vista a retratação das guardiãs n’A *República*) e um “[...] antifeminista conservador” (RENAUT, 2020, p. 338, nº 8), como parece ser o caso no *Timeu*.

37 Orig.: “[...] two very different scenarios are involved here. On the transformation scenario, an individual mollusc that is the transformation of a punished human will have one and only one soul, that of a mollusc. On the translocation-of-soul scenario, the same mollusc will possess both its mollusc soul and the rational soul at least of the human currently imprisoned within its confines”.

38 Com isso parece concordar Cornelli (2011). Para uma análise mais profunda da questão, cf. Dutch (2020).

39 Apesar do evidente anacronismo, entende-se, aqui, como “ética feminista” uma relação equânime entre homem e mulher, i.e, ambos estariam em pé de igualdade dentro de toda uma estrutura social.

40 Vide nota 33.



Portanto, parece que esse processo de se transformar em mulher não se trata de uma atribuição feita ao movimento pitagórico por Platão – movimento que parecia aceitar, ou, ao menos, respeitar a existência de uma mulher filósofa –, mas, sim, de mais um, como chama Renaut (2020), “jogo de gênero”⁴¹ de Platão.

A função dos números

O tema dos números marcou profundamente a filosofia pitagórica porque foi o critério identitário que Aristóteles, de acordo com Zhmud (1989), empregou para caracterizar a filosofia pitagórica. Não há nenhuma fonte que vincule um filósofo pitagórico à doutrina dos números enquanto *archai* transcendentais, o que, de acordo com Zhmud (1989) e Cornelli (2011)⁴², é algo exclusivamente aristotélico.

Todavia, isso não significa que nenhum pitagórico tenha abordado a questão dos números. Muito pelo contrário, a matemática, a geometria e, como efeito, a música parecem ter sido temas recorrentes no interior do movimento pitagórico⁴³.

A personagem Timeu também aborda essa questão dizendo que:

Foi o facto de vermos o dia e a noite, os meses, o circuito dos anos, os equinócios e os solstícios que deu origem aos números que nos proporcionam a noção de tempo e a investigação sobre a natureza do universo. A partir deles [dos números] foi-nos aberto o caminho da filosofia, um bem maior do que qualquer outro que veio ou possa vir alguma vez para a espécie mortal, oferecido pelos deuses. (47a)

O trecho supracitado é apresentado por Timeu quando ele aborda a visão, a qual é, segundo Haddad (2012), uma das causas acessórias. Estas são consideradas por Platão como “[...] serventes (*huperetousai*) do demiurgo [...]” (BRISSON, 2019, p. 125). “O deus nos deu a visão para que pudéssemos contemplar o universo e descobrir o número, o tempo, para que empreendamos pesquisas acerca da natureza, que pratiquemos a filosofia [...]. É este desígnio (47a2-b6) que explica a utilidade da vida” (BRISSON, 2019, p. 125)⁴⁴. Assim sendo, a visão é condição de possibilidade para que se conheça os números, que, consequentemente, abririam o caminho para a filosofia.

Todos os filósofos atribuídos ao pitagorismo na obra de Laks-Most (2016) traçam uma relação entre número e música. No entanto, um deles dá um passo além dessa relação – não mantém a questão dos números somente nesse elo com a música –, que é, mais uma vez, Filolau de Crotona. Ele, em 12 LM D7, afirma que: “E, de fato, todas as coisas que são conhecidas têm número. Assim, de modo algum, algo pode ser conhecido e pensado sem este”.⁴⁵

Em Platão, os números são produtos da visão e condições de possibilidade para chegar à filosofia. Em Filolau, eles são condicionais que possibilitam a obtenção do conhecimento, uma vez que só poderia se

41 A expressão de Renaut (2020) se refere precisamente ao movimento duplo que Platão faz entre um “feminista convicto” e um “antifeminista conservador”.

42 Com isso também concorda Huffman ao afirmar que: “*When interpreting the fragments of Philolaus we need not take the doctrine that all things are number as an undisputed starting-point, but should realize that it is in fact an Aristotelian interpretation of Philolaus, not one of his own axioms*” (HUFFMAN, 1993, p. 63).

43 Vide nota 17.

44 Orig.: “*Le dieu nous a donné la vue pour que nous contemplions l’univers, et que nous découvrions le nombre, le temps, que nous entreprenions des recherches sur la nature, que nous pratiquions la philosophie [...]. C’est ce dessein (47a2, b6) qui explique l’utilité de la vue*”.

45 Tradução nossa.



conhecer aquilo que tem número. Por mais que o percurso argumentativo seja distinto, a finalidade parece ser símile, pois ambos os filósofos visam, *lato sensu*, o mesmo fim: o poder conhecer. Isto se dá pelo fato de que “O conceito platônico de filosofia é propriamente totalizante, isso porque a filosofia se esforça por alcançar um conhecimento da totalidade do âmbito da realidade [...]” (ERLER, 2013, p. 97). Portanto, em última instância, a função do número que é apresentada no *Timeu* de Platão seria propiciar que os seres humanos filosofem e, por conseguinte, adquiram conhecimento.

Para o filósofo de Crotona, a função dos números “[...]” é precisamente epistemológica: graças ao fato de a realidade ‘ter número’ é que ela pode ser conhecida, enquanto é passível de uma descrição numérica” (CORNELLI, 2011, p. 270)⁴⁶. Então, para Filolau, a existência de números nas coisas-que-são permite que o ente humano as conheça e, conseqüentemente, obtenha conhecimento.

A questão sonora

Segundo West (1992), no período em que a obra em análise foi escrita, a teoria musical grega já havia sido consideravelmente desenvolvida, principalmente após os significativos avanços ocorridos durante o período Arcaico.

Estabeleçamos que, de um modo geral, o som é uma pancada infligida pelo ar e transmitida pelos ouvidos, cérebro e sangue até à alma, enquanto que a audição é o movimento dessa pancada que começa na cabeça e termina na região do fígado. Quando o movimento é rápido, o som é agudo; quando é mais lento, o som é mais grave; se o movimento for constante, o som é uniforme e suave; no caso contrário será áspero. Se o movimento for possante, o som será amplo; caso contrário, será breve. (67b)⁴⁷

[...] também de todos os sons, rápidos ou lentos, que nos aparecem como agudos e graves, os quais recebemos como estando desprovidos de harmonia por causa da dissemelhança do movimento que geram em nós, ou como sendo harmoniosos em virtude da semelhança. (80a)

Huffman (2005) afirma que Platão teria, na passagem supracitada do *Timeu*, se baseado no fr.1 de Arquitas de Tarento, onde é dito que:

Entre as coisas que provocam sensação, aquelas, que são produzidas rapidamente como resultado de impactos, manifestam-se como agudas, enquanto aquelas [que são produzidas] lenta e fracamente parecem ser graves. Pois se alguém pegar um graveto e movê-lo débil e fracamente, esse produzirá um som grave ao ser balançado; mas se [alguém fizer isso] rápida e fortemente, isso será agudo. (14 LM D14)⁴⁸

Como aponta Barker (1989), a compreensão de que o som é fruto do impacto entre duas coisas foi bastante recorrente no IV aEC, aparecendo em diversas obras desse período⁴⁹. Huffman (2005) concorda com o diagnóstico apresentado por Barker (1989), mas afirma que, muito provavelmente, foi Arquitas o precursor dessa ideia. Isso se daria em razão do modo pelo qual é construído o fragmento do

46 Para um maior aprofundamento da questão do número em Filolau e os ecos da filosofia parmênica, cf. Huffman (1993) e Cornelli (2011).

47 O fragmento de Arquitas não é somente esta parte. Entretanto, devido a sua extensão, optamos por reduzir a citação, de modo a deixá-la mais sintética para a análise.

48 Traduzido a partir de Laks-Most (2016, p. 241-242): “Among the things that strike sensation, those that are produced quickly as the result of strikings manifest themselves as high-pitched, while those [scil. that are produced] slowly and weakly seem to be low-pitched. For if someone takes a stick and moves it sluggishly and weakly, it will produce a low-pitched sound by striking; but if [scil. one does this] quickly and strongly, it will be high-pitched”.

49 Para isso: Cf. Barker, 1989, p. 40, nº. 45.



filósofo pitagórico. “Assim, tanto a construção direta quanto a falha de Arquitas em não mencionar seus predecessores no restante do fragmento torna mais provável que ele está, agora, postulando suas próprias ideias” (HUFFMAN, 2005, p. 139)⁵⁰.

Por mais que a noção sonora apresentada no *Timeu* seja *parcialmente* derivada da concepção de Arquitas, como aponta Huffman (2005), Platão não se ateve aos predicados arquitianos. Ele foi além e faz aquilo que Bernabé (2011) chama de transposição aditiva, pois acrescenta uma distinção entre altura e volume ao argumento. Diferenciação esta que o pitagórico não elabora em seu fragmento, com o que concorda Barker (1989) e Huffman (2005).

Outro ponto de afastamento entre os filósofos se dá pelo fato de que, em Arquitas, encontra-se uma explicação em termos detidamente musicais sobre o surgimento do som, ao passo que, em Platão, o som está forte e explicitamente vinculado a um caráter sensível.

Isso fica claro quando retrocedemos ao início do bloco argumentativo acerca das percepções presente no diálogo, em que se assera o seguinte: “Devemos agora tentar falar, tanto quanto nos for possível, do que se gera nas partes específicas do nosso corpo, das suas impressões e, mais uma vez, das causas dos seus agentes” (65c). Em seguida, *Timeu* aborda a questão do paladar, do olfato e, depois⁵¹, introduz a questão da audição dizendo: “Analisemos agora a terceira parte sensível (*aisthetikos*) que há em nós: a que diz respeito à audição” (67a-b). O próprio percurso que o som realiza no *Timeu* constata esse caráter sensível do som. Primeiro o ar, junto com um movimento, gera o som, em seguida o captamos com os ouvidos (*oys*), depois ele passa para o cérebro (*eikephalis*), então para o sangue (*aima*) e, finalmente, para a alma (*psyche*) (67c).

Portanto, pensa-se que Platão baseou parte da sua argumentação acerca da questão da altura do filósofo pitagórico Arquitas de Tarento. Tentou-se, entretanto, demonstrar que isso não é uma derivação integral da concepção sonora arquitiana, mas, sim, que a argumentação platônica a utiliza como pano de fundo para sua própria formulação, ou seja, para os seus próprios fins.

Doença

Nesta seção, trataremos a respeito da origem das doenças no *Timeu* e suas implicações com outra proposta sobre a mesma questão encontrada em DK-44, A 27, o qual é um testemunho atribuído a Filolau de Crotona.

De onde provêm as doenças, isso é evidente para todos. Visto que o corpo é composto de quatro elementos – terra, fogo, água e ar – uma doença é gerada pelo excesso ou pela falta (contra a natureza) de algum deles ou por uma mudança de lugar [...]. (82e)

Uma relação entre a origem das doenças apresentada no *Timeu*⁵² e o testemunho DK-44, A27 de Filolau já havia sido indicado por Huffman ao afirmar que “Além do mais, enquanto há [em DK-44, A27] algumas

50 Orig.: “Thus both the direct construction and also Archytas’ failure to mention his predecessors in the rest of the fragment make it more probable that he is now stating his own views”.

51 Ele também analisa a questão da visão, a qual é o último sentido a ser analisado. Cf. *Ti.* (67c – 68e).

52 Betegh afirma que “[...] the *Timaeus* contains Plato’s most detailed account of diseases” (BETEGH, 2020, p. 240), o que acaba por favorecer um exame detalhado dessa questão em Platão.



conexões com os comentários de Platão acerca das doenças no *Timeu*, há, também, diferenças radicais [...]” (HUFFMAN, 1993, p. 292)⁵³. Também Taylor (1928) afirma essa relação.

Este fragmento afirma que:

Ele [Filolau] fala que as doenças surgem por meio da bílis, do sangue e da fleuma e que essas são a origem das doenças. Ele diz que o sangue fica mais denso quando a carne o comprime para dentro e torna-se fino quando os vasos, na carne, se rompem. Ele afirma que a fleuma está associada à chuva; fala que a bílis é o icor da carne. O mesmo homem diz algo paradoxal a respeito da mesma coisa; ele diz, pois, que a bílis não é sequer situada no fígado, mas, sim, que ela é o icor da carne. E novamente, enquanto a maioria das pessoas diz que a fleuma é fria, ele mesmo a supõe como quente. (DK-44, A27)⁵⁴

Uma divergência sobre a questão está já na origem da doença, pois, no *Timeu*, ela se dá pelo excesso, pela falta ou pela mudança de lugar de algum dos quatro elementos que compõem o corpo humano. Já em Filolau, as *archai* das doenças são a bílis, o sangue e a fleuma. Mas há algumas convergências entre as duas concepções de doença.

A primeira reside no fato de que, no *Timeu* (84c), a personagem homônima afirma a fleuma e a bílis como causas de uma espécie de doença. Ao se pensar as *archai* enquanto causa de algo, pode-se entender uma aproximação entre os modelos. Entretanto, talvez o grande ponto de encontro da questão da doença entre esses filósofos seja a função que a bílis desempenha na carne, pois, como aponta o testemunho de Meno, o qual foi pupilo de Aristóteles⁵⁵, a bílis não estava vinculada ao fígado, mas, sim, era o icor da carne.

Nesse mesmo testemunho, é notório um certo estranhamento com o modo que Filolau considerava a bílis, pois, pelo que se dá a entender, os médicos daquele período já a consideravam como sendo oriunda do fígado. Assim, é bem provável que se o filósofo de Crotona não tiver sido, de fato, o precursor dessa concepção de bílis enquanto icor, ao menos tenha sido o mais relevante em difundi-la.

Lopes (2012) aponta a existência de dois tipos de bílis no texto platônico: uma branca e outra negra. Isso parece se constatar na seguinte passagem: “No que respeita ao soro, é brando quando se trata da parte aquosa do sangue, mas é rude quando se trata da bílis negra e ácida [...]” (83c).

Portanto, podemos afirmar, junto com Huffman (1993), que, sim, há uma semelhança entre as duas concepções de doença. E isso reside no fato de que tanto Filolau quanto Platão consideraram a bílis como um icor da carne. Por mais que não se possa afirmar com total certeza quem seria o autor dessa concepção, esta parece ter sido vinculada ao longo da história a Filolau de Crotona, o que, então, seria mais uma transposição.

Mas parece tratar-se, também, de uma influência ou de um estereótipo pitagórico que Platão parece conscientemente traçar, pois é falado: “E o nome comum a todas as substâncias desta natureza é ‘bílis’, atribuído por alguns médicos ou por alguém que é capaz de observar muitas coisas dissemelhantes e de identificar entre todas elas um gênero único, merecedor de uma designação comum” (83c).

Após a apresentação do tema da bílis, não é dificultoso pensar a afirmação de *Timeu* como sendo destinada a Filolau, dado que: (1) Filolau é reconhecido como um médico pertencente à tradição pré-socrática;

53 Orig.: “Furthermore, while there are some connections with Plato’s comments on diseases in the *Timaeus*, there are also radical differences [...]”.

54 Tradução nossa.

55 Para uma discussão mais adequada dessa questão. Cf. Huffman, 1993, p. 291.

(2) as *archai* da sua filosofia baseiam-se na díade dissemelhante, a qual, após ser harmonizada, pode ser compreendida como tornando-se uma só.

Existe, por fim, a possibilidade de tratar-se de uma interpretação equivocada de Platão acerca da filosofia filolaica.

Conclusão

A hipótese central deste artigo foi a afirmação, originária das *Vitae* de Diógenes Laércio, de que Platão teria obtido a obra atualmente perdida de Filolau de Crotona e, a partir desta, escrito o *Timeu*. Platão estaria, portanto, em seu diálogo, simplesmente plagiando o texto do pitagórico. Para a verificação dessa hipótese, entendeu-se como necessário buscar indicativos, ou melhor, transposições da filosofia filolaica dentro da obra platônica.

Então, com o intuito de melhor estruturar o trabalho, optou-se por tornar a investigação mais abrangente, não se detendo, portanto, apenas à filosofia de Filolau de Crotona, mas realizando, também, uma análise do movimento pitagórico de modo geral. Assim, para selecionar os filósofos do pitagorismo que integrariam o *corpus* da pesquisa, utilizou-se a obra de Laks-Most (2016), tomando os filósofos nela mencionados como pitagóricos.

Em seguida, detectou-se a necessidade de reconstruir a argumentação que envolve a definição de uma identidade ao movimento pitagórico, uma vez que não seria possível rastrear aquilo que contém um “teor pitagórico” sem, antes, discernir o que se entende como “pitagórico”. Concluiu-se, nesse ponto, em consonância com Zhmud (1989), que há uma dificuldade muito grande em constituir um critério identitário homogêneo para o pitagorismo, por se tratar de um movimento bastante plural.

Ao se deparar com essa aporia, entendeu-se que a provável solução estaria em investigar o que Platão entendia como “pitagórico”, pois, tendo em vista a avaliação de uma obra platônica, o parâmetro mais basilar para estabelecer o que ele interpretava como “pitagórico” seria, obviamente, oriundo da sua própria concepção.

Para isso, buscaram-se referências aos pitagóricos em algumas obras platônicas, porém, o critério identitário utilizado nesta pesquisa foi extraído d’*A República*, na qual Sócrates comenta que os antigos pitagóricos se interessavam pela questão do movimento harmônico e da metempsicose. Além disso, apoiou-se em uma gama de comentadores, os quais auxiliaram em um desenvolvimento mais aprofundado do critério identitário platônico do movimento pitagórico. Procedendo-se assim, foi possível, finalmente, adentrar propriamente à análise do pitagorismo presente no *Timeu* de Platão.

As sete transposições apresentadas e suas respectivas conclusões foram: 1) *Timeu* de Lócride não parece ter sido uma figura real, mas, sim, uma personagem ficcional criada por Platão. 2) A cosmogênese e a antropogênese de *Timeu* e Filolau possuem convergências, que foram percebidas de modo mais acentuado na primeira, e divergências, as quais foram notadas mais limpidamente com relação à última. 3) A harmonia das esferas existe na obra platônica, embora de maneira diversa daquela apresentada nos fragmentos pitagóricos. 4) A teoria da metempsicose, ao que tudo indica, teria sido transposta dos mistérios órficos e dos pitagóricos. 5) No *Timeu*, os números são produtos da visão e condicionam o conhecimento filosófico; semelhantemente, em Filolau, eles são condições para a obtenção do conhecimento, pois só se pode conhecer aquilo que tem número. 6) Quanto à questão do som, parece que Platão adotou a postulação de Arquitas de Tarento para elaborar uma outra argumentação. 7) A questão da doença seria um estereótipo platônico acerca da filosofia filolaica, o qual ele parece conscientemente traçar.

Após a verificação das transposições, concluímos, na esteira das asserções de Huffman (2013), Brisson (2007a) e Riginos (1976) apresentadas no início, que a atribuição de plágio a Platão deve ser considerada infundada, pois os “vestígios pitagóricos” encontrados demonstram que até mesmo aqueles temas tipicamente



marcados como “pitagóricos” foram, na realidade, transpostos por Platão à sua própria maneira. Alguns desses temas foram aprofundados por ele, extrapolando aquilo que os fragmentos remanescentes parecem indicar acerca do pensamento dos filósofos pitagóricos, como foi o caso da origem do mundo, do surgimento do ser humano e do som.

Assim, com toda probabilidade, o *Timeu* é obra original de Platão, contendo temas notoriamente platônicos, como a questão das Formas, da *poiesis* demiúrgica, a distinção entre Intelecto e Necessidade, entre outros. A “tomada em empréstimo” de temáticas pitagóricas por Platão não coloca em questão a autoria dele, portanto.

Referências bibliográficas

ARISTÓTELES. 2008. *Metafísica: Livros I, II e III*. Tradução: Lucas Angioni. Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução nº 15. Campinas: UNICAMP.

ARISTÓTELES. 1991. On The Heavens. In: BARNES, J. (Ed.). *The Complete Works of Aristotle I*. Tradução: John L. Stocks. Princeton: Princeton University Press.

BARKER, A. 1989. *Greek Musical Writings II: harmonic and acoustic theory*. Reino Unido: Cambridge University Press.

BERNABÉ, A. 2011. *Platão e o Orfismo: diálogos entre religião e filosofia*. Tradução: Dennys Garcia Xavier. São Paulo: Annablume.

BETEGH, G. 2020. Plato on Illness in the *Phaedo*, the *Republic*, and the *Timaeus*. In: JORGENSEN, C; KARFIK, F; ŠPIKA, S. (Eds.). *Plato's Timaeus*. p. 228–258. Netherlands: Brill.

BORDOY, F. C. 2018. Pré-Socráticos. In: CORNELLI, G; LOPES, R. (Eds.). *Platão*. Tradução: Antônio Donizeti Pires. São Paulo; Coimbra: Paulus; Imprensa da Universidade de Coimbra.

BRISSON, L. 2007a. Les Accusations de Plagiat Lancées Contre Platon. In: DIXSAUT, M. (Ed.). *Contre Platon: Le Platonisme Dévoilé*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.

BRISSON, L. 2007b. Platon, Pythagore et les Pythagoriciens. *Eikasia. Revista de Filosofia*, v. 12, p. 39–66.

BRISSON, L. 2019. Peut-on Parler De Téléologie Chez Platon? *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, n. 45, p. 117–138.

BURKERT, W. 1972. *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Tradução: E. Mina. Cambridge: Cambridge University Press.

BURNET, J. 1908. *Early Greek Philosophy*. London: Adam and Charles Black.

BURNYEAT, M; FREDE, M. (2015). *The Seventh Platonic Letter: a Seminar*. United Kingdom: Oxford University Press.

CASELLA, F. 2021. Epistemerastes. The Platonic Philosopher in the *Timaeus* between True Opinion and Science. *Revista Archai*. Universidade de Brasília / Imprensa da Universidade de Coimbra.

CÍCERO, M. T. 2014. *Discussões Tuscianas*. Tradução: Bruno Fregni Bassetto. Uberlândia: EDUFU.

CORNELLI, G. 2003. As Origens Pitagóricas Do Método Filosófico: O Uso Das *Archaí* Como Princípios Metodológicos Em Filolau. *Hypnos*, v.11, p. 71–83.

CORNELLI, G. (2011). *O Pitagorismo como Categoria Historiográfica*. São Paulo: Annablume.

CORNELLI, G. 2022. Orphism. In: PRESS, G. A.; DUQUE, M. (Eds.). *The Bloomsbury Handbook of Plato*. 2.ed. London; New York; Oxford; New Delhi; Sydney: Bloomsbury Academic.

DIÈS, A. 1972. *Autour de Platon: Essais de critique et d'histoire*. Paris: Les Belles Lettres.

DIELS, H; KRANZ. 1951. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 6a ed., Berlim, Weidmann.

D'LUCA, E. (2022). A Centralidade Do Fogo Na Cosmogonia Do Pitagórico Filolau. *PÓLEMOS – Revista de Estudantes de Filosofia da Universidade de Brasília*, v. 11, n. 22, p. 28–48, 19 set.

DUTSCH, D. M. 2020. *Pythagorean Women Philosophers: Between Belief and Suspicion*. Reino Unido: Oxford University Press.

ERLER, M. 2013. *Platão*. Tradução: Enio Paulo Giachini. São Paulo; Brasília: Annablume; Editora Universidade de Brasília.

GAZZINELLI, G. 2007. *Fragmentos Órficos*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

GODWIN, J. 1993. *The Harmony of the Spheres: A Sourcebook of the Pythagorean Tradition in Music*. Vermont: Inner Traditions International.

GREGORY, A. 2022. Mathematics and Cosmology in Plato's Timaeus. *Apeiron*, v. 55, n. 3, p. 359–389.

HADDAD, A. B. 2012. A Visão Sensível Como Imagem Da Visão Dos Inteligíveis. *TRANS/FORM/AÇÃO: Revista de Filosofia*, v. 35, n. 03, p. 3–20.

HERÓDOTO. 1977. *História*. Tradução: Carlos Schrader. Espanha: Editorial Gredos.

HORKY, P. S. 2013. *Plato and the Pythagoreans*. New York: Oxford University Press.

HUFFMAN, C. 1993. *Philolaus of Croton. Pythagorean and Presocratic. A commentary on the fragments and testimonia with interpretative essays*. Cambridge: Cambridge University Press.

HUFFMAN, C. 2020. "Philolaus". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.).

HUFFMAN, C. 2005. *Archytas of Tarentum: Pythagorean, Philosopher and Mathematician King*. New York: Cambridge University Press.

HUFFMAN, C. 2008. Philolaus and the Central Fire. In: CORRIGAN, K; STERN-GILLET, S. *Reading Ancient Texts. Volume I: Presocratics and Plato*. Leiden, The Netherlands: Brill. p. 58–94.

HUFFMAN, C. 2013. Plato and the Pythagoreans. In: CORNELLI, G; MCKIRAHAN, R; MACRIS, C (Eds.). *On Pythagoreanism*. Berlin, Boston: De Gruyter. p. 237–270.



IRWIN, T. H. 2006. Plato: The intellectual background. In: *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press. p. 51–89.

KAHN, C. H. 2011. *Pythagoras and the Pythagoreans*. Indianapolis: Hackett.

KALDERON, M. E. 2023. *Cosmos and Perception in Plato's Timaeus*. New York: outledge.

LAÉRCIO, D. 2014. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Tradução: Mário G. Kury. 2ª ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília.

LAKS, A. 2013. *Introdução à "Filosofia Pré-Socrática"*. Tradução: Miriam Campolina. São Paulo: Paulus.

LAKS, A; MOST, G. W. 2016. *Early Greek Philosophy: Western Greek Thinkers*. v. IV Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University Press.

MCKIRAHAN, R. D. 2013. *A Filosofia Antes de Sócrates: uma introdução com textos e comentários*. Tradução: Eduardo Wolf Pereira. São Paulo: Paulus.

NAILS, D. 2002. *The People of Plato. a Prosopography of Plato and Other Socratics*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.

NORMAS, N. 2014. Novas normas de transliteração [Online]. *Revista Archai*, [S.l.], n. 12, p. 193. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/archai/article/view/8421>. Acesso em: 17 jul. 2023.

PLATÃO. 2014. *A República (ou sobre a justiça, diálogo político)*. Tradução: Anna Lia Amaral de Almeida Prado. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes.

PLATÃO. 2001. *Mênon*. Tradução: Maura Iglésias. São Paulo: Loyola.

PLATÃO. 2012. *Timeu-Crítias*. Tradução: Rodolfo Lopes. São Paulo; Coimbra: Annablume; Imprensa da Universidade de Coimbra.

RENAUT, O. 2018. Gênero. In: Gabriele Cornelli; Rodolfo Lopes (Eds.). *Platão*. Tradução: Cleuber Inácio Amaro. São Paulo; Coimbra: Paulus; Imprensa da Universidade de Coimbra. p. 331–345.

ROBINSON, T. M. 1997. Plato on Metempsychosis and the Concept of Appropriate Degradation. *Méthexis*, v. 10, p. 45–49.

RIGINOS, A. S. 1976. *Platonica: The Anecdotes Concerning the Life and Writings of Plato*. Leiden: Brill.

TAYLOR, A. E. 1928. *A Commentary on Plato's Timaeus*. Reino Unido: Oxford University Press.

TRABATTONI, F. 2012. *Platão*. Tradução: Rineu Quinalia. São Paulo; Coimbra: Annablume; Imprensa da Universidade de Coimbra.

WEST, M. L. 1992. *Ancient Greek Music*. Reino Unido: Oxford University Press.

ZHMUD, L. 1989. All is Number? *Phronesis*, v. XXXIV13, p. 270–292.

ZHMUD, L. 2013. Number Doctrine in the Academy. In: CORNELLI, G; MCKIRAHAN, R; MACRIS, C (Eds.). *On Pythagoreanism*. Berlin, Boston: De Gruyter.

A percepção visual (ὄρατικός) em Demócrito

Marcos Roberto Damásio da Silva

Marcos.damasio@uece.br

Universidade Estadual do Ceará (UECE)

Resumo: É inegável que os atomistas se interessaram pela complexidade dos sentidos (αἰσθήσεις) e buscaram elucidar o funcionamento da percepção visual (ὄρατικός), o que inclui explicar tanto a natureza dos “corpos sensíveis” (αἰσθητῶν σωμάτων) como a anatomia do órgão da visão, o olho (ὀφθαλμός). O presente trabalho, portanto, abordará a teoria da “percepção visual” (ὄρατικός) elaborada por Demócrito, a qual tem como fundamento teórico sua teoria atômica, pois como testemunha Aristóteles: “todas as coisas têm origem na combinação e no entrelaçamento [das grandezas primeiras]” (ἀλλὰ τῇ τούτων συμπλοκῇ καὶ περιπαλάξει πάντα γεννᾶσθαι [τὰ πρῶτα μεγέθη], ARISTOT. *De cael.*, III 4, 303a 4 [DK 67 A15]), que engloba, desde a natureza das “sucessivas emanações” (συνεχῶς ἀπορρέοντα) dos compostos (σύνθετον), a seu modo de afecção nos “órgãos dos sentidos” (ὑποκειμένας αἰσθήσεις). Tratar-se-á, portanto, de como se dá a percepção visual e como Demócrito compreende e descreve as funções do órgão da visão dentro deste processo de percepção.

Palavras-chave: Percepção visual, gnosiologia, εἶδωλα, atomismo, Demócrito.

The Visual perception (ὄρατικός) in Democritus.

Abstract: It is undeniable that atomists were interested in the complexity of the senses (αἰσθήσεις) and sought to elucidate the functioning of visual perception (ὄρατικός), which includes explaining both the nature of “sensitive bodies” (αἰσθητῶν σωμάτων) and the anatomy of the organ of vision, the eye (ὀφθαλμός). The present work, therefore, will address the theory of “visual perception” (ὄρατικός) elaborated by Democritus, which has as its theoretical foundation his atomic theory, because as Aristotle testifies: “all things have their origin in the combination and intertwining [of magnitudes first]” (ἀλλὰ τῇ τούτων συμπλοκῇ καὶ περιπαλάξει πάντα γεννᾶσθαι [τὰ πρῶτα μεγέθη], ARISTOT. *De cael.*, III 4, 303a 4 [DK 67 A15]), which encompasses, from the nature of the “successive emanations” (συνεχῶς ἀπορρέοντα) of the compounds (σύνθετον), to their mode of affection in the “sense organs” (ὑποκειμένας αἰσθήσεις). It will therefore be about how visual perception occurs and how Democritus understands and describes the functions of the organ of vision within this process of perception.

Keywords: Visual perception, gnosiology, εἶδωλα, atomism, Democritus.

Recebido em 28 de fevereiro de 2024. Aceito em 22 de abril de 2024.

Introdução

Dois autores antigos constituem as fontes doxográficas mais significativas no que diz respeito à *teoria da percepção sensível* democrítea: Aristóteles e Teofrasto. Outros autores, como Aécio, Alexandre de Afrodísia e Diógenes Laércio também tratam desta questão, embora *en passant*, e assinam suas contribuições, mas nenhum, além daqueles dois, se preocupou de modo efetivo em remontar os pontos centrais da teoria democrítea da percepção. Aristóteles se interessa particularmente pelas teses de Demócrito neste campo, criticando-as e discorrendo acerca delas. O *De anima* e o *Sobre a geração e a corrupção*, onde é possível encontrar várias discussões sobre conceitos atomistas, são claros exemplos disso. Posteriormente também Epicuro¹ e os seus seguidores os quais, de fato, quase dois séculos mais tarde, apropriaram-se da teoria da percepção sensível de Demócrito, considerando os sentidos um dos “critérios da verdade”² (κριτήρια τῆς ἀληθείας) e postulando a ideia da *infalibilidade dos sentidos*: “nada existe que possa contradizer as sensações” (οὐδὲ ἔστι τὸ δυνάμενον αὐτὰς διελέγξαι, DIOG. LAERT, *Vitae*, X, 31). Essa tese não se encontra textualmente em Demócrito, mas inspira-se nele.

Teofrasto, no *De sensibus* (περὶ αἰσθήσεως), constitui a fonte mais importante para as antigas teorias da percepção, não apenas para as de Demócrito, mas para muitos filósofos pré-socráticos³ expostos por ele e repertoriados na obra de Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. O que se conhece da obra de Teofrasto está dividido em 91 seções. Na sequência de duas seções introdutórias (1-2) em que o método teofrastiano é evidenciado, isto é, aquele esquema que leva em conta a relação entre os semelhantes e seu contrário, os dessemelhantes: (οἱ μὲν γὰρ τῷ ὁμοίῳ ποιοῦσιν, οἱ δὲ τῷ ἐναντίῳ, TEOFR. *De sens.*, 2 [DK 28 A46]), ele começa pelo exame da sensibilidade (αἴσθησις) em Parmênides, seções 3-4, e conclui com as seções 83-91 com uma discussão sobre a natureza da percepção em Platão, de quem ele já havia elaborado algumas teses nas seções 5-6. Se, por um lado, Teofrasto demonstra pouco interesse por Parmênides, reservando ao Eleata apenas duas breves seções, por outro, manifesta imenso interesse pelas teses de Demócrito, a quem dedica um total de 34 seções (49 a 82), o que representa mais de um terço de toda a obra.

É perceptível e claramente se demonstra, por diversas fontes antigas, o interesse de Demócrito pelos testemunhos dos sentidos de um modo geral, o que o levou a perseguir de perto as teorias anteriores e elaborar sua própria teoria da percepção, sem negligenciar a produção filosófica anterior a este respeito. Partindo desta compreensão, o presente trabalho discutirá a elaboração democrítea da teoria da “percepção

¹ É fato textualmente notório a influência de Demócrito sobre Epicuro e os epicuristas posteriores, pois Diógenes Laércio nos noticia, acerca de Epicuro, que “a leitura das obras de Demócrito o levou a dedicar-se fortemente à filosofia” (ἔπειτα μέντοι περιτυχόντα τοῖς Δημοκρίτου βιβλίοις ἐπὶ φιλοσοφίαν ἄξει, *Vitae*, X, 2 [DK 68 A52]). Por fim, também os cétricos “encontraram inspiração e referência a ponto de ver nele um cétrico, ou melhor, um precursor do ceticismo” (SPINELLI, 2006, p. 238).

² Diotimos, discípulo de Demócrito, também atribuiu ao Abderita três critérios: Cf.: SEXT. EMP. *Adv. math.*, VII, 140 [DK 68 A111]: “Διότιμος δὲ τρία κατ’ αὐτὸν (Demokr.) ἔλεγεν εἶναι κριτήρια 1) Τῆς μὲν τῶν ἀδήλων καταλήψεως τὰ φαινόμενα,... 2) Ζητήσεως δὲ τὴν ἔννοιαν,... 3) Αἰρέσεως δὲ καὶ φυγῆς τὰ πάθη· τὸ μὲν γὰρ ὡς προσοικειούμεθα, τοῦτο αἰρετόν ἐστιν, τὸ δὲ ὡς προσαλλοτριούμεθα, τοῦτο φευκτόν ἐστιν”.

³ Toma-se, aqui, a terminologia “pré-socráticos” não apenas cronologicamente, como se esta se reportasse simplesmente àqueles pensadores nascidos necessariamente antes de Sócrates, mas antes, num sentido “tipológico”, para usar o termo de Laks, isto é, em termos de uma “orientação intelectual” (LAKS, 2013, p. 24). Pretende-se que a figura de Sócrates seja um divisor de águas, pois é a partir dele que, segundo Platão, a filosofia se orienta não mais pela “investigação sobre a natureza” (περὶ φύσεως... ζητεῖν), mas sim por aquela acerca das “coisas humanas” (τὰ ἀνθρωπεία, PLATÃO, *Filebo*, 54 a). Em uma palavra, é pré-socrática por que é voltada a um tipo de investigação, qual seja, aquele que se debruça sobre a φύσις. Também para Aristóteles, e isso parece ser importante: “Anaxágoras e Tales [...] não estavam interessados nos bens humanos” (Ἀναξαγόραν καὶ Θαλήν... ὅτι οὐ τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ ζητοῦσιν, ARISTOT. *Eth. Nicom.*, VI. 1141 b).

visual” (ὁρατικός), a qual tem como fundamento teórico sua teoria atômica, pois para os atomistas “todas as coisas têm origem na combinação⁴ e no entrelaçamento [das grandezas primeiras]” (ἀλλὰ τῇ τούτων συμπλοκῇ καὶ περιπαλάξει πάντα γεννᾶσθαι [τὰ πρῶτα μεγέθη]), ARISTOT. *De cael.*, III 4, 303a 4 [DK 67 A15]), que engloba, desde a natureza das “sucessivas emanações” (συνεχῶς ἀπορρέοντα) dos compostos atômicos, a seu modo de afecção nos “órgãos dos sentidos” (ὑποκειμένας αἰσθήσεις). Trataremos, portanto, de como se dá a percepção dos corpos compostos (σύνθετον) e observaremos como Demócrito descreve e compreende as funções do órgão da visão dentro do processo de percepção e, por fim, analisaremos, assim como faz Teofrasto em DK B135, o órgão da visão, sua anatomia e suas competências perceptivas.

É inegável que os atomistas se interessaram pela complexidade do sentido da visão (ὄψεως) e buscaram elucidar o funcionamento da percepção visual (ὁρατικός), o que inclui explicar tanto a natureza dos “corpos sensíveis” (αἰσθητῶν σωμάτων), isto é, os compostos atômicos visualmente percebidos, como também a própria estrutura anatômica do órgão da visão, ou seja, o olho (ὀφθαλμός). A teoria da visão desenvolvida por Demócrito, fora preservada nos testemunhos de Aristóteles (*De sens.*, II 438a 5-10 [DK 68 A121]; *De anim.*, B 7, 419a 15 [DK 68 A122]) e de forma mais detalhada por Teofrasto, no famoso testemunho do περί αἰσθήσεως, 50-55 [DK 68 A135], conhecido pela tradição como *De sensibus*. Sobre a mesma teoria da percepção visual associada a Leucipo, vale ressaltar, Aécio também deixou um testemunho importante, segundo ele, “Leucipo, Demócrito e Epicuro pensam que a afecção visual⁵ acontece pelo encontro dos simulacros [com o olho]” (Λεύκιππος, Δημόκριτος, Ἐπίκουρος κατὰ εἰδώλων εἴσκρισιν οἴονται τὸ ὁρατικὸν συμβαίνειν πάθος, AÉT. IV, 13, 1 [DK 67 A29]).

Como notamos, embora Leucipo seja mencionado nesta passagem de Aécio, é importante deixar claro que Teofrasto não o inclui, quando trata da natureza da visão em DK 68 A135, como formulador dessa teoria, o que nos leva a crer que, se Leucipo tratou de uma teoria da percepção visual, como aponta Aécio, voltada à questão dos simulacros (εἰδῶλα), como sugere também Alexandre: “o reflexo é a forma que se manifesta na pupila” (ἔστι δὲ ἔμφασις τὸ ἐμφαινόμενον εἶδος ἐν τῇ κόρῃ, ALEX. *De sens.*, p. 24, 14 [DK 67 A28])⁶, ele forneceu apenas uma explicação mais simplificada⁷ sobre a natureza da visão e dos demais sentidos, restando a Demócrito elucidá-la teoricamente. Há, portanto, um avanço significativo na teoria democrítea da percepção visual, a qual passa a ser caracterizada como uma verdadeira teoria da percepção sensível propriamente democrítea, embora Aristóteles já afirmara que Leucipo tinha argumentos (λόγους) para levar em consideração as sensações e os fenômenos (τὴν αἴσθησιν [...] τοῖς φαινομένοις), mas isso não caracteriza ainda uma formulação teórica acerca da percepção sensível⁸.

⁴As infinitas possibilidades de combinações dos corpos atômicos, não geram apenas entes inanimados, mas também são responsáveis por gerarem materiais orgânicos mais complexos como plantas, animais das espécies mais variadas e também os seres humanos com toda sua complexidade, como testemunha Plutarco: “Quando se aproximam ou se encontram ou se unem uns aos outros, surgem os agregados, um dos quais aparece como água, outro como fogo, outro como planta, outro como homem” (ὅταν δὲ πελάσωσιν ἀλλήλαις ἢ συμπέσωσιν ἢ περιπλακῶσι, φαίνεσθαι τῶν ἀθροισμένων τὸ μὲν ὕδωρ τὸ δὲ πῦρ τὸ δὲ φυτὸν τὸ δ’ ἄνθρωπον, PLUT. *Adv. Col.* 1110F [DK 68 A 57]).

⁵Afecção neste contexto é o conjunto da sensação, o impacto, a alteração, a mudança, a percepção e por fim o conhecimento do ente percebido e o conjunto dos ajuizamentos convencionais.

⁶Uma teoria dos simulacros é atribuída a Leucipo. Cf.: ALEX. *De sens.*, 24 [DK 67 A29]: “E ele [Demócrito], mas antes dele, Leucipo, e, em seguida, os seguidores de Epicuro” (ἡγείται δὲ αὐτός τε καὶ πρὸ αὐτοῦ Λεύκιππος καὶ ὕστερον δὲ οἱ περὶ τὸν Ἐπίκουρον).

⁷MCKIRAHAN, 2013, p. 542.

⁸Cf.: ARISTOT. *Da gen. corr.*, I, 8. 325a 33-35 [DK 67 A7]: “Λεύκιππος δ’ ἔχειν ὠνήθη λόγους, οἵτινες πρὸς τὴν αἴσθησιν ὁμολογούμενα λέγοντες οὐκ ἀναιρήσουσιν οὔτε γένεσιν οὔτε φθορὰν οὔτε κίνησιν καὶ τὸ πλῆθος τῶν ὄντων. ὁμολογήσας δὲ ταῦτα μὲν τοῖς φαινομένοις”.

A estrutura anatômica do órgão da visão (ὄφθαλμός).

A arte médica é, sem dúvida, uma área de interesse de Demócrito, embora apenas com Hipócrates se constitui na tradição ocidental uma sistematização de conhecimentos de caráter estritamente médico. É através deste tipo de investigação (ιστορία) que Demócrito chega a diversas conclusões sobre a natureza e o funcionamento dos olhos humanos. Acerca da anatomia do olho, seus problemas e tratamentos médicos, Demócrito escreveu algumas obras⁹ específicas: “Sobre olhos” (περὶ ὀφθαλμῶν), “Sobre inflamações dos olhos” (περὶ ὀφθαλμῶν φλεγμονῆς), “Sobre o fluxo dos olhos” (πρὸς ῥεῦμα ὀφθαλμοῦ), “Sobre inflamação das pálpebras [triquiase] dos olhos” (περὶ τριχιάσεως ὀφθαλμῶν) e “Sobre manchas nos olhos” (ὑποσφάγματα ὀφθαλμῶν)¹⁰, o que evidencia uma pesquisa importante sobre este tema.

Após expor uma teoria dos simulacros, Teofrasto passa a detalhar a anatomia do órgão da visão segundo Demócrito. De um modo geral, podemos observar que é comum entre aqueles que se debruçaram sobre a anatomia do órgão da visão, três propriedades fisiológicas do olho e que são determinantes para a percepção visual: a “pupila” (κόρη), a “água” (ὕδατος) e o “fogo” (πῦρ). Para Alcmeão, com quem tanto Demócrito como Empédocles estão em grande parte de acordo, “os olhos veem através da água que o rodeiam; embora também contenham fogo”¹¹ (Ὁφθαλμοὺς δὲ ὁρᾶν διὰ τοῦ πέριξ ὕδατος. Ὅτι δ’ ἔχει πῦρ, TEOFR. *De sens.*, 26 [DK 24 A5]). A visão segundo Alcmeão, o primeiro a se dedicar aos trabalhos de dissecações e anatomia, é fornecida pela à água presente no olho, pois nela é projetado o reflexo da coisa vista. Esta ideia é reforçada pela explicação de Teofrasto: “é possível ver com o que é resplandecente e transparente” (Ὅρᾶν δὲ τῷ στίλβοντι καὶ τῷ διαφανεῖ), ou seja, tanto a água como o fogo, ambos elementos próprios do olho, exercem funções distintas para elucidar o mesmo fenômeno visual, isto é, o luminoso ou resplandecente é atribuído ao fogo, que, segundo o próprio Teofrasto, “ao ser golpeado [de fora] emite um brilho” (πληγέντος γὰρ ἐκλάμπειν); e o transparente à água que, por sua vez, permite a passagem dos dados visuais, isto é, a luz.

Para este autor, diferentemente de Demócrito, é atribuída à quantidade de brilho a qualidade da percepção visual, “para Alcmeão, a visão é formada pela passagem da luz que é percebida”¹² (Ἀλκμαίων κατὰ τὴν τοῦ διαφανοῦς ἀντίληψιν (τὴν ὄρασιν γίνεσθαι), AECIO. IV 13, 12 [DK 24 A10]). Teofrasto entende o fogo como necessário para à composição do olho tanto para Alcmeão¹³ como para Empédocles¹⁴, pois, para este último, o olho é composto pelos quatro elementos que constituem todas as coisas, e, além do fogo, Teofrasto afirma que “ao seu redor há água, terra e ar” (τὸ δὲ περὶ αὐτὸ <ὕδωρ καὶ> γῆν καὶ ἀέρα, TEOFR. *De sens.* 7 [DK 31 A86]). Teofrasto nada fala sobre a importância do fogo no olho na teoria de Demócrito, o que caracteriza uma modificação democritea importante para sua teoria.

⁹ Epicuro também se dedicou a escrever uma obra intitulada *Sobre a visão* (Περὶ τοῦ ὁρᾶν, DIOG. LAERT. *Vitae*, X, 28), listada por Diógenes Laércio “entre as melhores” (τὰ βέλτιστά) do filósofo, mas em sua obra remanescente nada falou especificamente sobre o tema, apenas afirmou que a sensação da visão e da audição são tão reais quanto sentir dor: “Ver e ouvir são tão reais quanto sentir a dor” (ὀφείσθηκε δὲ τό τε ὁρᾶν ἡμᾶς καὶ ἀκούειν ὥσπερ τὸ ἀλγεῖν, DIOG. LAERT. *Vitae*, X, 32).

¹⁰ Cf.: Excerpte im VATIC. gr. 299f. 304ff. (Rohde Kl. Schr. I, 383.) [DK 68 B300. 11].

¹¹ Acerca da afirmação de Teofrasto sobre Empédocles, cf.: TEOFR. *De sens.* 7 [DK 31 A86].

¹² Mantenho para ἀντίληψις o sentido de “percepção”, pois a luz “recebida” (outra possível tradução para ἀντίληψις), só pode ser percebida por causa da natureza transparente da água que compõe o olho. Cf.: HIPPOCRATES. *De loc. in hom.*, 2 (VI 278 L.); *De carn.* 17 (VIII 606 L.). Cf.: CARDINI, 2010, p. 149.

¹³ Cf.: TEOFR. *De sens.*, 26 [DK 24 A5].

¹⁴ Cf.: TEOFR. *De sens.* 7 [DK 31 A86]: “afirma que dentro dele [do olho] há fogo” (καὶ φησι τὸ μὲν ἐντὸς αὐτῆς εἶναι πῦρ). Cf.: ARISTOT. *Metaph.*, III 4, 1000b 5 [DK 31 B109].

No caso de Demócrito, também segundo Teofrasto, a ênfase da percepção visual está na “umidade” (ὕγρος) do olho, tese esta que levou Aristóteles, inclusive, a reconhecer o avanço de Demócrito em relação aos seus antecessores, afirmando que ele agia “de modo correto” (λέγει καλῶς, ARISTOT. *De sens.*, 2 483a 5 [DK 68 A121])¹⁵. Segundo Aristóteles, ao afirmar que o olho é água, Demócrito estaria “se expressando” acertadamente, ao contrário dos seus antecessores. O silêncio acerca do elemento fogo na teoria da visão democrítea, tanto por parte de Aristóteles como também de Teofrasto, nos leva a supor que Demócrito não se apropriou da ideia de *luz ocular*, ou do *raio visual*, tão debatida pelos comentadores modernos. English, por exemplo, sem mencionar nenhuma razão, afirma não haver problema concluir que a doutrina do “raio-imagem” (ἀκτινείδωλον¹⁶) encontrada na tese de Empédocles tenha sido adotada por Demócrito para explicar a percepção visual¹⁷. O que parece não ser o caso. É legítimo, portanto, falar de um “raio visual” nas doutrinas de Empédocles e Alcmeão, pois ambos mencionam textualmente o elemento fogo no interior do olho, mas não é razoável atribuir tal doutrina a Demócrito, pois sem fogo na composição do olho não pode haver tal raio. Ora, como bem observado por Sassi a propósito de Demócrito: “na descrição da estrutura do olho por parte de Teofrasto, não há nenhuma alusão à presença de fogo”¹⁸.

Ele afirma, ao contrário, que “para a visão, os olhos umedecidos são mais eficazes que os ressequidos” (διὸ καὶ τοὺς ὑγροὺς τῶν σκληρῶν ὀφθαλμῶν ἀμείνους εἶναι πρὸς τὸ ὁρᾶν, TEOFR. *De sens.*, 50). Demócrito provavelmente está pensando na eficiência do olho e descrevendo quais características este órgão precisa ter para melhor exercer a atividade da visão, isto é, para melhor permitir a introjeção dos simulacros dos corpos externos. O olho úmido (ὕγρος) se assemelha à superfície da água, pois esta possui, igualmente aos espelhos, a capacidade de reflexão, o que não acontece, no entanto, com as superfícies secas, como o solo ressequido, por exemplo. Teofrasto, portanto, está descrevendo o mecanismo físico do conhecimento visual apresentado por Demócrito, e não descrevendo os tipos de olhos de diferentes espécies de animais como a possibilidade levantada por Rudolph¹⁹. Ora, mesmo ela tendo razão sobre o interesse de Demócrito sobre estes assuntos, presente já em Aristóteles²⁰, como também sobre a comparação entre a percepção humana e dos animais²¹, Teofrasto está apresentando teses sobre a percepção dentro de um escopo do conhecimento humano, pois é o que sugere o conjunto dos fragmentos que reúnem as teses de todos os demais autores, desde Parmênides, Demócrito até Platão.

A anatomia dos órgãos de percepção é, para Demócrito, estruturada a partir de canais (φλέβες) que viabilizam a introjeção e a livre passagem dos simulacros (εἶδωλα), ou fluxos (ῥεῦμα) no caso do som²², responsáveis pelas modificações atômicas no interior do corpo senciente, afetando assim, primeiramente a alma (ψυχή), corpo responsável pelas percepções sensíveis, e em seguida o cérebro (ἐνκέφαλος), órgão

¹⁵ Para a crítica de Aristóteles à teoria da visão de Empédocles, sobretudo à concepção do fogo como elemento constitutivo do olho, cf.: ARISTOT. *De sens.*, 2 437b 9 [DK 31 A91]

¹⁶ O termo ἀκτινείδωλον não aparece nem se refere a Demócrito, mas a Empédocles por Plutarco (*Epit.*, IV 13, 5; Cf.: DIELS, *doxogr. Gr.*, p. 403) “Ἐμπεδοκλῆς τοῖς εἰδώλοις τὰς ἀκτῖνας ἀνέμιξε προσαγορεύσας τὸ γιγνόμενον ἀντινείδωλον συνθέτως”.

¹⁷ ENGLISH, 1915, p. 218.

¹⁸ SASSI, 1978, p. 100.

¹⁹ KELLI, 2012, p. 498: “If firmness is meant by σκληρός in our passage, Democritus may instead be referring to the difference between soft mammal eyes and hard crustacean or insect eyes”.

²⁰ Cf.: ARISTOT. *De part. anim.*, I 4, 665a 30 [DK 68 A148]; *Hist. anim.*, I 39, p. 623a 30 [DK 68 A150].

²¹ Cf.: TEOFR. *De sens.*, 63 [DK 68 A135].

²² “Demócrito, e sucessivamente também Epicuro, afirmam que o som é formado de corpúsculos indivisíveis chamados de “fluxo atômico”. (*Democritus ac deinde Epicurus ex individuís corporibus vocem constare dicunt eamque, ut ipsi eorum verbis utar, “ῥεῦμα ἀτόμων” appellant, GEEL. Noct. Att.*, V, 15, 8 [S.L.492]).

central de processamento das sensações e do conhecimento²³. Os simulacros, portanto, são necessários para que os dados sensoriais possam ser captados pela alma, desde que eles encontrem o órgão específico devidamente apropriado para penetrarem até o cérebro, adequadamente constituído, pois como testemunha Teofrasto acerca de Alcmeão, “todos os sentidos estão ligados ao cérebro” (Ἀπάσας δὲ τὰς αἰσθήσεις συνηρητῆσθαι πῶς πρὸς τὸν ἐγκέφαλον, THEOFR., *De sens.*, 25 F [DK 24 A5]). Teofrasto, a propósito de Demócrito, reitera a importância do cérebro para a percepção: “o cérebro [dever estar] bem misturado” (ὁ ἐγκέφαλος εὐκρατος, *De sens.*, 56 [DK 68 A135]).

Nota-se, portanto, a originalidade de Alcmeão²⁴ na pesquisa sobre a percepção sensível impulsionada pela anatomia dos sentidos. Sua descoberta fundamental foi atribuir ao cérebro, e não ao coração, como era comum na poesia épica²⁵ e entre seus antecessores, o centro da atividade cognitiva humana²⁶, ou seja, de forma mais precisa e numa descrição puramente fisiológica²⁷, ele afirma que há ligações sensitivas (ou nervosas) entre os órgãos dos sentidos (αἰσθήσεις) e o cérebro (ἐγκέφαλον)²⁸, tese esta que não será aceita universalmente pela tradição filosófica, mantendo-se por muito tempo, portanto, a tese *cardiocêntrica*.

Além de Demócrito, Hipócrates e Platão são os autores mais importantes a adotarem a mesma concepção desenvolvida por Alcmeão. Hipócrates afirma que “o homem compreende durante o tempo em que o cérebro está tranquilo” (Ὁκόσον δ’ ἂν ἀτρεμήσῃ ὁ ἐγκέφαλος χρόνον, τοσοῦτον καὶ φρονεῖ ἄνθρωπος, HIP., *De morb. sacro*, 14) e acrescenta ainda que “o cérebro é o meio pelo qual entendemos” (Διὸ φημι τὸν ἐγκέφαλον εἶναι τὸν ἐρμηνεύοντα τὴν ξύνεσιν, *De morb. sacro*, 17 [DK 24 A11]). Platão, no *Timeu* 70a, também compreende o cérebro como a parte mais importante do corpo e, seguindo Alcmeão, mesmo sem citá-lo, afirma no *Fédon* que “é o cérebro que produz as sensações da audição, da visão e do olfato, e originam-se a memória e a opinião” (ὁ δ’ ἐγκέφαλος ἐστὶν ὁ τὰς αἰσθήσεις παρέχων τοῦ ἀκούειν καὶ ὁρᾶν καὶ ὀσφραίνεσθαι, ἐκ τούτων δὲ γίγνεται μνήμη καὶ δόξα, PLAT., *Phd.*, 96b).

Já Aristóteles, talvez pensando na importância do coração (καρδία) para o movimento sanguíneo e como fonte de calor e vida, pois é o órgão que distribui o sangue para todo o corpo²⁹, manteve-se afastado da

²³ Para Alcmeão, é o cérebro (ἐγκέφαλον) que produz, em última instância, as sensações, sendo os órgãos dos sentidos apenas canais que dão passagens aos dados sensoriais: “é o cérebro que produz as sensações da audição, da visão e do olfato” (ὁ δ’ ἐγκέφαλος ἐστὶν ὁ τὰς αἰσθήσεις παρέχων τοῦ ἀκούειν καὶ ὁρᾶν καὶ ὀσφραίνεσθαι, PLAT., *Phd.*, 96b [DK 24 A11]).

²⁴ Para Guthrie esta originalidade de Alcmeão pode indicar que ele não está filiado em nenhum grupo especial de filósofos naturalistas: “In fact, however, he seems to have displayed considerable originality of thought, ‘without’, as Heidel put it, ‘Recognizable affiliation with any special group of natural philosophers’”. (GUTHRIE, 1985, p. 341).

²⁵ Na *Odisseia*, por exemplo, após o Ciclope se banquetear com “pedaços de carne humana” (ἀνδρόμεα κρέ’) dos companheiros, Odisseu pensa: “nesse momento ocorreu-me no peito magnânimo a ideia” (τὸν μὲν ἐγὼ βούλευσα κατὰ μεγαλήτορα θυμὸν, HOM. *Od.*, IX, 299). O termo θυμός é usado aqui como a “ideia” ou o fruto do “raciocinar” que se gera no “peito” (θώραξ), o qual é adjetivado, de forma poética, de “magnânimo” (μεγαλήτορα). Cf.: *Od.*, XII, 57-58: “qual deverás escolher dos caminhos; em teu próprio peito / tens uma ideia a tomar; descrever-te ambos eles vou logo” (ὅποτέρη δὴ τοι ὁδὸς ἐσσεταί, ἀλλὰ καὶ αὐτὸς / θυμῷ βουλεύειν: ἐρέω δέ τοι ἀμφοτέρωθεν). A tradução é de Carlos Alberto Nunes mas levemente modificada, pois ele traduz θυμῷ por “conselho”, o qual modifiquei por “ideia”.

²⁶ COMPERZ, 1963, p. 227.

²⁷ Conferir excelente trabalho de BEARE, John Isaac. *Greek theories of elementary cognition from Alcmaeon to Aristotle*, Oxford: Clarendon Press, 1906.

²⁸ Somente na segunda metade do século XVI, mais precisamente em 1543, Vesalius publicou sua mais importante obra “A estrutura do corpo humano” (*De humani corporis fabrica*), retomando as descobertas e o progresso da anatomia e da fisiologia que desde a antiguidade e a Idade Média haviam sido deixados de lado.

²⁹ “O centro do coração é um corpo naturalmente espesso e oco, cheio de sangue, pois é dele que se originam as veias que dele se enchem; é oco para poder ser receptáculo de sangue, e grosso, para poder preservar o princípio

concepção de Alcmeão e afirmou que “o princípio das sensações está no coração” (Δια μὲν οὖν τὸ τὴν ἀρχὴν ἐν τῇ καρδίᾳ τῶν αἰσθήσεων εἶναι, ARISTOT., *Gen. Anim.*, II, 6, 743b 26)³⁰, ficando com Teofrasto, seu sucessor no Liceu, a incumbência de explicar a tese originária de que “todos os sentidos estão ligados ao cérebro” (Ἀπάσας δὲ τὰς αἰσθήσεις συνηρτῆσθαι πῶς πρὸς τὸν ἐγκέφαλον, THEOFR., *De sens.*, 25 F [DK 24 A5]). Por fim, também Alcmeão testemunhou a importância da descoberta de Alcmeão afirmando que é o cérebro que tem a competência de dirigir, ordenar ou mesmo ser o senhor (ἡγεμονικόν) da atividade cognitiva humana: “Alcmeão afirma que no cérebro está o princípio ordenador; com ele sentimos os cheiros, pois os atraem através das inspirações” (Ἀλκμαίων ἐν τῷ ἐγκεφάλῳ εἶναι τὸ ἡγεμονικόν· τοῦτῳ οὖν ὁσφραίνεσθαι ἔλκοντι διὰ τῶν ἀναπνοῶν τὰς ὁσμάς, AET, IV 17, 1 [DK 24 A8]).

Ainda no parágrafo 50, Teofrasto descreve a estrutura do globo ocular com suas partes externa e interna, ou seja, os dutos oculares que dão passagens aos simulacros, embora Teofrasto não faça textualmente essa afirmação acerca de Demócrito, provavelmente para o cérebro (ἐγκέφαλον). Teofrasto começa descrevendo os dois “revestimentos” (χιτόν) do olho, o externo (ἔξω), além de dever ser úmido, é descrito como “sutilíssimo e condensadíssimo” (λεπτότατος καὶ πυκνότατος). O termo πυκνότατος usado por Teofrasto, vale ressaltar, não deve ser aqui entendido como “denso” no sentido muitas vezes empregado ao átomo, ou seja, tão compacto ao ponto de não haver vazio, mas sim no sentido de uma união consistente que mantém as partes internas em plena coesão³¹. Trata-se provavelmente da fina película que envolve o globo ocular e que sustenta a córnea, a íris e a retina, mantendo-as unidas e em pleno funcionamento.

Esta característica, no entanto, embora permita a penetração dos simulacros advindos de fora por serem “transparentes” (διαφανής), tem a finalidade de delimitar o globo ocular, não permitindo que as partes internas se projetem para fora nem que coisas externas inadequadas entrem, mas que apenas os simulacros possam penetrar devido à natureza também transparente. Neste sentido, não há necessidade de exclusão do termo πυκνότατος como fez Von Fritz³² seguido por Taylor. Para Taylor, o termo πυκνότατος contradiz λεπτότατος, motivo pelo qual deve ser excluído do texto³³, pois Teofrasto, segundo ele, já havia usado o termo πυκνόν para dizer que “a parte densa não acolhe [as imagens]” (τὸ μὲν πυκτὸν οὐ δέχεσθαι, THEOFR. *De sens.*, 50 [DK 68 A135]). Ora, de fato não é a parte densa (πυκτὸν) que permite a penetração, mas a “úmida sim” (τὸ δ’ ὑγρὸν διέναι).

A parte interna (ἐντός) do olho é estruturada para absorver adequadamente a luz externa e, conseqüentemente, permitir a entrada das εἰδῶλα projetadas por todo o ar externo. Teofrasto a descreve como “extremamente

do calor” (μέσον γὰρ τὸ τῆς καρδίας ἐστὶ σῶμα πυκνὸν καὶ κοῖλον πεφυκός, ἔτι δὲ πλήρες αἵματος ὡς τῶν φλεβῶν ἐντεῦθεν ἡργμένων, κοῖλον μὲν πρὸς τὴν ὑποδοχὴν τοῦ αἵματος, πυκνὸν δὲ πρὸς τὸ φυλάσσειν τὴν ἀρχὴν τῆς θερμότητος, ARISTOT., *Part. anim.* III, 4, 666a)

³⁰ Cf.: ARISTOT., *Part. anim.* III, 7, 670a; *Sobre o sono e a vigília*, 2, 455a 5-27.

³¹ O termo é usado para se referir ao som (φωνήν) que se encontra intimamente misturado ao “ar condensado” (πυκνουμένον τοῦ ἀέρος, THEOFR. *De sens.*, 55) e se movimenta entrelaçando-se com as figuras atômicas (σχήματα) que também compõem o ar. Para Demócrito, segundo o testemunho de Teofrasto, “o som resulta da entrada violenta de ar condensado [no ouvido]” (τὴν γὰρ φωνήν εἶναι πυκνουμένον τοῦ ἀέρος καὶ μετὰ βίας εἰσιόντος, THEOFR. *De sens.*, 55 [DK 68 A135]).

³² FRITZ, 1971, p. 610.

³³ Taylor fornece dois argumentos para excluir “καὶ πυκνότατος”, são ele: 1) porque contradiz “fino” (λέπτος) e 2) porque Teofrasto já havia dito que um corpo denso não recebe simulacros: “The mss. have ‘fine and dense.’ I follow von Fritz 72, p. 610 in deleting ‘and dense’ (hos puknotatos) a) because it contradicts ‘fine’ (leptos, ‘fine-textured’ as opposed to puknos, ‘dense, closely packed’), b) because Theophrastus has just said that a dense body does not receive the image” TAYLOR, 1999, p. 108 [n. 97].

porosa” (μάλιστα σομφά), isto é, como bem observa Alfieri³⁴, semelhante a uma esponja, e sua função é absorver, deixar penetrar ou reter. Esta descrição do interior do órgão da visão soma-se à afirmação complementar de que, neste sentido, “não é denso, nem possui carne firme” (κενὰ πυκνῆς καὶ ἰσχυρᾶς σαρκός), ou seja, há espaço vazio suficiente, embora imperceptível, para permitir uma livre fluidez entre as carnes internas do olho. Os simulacros que chegam à pupila, portanto, refletem na parte externa do olho o fino revestimento úmido e unido, e, por ser transparente, permite a introjeção dos simulacros que adentram pelas cavidades internas do globo ocular, isto é, pela parte porosa constituída de carnes moles. É dito também por Teofrasto, ainda no parágrafo 50, que o olho “está cheio de umidade espessa e oleosa” (ἐστὶ δὲ ἱκμάδος παχείας τε καὶ λιπαρᾶς <μεστά>, TEOFR. *De sens.*, 63 [DK 68 A135]), ou seja, uma espécie de líquido específico e apropriado, como um fluido, pra manter tudo funcionando dentro do olho.

Por fim, Teofrasto faz referência aos canais ou dutos (φλέβες) oculares, os quais são descritos como “retos e sem umidade” (εὐθεῖαι καὶ ἄνικμοι). Aristóteles, por exemplo, chama φλέβα os vasos sanguíneos que funcionam “como recipientes para receber” (ὡς ἀγγεῖον καὶ δεκτικόν, ARISTOT. *De respir.* 8 474b6-7) o sangue.³⁵ Segundo o léxico de Hesíquio, o termo “δεξαμεναί: recipientes para água, e as veias no corpo. Segundo Demócrito” (Δεξαμεναί: ὑδάτων δοχεῖα, καὶ ἐν τῷ σώματι φλέβες. Δημοκρίτου, DK68 B135). Em Demócrito, φλέβες, como parte do corpo humano, são os condutores que viabilizam qualquer tipo de fluxo ou fluidos, assim como também são identificadas como “recipientes” (ἀγγεῖον) que “recebem” (δεκτικά) qualquer coisa. Em relação à visão, é uma clara menção aos dois condutores óticos que saem de trás dos olhos e se estendem até o cérebro, o órgão central, descobertos por Alcmeão³⁶, onde se processa todo o conhecimento, segundo testemunho de Calcídio (*In Tim.*, p. 279 [DK 24 A10]). Na teoria democrítea, esses canais são “espaços vazios” (κενότητα) existentes no olho e que, segundo Demócrito, são necessários para a visão: “Afirma [Demócrito], portanto, que no olho haja um espaço vazio e umidade para que receba melhor [as impressões], enviando-as a todo o corpo.” (Φησὶ γὰρ διὰ τοῦτο κενότητα καὶ ὑγρότητα ἔχειν δεῖν τὸν ὀφθαλμόν, ἵν’ ἐπὶ πλεον δέχεται καὶ τῷ ἄλλῳ σώματι παραδιδῶι, TEOFR. *De sens.*, 54 [DK 68 A135]).

O papel gnosiológico das εἰδῶλα na percepção visual (ὁρατικός)

A percepção do olho é, para Demócrito e seus antecessores, a mais complexa³⁷ e mais importante, e por isso teve uma maior atenção por parte do Abderita e seus doxógrafos, o que levou a uma série de críticas por parte dos seus comentadores, tanto antigos como modernos. A primeira e mais importante afirmação, portanto, e que descreve de um modo geral a teoria da percepção visual democrítea é testemunhada, além de Aristóteles e Teofrasto, também por Diógenes Laércio, Aécio e Alexandre de Afrodísia, para os quais ver (ὄραν) é o resultado da penetração (ἐμπίπτω) dos “simulacros” (εἰδῶλα) no órgão da visão: “a causa da visão, portanto, são os simulacros, estes têm a mesma forma das coisas vistas, pois são sucessivas emanações que penetram na vista”. (εἰδῶλα γὰρ τινα ὁμοιόμορφα ἀπὸ τῶν ὁρωμένων συνεχῶς ἀπορρέοντα καὶ ἐμπίπτοντα τῇ ὁψὲι τοῦ ὁρᾶν ἡτιῶντο, ALEX. *De sens.*, 56, 12 [DK 67 A29])³⁸. O verbo ἐμπίπτω implica

³⁴ ALFIERI, 1936, p. 142: “spugnosa”.

³⁵ Cf.: ARISTOT., *Part. anim.* III, 4, 666a: “pois é dele (o coração) que se originam as veias que dele se enchem de sangue” (ἐστὶ δὲ πλήρης αἵματος ὡς τῶν φλεβῶν ἐντεῦθεν ἡργμένων).

³⁶ TEOFR., *De sens.*, 25 F [DK 24 A5]: “todos os sentidos estão ligados ao cérebro” (Ἀπάσας δὲ τὰς αἰσθήσεις συνηρτησθαί πως πρὸς τὸν ἐγκέφαλον)

³⁷ SASSI, 1978, p. 77.

³⁸ Cf.: AECIO. IV, 13, 1 [DK 67 A29]: “Leucipo, Demócrito e Epicuro pensam que a afecção visual acontece pelo encontro dos simulacros [com o olho]” (Λεύκιππος, Δημόκριτος, Ἐπίκουρος κατὰ εἰδώλων εἰσκρισιν οἴονται τὸ ὁρατικὸν συμβαίνειν πάθος); DIOG. LAERT., *Vitae*, IX, 44 [DK 68 A1]: “vemos mediante a penetração de simulacros em nós” (Ὅραν δ’ ἡμᾶς κατ’ εἰδώλων ἐμπτώσεις).

“cair em um lugar aberto”³⁹, ou entrar por um meio que não ofereça resistência, cair dentro ou sobre algo impactando-o. Neste sentido, as passagens (πόρων), pequenas aberturas existentes no olho, oferecem caminho aberto e sem resistência à penetração dos simulacros dos corpos externos.

Nos poemas homéricos⁴⁰, importante ressaltar, εἶδωλον é empregado em vários sentidos, como uma “imagem onírica”, por exemplo, plantada em Penélope por Atena durante o sono: “criar uma imagem à maneira da forma de mulher” (εἶδωλον ποιήσε, δέμας δ’ ἦκτο γυναικί, HOM. *Od.* 4. 796), e como um “simulacro” ou “imagem” forjado por Apolo: “Então Apolo, o deus do arco de prata, forja um simulacro” (αὐτὰρ ὁ εἶδωλον τεύξ’ ἀργυρότοξος Ἀπόλλων, HOM. *Il.* 5.451). Nestes casos, εἶδωλον é tido como uma forma de manipulação ou fraude causada por alguma divindade para distorcer a realidade e criar ilusões e enganos. A doutrina das εἶδωλα, ou como diz Plutarco, o “antigo argumento de Demócrito” (λόγον τινα τοῦ Δημοκρίτου παλαιόν, PLUT. *quaest. conv.* VIII, 10, 2; 734f [DK 68 A77]), ganha um sentido *gnosiológico* específico, quando comparado aos antigos empregos do termo. Para Demócrito é através das εἶδωλα que o ser humano pode produzir percepção e conhecimento, isto é, as εἶδωλα viabilizam o contato pensadores com os corpos externos e possibilitam os ajuizamentos acerca desses corpos percebidos.

Teofrasto, de quem temos muitas informações acerca das teorias da percepção visual, não só de Demócrito, mas de muitos autores desse mesmo período e anteriores ao Abderita, afirma que, segundo Demócrito, “a visão é produzida mediante o reflexo [...], mas não é gerada diretamente na pupila” (Ὅρᾶν μὲν οὖν ποιεῖ τῇ ἐμφάσει [...], οὐκ εὐθὺς ἐν τῇ κόρῃ γίνεσθαι, TEOFR. *De sens.*, 50 [DK 68 A135]). Aristóteles, por sua vez, já afirmara acerca de Demócrito que “a visão é um reflexo [das coisas]” (τὸ ὅρᾶν εἶναι τὴν ἐμφασιν, ARISTOT. *De sens.*, 2, 438a 5 [DK 68 A121]⁴¹) no olho. O termo ἐμφασις, usado tanto por Aristóteles como por Teofrasto, denota não mais a ideia de “introjeção” como em ἐμπίπτω, mas sim a exposição de algo, uma “aparição” (φάσις) ou o modo de manifestação como uma imagem refletida em uma superfície lisa ou molhada⁴². No sentido democríteo é a forma *ênfatizada* do que aparece aos sentidos, neste caso, “por meio” (ἐν) dos olhos. A visão, neste sentido, é uma espécie de *duplicação* da coisa vista, ela permanece o que é, fora e distante dos olhos, mas surge mediada na pupila (κόρη) pelo impacto e penetração devido a força da emissão das εἶδωλα pelo corpo percebido.

Enquanto ἐμφασις é a “ênfase” no que aparece para o sujeito de percepção, o *senciente* dotado de uma estrutura corpórea de percepção sensível (αἰσθησις) e uma alma (ψυχή) responsável pela percepção e inteligência, as εἶδωλα, da perspectiva dos compostos (σύνθετον), isto é, dos corpos *sensíveis* inanimados (ἄψυχα) que ininterruptamente emitem as εἶδωλα, são “leves representações” que impactam os órgãos dos sentidos e a alma. Esta é uma tese geral do atomismo desenvolvida, segundo Plutarco, por Demócrito e que também permanece em Epicuro e Lucrécio:

produzindo por esta razão a representação do objeto em sua unidade e coesão, e conservando fielmente o conjunto das características constantes do objeto, de conformidade com a simetria apropriada do impacto que golpeia do exterior os nossos sentidos, causado pela vibração dos átomos no interior do objeto sólido de onde provêm. E a representação que recebemos com a impressão direta na mente ou nos órgãos sensoriais, seja da forma, seja das outras propriedades, é a mesma forma do corpo sólido, tal qual resulta da coesão íntima da imagem ou de seus vestígios restantes.⁴³ (DIOG. LAER., *Vitae*, X [EHe], 50)

³⁹ SLJ, Cf.: ἐμπίπτω.

⁴⁰ As traduções da *Ilíada* e da *Odisseia* são de Carlos Alberto Nunes (2001) e levemente modificadas quando necessário.

⁴¹ Para uma análise da teoria da visão de Aristóteles: CAPPELLETTI, Ángel. J. *La teoría aristotélica de la visión*. Sociedad Venezolana de Ciencias Humanas: Caracas, 1977.

⁴² SLJ, Cf.: ἐμφασις.

⁴³ εἴτα διὰ ταύτην τὴν αἰτίαν τοῦ ἐνὸς καὶ συνεχοῦς τὴν φαντασίαν ἀποδιδόντων καὶ τὴν συμπάθειαν ἀπὸ τοῦ ὑποκειμένου σωζόντων κατὰ τὸν ἐκείθεν σύμμετρον ἐπηρεισμόν ἐκ τῆς κατὰ βάθος ἐν τῷ στερεμνίῳ τῶν ἀτόμων πάλλσεως. καὶ ἦν ἂν λάβωμεν φαντασίαν ἐπιβλητικῶς τῇ διανοίᾳ ἢ τοῖς αἰσθητηρίοις εἴτε μορφῆς εἴτε συμβεβηκότων, μορφή ἐστιν αὕτη τοῦ στερεμνίου, γινομένη κατὰ τὸ ἐξῆς πύκνωμα ἢ ἐγκατάλειμμα τοῦ εἰδώλου.

Lucrécio, seguindo a filosofia de Epicuro, também reafirma a doutrina democrítea:

agora começarei a expor-te o que intimamente se liga a todos estes assuntos, isto é, o que são as coisas a que chamamos simulacros dos objetos. Digo, pois, que são emitidos dos objetos, da superfície dos objetos, efígies e leves representações desses mesmos objetos; deveria dar-se lhes o nome de películas ou de cascas, visto que têm a forma e o aspecto do corpo de que são imagens, daquele mesmo de que emanam para errarem no espaço.⁴⁴

Lucrécio usa o termo *effigias* para ilustrar sua compreensão de εἰδῶλα usada por Epicuro e Demócrito. *Effigiae* é sem dúvida um termo do epicurismo romano usado como sinônimo de *simulacra*, equivalente latino de εἰδῶλα na língua grega⁴⁵ falada por Demócrito e Epicuro. Tanto *effigias* com *figura*, vale ressaltar, presentes no verso 42 do livro IV, *Dico igitur rerum effigias tenuisque figuras*⁴⁶, fazem parte da mesma família linguística derivada do verbo *figo*, “moldar”, “dar forma”, aludindo a uma “imagem representativa” (φαντασίαν) que resguarda as características do objeto representado. Cícero, por outro lado, criticando a doutrina dos simulacros dos atomistas⁴⁷, menciona um epicurista romano, Cássio Insuber, já morto, que empregava o termo *spectra* como sinônimo de εἰδῶλα, ao que Cícero ironiza: “teria que mostrar-me [...] como a ilha britânica, cuja εἰδῶλον me penetra no peito assim que quero pensar nela” (*doceas tu me oportebit [...] sed si insulam Britanniam coepero cogitare, eius εἰδῶλον mihi advolabit ad pectus*, CIC. *Epist.* XV, 16, 1 [DK 68 118]). Pena que Cícero parece não compreender a filosofia de Epicuro ou ignora a noção de πρόληψις⁴⁸ que ele erroneamente traduziu por *innatas cognitiones*⁴⁹. Para Cícero é impossível como esses “espectros” possam provocar na alma “representações dianoéticas” (διανοητικὰς φαντασίας), expressão que ele não traduz para sua língua, transcrevendo-a em grego, assim como faz com εἰδῶλων φαντασίας e εἰδῶλα.

O testemunho de Alexandre (DK 67 A28) traz alguns detalhes acerca do processo de percepção visual que não se encontram em Aristóteles nem em Teofrasto. Alexandre, para exprimir a ideia de projeção imagética de Demócrito, usa no mesmo testemunho além do termo “simulacros” (εἰδῶλα, *De sens.*, 56, 12), também “reflexo” (ἔμφασιν, *De sens.*, 24, 14), pois para ele é necessário, para que o reflexo reflita no olho mantendo a “mesma forma” (ὁμοιόμορφα) da coisa percebida, que haja “sucessivas emanações” (συνεχῶς ἀπορρέοντα) dos simulacros do corpo percebido numa velocidade imperceptível⁵⁰. Neste sentido, o que Alexandre parece dizer é que um único simulacro não produz a sensação da visão, mas sim uma infinita sucessão desses simulacros

⁴⁴ LUC., *DRN*, IV, 35 ss

⁴⁵ Cf.: MUNRO, Vol II, pp. 278-279.

⁴⁶ LUC. *De rer. nat.*, IV, 42.

⁴⁷ Cícero menciona textualmente Demócrito: “quae ille Gargettius et iam ante Democritus εἰδῶλα” (CIC. *Epist.* XV, 16, 1 [DK 68 118]).

⁴⁸ Muito cara ao seu pensamento, a πρόληψις constitui um neologismo introduzido por Epicuro no pensamento filosófico e, conseqüentemente, na cultura e na língua gregas, caracterizando assim um conceito fundamental em sua filosofia: “É preciso, portanto, colocar nomes novos em coisas novas, assim como fez Epicuro com o termo da πρόληψιν, termo que ninguém antes dele designou com este sentido” (*sunt enim rebus novis nova ponenda nomina, ut Epicurus ipse πρόληψιν appellavit, quam antea nemo eo verbo nominarat*, CÍC. *De nat. Deor.* I, XVII, 45). Significa “receber antecipadamente”, daí “antecipação”, uma percepção guardada na alma. Também se relaciona com *prolambáno*, “adiantar”, “surpreender”, “receber antes”, “levar adiante”, “perceber”, “tomar”, “tomar posse de”, “agarrar” (Cf. ISIDRO, 1998, pp. 486, 478, 347). É nesse sentido que se diz da capacidade que a faculdade da memória tem de “antecipar” ou de “receber antecipadamente” as sensações por já tê-las fixadas na alma por intermédio das sensações.

⁴⁹ CIC. *De nat. Deor.* I, XVI, 44; I, XVII, 45.

⁵⁰ Epicuro apresenta uma versão mais detalhada acerca da produção imagética. Segundo ele “a formação dos simulacros é tão veloz quanto o pensamento, e o fluxo proveniente da superfície dos corpos é incessante, pois não podemos perceber dos corpos por que a matéria é sempre reposta” (ἡ γένεσις τῶν εἰδῶλων ἅμα νοήματι συμβαίνει. καὶ γὰρ ῥέουσιν ἀπὸ τῶν σωμάτων τοῦ ἐπιπολῆς συνεχῆς, οὐκ ἐπίδηλος τῇ μειώσει διὰ τὴν ἀνταναπλήρωσιν, σφύζουσα τὴν ἐπὶ τοῦ στερεμνίου, DIOG. LAERT. *Vitae*, X [EHe], 48)



sobrepostos de forma ininterrupta. Podemos ilustrar este mecanismo com o processo de projeção dos filmes⁵¹ no cinema antigo, quando uma série de quadros estáticos, ou seja, as fotografias em constante sobreposição, produzem as cenas em movimento. A sobreposição constante dos simulacros, portanto, reproduz não só a figura estática do sensível, mas também seu caráter dinâmico. Em uma palavra, as projeções dos simulacros reproduzem os compostos e suas relações no tempo e espaço, assim como suas cores, seus sons e odores.

Neste sentido, a tese apresentada não apenas por Teofrasto e Aristóteles, mas corroborada também pelos demais doxógrafos antigos, como Alexandre, Cícero e Plutarco, afirma que Demócrito sustenta que a visão acontece por meio dos simulacros, ou seja, as finas películas chamadas de εἰδῶλα que se desprendem dos corpos compostos mantendo todas as suas características sensíveis ao desprenderem-se dos corpos e introjetarem-se no órgão da visão (ὄψις). Elas conservam, segundo testemunho de Plutarco citando um comentário de Favorino, não só a “semelhança”, mas também a “forma precisa” dos corpos compostos: “não só conservam uma forma semelhante àquela dos corpos que copiam fielmente” (οὐ μόνον ἔχοντα μορφοειδεῖς τοῦ σώματος ἐκμειγαμένας ὁμοιότητας, PLUT. *quaest. conv.* VIII, 10, 2; 734f [DK 68 A77]).

Diógenes Laércio, por exemplo, testemunha que “vemos mediante a penetração de simulacros em nós” (ὁρᾶν δ’ ἡμᾶς κατ’ εἰδῶλων ἐμπτώσεις, DIOG. LAERT. *Vitae*, IX, 44 [DK 68 A1]). A penetração (ἐμπτώσεις) é consequência da força e velocidade das projeções, o que causa a entrada no órgão do sentido modificando a alma. Ora, segundo Teofrasto, toda sensação é uma modificação (ἀλλοιούμενης, TEOFR. *De sens.*, 63 [DK 68 A135]), e, neste sentido, o conhecimento é um processo inicialmente empírico em que os órgãos dos sentidos (ὑποκειμένας αἰσθήσεις) sofrem constantes impressões dos simulacros dos corpos externos. Aécio também elucida a relação entre sensação-pensamento e as εἰδῶλα: “a sensação e o pensamento nascem pela introdução de simulacros externas” (τὴν αἰσθησιν καὶ τὴν νόησιν γίνεσθαι εἰδῶλων ἔξωθεν προσιόντων, AËT. IV 8, 10 [DK 67 A30]). Os simulacros, neste sentido, impactam o arranjo dos átomos da alma, modificando-a e gerando assim tanto a percepção sensível, neste caso a visão, como o conhecimento.

Também no *Etymologicum Genuinum*, enciclopédia lexical compilada no século IX d.C. em Constantinopla, a noção de δέικελον [amostragem⁵²], atribuída a Demócrito, é apresentada da seguinte forma: “Para Demócrito, a emanação mantém a mesma forma [exterior] das coisas [perceptíveis]” (Παρά δὲ Δημοκρίτῳ κατ’ εἶδος ὁμοία τοῖς πράγμασιν ἀπόρροια, *Etym. gen. mag.*, δέικελον [DK 68 B123]). Este fragmento sugere que no processo das emanações (ἀπόρροια), as características sensíveis do corpo percebido se mantêm iguais e não perdem sua forma ou aparência (εἶδος). Ainda segundo Plutarco no mesmo testemunho mencionado, as emissões das εἰδῶλα se dão em razão da “grande agitação” (σάλου πολλοῦ) e do “calor” (θερμότητος) próprios dos compostos em razão da aglomeração dos átomos:

Os simulacros penetram o corpo pelas passagens e, quando reaparecem, produzem as visões dos sonhos. Estes projéteis chegam provenientes de todas as partes: de utensílios, roupas, plantas e, especialmente, dos seres vivos, por causa de sua grande agitação e calor. (PLUT. *quaest. conv.* VIII, 10, 2; 734f [DK 68 A77])⁵³

⁵¹ Guthrie (1969, p. 442) usa a expressão “films of atoms” para expressar a ideia que descrevemos acima, ou seja, que os corpos sensíveis têm uma tendência natural para emitirem constantemente eflúvios de si.

⁵² De δεικνάνω, “mostrar”, “fazer surgir”. Logo, é o processo de exibição, de uma mostra: “amostragem”, “representação”. Neste sentido, representa a “coisa percebida” (πράγμα), levando em conta a teoria democrítea da percepção sensível, é também “simulacros” (εἰδῶλα).

⁵³ Ἐγκαταβυσσοῦσθαι τὰ εἰδῶλα διὰ τῶν πόρων εἰς τὰ σώματα καὶ ποιεῖν τὰς κατὰ ὕπνον ὄψεις ἐπαναφερόμενα· φοιτᾶν δὲ ταῦτα πανταχόθεν ἀπιόντα καὶ σκευῶν καὶ ἱματίων καὶ φυτῶν, μάλιστα δὲ ζώων ὑπὸ σάλου πολλοῦ καὶ θερμότητος.

As εἰδῶλα para Demócrito, diferente da concepção empregada nos poemas homéricos, revestem-se de um sentido *ontognosiológico*, isto é, passam a ser consideradas estruturas idênticas (εἶδος ὁμοία)⁵⁴ aos corpos sensíveis que elas representam e necessariamente adequadas para serem captadas apenas pela estrutura do órgão da visão, o que explica, portanto, a importância da pesquisa de Demócrito acerca da anatomia dos órgãos dos sentidos⁵⁵. A compreensão do processo visual depende do entendimento que dispomos da estrutura física deste órgão e dos corpos sensíveis que provocam a sensação da visão. A ênfase de Demócrito não é apenas no órgão que percebe, mas também no corpo sensível de onde emanam os simulacros dando-se a conhecer.

O termo συστέλλεσθαι, usado por Teofrasto no parágrafo 50, tem em Demócrito o sentido de “justapor”, isto é, devido à incessante produção desses simulacros produzidos pelas constantes emanações e que ao se justaporem, uma sobre as outras, comprime⁵⁶ o ar entre o olho e o corpo percebido, possibilitando o “contato” (ἄφή, TEOFR. *De sens.*, 55 [DK 68 A135]) visual, sem o qual não haveria percepção (αἴσθησις), posto que toda sensação tem origem no contato, direto ou indireto. Neste sentido, o olho é “tocado”, embora de forma mediada pelas εἰδῶλα, pelo corpo sensível através de uma espécie de *empilhamento* dos simulacros sucessivamente emitidos pelo corpo visto. Teofrasto parece concentrar este mecanismo da percepção no ar interposto (μεταξύ) entre a visão (ὄψις) e o corpo visto (ὀρωμένον), sem explicar como acontece sua condensação, ou melhor, no caso do materialismo atomista, sua justaposição.

É neste sentido que para Bailey, por exemplo, “em um sistema puramente materialista, não pode haver forma de comunicação entre um corpo e outro, exceto por meio do contato”⁵⁷. É importante ressaltar, que no caso da visão, da audição e do olfato, não há um contato direto entre o órgão de percepção e o corpo percebido, pois o corpo mesmo não toca o órgão receptor. Como bem observa Laks, este contato não é, nem poderia ser, uma intromissão do corpo percebido nos órgãos dos sentidos, ou seja: “o próprio objeto não penetra os sentidos, antes os atingem apenas por delegação”⁵⁸. Trata-se, portanto, de um mecanismo sensível em que os corpos compostos emitem por todas as direções “emanações” (ἀπορροαί) imperceptíveis de si mesmos. Neste sentido, cito Teofrasto: “por toda parte as coisas estão sempre a emitir uma espécie de eflúvio” (ἅπαντος γὰρ αἰεὶ γίνεσθαι τινα ἀπορροήν, TEOFR. *De sens.*, 50 [DK 68 A135]).

Ora, na realidade, o ar (ἀέρος) não se comprime sem que os simulacros se enfileirem uns após os outros. É, neste sentido, que os corpos atômicos que compõem o ar acabam se comprimindo (nunca se misturando) com as emanações dos simulacros, formando assim um aglomerado perceptível, não necessariamente sólido como pensa Guthrie⁵⁹, ou seja, o ar auxilia na manutenção da coesão dos simulacros no transcurso desde o corpo percebido até o órgão da visão. Esta compreensão que aqui sustentamos, ganha força quando corroborada textualmente por Alexandre no testemunho acima citado, afirmando que as εἰδῶλα são συνεχῶς ἀπορρέοντα, isto é, “sucessivas emanações” (ALEX. *De sens.*, 56, 12 [DK 67 A29])) das coisas percebidas através da visão. Ora, estas sucessivas emanações são a causa da justaposição dos simulacros

⁵⁴ *Etym. gen. mag.*, δείκελον [DK 68 B123]: εἶδος ὁμοία, descreve o “mesmo aspecto”, “a mesma forma”. Trata-se da mesma aparência que as εἰδῶλα mantêm ao desprenderem-se dos corpos perceptíveis, ou seja, mantendo sua “unidade e coesão” (ἐνὸς καὶ συνεχοῦς, DIOG. LAERT. *Vitae*, X [EHe], 50), como pensa Epicuro.

⁵⁵ Para uma análise dos órgãos dos sentidos em Demócrito, conferir o terceiro capítulo da minha *Tese Doutoral*: DAMÁSIO, Marcos Roberto. *Da física dos átomos à percepção dos sentidos: os mundos, a humanidade e as percepções sensíveis em Demócrito*, 2022, Tese (Doutorado), Curso de Filosofia, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2022.

⁵⁶ Termo usado por Luria (2007, p. 592 [478]) “e che viene da questi compressa”.

⁵⁷ BAILEY, 1928, p. 162

⁵⁸ LAKS, 2008, p. 339

⁵⁹ GUTHRIE, 1969, p. 443: “compress and even solidify it”.

emanados, portanto, são a causa da percepção visual. As εἰδωλα adentram os olhos por intermédio do ar, tornando os corpos vistos percebidos pela alma. É o que sugere Lucrécio ao empregar o termo latino “cernere” para se referir ao esforço que a alma (*animus*) faz para compreender os simulacros que, segundo ele, são “tênuies” (*tenuia*) e de difícil compreensão: “e, como são tênues, a alma é incapaz de discerni-las, se não fizer um esforço agudo” (*quia tenuia sunt, nisi se contendit acute, cernere non potis est animus*, LUC. *De rer. nat.*, IV, 800 [DK 68 A115]).

Considerações finais

Demócrito não se empenhou em explicar todos os processos de percepção sensível e pouco se esforçou para explicar a causa das sensações e a anatomia dos outros órgãos dos sentidos, como do olfato, do paladar e do tato. Segundo o próprio Teofrasto, Demócrito explica estes demais sentidos de modo semelhante à sensação da visão e da audição: “assim explica a visão e a audição, pois acerca dos outros sentidos, disse quase a mesma coisa” (Καὶ περὶ μὲν ὄψεως καὶ ἀκοῆς οὕτως ἀποδίδωσι, τὰς δὲ ἄλλας αἰσθήσεις σχεδὸν ὁμοίως ποιεῖ τοῖς πλείστοις, TEOFR. *De sens.*, 56 [DK 68 A135]). Isto porque a percepção capta o que lhe é semelhante (ὁμοίος), isto é, estruturas temporárias e formadas a partir dos mesmos elementos: órgãos de percepção percebem corpos compostos e perceptíveis. Os corpos sensíveis são naturalmente estruturados para serem percebidos por esses órgãos sensíveis (ὑποκειμένας αἰσθήσεις), e isto se explica porque os órgãos dos sentidos são igualmente estruturados para os perceberem, não os corpos atômicos (ἄτομα) em si, mas a estrutura sensível formada a partir desses corpos, ambos compostos atômicos e que estão sempre em transformação.

Toda essa descrição da natureza do olho e do funcionamento da visão na perspectiva democrítea e atestada por Aristóteles, Teofrasto e os demais doxógrafos, tem uma preocupação além de anatômica, isto é, há também uma inquietação *ontognosiológica*, como parece ser também no caso de Alcmeão e Empédocles, ou seja, Teofrasto em DK 68 A135 está descrevendo, segundo o entendimento de Demócrito, o que seria a condição ideal para que se chegue a uma melhor percepção visual⁶⁰. Todas estas explicações minuciosas da natureza do olho é, sobretudo, fundamento da natureza da percepção visual pelo viés fisiológico e anatômico, ou, em outras palavras, Demócrito busca explicar a simetria entre os simulacros (εἰδωλα) emitidos dos compostos (σύνθετον) externos e as passagens (πόρων) fornecidas pelo próprio órgão da visão (ὀφθαλμός), o que levaria ao conhecimento.

Referências bibliográficas

ALFIERI, V. E. 1936. *Gli atomisti*: Frammenti e testimonianze. Bari: Laterza.

2006. *De Anima*. Apresentação, tradução e notas: REIS, Maria Cecília Gomes, 1 ed. São Paulo: Editora 34.

ARISTOTLE. *Generation of animals*, With an English Translation by A.L. Peck. Cambridge, Harvard University Press, 1943.

ARISTÓTELES. 2009. *Sobre a geração e a corrupção*. Tradução e notas: CHORÃO, Francisco. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, [Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς - *De generatione et corruptione*].

BAILEY, C. 1928. *The Greek Atomists and Epicurus*: A Study. Oxford.

BARNES, J. 1979. *The Presocratic Philosophers*. Londres, Rontledge & Kegan Paul.

⁶⁰ Cf.: SASSI, 1978, p. 101: “L'intero passo riguarda le condizione in cui l'organo visivo deve trovarsi perché la sensazione si attui meglio”.

CAPPELLETTI, A. J. 1977. *La teoria aristotélica de la visión*. Sociedad Venezolana de Ciencias Humanas: Caracas.

DAMÁSIO, M. R. 2022. *Da física dos átomos à percepção dos sentidos: os mundos, a humanidade e as percepções sensíveis em Demócrito*, 2022, Tese (Doutorado), Curso de Filosofia, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte,

DIELS, H.; KRANZ, W. 1951. *Die Fragmente der Vorsokratiker* 6th ed. Berlin: Weidmann.

ENGLISH, R. B. 1915. "Democritus' Theory of Sense Perception". *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 46, pp. 217-227.

FRITZ, K. V. 1971. Demokrits Theorie des Sehens. In FRITZ, Kurt Von. *Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft*, Walter de Gruyter - Berlin - New York, pp. 594-622.

GUTHRIE, W.K.C. 1969. *A History of Greek Philosophy*. Vols. II Cambridge: Cambridge Univ. Press.

2001. *Iliada*. 2 ed. Tradução: NUNES, Carlos Alberto. Rio de Janeiro: Ediouro.

HOMERO. 2001. *Odisseia*. 5 ed. Tradução: NUNES, Carlos Alberto. Rio de Janeiro: Ediouro.

ISIDRO, P. S. J. 1998. *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*. 8 ed. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa.

KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M. 2010. *Os Filósofos Pré-socráticos*. 7 ed. Tradução: FONSECA, Carlos Alberto Louro. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

LAÊRTIOS, D. 1988. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução: KURY, Mário da Gama. Brasília: Editora UnB.

LAKS, A. 2008. "Alma, sensação e pensamento". In: LONG, A. A. (Org), *Primórdios da filosofia grega*. Tradução: FERREIRA, Paulo. Aparecida, São Paulo: Ideias e Letras.

LAKS, A. 2002. "Philosophes présocratiques: Remarques sur la construction d'une catégorie de l'historiographie philosophique", in A. Laks e C. Louguet (a cura di), *Qu'est-ce que la Philosophie Présocratique?*, Lille, pp. 17-38.

LAKS, A. 2013. *Introdução à Filosofia "pré-socrática"*. Tradução: PEIXOTO, Miriam Campolina Diniz. São Paulo: Paulus.

LESZL, W. 2007. "Democritus' works: from their titles to their contents". In: MOREL, Pierre-Marie. *Démocrite et l'objet de la philosophie naturelle. A propos des sens de φύσις chez Démocrite*, in BRANCACCIO, Aldo; MOREL, Pierre-Marie (éds.), *Democritus: Science, The Arts, and the Care of the Soul*, Leiden-Boston: Brill.

LESZL, W. 2009. *I primi atomisti: raccolta di testi che riguardano Leucippo e Democrito*. Firenze: Leo S. Olschki.

LIDDELL, H.; SCOTT, R. 1996. *A Greek-English lexicon*. Oxford: Oxford University Press.

LUCRÉCIO. 2015. *Da natureza das coisas*. Tradução (do latim), introdução e notas de Luís Manuel Gaspar Cerqueira. Lisboa, Relógio d'Água.



- LURIA, S.; REALE, G.; MALTSEVA, S. 2007. *Democrito: raccolta dei frammenti*. Milano: Bompiani.
- MCKIRAHAN, R. D. 2013. *A filosofia antes de Sócrates: uma introdução com textos e comentários*. Tradução: PEREIRA, E. W., São Paulo: Paulos.
- MOREL P.-M. 1993. *Démocrite et l'atomisme ancien, fragments et témoignages*. trad. de M. Solovine, revue et présentée, Paris.
- PEIXOTO, M. C. D. 2012. "L'activité de l'âme démocritéenne: de la sensation et de l'intellection". *Χώρα: Revue d'études anciennes et médiévales*, v. 9-10, pp. 217-242.
- PLATÃO. 2009. *Parmênides, Político, Filebo, Lísias*. Tradução, textos complementares e notas de Edson Bini. São Paulo: Edipro.
- RUDOLPH, K. 2011. "Democritus' perspectival Theory of vision". *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 131, pp. 67-83.
- RUDOLPH, K. 2012. "Democritus' ophthalmology". *Classical Quarterly* 62.2, 496–501.
- SALEM, J. 2007. *Perception et connaissance chez Démocrite*. In: BRANCACCIO, A. & MOREL, P.-M. (Éds.). *Democritus: Science, The Arts, and the Care of the Soul*. Leiden-Boston: Brill, p. 125-42.
- SASSI, M. M. 1978. *Le teorie della percezione em Democrito*. La Nuova Italia Editrice: Firenze.
- SPINELLI, M. 2006. *Questões Fundamentais de Filosofia Grega*. São Paulo: Ed. Loyola.
- TAYLOR, C. C. W. 1967. "Pleasure, Knowledge and Sensation in Democritus". *Phronesis*, v. 12, n. 1, p. 6-27.
- TAYLOR, C. C. W. 1999. *The Atomists: Leucippus and Democritus. Fragments: a Text and Translation with a Commentary*. Toronto: London: University of Toronto Press.

The Consistency of Plato's Treatment of Rhetoric

Pedro Mauricio Garcia Dotto

pmgdotto@archai.unb.br

Fellow Researcher of the Archai/UNESCO Chair in the Graduate Program in Metaphysics at the Universidade de Brasília (UnB)

Abstract: Commentators of Plato tend to assume that the philosopher changed his perception of rhetoric over time. Generally, such commentators focus on the critiques against rhetoric in the *Gorgias* and the claim of a philosophical rhetoric in the *Phaedrus* to display a fundamental discontinuity in Plato's treatment of rhetoric. In contrast, I aim to demonstrate a fundamental continuity of Plato's considerations on rhetoric, supplanting the textual evidence commonly analyzed in this debate with some passages from the *Apology*, *Symposium*, and *Laws*. Both in an early dialogue, such as the *Apology*, and in a much later one, such as the *Laws*, the same procedure is at work: a careful distinction between genuine rhetoric and its counterfeits. If rhetoric allies itself with philosophy, turns into a τέχνη, and is guided by the truth and the good, Plato embraces it. On the other hand, if rhetoric rejects this alignment, foundation, and orientation, it is condemned.

Keywords: Plato, Rhetoric, Philosophy, Truth, Persuasion, Dialectic.

A consistência do tratamento de Platão à retórica

Resumo: Comentadores de Platão tendem a assumir que o filósofo alterou sua percepção sobre a retórica no decurso do tempo. Geralmente, tais comentadores se concentram nas críticas à retórica no *Górgias* e na reivindicação de uma retórica filosófica no *Fedro* para constatar uma descontinuidade fundamental no tratamento platônico à retórica. De maneira oposta, o meu objetivo é demonstrar uma continuidade fundamental nas considerações platônicas sobre a retórica, suplantando as evidências textuais comumente analisadas neste debate com algumas passagens da *Apologia*, *Banquete* e *Leis*. Tanto num diálogo inicial, como a *Apologia*, quanto num muito posterior, como as *Leis*, está em operação o mesmo procedimento: uma distinção cuidadosa entre retórica genuína e suas contrafações. Se a retórica se aliar à filosofia, constituir-se enquanto *technē* e orientar-se pela verdade e pelo bem, então é acolhida por Platão. Em contrapartida, se a retórica rejeitar tal alinhamento, fundamentação e orientação, então é condenada.

Palavras-chave: Platão, Retórica, Filosofia, Verdade, Persuasão, Dialética.

Recebido em 25 de fevereiro de 2024. Aceito em 30 de abril de 2024.

Introduction

There is an extensive bibliography in Plato scholarship dedicated to Plato's considerations on rhetoric. Many commentators tend to assume that the philosopher altered his perception of rhetoric over time, taking for granted some form of development of Platonic philosophy.¹ Generally, such commentators focus on Socrates' criticisms against rhetoric in the *Gorgias* and the claim of a rhetoric aligned to philosophy in the *Phaedrus* to establish a fundamental *discontinuity* in Plato's treatment of rhetoric.² Indeed, this is a recurrent opinion and forms part of a theoretical common sense about Plato's philosophy.

To motivate my approach and make my position explicit, below is the assessment of a renowned scholar and translator of the *Phaedrus*, Christopher Rowe, on the Platonic treatment of rhetoric.

That there is a difference between Plato's earlier and later treatments of rhetoric is, I think, uncontroversial. I have so far simply been picking out some of the finer detail in a picture which so far as I know all Platonic scholars would accept at least in outline, of a movement away from an uncompromising rejection of 'the art of (persuasive) speaking' to a recognition of its place—if properly reformed—in the hierarchy of the τέχναι. (ROWE, 1994, p. 129)

Contrary to this apparent “uncontroversial” academic consensus, I seek to demonstrate in this paper that there has never been a supposed discrepancy in Plato's considerations on rhetoric. On the contrary, there is a marked consistency in Plato's treatment of rhetoric, from the *Apology* to the *Laws*. Thus, I argue for a fundamental *continuity* in Plato's considerations about rhetoric in the set of dialogues being examined. At the very least, I hope my argument contributes to questioning this theoretical common sense that Rowe expresses about the relationship between Plato and rhetoric in the course of the dialogues.

In supporting the consistency thesis, this paper intends to broaden the scope of analysis usually explored by commentators. In other words, I will “raise the stakes,” by incorporating dialogues that are ignored among the textual evidence customarily examined within the specialized debate on the theme of Plato's attitude towards rhetoric. Along these lines, I submit for examination some excerpts from the *Apology*, *Symposium*, and *Laws*, which reveal a convergent pattern in the Platonic approach to rhetoric.

Before proceeding, however, the term “rhetoric” needs to be conceptually clarified.³ According to the more conventional interpretation, rhetoric arose as a relatively autonomous discipline and a more or less methodical, specialized theory of speech in Sicily, Magna Graecia, by virtue of two legendary figures,

¹ The abbreviation system adopted for authors is that of the Liddell-Scott-Jones Ancient Greek-English Lexicon (LSJ). I have resorted to the translation of Plato's works from Cooper (1997).

² For authors who identify a fundamental *discontinuity* between the *Gorgias* and the *Phaedrus* regarding the Platonic treatment of rhetoric, see Ryle (1966, p. 259-260), Romilly (1975, p. 49-50), Koritansky (1987, p. 30-31), Hackforth (1952, p. 11), Rowe (1989, p. 180-181), North (1976, p. 14), Cooper (1997, p. 792), Nicholson (1999, p. 45-53), Nussbaum (2001, p. 227). For those who recognize a fundamental *continuity* between the dialogues, see Black (1958, p. 368-369; 371), Kucharski (1961), Hamilton (1973, p. 10), Quimby (1974), Heath (1989, p. 156; 169-17), Werner (2010, p. 46, n. 55), Yunis (2005, p. 102-103), Irani (2017, p. 107), and Lopes (2018). I refer to a “fundamental continuity/discontinuity” between the *Gorgias* and the *Phaedrus* because practically all commentators would agree that there is continuity in some aspects and discontinuity in others. For example, rhetoric is defined as the craftsmanship of persuasion in *Grg.* 453a2, while in *Phdr.* 261a7-262b2, it is defined as an art of leading the soul; in the *Gorgias* (454b5-7), rhetoric seems to be reduced to courts of justice and public assemblies, whereas in the *Phaedrus* (261a7-b3) it also encompasses private meetings; the *Gorgias* does not have an exposition of the Forms, while the *Phaedrus* does; the *Gorgias* works with a simple model of the soul (or, at most, bipartite), while the *Phaedrus* outlines a tripartite structure of souls, and so on. That said, when I refer to a “fundamental continuity/discontinuity” between the dialogues, what I establish as a criterion is a more general position about rhetoric: whether an academic considers that the *Gorgias* expresses simply or exclusively the negative side of rhetoric, while the *Phaedrus* reveals a more positive perspective on rhetoric, or whether they understand that, to a certain extent, both dialogues provide criticisms as well as constructive considerations about rhetoric.

³ I thank the anonymous reviewer of the journal for drawing my attention to this point and for recommending a more rigorous conceptual demarcation of the term “rhetoric,” given that most contributions on the subject fail to clearly and precisely define what is meant by “rhetoric.”

Corax and Tisias. Its genesis is directly linked to the fall of tyranny around 467 BCE and the subsequent establishment of democracy. By way of Gorgias of Leontini, a disciple of the reputed inventors of rhetoric, the art of speech would have reached Athens on the occasion of his famous embassy to the city in 427 BCE, and then spread through the sophistic movement, with a large volume of handbooks on the new art, the so-called λόγων τέχναι, circulating in Greece by the end of the 5th century BCE.⁴ On the other hand, the “revisionist” interpretation proposes that the invention of rhetoric is a phenomenon of the 4th century BCE, which can be attributed to the more systematic, developed, and innovative theorizations, first and foremost, of Plato and, secondly, Aristotle.⁵ A third approach offers an intermediate solution, emphasizing the gradual evolution of rhetoric from the experiences, training, and practices of men involved in the political life of cities, pointing to Gorgias as the primary person responsible for the constitution of rhetoric, both its name and profession.⁶ In the absence of more significant textual evidence from the 5th century BCE, considering the lacunar character of the surviving corpus, it is incredibly complicated to settle the question about the invention of rhetoric. However, for the purposes of this paper, stepping into this academic controversy is unnecessary; it is only necessary to take note of the technical and specialized concept of the term “rhetoric.”

Beyond this debate about the invention of rhetoric as a reasonably autonomous, specialized, well-defined, technical discipline, it is crucial not to lose sight of the more generic, everyday meaning of the term “rhetoric,” which refers to the persuasive competence in the elaboration and/or delivery of speeches. Given this, rhetoric, according to the stated meaning, has a more remote history, and it is not difficult to detect, from the epic poetry of Homer and Hesiod onwards, manifestations, formulations, and reflections on the persuasive power of speech (λόγος).⁷ It is possible to elaborate a more complex and complete discrimination of the polysemic term “rhetoric.”⁸ Still, the differentiation between a rigorous, technical sense and a generic, versatile one is sufficient for this paper.

Thus, after these brief clarifications on the meaning and usage of the term “rhetoric” (in the strict and general senses), let us return to the argument about Plato and rhetoric. There is no doubt that in the *Gorgias* and, mainly, in the *Phaedrus*, Plato centers on rhetoric in its more technical and specialized sense, developing a robust and methodical theory of rhetorical art. In the other dialogues under analysis (*Apology*, *Symposium*, *Laws*), there is no theorization about rhetoric, and the specialized term for rhetorical art (ῥητορικὴ) is even absent.⁹ The excerpts chosen from these dialogues reflect on the power, danger, and effects of λόγος, as well as on the norms that should govern the production and performance of speeches in specific and concrete contexts. Hence, these dialogues do not thoroughly examine rhetoric with a high degree of abstraction, generalization, and systematization, as it occurs in the *Gorgias* and, most of all, in the *Phaedrus*. In these cases, rhetoric seems to adhere more to the sense of persuasive competence in the elaboration and/or delivery of speeches, grounded in concrete situations and before a particular audience.

⁴The conventional interpretation of the birth of rhetoric is emblematically represented in Kennedy (1963). For a recapitulation of the main points of the conventional interpretation, see Schiappa (1999, p. 3-13), who calls it “The Standard Account of Rhetoric’s Beginnings.”

⁵See, above all, Cole (1991) and Schiappa (1999).

⁶See Luzzatto (2020).

⁷See, for example, Karp (1997) on the centrality of the theme of persuasion in Homeric poems, Clay (2006) for an implicit theory of rhetoric in Hesiod, and Buxton’s classic study (1982) on persuasion in ancient tragedy. For a historical background of rhetoric before the sophists, see Gagarin (2006).

⁸Schiappa and Hamm (2006, p. 6), for illustration, establish five different ways of using the term “rhetoric.”

⁹Although the discussion in the *Laws* revolves around rhetoric as an art and the same technical vocabulary of the *Gorgias* and the *Phaedrus* is mobilized, as I show in section 5.



However, it is essential to note that the broad (*lato sensu*) and technical (*strictu sensu*) senses have several points in common, which justifies approaching rhetoric and inquiring into Plato's attitude towards it in the selected group of dialogues, paying attention to the zone of convergence between the two uses of the term. At the same time, it is necessary to guard against ambiguity. I shall demonstrate that there is a line of continuity between rhetoric as "persuasive competence in the elaboration and/or delivery of speeches" and rhetoric as a "systematic, formal, methodical, and rigorous theory of the art of speech," between practical aptitude and abstract theory, in a nutshell, because Plato uses the same criteria to evaluate rhetoric in the two underscored senses. In both cases, truth must be normatively assumed as a value regulating speech composition, knowledge about the subject matter of the speech is an essential requirement, and consideration for the good of the interlocutor, as the recipient of speeches, must also be observed.¹⁰

It is true that only in the *Phaedrus* does Plato substantially and thoroughly elaborate on what it means to apply these criteria to the construction of a systematic rhetorical theory, incorporating the dialectical method for the foundation of rhetoric and detailing the content of the knowledge that is necessary for rhetoric to become an art (τέχνη).¹¹ In the *Gorgias*, no more than the outlines of this authentic rhetorical art are glimpsed in specific passages, as I discuss in section 3. In the *Laws*, the excerpt examined focuses specifically on rhetoric as τέχνη, bringing its approach closer to the more technical investigations of rhetoric in the *Phaedrus* and the *Gorgias*. On the other hand, in the Athenian's proposal concerning the persuasive effectiveness of the preambles of the laws, the rhetoric in question would have a broader meaning.

Concerning the *Apology* and the *Symposium*, the term "rhetoric" is adopted in its more generic usage to encompass the connection between speech and persuasion in particular contexts so that I shall examine the principles that are presented by Socrates when evaluating speeches, whether in the scope of forensic-judicial speeches or those of encomiastic-laudatory ones. The principles submitted by Socrates to evaluate speeches in such instances are, in general terms, congruent with the criteria that find their most polished formulation in the rhetorical theory of the *Phaedrus*. Thus, rhetoric as "persuasive competence in the elaboration and/or delivery of speeches" must be subordinate to truth and be based on knowledge in order to be accepted by Plato in both the *Apology* and *Symposium*. These more tenuous principles are refined, expanded, and deepened with the development of rhetoric as a "systematic, formal, methodical, and rigorous theory of the art of speech" in the dialogues that inspect it from a more technical and rigorous standpoint. For this reason, I insist on the fundamental convergence and partial overlapping in the meaning of the two proposed usages for the term "rhetoric" in analyzing and evaluating Plato's treatment of rhetoric in the selected dialogues.

In summary, to conclude this already lengthy introduction and resume the argumentative line, both in an early dialogue, such as the *Apology*, and a mature dialogue, such as the *Laws*, the same Platonic procedure is in operation: a refined and careful distinction between good and bad rhetoric; or a good and a harmful use (or even abuse) of rhetoric. Properly speaking, however, it is not a matter of good and bad rhetoric. Instead, there is a unique, authentic, and true rhetoric, alongside fraudulent imitations that lay claim to its name. In this framework, if rhetoric reaches the status of art (τέχνη), that is, if it is supported by knowledge of the subject matter addressed by the speech, grounded in an appropriate methodology, normatively guided by truth and the good of the interlocutor's soul, then it proves itself to be a partner of philosophy and is validated by Plato in the dialogues. On the other hand, it is harshly rebuked whenever rhetoric departs from the parameters of an authentic τέχνη. On the whole, this is the argument I pursue in this paper. Let us then move on to the proofs, i.e., the textual evidence supporting my argument.

¹⁰ On truth as a normative value that inspires and guides the philosophical life, rather than as the finished and unsurpassable product of philosophical investigations, see, above all, Casertano (2010). See also Trabattini (2010) and Vegetti (2023) on the topic.

¹¹ In this paper, I use "art" and "technique," with a clear preference for "art," to capture the semantics of the Greek "τέχνη."

1. Rhetoric in the *Apology*

Many scholars consider the *Apology* one of Plato's earlier dialogues, if not the earliest. It is regarded by a unitarian such as Charles Kahn (1996, p. 46; 52-53) as a Socratic dialogue in a historical sense. Even so, in this paper, I do not concern myself with controversies regarding unitarianism or developmentalism as hermeneutical paradigms for understanding Platonic philosophy since my argument is independent of heavy-loaded assumptions about the chronology of Platonic dialogues.¹² In general, I accept more consolidated and uncontested positions of the order of the dialogues, such as that the *Apology* is a dialogue from the initial period of Plato's philosophical activity and that the *Laws* belong to his last phase. From these premises, I highlight the consistency of Plato's treatment of rhetoric throughout these dialogues.

The passage from the *Apology* that supports my argument comes from the first lines of Socrates' defense speech:

I do not know, men of Athens, how my accusers affected you; as for me, I was almost carried away in spite of myself, so persuasively did they speak. And yet, hardly anything of what they said is true. Of the many lies they told, one in particular surprised me, namely that you should be careful not to be deceived by an accomplished speaker like me. That they were not ashamed to be immediately proved wrong by the facts, when I show myself not to be an accomplished speaker at all, that I thought was most shameless on their part—unless indeed they call an accomplished speaker the man who speaks the truth. If they mean that, I would agree that I am an orator, but not after their manner, for indeed, as I say, practically nothing they said was true¹³. (*Ap.* 17a1-b6; translation by G. M. A. Grube in COOPER 1997)

At first, Socrates denies being skilled in speech, as his accusers described him. However, in a second moment, he admits the label of “skilled in speech” (δαινός λέγειν¹⁴), provided that the expression is understood in a new sense, proposed by the Athenian philosopher, as the one who speaks the truth (τὸν τάληθῃ λέγοντα).¹⁵ In doing so, Socrates advocates for an equivalence between discursive competence and commitment to truth. If this is the case, Socrates confesses to be an orator (ρήτωρ), under the proposed meaning. However, if the expression “δαινός λέγειν” is understood in its current sense as discursive and persuasive competence detached from truth, or cunning manipulation of all available means to affect the audience's opinion at will, without any consideration for the ends λόγος should serve, then Socrates denies the title of ῥήτωρ.

Next, Socrates presents himself as a stranger to the court and its legal language, asking to be treated as a foreigner speaking in dialect. Instead of artificiality and sophistication in the craft of language, Socrates states that he will use simple, spontaneous, and sincere words, the same ones he used in the marketplace, the gymnasium, the palaestra, and other collective spaces in the city of Athens (*Ap.*, 17c6-18a3). Socrates

¹² The question of how to interpret Plato, intimately linked to the problem of the chronology of the corpus, as well as which hermeneutical paradigms to use for this purpose, is highly and intensely debated, having led to a considerable bibliographic production on the subject. I limit myself to referring the reader to some introductory texts that go through the origins of the debate and examine the *status quaestionis*: Tigerstedt (1977), Gonzalez (1995), Press (1996; 2018), and Taylor (2002).

¹³ Ὅτι μὲν ὑμεῖς, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, πεπόνθατε ὑπὸ τῶν ἐμῶν κατηγορῶν, οὐκ οἶδα· ἐγὼ δ' οὐν καὶ αὐτὸς ὑπ' αὐτῶν ὀλίγου ἔμαντοῦ ἐπελαθόμην, οὕτω πιθανῶς ἔλεγον. καί τοι ἀληθές γε ὡς ἔπος εἰπεῖν οὐδὲν εἰρήκασιν. μάλιστα δὲ αὐτῶν ἐν ἐθαύμασα τῶν πολλῶν ὧν ἐψεύσαντο, τοῦτο ἐν' ᾧ ἔλεγον ὡς χρῆν ὑμᾶς εὐλαβεῖσθαι μὴ ὑπ' ἐμοῦ ἐξαπατηθῆτε ὡς δεινὸν ὄντος λέγειν. τὸ γὰρ μὴ αἰσχυρῆσθαι ὅτι αὐτίκα ὑπ' ἐμοῦ ἐξελεγχθήσονται ἔργῳ, ἐπειδὴ μὴ δ' ὁπωστίουν φαίνωμαι δεινὸς λέγειν, τοῦτό μοι ἔδοξε γὰρ αὐτῶν ἀναισχυρτότατον εἶναι, εἰ μὴ ἄρα δεινὸν καλοῦσιν οὗτοι λέγειν τὸν τάληθῃ λέγοντα· εἰ μὲν γὰρ τοῦτο λέγουσιν, ὁμολογοῖν ἂν ἔγωγε οὐ κατὰ τούτους εἶναι ῥήτωρ.

¹⁴ The expression is, for the most part, pejorative and defamatory, having been frequently associated with the sophists, as can be seen in a precise passage of the *Protagoras* (312d3-7). On the expression “δαινός λέγειν”, see also Guthrie (1971, p. 32-34), Wardy (1998, p. 38), Lopes (2017, p. 384, n. 18), and Bonazzi (2023).

¹⁵ Commenting on this passage from the *Apology*, Casertano (2010, p. 20-21) offers valuable notes on the complex relationship between truth and persuasion.

concludes the proem to his defense speech by declaring that the virtue (ἀρετή) of a judge is to judge, and the virtue of an orator is to speak the truth, so he asks the jurors to pay attention only to whether his speech is just (*Ap.*, 18a3-6).

In this way, Socrates uses parallelisms and antitheses, figures of speech widely used in forensic speeches, in addition to a series of commonplaces of this discursive genre, to defend his point and gain the empathy of his audience in what will later be called the rhetorical technique of *captatio benevolentiae*. The highly rhetorical and artistically elaborated style of Socrates' *Apology* emerges more strongly when one verifies the multiple affinities between it and Gorgias' *Apology of Palamedes*.¹⁶ In the quoted passage from Socrates' *Apology*, one finds the use of rhetoric and rhetorical procedures to deny rhetoric, in what Livio Rossetti (1989, p. 234) has already called a "rhetoric of anti-rhetoric."¹⁷

From the outset, one can witness two contrasting meanings for the term "orator" (ρήτωρ) in the *Apology*. On the one hand, Socrates refuses the denomination of "skilled in speech" (δεινὸς λέγειν) as the most despicable lie uttered by his accusers. On the other hand, Socrates redefines the expression "δεινὸς λέγειν" and identifies discursive and persuasive competence with commitment to truth, even characterizing the orator's virtue (ἀρετή) as the act of speaking the truth (τάληθ' ἔχειν). Thus, already in the *Apology*, one can glimpse, albeit rudimentarily, the ambivalence of rhetoric for Plato. In short, a rhetoric committed to truth is adopted by Socrates, while Plato's protagonist rejects a performance of speech detached from the demands of truth.

As anticipated and clarified in the introduction, the nature of Socratic argumentation about λόγος before the jurors in the *Apology* is more concrete and context-dependent, less abstract and systematic, than what is exhibited in the *Gorgias* and *Phaedrus*. Nonetheless, the Socratic principles for evaluating λόγος in this specific setting are proven to be congruent with the better-determined, well-founded criteria for constructing rhetoric as a proper τέχνη.

2. Rhetoric in the *Symposium*

The bulk of the *Symposium*, apart from its narrative framework (Apollodorus and his anonymous companion), is composed of six eulogies in honor of the god Eros, following the suggestion of Phaedrus taken up by Eryximachus (*Smp.*, 176a1-178a5). These eulogies are succeeded by a somewhat unusual last encomiastic speech by Alcibiades to Socrates. In a slightly schematic and synthetic way, this is the dramatic framework of the dialogue. The passage I focus on is found in the interlude between the erotic speech of Agathon (*Smp.*, 194e4-197e8) and that of Socrates (*Smp.*, 201d1-212c3).

Right after the performance of Agathon, the host of the symposium, fraught with "Gorgianisms" in its conclusion (alliterations, assonances, parallelisms)¹⁸, it is Socrates' turn to praise Eros. Socrates claims to be shy and unable to rise to the challenge, considering the enormity of the task to which everyone had committed themselves that night. Just as in the *Apology* Socrates confesses to be unfamiliar with the rules of composition of judicial speeches, in the *Symposium* he declares to be unfamiliar with the rules of composition of encomiastic speeches. Just as in the *Apology* his simplicity and sincerity are contrasted

¹⁶ The *Apology of Palamedes* recently received an excellent translation into Portuguese by Engler (2023). For the affinities between the *Apology of Socrates* and the *Apology of Palamedes* in the broader context of the opposition between Plato and Gorgias, see, for example, Coulter (1964). Considering the profound similarities between the two texts, Denyer (2019, p. 6-7) asks whether we would have the right to assume that the *Apology of Socrates* has a greater aspiration to historical truth than the *Apology of Palamedes*.

¹⁷ Cf. Konstan (2022).

¹⁸ See Bury (1909, p. xxxv-xxxvi) for a commentary on the style and diction of Alcibiades' speech, pointing out evidence of its Gorgianic inspiration.

with the rhetorical artifices and discursive maneuvers of his accusers, in the *Symposium* Socrates opposes Agathon and sets apart this style of praise (τὸν τρόπον τοῦ ἐπαίνου, *Smp.*, 199a3-4) with his supposedly unpretentious, spontaneous, and truthful speech. Further, Socrates likens Alcibiades to Gorgias, to whom he attributes the qualifier of “skilled in speech” (δεινὸς λέγειν) and compares the sophist from Leontini to the fearsome head of the Gorgon (*Smp.*, 198c1-5).¹⁹ Here is an excerpt of his words, of his initial caveats, before the elenctic interrogation of Agathon and his subsequent speech in homage to the god Eros:

Then I realized how ridiculous I'd been to agree to join with you in praising Love and to say that I was a master of the art of love, when I knew nothing whatever of this business, of how anything whatever ought to be praised. In my foolishness, I thought you should tell the truth about whatever you praise, that this should be your basis, and that from this a speaker should select the most beautiful truths and arrange them most suitably. I was quite vain, thinking that I would talk well and that I knew the truth about praising anything whatever. But now it appears that this is not what it is to praise anything whatever; rather, it is to apply to the object the grandest and the most beautiful qualities, whether he actually has them or not [...] But I didn't even know the method for giving praise; and it was in ignorance that I agreed to take part in this [...] I'm not giving another eulogy using that method, not at all—I wouldn't be able to do it!—but, if you wish, I'd like to tell the truth my way. I want to avoid any comparison with your speeches, so as not to give you a reason to laugh at me²⁰. (*Smp.* 198c5-199b2; translation by Alexander Nehamas and Paul Woodruff in COOPER 1997)

Previously, Socrates had claimed expertise in erotic matters (τὰ ἐρωτικά, *Smp.*, 177d7-8), but now he seems to want to distance himself from this claim. But the tone of the quoted passage is manifestly ironic: Socrates proceeds without delay to criticize Agathon and all the other speakers for ignoring the nature of love (ἔρως) and, as a result, failing to speak the truth in their praises. Considering the cross-examination (ἐλεγχος) to which Socrates subjects Agathon (*Smp.*, 199c3-201c9) on the nature of love and his great speech that follows, there is no doubt that Socrates still lives up to the title of master in erotic matters.²¹

Socrates then attributes the title of “skilled in speech” (δεινὸς λέγειν) to Gorgias and claims for himself the skill or expertise in erotic matters (δεινὸς τὰ ἐρωτικά). As has already been suggested, Plato may be making use of a phonetic similarity between the verb “to ask questions” (ἐρωτάω) and the noun “love” (ἔρως) so that Socrates' mastery of the erotic art could also be understood as his mastery in the art of asking questions²²—exemplified, later on, in the examination to which he subjects Agathon on the nature of ἔρως as lack and longing for the beautiful, but not as beautiful in itself (*Smp.*, 199c3-201c9). Socrates rejects Agathon's hyperbolic, artificial, and irreflective way of praising, for it does not take into account the very object of his praise, that is, ἔρως. As Socrates claims, a tribute of this kind, so alien and removed from the object praised, cannot be the correct way to proceed in an encomiastic speech.²³

¹⁹ The reference is possibly to a pair of verses from the *Odyssey* (XI.633-5). Even so, there were other references in the Greek cultural environment about the terrible head of the Gorgon (*vide* Dover, 1980, p. 131, ad loc.).

²⁰ καὶ ἐνενόησα τότε ἄρα καταγέλαστος ὢν, ἥνικα ὑμῖν ὁμολόγουν ἐν τῷ μέρει μεθ' ὑμῶν ἐγκωμιάσασθαι τὸν Ἔρωτα καὶ ἔφην εἶναι δεινὸς τὰ ἐρωτικά, οὐδὲν εἰδὼς ἄρα τοῦ πράγματος, ὡς εἶδει ἐγκωμιάζειν ὅτιοῦν. ἐγὼ μὲν γὰρ ὑπὲρ ἀβελτερίας ὥμην δεῖν τάληθ' ἔλεγειν περὶ ἐκάστου τοῦ ἐγκωμιαζομένου, καὶ τοῦτο μὲν ὑπάρχειν, ἐξ αὐτῶν δὲ τούτων τὰ κάλλιστα ἐκλεγόμενους ὡς εὐπρεπέστατα τιθέναι· καὶ πάνυ δὴ μέγα ἐφρόνουν ὡς εὖ ἐρῶν, ὡς εἰδὼς τὴν ἀλήθειαν τοῦ ἐπαινεῖν ὅτιοῦν. τὸ δὲ ἄρα, ὡς ἔοικεν, οὐ τοῦτο ἦν τὸ καλῶς ἐπαινεῖν ὅτιοῦν, ἀλλὰ τὸ ὡς μέγιστα ἀνατιθέναι τῷ πράγματι καὶ ὡς κάλλιστα, ἐάν τε ἡ οὕτως ἔχοντα ἐάν τε μή· εἰ δὲ ψευδῆ, οὐδὲν ἄρ' ἦν πρᾶγμα... ἀλλὰ γὰρ ἐγὼ οὐκ ἤδη ἄρα τὸν τρόπον τοῦ ἐπαίνου, οὐ δ' εἰδὼς ὑμῖν ὁμολόγησα καὶ αὐτὸς ἐν τῷ μέρει ἐπαινέσεσθαι... οὐ γὰρ ἐτι ἐγκωμιάζω τοῦτον τὸν τρόπον—οὐ γὰρ ἂν δυναίμην—οὐ μέντοι ἀλλὰ τὰ γε ἀληθῆ, εἰ βούλεσθε, ἐθέλω εἰπεῖν κατὰ ἐμαυτόν, οὐ πρὸς τοὺς ὑμετέρους λόγους, ἵνα μὴ γέλωτα ὀφλῶ.

²¹ Moreover, in the *Phaedrus*, the other great Platonic dialogue dedicated to ἔρως, Socrates declares that he was graced with the erotic art (τὴν ἐρωτικὴν... τέχνην) by the work of the god himself (*Phdr.* 257a7-8).

²² See, in this regard, Reeve (1992, p. 92–93); cf. Roochnik (1987, p. 127–128).

²³ Bravo (2016) suggests that the erotic speeches prior to Socrates' committed a “mereological fallacy” by attributing to the whole (τὸ ὅλον) of ἔρως properties belonging to only one of its parts (μέρος τι).

Still, it must be acknowledged that Socrates praises the methodological point with which Agathon had begun his praise of Eros. Agathon had declared that the only correct way (εἷς... τρόπος ὁρθός) to deliver an encomiastic speech on any and every topic is to make explicit the nature of the object praised, then extolling and exalting its effects (*Smp.*, 195a1-5). Socrates agrees with Agathon that this is the correct way to proceed (*Smp.*, 199c3-5) but disagrees that the nature of love has been well defined in his speech. Nevertheless, this methodological inflection in Agathon's speech is relevant for Socrates laying the foundations for his praise of Eros, as well as his considerations of the proper way to conduct encomiastic speeches.²⁴

Once again, we observe Socrates handling an apparent opposition between two practices of speech, albeit now in the domain of encomiastic-laudatory discourse and not in that of forensic-judicial ones. Once again, a mode of speech, more specifically, a τρόπος of encomium, is espoused by Socrates, once it is based on knowledge about the nature of the object being praised and guided by truth. In contrast, a mode of speech not guided by truth, which ignores the object of praise, is dismissed. These principles are provided by Socrates for the proper composition of λόγος in the encomiastic-laudatory genre, evoking the fleshed-out criteria for the constitution of rhetoric as τέχνη, that is, "rhetoric" in its strictest sense.

3. Rhetoric in the *Gorgias*

The dialogue *Gorgias* is widely recognized as a war machine against rhetoric.²⁵ The clash with the orator Gorgias of Leontini and, especially, the discussion between Socrates and Polus can be seen as the *locus classicus* of the ancient quarrel between philosophy and rhetoric—to adapt the famous expression from the *Republic* about the ancient quarrel between philosophy and poetry (*R.* X.607b5-6). Schematically, it can be said that Socrates' accusation against rhetoric as it was taught and practiced by his contemporaries is twofold: rhetoric is not an authentic art, but a simple know-how (ἐμπειρία) or a knack (τριβή) since it does not fulfill the epistemic requirements necessary to reach the level of τέχνη. Moreover, rhetoric is censurable according to ethical criteria, as it aims at gratifying the interlocutor, and pleasure is, more often than not, an apparent good that obscures the judgment about true good. In brief, on the epistemic level, rhetoric stands out as defective, and on the ethical level, as harmful, irresponsible, and inconsequential.²⁶

In Socrates' "geometric" scheme between forms of art and pseudo-art or flattery, rhetoric appears as the falsification of justice in the domain of souls, just as cookery is the falsification of medicine in the domain of bodies (*Grg.* 46b2-466a3). In Socrates' "geometric" relation, the formulation appears as follows: medicine : cookery :: justice : rhetoric (*Grg.*, 464b-466a). This contraposition between art and pseudo-art is the organizing axis of Socrates' attacks against rhetoric, denouncing it as a practical expedient (ἐμπειρία, τριβή), as it aims at pleasure (an apparent, immediate good) and not the genuine good condition of the soul. As is made clear by the example of medicine, every art must be guided by the good of the object to which it is applied instead of the advantage it affords its practitioners,²⁷ which runs counter to the Gorgianic defense of rhetoric's "technical neutrality" or "amorality" (*Grg.*, 456c6-457c3; 460c7-d6). Moreover, according to Socrates, the

²⁴ On the constructive and cumulative role of the initial speeches in the *Symposium*, including the methodological turn made by Agathon, which paves the way for Socrates' great erotic speech, see Sheffield (2006). For a thorough and illuminating analysis of the specific contribution of Agathon's speech, see Gonzalez (2017).

²⁵ For the hypothesis that Plato invented the technical term "ῥητορικὴ" in the *Gorgias*, see Cole (1991, p. 2) and Schiappa (1990; 2016). On the other hand, Luzzatto (2020) contests this interpretation and credits Gorgias as the inventor.

²⁶ On the content and implications of the Socratic critique of rhetoric in the *Gorgias*, see, *inter alia*, Moss (2007), Carone (2005), Arruzza (2019), and Irani (2017).

²⁷ This is stated in no uncertain terms by Socrates in *R.* I. 341c4 ff., based on the example of medicine. According to the Platonic conception of τέχνη, if a physician were to use his knowledge and experience of medicine to torture, this supposed physician would not be practicing the medical art. In principle, for rhetoric to attain the status of τέχνη in the Platonic dialogues, it would be necessary for it to adopt as an internal norm of its practice the promotion of the (true, not apparent) good of the object to which it is directed, that is, the addressee.

rhetoric of Gorgias and his pupils ignores the proper object of its activity, i.e., the soul, and cannot give a rational explanation of its procedures—it is, therefore, an unreflective activity (ἄλογον πρᾶγμα, *Grg.*, 465a6).

On the other hand, as a growing number of commentators have noted,²⁸ in the confrontation with Callicles, Socrates suggests the conceptual possibility of a noble (503a7) and true rhetoric (517a5) and even speaks of an expert and good orator (504d5-6). The three passages in which Socrates makes this conjecture are *Grg.* 503a5-b3, 504d1-e4, and 516e9-517a6. I quote only one of them, in which the duality of rhetoric appears prominently:

So it looks as though our earlier statements [sc. 503b-c] were true, that we don't know any man who has proved to be good at politics in this city. You were agreeing that none of our present-day ones has, though you said that some of those of times past had, and you gave preference to these men. But these have been shown to be on equal footing with the men of today. The result is that if these men were orators, they practiced neither the true oratory—for in that case they wouldn't have been thrown out—nor the flattering kind²⁹. (*Grg.* 516e9-517a6; translation by Donald J. Zeyl in COOPER 1997)

In this sense, two forms of rhetoric, suitably qualified, are distinguished by Socrates in the *Gorgias*. Just as Socrates distinguished two forms of persuasion in the debate with Gorgias, one that persuades with knowledge and the other without (*Grg.*, 454e3-455a6), Socrates asserts against Callicles that rhetoric is twofold (διπλοῦν, *Grg.*, 503a5): the flattering and the noble kind. But the noble, true, and technical rhetoric of the *Gorgias* is no more than an ideal such as the Kallipolis of the *Republic*, still lacking realization (*Grg.*, 503a ff.; 516e9 ff.) and without precise stipulations of the necessary conditions for someone to become an expert (τεχνικός) in the domain of rhetoric. For this, one must inspect the *Phaedrus*. However, I hope it has been sufficiently demonstrated, as is my objective in this paper, that the *Gorgias* corroborates the same general scheme of Platonic attitude towards rhetoric, even if endowed with a more technical vocabulary and more precise criteria to single out what counts as rhetorical art, strictly speaking, and what doesn't.

4. Rhetoric in the *Phaedrus*

In confirmation of the pattern of rhetoric in the Platonic dialogues observed so far, in the *Phaedrus* one also finds reprehension of a certain type of rhetoric—the conventional rhetoric, as commonly understood at that time—and the ratification of a different kind, that is to say, a genuinely technical rhetoric, aligned with philosophy, grounded in the dialectical method, guided by truth and the good of the interlocutor's soul. The rhetoric claimed and articulated by Socrates in the dialogue deserves the title of τέχνη in its strictest sense, since it is methodologically well-founded, anchored in knowledge, guided by truth, and committed to the good of the interlocutor qua the recipient of the speech. Considering the extremely high demands that Socrates postulates (e.g., *Phdr.* 270c9-271c4; 271c10-272b4; 273d2-274a5), the question of whether such a true rhetorical art is achievable may remain open.³⁰ However, it

²⁸ For example: Yunis (2007), Werner (2010), Irani (2017), and Lopes (2018). The presence, albeit in an incipient and elusive form, of a genuine rhetorical art in the *Gorgias* is the decisive reason for defending a consistency between the *Gorgias* and the *Phaedrus*, given that (i) it is indisputable that the *Gorgias* presents criticisms of rhetoric; (ii) it is equally indisputable that the *Phaedrus* reconciles rhetoric with philosophy, while still containing criticisms against the rhetoric of Lysias, Tisias, Gorgias, among other reputed masters of the rhetorical art. In the following section, I address both sides of the Platonic consideration of rhetoric in the *Phaedrus*.

²⁹ Ἀληθεῖς ἄρα, ὡς ἔοικεν, οἱ ἔμπροσθεν λόγοι ἦσαν, ὅτι οὐδένα ἡμεῖς ἴσμεν ἄνδρα ἀγαθὸν γεγονότα τὰ πολιτικὰ ἐν τῇδε τῇ πόλει. σὺ δὲ ὡμολόγεις τῶν γε νῦν οὐδένα, τῶν μέντοι ἔμπροσθεν, καὶ προείλου τούτους τοὺς ἄνδρας· οὗτοι δὲ ἀνεφάνησαν ἐξ ἴσου τοῖς νῦν ὄντες, ὥστε, εἰ οὗτοι ῥήτορες ἦσαν, οὔτε τῇ ἀληθινῇ ῥητορικῇ ἐχρῶντο – οὐ γὰρ ἂν ἐξέπεσον – οὔτε τῇ κολακικῇ.

³⁰ Indeed, Socrates casts doubt on the existence of such a rhetorical art, introducing it under a conditional clause in *Phdr.* 261e1-2, and Phaedrus has legitimate concerns about the possibility of achieving it (272b5-6; 274a6-7). On the viability (or not) of the rhetorical art of the *Phaedrus*, see the different approaches of Waterfield (2002, p. xxxv), Werner (2010), Hunt (2013), and Reames (2012).



seems undeniable that in the *Phaedrus*, Plato is wholly committed to the project of laying the groundwork for an authentic, true, and technical rhetoric in the service of philosophy.

The analogy between medicine and rhetoric proves essential, both in the *Gorgias* and the *Phaedrus*, to, on the one hand, criticize the current teachers and practitioners of rhetoric, showing to what extent they fall short of the standards of a true art like medicine, and, on the other hand, to recommend the model of medicine as the methodological foundation of rhetoric as a true art. In this paper, however, as my objective is different, I do not dwell on this point; instead, I dedicate myself to the pattern of the Platonic considerations of rhetoric in the *Phaedrus*.³¹

After the interlude about the cicadas, right after the Palinode, Socrates, and Phaedrus begin the investigation into λόγος; more precisely, about the extent to which it is possible to speak beautifully (καλῶς, *Phdr.* 259e1 ff.). Socrates begins the inquiry by asking whether it is not necessary for those who wish to speak beautifully about a particular subject to know the truth about the topic they speak on. Phaedrus responds to the interrogation with what seems to belong to a commonplace in the democratic Athens of the 5th century BCE, namely, that what makes a speech convincing is not what is truly just, good, or noble, but how it appears to the multitude (*Phdr.* 259e7-260a4). Persuasion, then, would be anchored, in Phaedrus' opinion, in the beliefs of the multitude and not the nature of things.

The ensuing discussion seeks to demonstrate that truth is an essential requirement for technical persuasion. Socrates even subordinates the category of “probability” or “verisimilitude” (τὸ εἰκός), explored in sophistic speeches and judicial debates, to the attainment of knowledge of a given subject matter. If verisimilitude is an effect of how things appear to the multitude (*Phdr.* 273b1), as Socrates suggests, then this appearance is forged through its similarity to the actual truth. As a result, to employ speeches based on τὸ εἰκός, it is better for one first to come to know the truth about things (*Phdr.* 273d2-e4; see also *Phdr.* 265c9-266c5). Socrates' justification is that the dialectic method of acquiring knowledge about being and, consequently, about the similarities and dissimilarities between beings, is necessary for rhetoric to achieve its proper end, i.e., persuasion, more effectively³² (*Phdr.* 271c10-272b6; *Phdr.* 277b5-277c6). Put another way, dialectic provides a methodological foundation for rhetoric to equip itself with adequate knowledge so as to persuade with art (πείθειν τέχνη, *Phdr.* 260d9).

According to my interpretation, the authentic rhetorical art is grounded on the dialectical method and the knowledge gained through it. Yet, rhetoric is not reducible to dialectic.³³ The dialectical method offers knowledge about the subject matter addressed by the speech, the various types of souls, and the genres of speech, which is essential for genuine rhetoric, rhetoric as a proper τέχνη. However, dialectic alone cannot adapt speeches to the sensibilities of each interlocutor, adjusting the form of the speech to the shape of the soul it has before it. Therefore, this is the eminent function of rhetoric, namely, stylizing and customizing speech artistically based on dialectical knowledge (about the subject addressed, the varieties of souls, and the genres of speech, etc.), making them more persuasive for a specific recipient.

Just as Socrates in *Phdr.* 265e1-266b1 speaks of a “left-handed love” vilified as a disease to be avoided, a merely human madness, and a “right-handed love,” which is the manifestation of divine-sent madness,

³¹ In a future paper, I intend to analyze and elaborate on the analogy between medicine and rhetoric in the *Gorgias* and *Phaedrus*.

³² For a similar appreciation, see Yunis (2009; 2011, p. 12–14).

³³ Against the interpretation of several commentators who identified the authentic rhetorical art of the *Phaedrus* with philosophical dialectics, such as Brownstein (1965), Guthrie (1976), Trabattori (1994, p. 48-59), and Werner (2010). My position aligns more with that of Yunis (2009; 2011, 10–14). However, I do have a significant point of departure from Yunis. I take it that the genuine rhetoric of the *Phaedrus* is, by definition, value-governed instead of technically neutral. In my assessment, Yunis did not sufficiently consider the Platonic conception of τέχνη, as previously exposed. For a comprehensive and thorough study of the theme of τέχνη in Plato, see Cambiano (1971).

a gift from the gods to mortals, one could view the *Phaedrus* as revealing a “left-handed rhetoric” and a “right-handed rhetoric.” The “left-handed rhetoric” of Lysias’ speech in favor of the non-lover, as well as that of Hippias, Tisias, Gorgias, Polus, Protagoras, Thrasyarchus, and other writers of handbooks on the art of speech (*Phdr.*, 268a8-c4; *Phdr.*, 269a1-3), is subjected to harsh criticism, with similar arguments to those in the *Gorgias*, for not being a true τέχνη, not turning to the good of its object, the soul, for adopting “probability” (τὸ εἰκός) as an epistemic criterion, and for assuming as its ultimate end victory in popular courts and success in public assemblies.³⁴ Conversely, Socrates adumbrates a “right-handed rhetoric” grounded in the dialectical method, which has truth as an epistemic criterion, and demands, as its ultimate end, to please the gods. Socrates’ argument against an imaginary Tisias in *Phdr.* 273d2-274a5 is, in a way, a good display of this distinction between the two forms of rhetoric in the dialogue. Plato, again, rejects a certain rhetoric, that of Lysias, Tisias, Hippias, and reputed masters of the art of speech, while endorsing another rhetoric, allied with philosophy, grounded on dialectic, and guided by truth.

Upon closer examination, however, the distinction between “left-handed” and “right-handed” rhetoric is misguided. Even if such a distinction might hold some didactic interest, it is incorrect from the interpretive and explanatory stances. In reality, Plato conceives of rhetoric as a singular art, defined by specific methodological, epistemic, and ethical criteria that are first sketched in the *Gorgias* and then fully elaborated on in the *Phaedrus*. Any putative “rhetoric” that ignores or discounts these criteria, operating away from their boundaries, is, in Plato’s conception, rhetoric only nominally, i.e., a counterfeit of the true art of speech. Thus, the salient upshot is not a bifurcation of rhetoric into two types, but rather the specification of a true rhetorical art, which meets Plato’s stipulated requirements, and, conversely, that which falls short of qualifying as a true art.

5. Rhetoric in the *Laws*

Direct and indirect testimonies attest that the *Laws* is Plato’s last work.³⁵ Following a tradition reported by Diogenes Laertius, a Platonic disciple named Philip of Opus could have been responsible for the editorial work to finalize the dialogue (D.L. III.37); perhaps due to Plato’s advanced age or even his death. Let us turn to the text of the *Laws* to clarify whether, in this undoubtedly late dialogue, the same pattern of treatment of rhetoric can be identified.

During the discussion about the justice system in the idealized city of Magnesia, the Athenian stranger differentiates between two ways the courts of justice function, both presented as harmful. In the first case, the courts of justice are senseless and decide their disputes privately, subtracting their decisions from public appreciation. In the second, considered even more fearsome (δεινότερον), decisions are not made silently in secret, but amid tumultuous shouting and, as in a theater (καθάπερ θέατρα), orators (ῥήτωρ is the word used) praise and vilify matters by shouting, one at a time (*Lg.*, IX.876a9-b6). It is, in fact, a portrait very similar to what one finds in the *Republic* (e.g., R.VI.492a-493c), affiliated with the perception of democracy as a theatrocracy (θεατροκρατία) discussed in Book III of the *Laws* (*Lg.*, 701a3).

³⁴ Gagarin (1994) questions Plato’s negative portrait of the conventional teachers of the art of speech (Gorgias, Antiphon, Lysias, Tisias), showing that in their writings probability (τὸ εἰκός) is never esteemed more than truth but rather as a reasonable expedient to approach truth when direct evidence is not available or is inconclusive. However, as this paper focuses on analyzing Plato’s relationship with rhetoric, I am more interested in the Platonic view of rhetoric than its historical veracity.

³⁵ For a long time, the *Laws* were rejected as a spurious dialogue, despite Aristotle’s explicit mention of the *Laws* as a dialogue by Plato (*Pol.* II.1264b26-7; 1271b1). Indeed, Aristotle’s reference to a supposed Socrates in the drama of the *Laws* did not favor his testimony in favor of the authenticity of the dialogue (*Pol.* II.1265a1-18). Currently, however, the dialogue is considered, by a reasonable unanimity, as Platonic (*vide* Tigerstedt, 1977, p. 19-24, 27, 31-32, 84-85), and there is a growing number of studies on it. Finally, the *Laws* are commonly situated as the *terminus ad quem* for the chronological ordering of the dialogues (*vide* Taylor, 2002, p. 79).



The passage that is the subject of my analysis is *Lg.*, XI. 937d6-938a4 is an astonishing passage that is little discussed in secondary literature. The term “rhetoric” is not explicitly mentioned. Still, there is no doubt it is rhetoric that stands at the center stage in this exposition containing some technical nuances, although lacking elaboration and scrutiny:

Although human life is graced by many fine institutions, most of them have their own evil genius, so to speak, which pollutes and corrupts them. Take justice, for instance, which has civilized so much of our behavior: how could it fail to be a blessing to human society? And granted justice is a blessing, can advocacy fail to be a blessing too? But valuable though they are, both these institutions have a bad name. There is a certain kind of immoral practice, grandly masquerading as a ‘skill,’ which proceeds on the assumption that a technique exists—itsself, in fact—of conducting one’s own suits and pleading those of others, which can win the day regardless of the rights and wrongs of the individual case; and that this skill itself and the speeches composed with its help are available free—free, that is, to anyone offering a consideration in return. Now it is absolutely vital that this skill—if it really is a skill, and not just a knack born of casual trial and error—should not be allowed to grow up in our state if we can prevent it³⁶. (*Lg.*, XI. 937d6-938a4; translation by Trevor J. Saunders in COOPER 1997)

Just as the expulsion of the poets from Kallipolis suggested in *R.*, X, here, one is faced with the banishment of orators and the art of rhetoric from the city architected in the *Laws*. However, just as the *Republic* still admits a specific type of poetry—notably, hymns in honor of the gods and virtuous citizens (see *R.*, X., 606e1-a8)—the idealized city of the *Laws* appropriates the power of rhetoric in the composition of its legal mandates.

It is remarkable, moreover, that this nameless art that subverts the demands of justice and unduly benefits those who can afford it is tackled by Plato with the same terminology used in the *Gorgias* and the *Phaedrus* when it comes to disqualifying the status of rhetoric as an art. The Athenian suspects, indeed, that it is not an art but rather “an artless (ἄτεχνός) know-how (ἐμπειρία) or knack” (τριβή, *Lg.*, XI. 938a3-4). In the *Gorgias* and the *Phaedrus*, these are precisely the terms used in Socrates’ attacks against the pretensions of rhetoric to constitute itself as an art, agglutinating the epistemic, ethical, and methodological aspects of his critique (*Grg.*, 463b3-4, 465a3; *Phdr.*, 370b5-6). There is no doubt, therefore, that the nameless art in the quoted passage is rhetoric, nor that the Athenian advocates for extreme measures against it, namely, that rhetoric should never come to light in the Cretan city conceived in the *Laws*. By the critical tenor and technical vocabulary employed, it is evident that this rhetoric is very far from the authentic rhetorical art announced in the *Gorgias* and brought to completion in the *Phaedrus*, in such a way that it is the second branch of the conditional sentence (εἴτε... εἴτε..., *Lg.*, 938a3-4) that seems to prevail.

Previously, however, in Book IV of the *Laws* (*Lg.*, 719c-724a), the Athenian stranger requested a specific introduction to laws in the form of preambles to ensure the voluntary submission of citizens to the city’s norms. According to the Athenian, the preamble must be persuasive and make use of exhortation to counterbalance its normative commands. In the same way that physicians use a mixture of sweet persuasion and bitter prescription in their treatments, the law must also proceed: a persuasive, exhortative, edifying preamble must be mixed with a coercive and imposing mandate.³⁷ As Luc Brisson and Jean-François

³⁶ Πολλῶν δὲ ὄντων καὶ καλῶν ἐν τῷ τῶν ἀνθρώπων βίῳ, τοῖς πλείστοις αὐτῶν οἷον κῆρες ἐπιπεφύκασιν, αἱ καταμαίνουσιν τε καὶ καταρρυπαίνουσιν αὐτά· καὶ δὴ καὶ δίκη ἐν ἀνθρώποις πῶς οὐ καλόν, ὃ πάντα ἡμέρωκεν τὰ ἀνθρώπινα; καλοῦ δὲ ὄντος τούτου, πῶς οὐ καὶ τὸ συνδικεῖν ἡμῖν γίγνεται ἂν καλόν; ταῦτα οὖν τοιαῦτα ὄντα διαβάλλει τις κάκη, καλὸν ὄνομα προστησασμένη τέχνην, ἣ πρῶτον μὲν δὴ φησιν εἶναι τινα δικῶν μηχανήν – εἶναι δ’ αὐτῇ τοῦ τε δικάσασθαι καὶ συνδικεῖν ἄλλω – νικᾶν δυναμένην, ἂντι οὖν δίκαια ἄντε μὴ τὰ περὶ τὴν δίκην ἐκάστην ἢ πεπραγμένα· δωρεὰν δ’ αὐτῆς εἶναι τῆς τέχνης καὶ τῶν λόγων τῶν ἐκ τῆς τέχνης, ἂν ἀντιδωρῇται τις χρήματα. ταύτην οὖν ἐν τῇ παρ’ ἡμῖν πόλει, εἴτε οὖν τέχνη εἴτε ἄτεχνός ἐστιν τις ἐμπειρία καὶ τριβή, μάλιστα μὲν δὴ χρῶν ἐστὶν μὴ φῶναι.

³⁷ The persuasive power of the preambles to the laws could, in my view, be approximated to the rhetorical art of the *Statesman*, since in both cases we would be facing a rhetoric subordinate to the political art. However, the purpose of the preambles to the laws is evidently didactic and explanatory, as can be observed in the well-detailed case of the preamble to the laws on impiety (τὸ προοίμιον ἀσεβείας περὶ νόμων, *Lg.* X. 907d1–2) which forms the bulk of Book X of the *Laws*, whereas the rhetorical art of



Pradeau (2012, p. 87) write in their study of the *Laws*, “to govern is to persuade,” and Plato entrusts this “rhetorical mission” precisely to the preambles of the laws.

As a result, the evidence from the *Laws* seems to confirm the Platonic approach to rhetoric detected in the preceding sections. Contrary to Rowe and the still predominant theoretical common sense about the relationship between Plato and rhetoric in the course of the dialogues, the analysis conducted in this paper reveals a consistency in Plato’s treatment of rhetoric, at least in five representative texts on the subject.

In summary, rhetoric is disqualified in the Platonic dialogues as an art when it is not normatively oriented by truth, ignores the object of its speech, and harms the interlocutor. Contrariwise, when rhetoric is grounded on dialectical knowledge (of the species of speech, the object of speech, the types of soul qua recipients of speech, the causal relationship between species of speech and types of soul, as indicated in the previous section) and is guided by the good of the interlocutor’s soul, then its status as τέχνη is recognized, and its technical expedients and persuasive effect are employed in favor of Plato’s philosophical project.

Conclusion

In this paper, I sought to demonstrate how, in disagreement with a certain interpretive tendency still predominant in Platonic studies, there is a consistency in Plato’s approach to rhetoric, at least in the group of dialogues analyzed, rather than abrupt and well-demarcated ruptures. Moreover, I sought to broaden the scope to which the analysis of the relationship between Plato and rhetoric is usually dedicated—as a rule, limited to the *Gorgias* and *Phaedrus*—in order to evaluate, using a more comprehensive sample of dialogues, whether there is continuity or discontinuity in Plato’s considerations on rhetoric.

Going through excerpts from the *Apology*, *Symposium*, *Laws*, and the indispensable participants in this debate, *Gorgias* and *Phaedrus*, the research results indicate a patent consistency in Plato’s treatment of rhetoric. His way of proceeding is rooted in very similar and concordant standards, emphasizing the normative value of truth in the elaboration and delivery of rhetorically fabricated speeches, in addition to concern with the (genuine, not apparent) good of the speech’s recipient. Plato also employs related technical terms to disqualify the teaching and practice of rhetoric by his contemporaries (τριβή; ἐμπειρία) and to outline a rhetoric that would be an ally of philosophy, constituted as τέχνη with the aid of dialectic.

After all, Plato’s problem is not with the art of rhetoric *per se*, or its range of persuasive mechanisms, but with the principles that should guide it and its methodological foundation as a τέχνη. If conventional rhetoric is governed by particular interests, has a merely financial motivation, and has the love of competition and victory (φιλονεικία) as its ideal, the philosophical rhetoric that Plato outlines is a lover of truth (φιλαλήθης), aimed at the good of its interlocutor, like a medicine for the soul, and based on the dialectical method of collections and divisions. In more current and consciously anachronistic language, Plato is interested in rhetoric that values truth and strives for justice instead of a counterfeit rhetoric that propagates disinformation, pursues profit, and does not take responsibility for the pernicious consequences it produces.

the *Statesman* engenders persuasion in the masses more through mythical narratives than through instruction (τὸ πειστικὸν οὖν ἀποδύσμεν ἐπιστήμη πλῆθους τε καὶ ὄχλου διὰ μυθολογίας ἀλλὰ μὴ διὰ διδαχῆς, *Plt.*, 304c10-304d2).



Bibliographical References

- ARRUZZA, C. 2019. Bad lovers and lovers of the demos in Plato's Gorgias and Phaedrus. In: RIEDWEG, C. (Ed.). *Philosophie für die Polis*. Berlin; Boston: De Gruyter.
- BLACK, E. 1958. Plato's view of rhetoric. *Quarterly Journal of Speech*, v. 44, n. 4, p. 361-374.
- BONAZZI, M. 2023. The Turn to Language. In: BILLINGS, J.; MOORE, C. (Ed.). *The Cambridge Companion to the Sophists*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BRAVO, F. 2016. ¿Propone El Banquete Una Ciencia Del Amor? In: TULLI, M.; ERLER, M. (Ed.). *Plato in Symposium: Selected Papers from the Tenth Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag.
- BRISSON, L.; PRADEAU, J.-F. 2012. *As leis de Platão*. Tradução Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola.
- BROWNSTEIN, O. L. 1965. Plato's Phaedrus: Dialectic as the Genuine Art of Speaking. *Quarterly Journal of Speech*, v. 51, n. 4, p. 392-398.
- BURY, R. G. 1909. *The Symposium of Plato with introduction, critical notes and commentary*. Cambridge: W. Heffer and Sons.
- BUXTON, R. G. A. 1982. *Persuasion in Greek Tragedy: A Study of Peitho*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CAMBIANO, G. 1971. *Platone e Le Tecniche*. Torino: Einaudi.
- CLAY, J. S. 2007. Hesiod's Rhetorical Art. In: WORTHINGTON, I. (Ed.). *A Companion to Greek Rhetoric*. Oxford: Blackwell Publishing.
- CARONE, G. R. 2005. Socratic rhetoric in the Gorgias. *Canadian Journal of Philosophy*, v. 35, n. 2, p. 221-241.
- CASERTANO, G. 2010. *Paradigmas da verdade em Platão*. Tradução Maria da Graça Gomes De Pina. São Paulo: Loyola.
- COLE, T. 1991. *The Origins of Rhetoric in Ancient Greece*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- COOPER, J. M. 1997. *Plato: Complete Works*. Indianapolis: Hackett.
- COULTER, J. A. 1964. The relation of the *Apology of Socrates* to Gorgias' *Defense of Palamedes* and Plato's critique of Gorgianic rhetoric. *Harvard Studies in Classical Philology*, v. 68, p. 269-303.
- DENYER, N. 2019. *Plato: The apology of Socrates; Xenophon: The apology of Socrates*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DOVER, K. J. 1980. *Plato: Symposium*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ENGLER, M. R. 2023. *Gorgias: Apologia de Palamedes; Elogio de Helena*. Tradução Maicon Reis Engler. São Paulo: Odyseus.



- FRANCO, I. F.; TORRANO, J. 2021. *Platão: O banquete*. São Paulo; Rio de Janeiro: Loyola; PUC-Rio.
- GAGARIN, M. 1994. Probability and persuasion: Plato and early Greek rhetoric. In: WORTHINGTON, I. (Ed.). *Persuasion: Greek Rhetoric in Action*. London: Routledge.
- GAGARIN, M. 2007. Background and Origins: Oratory and Rhetoric before the Sophists. In: WORTHINGTON, I. (Ed.). *A Companion to Greek Rhetoric*. Oxford: Blackwell Publishing.
- GONZALEZ, F. J. 1995. A short history of Platonic interpretation and the “Third Way”. In: GONZALEZ, F. J. (Ed.). *The Third Way: New Directions in Platonic Studies*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- GONZALEZ, F. J. 2017. Why Agathon’s beauty matters. In: DESTRÉE, P.; GIANNOPOULOU, Z. (Ed.). *Plato’s Symposium*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GUTHRIE, W. K. C. 1971. *The sophists*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GUTHRIE, W. K. C. 1976. Rhetoric and Philosophy: The Unity of the Phaedrus. In: SIMMONS, G. C. (Ed.). *Paideia: Special Plato issue*. Buffalo; Brockport, N. Y.: State University College at Buffalo; State University College at Brockport.
- HACKFORTH, R. 1952. *Plato’s Phaedrus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HAMILTON, W. 1973. *Phaedrus and the seventh and eighth letters*. Harmondsworth: Penguin.
- HEATH, M. 1989. The unity of Plato’s Phaedrus. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, v. 7, p. 151-73.
- HUNT, E. L. 2013. Plato and Aristotle on rhetoric and rhetoricians. In: DRUMMOND, A. M. (Ed.). *Studies in rhetoric and public speaking in honor of James Albert Winans*. Whitefish: Literary Licensing.
- IRANI, T. 2017. *Plato on the value of philosophy: the art of argument in the Gorgias and Phaedrus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KAHN, C. H. 1996. *Plato and the Socratic Dialogue: The philosophical use of a literary form*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KARP, A. J. 1977. Homeric Origins of Ancient Rhetoric. *Arethusa*, v. 10, n. 2, p. 237–258.
- KENNEDY, G. A. 1963. *The Art of Persuasion in Greece*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- KONSTAN, D. 2022. Socrates’ rhetoric of anti-rhetoric? *Revista Española de Retórica*, p. 35-45.
- KORITANSKY, J. 1987. Socratic rhetoric and Socratic wisdom in Plato’s Phaedrus. *Interpretation*, v. 15, n. 1, p. 29-53.
- KUCHARSKI, P. 1961. La rhétorique dans le Gorgias et le Phèdre. *Revue des Études Grecques*, v. 74, n. 351, p. 371-406.
- LOPES, D. R. N. 2011. *Platão: Górgias*. Tradução Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva/Fapesp.
- LOPES, D. R. N. 2018. Retórica. In: CORNELLI, G.; LOPES, R. (Ed.). *Platão: Coimbra Companions*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.



- LUZZATTO, M. T. 2020. Did Gorgias Coin Rhetorike? A Rereading of Plato's *Gorgias*. *Lexis*, n. 38, Fasc. 1, p. 183-224.
- MOSS, J. 2007. The doctor and the pastry chef: pleasure and persuasion in Plato's *Gorgias*. *Ancient Philosophy*, v. 27, n. 2, p. 229-249.
- NICHOLSON, G. 1999. *Plato's Phaedrus: the philosophy of love*. West Lafayette: Purdue University Press.
- NORTH, H. F. 1976. 'Swimming Upside Down in the Wrong Direction': Plato's criticism of Sophistic rhetoric on technical and stylistic grounds. *Traditio*, v. 32, n. S1, p. 11-29.
- NUSSBAUM, M. C. 2001. 'This story isn't true': madness, reason, and recantation in the *Phaedrus*. In: *The fragility of goodness: luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PRESS, G. A. 1996. The state of the question in the study of Plato. *The Southern Journal of Philosophy*, v. 34, n. 4, p. 507-532.
- PRESS, G. A. 2018. The state of the question in the study of Plato: twenty-year update. *The Southern Journal of Philosophy*, v. 56, n. 1, p. 9-35.
- QUIMBY, R. W. 1974. The Growth of Plato's Perception of Rhetoric. *Philosophy & Rhetoric*, v. 7, n. 2, p. 71-79.
- REAMES, R. 2012. The *μῦθος* of pernicious rhetoric: the Platonic possibilities of *λογός* in Aristotle's Rhetoric. *Rhetorica*, v. 30, n. 2, p. 134-152.
- REEVE, C. D. C. 1992. Telling the truth about love: Plato's *Symposium*. *Proceedings of the Boston Area Colloquium of Ancient Philosophy*, v. 8, p. 89-114.
- ROMILLY, J. de. 1975. *Magic and Rhetoric in Ancient Greece*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- ROOCHNIK, D. L. 1987. The erotics of philosophical speech. *History of Philosophy Quarterly*, v. 4, n. 2, p. 117-129.
- ROSSETTI, L. 1989. The rhetoric of Socrates. *Philosophy & Rhetoric*, v. 22, n. 4, p. 225-238.
- ROWE, C. J. 1989. The unity of Plato's *Phaedrus*: a reply to Heath. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, v. 7, p. 175-188.
- ROWE, C. J. 1994. Public and private speaking in Plato's later dialogues. In: EGGERS, C. (Ed.). *Platón: los diálogos tardíos* (Actas del Symposium Platonicum 1986). Sankt Augustin: Academia-Verlag.
- RYLE, G. 1966. *Plato's progress*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SCHIAPPA, E. 1990. Did Plato Coin Rhêtorikê? *The American Journal of Philology*, v. 111, n. 4, p. 457-470.
- SCHIAPPA, E. 1999. *The Beginnings of Rhetorical Theory in Classical Greece*. New Haven: Yale University Press.



SCHIAPPA, E. 2016. Twenty-five years after “Did Plato Coin *Rhêtorikê*?”: An episodic memoir. *Rhetoric Review*, v. 35, n. 1, p. 1-9.

SCHIAPPA, E.; HAMM, J. 2007. Rhetorical Questions. In: WORTHINGTON, I. (Ed.). *A Companion to Greek Rhetoric*. Oxford: Blackwell Publishing.

SHEFFIELD, F. 2006. The role of the earlier speeches in the *Symposium*: Plato’s endoxic method? In: LESHER, J. H.; NAILS, D.; SHEFFIELD, F. (Ed.). *Plato’s Symposium: issues in interpretation and reception*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

TAYLOR, C. C. W. 2002. The origins of our present paradigms. In: ANNAS, J.; ROWE, C. J. (Ed.). *New perspectives on Plato, modern and ancient*. Washington, D.C.: Center for Hellenic Studies, Trustees for Harvard University.

TIGERSTEDT, E. N. 1977. *Interpreting Plato*. Stockholm: Almqvist & Wiksell.

TIMMERMAN, D. M.; SCHIAPPA, E. 2010. *Classical Greek Rhetorical Theory and the Disciplining of Speech*. Cambridge: Cambridge University Press.

TRABATTONI, F. 1994. *Scrivere nell'anima: Verità, dialettica e persuasione in Platone*. Firenze: La Nuova Italia Editrice.

TRABATTONI, F. 2010. A argumentação platônica. *Revista Archai*, n. 4, p. 11-28.

VEGETTI, M. 2023. Desafio sofístico e projetos de verdade em Platão. In: VEGETTI, M. *O poder da verdade: ensaios platônicos*. Tradução Mauricio Pagotto Marsola. São Paulo: Edições Loyola.

WARDY, R. 1998. *The birth of rhetoric: Gorgias, Plato and their successors*. London: Routledge.

WATERFIELD, R. 2002. *Plato: Phaedrus*. Oxford: Oxford University Press.

WERNER, D. S. 2010. Rhetoric and philosophy in Plato’s Phaedrus. *Greece and Rome*, v. 57, n. 1, p. 21-46.

YUNIS, H. 2005. Eros in Plato’s Phaedrus and the shape of Greek rhetoric. *Arion: A Journal of Humanities and the Classics*, v. 13, n. 1, p. 101-126.

YUNIS, H. 2007. Plato’s Rhetoric. In: WORTHINGTON, I. (Ed.). *A Companion to Greek Rhetoric*. Oxford: Blackwell Publishing.

YUNIS, H. 2009. Dialectic and the purpose of rhetoric in Plato’s Phaedrus. *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, v. 24, n. 1, p. 229-259.

YUNIS, H. (Ed.). 2011. *Plato: Phaedrus*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hipótese para uma anatomia da comédia segundo Aristóteles

Felipe Ramos Gall
felipegall@outlook.com
Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)

Resumo: Em meio à chamada “virada biológica” dos estudos aristotélicos, seguiremos a hipótese levantada por alguns comentadores de que a *Poética* de Aristóteles partilha do modelo biológico que seria estrutural de seu pensamento, o que implica que também a poesia possuiria uma “história natural”. Sendo assim, o propósito deste artigo é o de pensar a comédia a partir deste paradigma. O texto dividir-se-á em duas partes principais: primeiramente, apresentaremos evidências que corroboram a hipótese de que a *Poética* foi escrita a partir de tal modelo biológico e, por conta disso, deve ser lida tendo isso como pano de fundo. Em segundo lugar, aplicaremos esse modelo de pensamento à comédia, de modo a conjecturar o que seria plenamente a arte cômica numa perspectiva aristotélica.

Palavras-chave: Aristóteles; Biologia; Comédia.

Hypothesis for an anatomy of comedy according to Aristotle

Abstract: In the midst of the so-called “biological turn” in the Aristotelian studies, we will follow the hypothesis raised by some commentators that Aristotle’s *Poetics* shares the structural biological model of his thought, which implies that poetry also has a “natural history”. Therefore, the purpose of this article is to think about comedy according to this paradigm. It will be divided into two main parts: firstly, we will present evidence that corroborates the hypothesis that the *Poetics* was written with Aristotle’s biology as its structural model and, because of this, should be read against this background. Secondly, we will apply this model of thought to comedy, in order to conjecture what would be the perfect comic art from an Aristotelian perspective.

Keywords: Aristotle; Biology; Comedy.

Recebido em 15 de fevereiro de 2024. Aceito em 30 de abril de 2024.

Introdução

As investigações biológicas de Aristóteles por muito tempo foram deixadas de lado como um saber obsoleto, ou tidas como mero apêndice de tratados mais importantes para a filosofia, sendo, no máximo, estudadas à parte como uma curiosidade. Entretanto, nas últimas décadas, ocorreu uma verdadeira “virada biológica” dos estudos aristotélicos, pois percebeu-se o quanto o método aristotélico desenvolvido nesses estudos é aplicado ao restante da sua obra — sem falar nas constantes analogias com animais e processos da natureza nos mais variados contextos. Assim, seguindo a chave de leitura de Capra (2020, p. 17-33), que defende a hipótese, já aventada por Heath (2013, p. 56-103), de que a *Poética* de Aristóteles partilha de um modelo biológico que seria estrutural de seu pensamento — o que implica que também a poesia possuiria uma “história natural” — o meu propósito aqui é o de aplicar este modelo à comédia, uma vez que Capra já o fez em relação à tragédia.

Interpretar a *Poética* tomando como paradigma a estruturação do pensamento biológico aristotélico é oportuno porque, entre outras coisas, integra melhor este tratado na sistematicidade enciclopédica do pensamento de Aristóteles. Como é sabido, trata-se de um texto que sempre foi visto como errático no conjunto supérstite das obras aristotélicas, tendo em vista sua carência de referências cruzadas explícitas, cabendo aos comentadores buscarem tais conexões, especialmente na *Política*, na *Ética a Nicômaco* e na *Retórica*.

Este artigo dividir-se-á em duas partes principais: primeiramente, apresentaremos evidências que corroboram a hipótese de que a *Poética* foi escrita tendo como modelo estrutural a biologia de Aristóteles e, por conta disso, deve ser lida tendo isso como pano de fundo. Em segundo lugar, aplicaremos esse modelo de pensamento à comédia, de modo a conjecturar o que seria plenamente a arte cômica numa perspectiva aristotélica.

“História natural” da arte poética

No entender de Aristóteles, mesmo com todas as hierarquias e diferenças que a miríade de espécies de animais possui entre si, há, ainda assim, algo essencial que as une, a saber: o ser dotado de alma sensitiva. Do mesmo modo pensará Aristóteles em relação às artes poéticas: todas as espécies de artes poéticas, epopeia, tragédia, comédia, ditirambos, mimos, diálogos socráticos, como também música, dança, pintura, escultura etc., por mais distintas e variegadas que sejam entre si, ainda assim possuem uma essência comum: a *mímesis* (*Po.*, 1447a13-16). Segundo Aristóteles, toda arte poética é mimética; o que vai diferenciá-las é o modo como se mimetiza, os meios para tal e os objetos mimetizados.

O primeiro ponto que devemos considerar é que Aristóteles compreende a arte poética em seu todo como tendo causas naturais, porque o mimetizar é algo congênito (*symphyton*) nos humanos. Com efeito, como no ser humano acontece o máximo desenvolvimento da natureza, ele, ao contrário dos demais viventes, é capaz de aprimorar a sua capacidade mimética, sendo, por isso, o *mais* mimético dos animais (ainda que não seja o único). Se durante a primeira infância o ser humano praticamente em nada se distingue dos animais, com o início do processo de educação ele paulatinamente desenvolve sua linguagem e seu intelecto, o que abre pequenas fissuras que aos poucos se tornam rasgos cada vez mais abissais, separando-o dos demais seres e fazendo com que ele ocupe o topo da hierarquia da natureza. Ora, Aristóteles assevera que é justamente graças à *mímesis* que tal processo pedagógico é iniciado e possibilitado.

Segundo ele, seriam duas causas naturais para isto (*Po.*, 1048b5). A primeira delas é a nossa aptidão natural para a *mímesis*, nossa faculdade mimética, fonte de aprendizado e prazer. Já a segunda causa divide a opinião dos comentadores, pois o texto não deixa claro se é justamente o prazer oriundo da *mímesis* (1048b8) que constitui a segunda causa, ou se esse prazer é um complemento da primeira causa e a segunda



causa seria nossa naturalidade para a melodia e o ritmo (1048b20-21). Sigo aqui a posição de Else (1957, p. 127-135), que advoga pela segunda opção, ou seja, de que as duas causas são, de um lado, nossa faculdade mimética natural, e, de outro, nossa tendência natural para a melodia e o ritmo. Não se trata, no entanto, de aspectos antitéticos, e sim complementares, como se essa tendência natural para a melodia e o ritmo fosse um subconjunto, parte integrante de nossa “natureza mimética”.

Para além da argumentação oferecida por Else, faz sentido que uma das causas da arte poética seja essa aptidão humana para a melodia e o ritmo, dado que as epopeias eram recitadas por rapsodos, e mesmo as declamações sem canto devem obedecer ao ritmo dos versos, ditados pela métrica. Há também muitos indícios de que a tragédia nasceu de uma confluência entre a poesia épica e o canto coral, e o próprio coro trágico atuava cantando e dançando. Tais seriam, portanto, as causas naturais que dariam origem à arte poética em sentido amplo.

Capra (2020, p. 24-26) notou algo interessante nesse contexto de educação mimética e da maneira como o ser humano se compraz naturalmente com as representações miméticas, algo que ele chamou de “redenção do feio”. De modo a provar o quanto as obras miméticas são prazerosas para os humanos, Aristóteles diz:

Prova disso é o que ocorre na prática: com efeito, quando observamos situações dolorosas, em suas imagens mais depuradas, sentimos prazer ao contemplá-las; por exemplo, diante das formas dos animais mais ignóbeis e dos cadáveres. A causa disso é que conhecer apraz não apenas aos filósofos, mas, de modo semelhante, também aos outros homens, ainda que participem disso em menor grau. (*Po.*, 1448b9-15. Trad. Paulo Pinheiro)

Capra percebeu que Aristóteles se utiliza de um discurso muito semelhante em *Partes dos animais* (645a4-15), onde ele diz que, tendo já tratado na medida do possível dos entes celestes, prosseguiria agora para o estudo dos animais, tentando ao máximo não deixar de lado nenhuma espécie, por mais ignóbil (*atimóteron*) que ela possa ser. Pois, se algumas espécies são “sem graça” e sem nenhum apelo aos sentidos, ainda assim o seu estudo proporcionaria o prazer próprio da *theoría*, ao contemplar a potência da demiurgia da natureza, prazer este que só aqueles com inclinação para a filosofia seriam capazes de sentir. De fato, diz Aristóteles nesse contexto que seria paradoxal e estranho (*parálogon kai átopon*) termos prazer ao contemplar representações (*eikónas*) desses seres por causa da *demiurgia técnica* de quem as faz, e não sentir prazer contemplando a demiurgia da própria natureza, que é muito mais perfeita.

Falar de uma “demiurgia” da natureza parece supor uma compreensão de que a própria natureza é “poética”, o que nos evoca a notória afirmação de Aristóteles de que “a arte imita a natureza” (*Ph.*, 199a15-17). Tendo como intuito querer saber se o estudioso da natureza deve conhecer, acerca dos entes naturais, só a sua matéria, ou só a sua forma, ou ambas, Aristóteles exemplifica seu ponto a partir de comparações

1 Quanto a esse ponto, temos, por exemplo, a seguinte passagem de *Geração dos animais*, que versa sobre a formação dos embriões: “Nos estágios iniciais há o esboço que delimita o todo; posteriormente ele [o embrião] recebe as cores, a moleza e a dureza, de modo simples, sem técnica, tal como um pintor que pinta a partir da vida mesma, sendo a natureza o artista. Pois também os pintores tracejam antes um esboço para depois preencher com cores a figura.” (*GA.*, II, 743b20-25. Trad. minha). Esta analogia mostra-se ainda mais brilhante se atentarmos para o fato de que ζῷον pode significar tanto “animal” quanto “figura”, no sentido de representação artística, e não necessariamente de animais (daí o termo derivado ζῳδίων, de onde vem “zodíaco” e seus *signos*. Sobre essa homonímia, cf. *Categorias*, 1a). Cf. também *Po.*, 1450b1-3, onde Aristóteles propõe uma analogia na qual o enredo estaria para o εἰκῶν, a imagem, assim como os caracteres estariam para as cores, e 1455b1 s., onde ele afirma que é necessário primeiro compor um esquema universal para depois incluir os episódios.



com diversas artes, como a medicina e a arte da construção², para justificar que o “físico” deve conhecer tanto a matéria quanto a forma dos entes naturais. Ele conclui essa argumentação com a seguinte ilação: uma vez que a arte, a técnica, mimetiza a natureza, e tendo em vista que é esse o modo de proceder da arte, logo também a natureza procede dessa maneira. Por conseguinte, se toda arte é conforme a fins, logo também há finalidade na natureza³. Assim,

cada uma dessas coisas acontece naturalmente da mesma maneira que é feita, e ela é feita da mesma maneira que acontece naturalmente, se não for impedida. Ora, o que fazemos, fazemos em vista de algo. Logo o que acontece por natureza também acontece em vista de algo. Por exemplo, se uma casa estivesse entre as coisas produzidas por natureza, ela seria produzida da mesma maneira que é efetivamente produzida pela arte; se, por outro lado, as coisas naturais fossem produzidas não somente pela natureza, mas pudessem também ser produzidas por uma arte, elas seriam produzidas da mesma maneira que são naturalmente. (*Ph.*, 199a9-15. Trad. modificada)

Desse modo, uma vez que os produtos da técnica não brotam espontaneamente da terra, eles ainda assim deveriam ser fabricados *como se brotassem*. Nesse sentido, mimetizar a natureza é, no fundo, ter como modelo o seu dinamismo, a sua capacidade de irrupção, de trazer à luz, e, conseqüentemente, deve-se produzir, por exemplo, uma casa, *tal como a natureza a produziria se “casa” fosse um ente natural*.

Portanto, tendo em vista o peso que possui a finalidade nessa comparação entre técnica e natureza, podemos depreender que o pensamento aristotélico sobre a arte poética como um todo operará do seguinte modo: como seria a tragédia (e também a comédia etc.) se ela fosse um ente natural? Valendo-nos dessa argumentação, fica claro agora o porquê de Aristóteles afirmar que a tragédia foi sofrendo várias transformações até finalmente alcançar a sua natureza própria (*autês phýsin*) (*Po.*, 1449a14-15).

Tendo estabelecido a hipótese de que a *Poética* foi pensada segundo o modelo biológico ou “naturalista” do pensamento aristotélico, devemos agora investigar, tomando a análise da tragédia como paradigma, qual seria, para Aristóteles, a natureza própria da comédia.

Da natureza da comédia

Antes de mais nada, Aristóteles nos fornece uma informação que deveria ser, no mínimo, desestimulante para nosso presente propósito:

Com efeito, se, por um lado, as transformações da tragédia e os autores que a introduziram não foram ignorados, por outro, a origem da comédia, visto que nenhum interesse sério lhe foi inicialmente dedicado, permaneceu oculta. (*Po.*, 1449a38-40. Trad. Paulo Pinheiro)

2 Aristóteles também se vale de exemplos de comparações entre os procedimentos técnicos e os naturais em seus tratados biológicos: “De modo semelhante, nos machos daqueles animais que emitem sêmen, a natureza usa o sêmen como instrumento e como possuindo movimento em ato, assim como os instrumentos são usados nos produtos de qualquer arte, pois neles se encontra em certo sentido o movimento da arte” (*GA.*, 730b19-23). Como também: “Isso é o que observamos nos produtos da arte; calor e frio podem tornar o metal mole e duro, mas o que faz a espada é o movimento dos instrumentos empregados, esse movimento contendo o princípio da arte. Pois a arte é o ponto inicial e a forma do produto; só que ele existe em algo outro, enquanto que o movimento da natureza existe no próprio produto, saindo de outra natureza que contém a forma em ato” (*GA.*, 734b36-a4).

3 Esse modo de se argumentar é próprio de Aristóteles: insiste ele que devemos sempre partir do que é mais evidente para nós para depois sermos capazes de apreender o que é mais evidente por si mesmo: “A aptidão do intelecto da nossa alma para apreender o que é por natureza mais evidente é tal como a dos olhos dos morcegos para captar a luz do dia” (*Metaph.*, α, 993b9-11. Trad. minha).

No entanto, não estamos completamente às cegas: há alguns pontos na história do desenvolvimento e transformações da tragédia que nos auxiliam a recompor a evolução da comédia. Segundo Aristóteles, um dos desenvolvimentos da tragédia foi o ter deixado de apresentar tanto enredos pequenos (*mikrón mýthos*) quanto uma elocução para fazer rir (*léxeos geloías*), provenientes do drama satírico, tornando-se assim mais elevada e solene (*Po.*, 1449a19-21).

Quanto ao drama satírico, a mais antiga descrição que temos é a de Demétrio, autor bastante posterior a Aristóteles. Ele diz:

Pois algumas artes <fazem uso> do ridículo e do engraçado; é o caso do drama satírico e da comédia. A graça é, em muitos casos, convidativa para a tragédia, mas o riso é seu inimigo. Ninguém teria em mente <a ideia de compor> uma tragédia jocosa, uma vez que isso seria antes um drama satírico, e não uma tragédia. (*De elocutione*, 169. Trad. minha)

Nesse sentido, sendo o drama satírico uma “tragédia jocosa” (*tragoidían paízousan*), ele seria um meio termo (ou um híbrido) entre a tragédia e a comédia. Contudo, ele estaria muito mais próximo da comédia, pois ambos teriam o mesmo propósito: deleitar e fazer rir (*ho eukháristos kai ho gelotopoiôn*) (*De elocutione*, 168). Somando essas informações ao que foi dito por Aristóteles, talvez possamos aventar a hipótese de que tanto a tragédia quanto a comédia surgiram de alguma espécie de drama satírico. A tragédia teria se distanciado mais dele, tornando-se elevada e solene, e a comédia teria se mantido mais próxima. Desse modo, quando Aristóteles assinala que ambas provieram de improvisações, tendo a tragédia surgido dos ditirambos e a comédia, dos cantos fálicos (*Po.*, 1449a9-11), é possível que tenha sido o drama satírico a primeira manifestação artística a reunir em si esses dois elementos, sendo, por conseguinte, a primeira forma de drama.

Ademais, o que determinaria em última instância a produção artística é, para Aristóteles, a própria natureza do poeta, isto é, cada poeta mimetiza o objeto que lhe é mais familiar, conforme o seu caráter. Poetas de caráter mais sublime começaram produzindo hinos e encômios, e depois passaram a compor tragédias, e poetas de caráter mais vulgar começaram produzindo invectivas, passando depois a compor comédias (*Po.*, 1448b24-27). A exceção parece ter sido Homero, o poeta que era o mais elevado acerca dos temas nobres (*tà spoudaía málista poietès*), ao mesmo tempo em que foi o primeiro delineador das comédias (*tà tès komoidías skhémata prôtos hypédeixen*) — e isso porque, no entender de Aristóteles, seria no *Margites*, obra homérica perdida, que Homero teria sido o primeiro a dar forma dramática ao cômico propriamente dito, ao invés de fazer invectivas (*ou psôgon allà tò geloion dramatopoiéas*) (*Po.*, 1448b34-38).

Ora, esse fato já aponta para a primeira pista acerca de qual seria, para Aristóteles, a forma natural da comédia, isto é, a comédia em sentido pleno: a dramatização do cômico ao invés da produção de invectivas. Duas outras pistas são oferecidas por Aristóteles um pouco mais adiante: afirma ele que Epicarmo e Fórmide foram os primeiros, na Sicília, a produzir enredos de comédias, e que, entre os atenienses, Crates foi o primeiro a rejeitar as formas iâmbicas (*iambikês idéas*) e a começar a produzir discursos e enredos universais (*kathólou poieîn lógous kai mýthous*) (*Po.*, 1449b5-9). Sabemos que, para Aristóteles, o universal é sempre superior a qualquer particular, e, desse modo, podemos seguramente afirmar que a forma plena da comédia, em seu entender, deve possuir este caráter.

Por conseguinte, podemos depreender disso tudo que, segundo Aristóteles, a forma natural da comédia deve envolver três elementos fundamentais: (1) que tenha um enredo (*mýthos*); (2) que seja de caráter universal; (3) e que dramatize o cômico ao invés de invectivas. Os dois primeiros itens encontram paralelos na tragédia, ao passo que o terceiro deve ter seu sentido investigado por conta própria. Começemos pelas analogias propiciadas pela tragédia, portanto.

Anatomia cômica

O *mýthos* é tematizado de fato na *Poética* no contexto daquilo que Capra (2020) chamou de “anatomia” das partes da tragédia. Tal como na investigação dos animais, também o estudo da tragédia se dá pela divisão e descrição das suas partes. Segundo Aristóteles, a tragédia é composta de seis partes, a saber: enredo, caracteres, elocução, pensamento, espetáculo e composição musical (*Po.*, 1450a9-10). Destas, o *mýthos*, o enredo, é a mais importante. Vejamos o porquê disso.

Primeiramente, convém atentarmos para um ponto para o qual praticamente todos os comentadores da *Poética* chamam a atenção: a novidade do conceito aristotélico de *mýthos*. Definir o significado pré-aristotélico de *mýthos* é uma tarefa bastante espinhosa, e de modo algum pretendo apresentar aqui algo de definitivo e incontestável acerca disso. Entretanto, André Malta nos oferece uma ótima descrição do significado de *mýthos* na poesia épica homérica:

O mito é um discurso sagrado — sagrado porque é uma fala divina que apresenta o ser num mundo divinizado —, discurso que, fruto da interpelação do cantor pela Musa e da reação do cantor a essa interpelação, revela e apresenta, dramaticamente, na glorificação tradicional de feitos do passado, a interpelação continuada do homem pelos deuses e a reação do homem a essa interpelação. (MALTA, 2006, p. 30)

A compreensão de conhecimento científico de Aristóteles rejeita esse sentido arcaico de mito. Diz ele na *Metafísica* que Hesíodo e outros “teólogos” falavam apenas de coisas que persuadiam a eles mesmos, e que não se deve levar a sério a “sabedoria dos míticos”, pois ela não tem valor “científico” (*Metaph.*, B, 1005a.) — embora Aristóteles admita que o *philómythos* seja também, de certo modo, filósofo, uma vez que ele também busca encontrar soluções e respostas diante do espanto causado pelas aporias e enigmas da realidade (*Metaph.*, A, 982b11-21). Assim, para Aristóteles, o mito era a forma pré-filosófica de conhecimento, que poderia, no melhor dos casos, instigar uma investigação mais séria dos fenômenos. Dado que os cantos poéticos eram o meio tradicional de educação, os mitos se consolidaram como uma tradição oral de crenças entranhadas na comunidade, adquirindo, assim, o estatuto de *éndoia*, isto é, de uma opinião aceita pela maioria, mesmo que irrefletidamente. Que mito tenha para Aristóteles esse caráter de “mentira” aceita de modo inquestionado é comprovado numa passagem da *Geração dos animais* (756b5-8), onde Heródoto é chamado de *mythólogos* por aceitar, assim como os pescadores, um discurso muito difundido (e falso) de que a reprodução dos peixes se dá com a fêmea engolindo o sêmen do macho. Logo, poderíamos dizer que o mito, para Aristóteles, seria algo próximo da proverbial “conversa de pescador”.

No entanto, o mito, nesse sentido de lendas e narrativas entranhadas na comunidade, de “patrimônio cultural” ou folclore, é precisamente o material por excelência do qual se servem os tragediógrafos⁴. Embora os mitos não tenham valor para o conhecimento científico, eles são valiosíssimos para a arte poética. A perspicácia de Aristóteles foi justamente a de ter notado que os tragediógrafos contavam “mitos dos mitos”, ou seja, eles dramatizavam enredos que ofereciam as suas perspectivas sobre certo mito, recontando-o numa unidade coerente. Dito de outro modo, o mito do poeta organiza e ordena o caos dos mitos tradicionais espalhados e entranhados no senso comum, dando-lhes uma coerência narrativa e uma magnitude adequada.

A partir disso conseguimos perceber a novidade do conceito de *mýthos* aristotélico: “eu chamo *mýthos* esta composição dos fatos” (*Po.*, 1450a4-5. Trad. minha, grifo meu). Dirá Aristóteles que o *mýthos*, o enredo, é a

4 Mas não necessariamente, claro, uma vez que a tragédia também poderia versar sobre fatos históricos, como por exemplo *Os Persas*, de Ésquilo. Todavia, conforme defende Capra (2020, p. 23), mesmo nesses casos trata-se sempre de um lugar longínquo e fantástico, tal como Plutarco já havia percebido: “Encontram-se além daqui coisas monstruosas e trágicas, das quais tratam os poetas e os mitógrafos, coisas obscuras que não mais são dignas de crença” (*Tes.*, 1.3-4. Trad. minha).



mais importante das seis partes da tragédia, pois sendo a tragédia, na concepção aristotélica, uma mimese não de seres humanos, e sim das ações da vida, são os fatos os elementos mais importantes; ora, dado que o enredo é uma *synthesis*, a composição *organizada* dos fatos, tem-se que o *mýthos* é o *télos*, a finalidade da tragédia (Po., 1450a15-23). Ademais, organizando os fatos numa unidade coerente, de certa magnitude, com começo, meio e fim, o *mýthos* é também o movimento, o desdobramento temporal da trama. Sendo assim, assevera Aristóteles: “o enredo é o princípio, como que a alma da tragédia” (Po., 1450a38). Por conseguinte, o *mýthos* é a essência do drama. E, tornando essa analogia ainda mais precisa, tem-se que todas as outras partes da tragédia se constituem e se organizam *conforme a necessidade do enredo*, tal como as partes do corpo animal para a alma⁵.

Dado que a alma é o princípio de todos os seres vivos, o *mýthos* seria, então, o princípio de todas as espécies dramáticas. Destarte, também a comédia precisa necessariamente possuir um *mýthos*. Portanto, o enredo deve ser a parte fundamental, o *coração* da comédia na perspectiva de seu fim próprio, natural.

Enredando um caráter universal

Como vimos, além de possuir um *mýthos*, o enredo cômico pleno deve ser universal. A partir deste dado, podemos supor que a Comédia Antiga, representada principalmente por Aristófanes, não seria ainda a forma própria da comédia para Aristóteles. A forte presença de invectivas como instrumento para a crítica política, crítica essa tão intrínseca a este tipo de comédia, teria como consequência necessária a “particularização” do humor. Um ótimo exemplo disso é a peça *Cavaleiros*, de Aristófanes: por mais que algumas cenas e situações pareçam ser universalmente engraçadas, uma verdadeira apreciação do humor da peça como um todo depende das “notas de rodapé”, já que é preciso saber quem foram Cléon, Nícias e Demóstenes, saber que o contexto geral da produção da peça era o da Guerra do Peloponeso, que dentro deste contexto geral havia um mais específico envolvendo essas figuras listadas acima etc. Por conseguinte, trata-se, para Aristóteles, de uma arte mais próxima dos dados históricos e, consequentemente, de uma arte menos universal, menos “filosófica”⁶.

Nesse sentido, poderíamos supor também que Aristóteles aprovava as transformações que ele via ocorrer com a comédia no século IV a. C., como se ele testemunhasse em primeira mão o paulatino amadurecimento de uma espécie. E, de fato, ao que tudo indica, uma vez que a Comédia Nova encontrou a sua forma própria, ela cessou de se transformar, sofrendo apenas variações dentro de um mesmo tema, sendo um esquema

5 Por conta disso, não deveriam mais nos surpreender algumas analogias explícitas do enredo com os animais encontradas na *Poética*. Cf. 1450b34-1451a6; 1459a17-34. Para uma comparação mais pormenorizada destas passagens com as obras biológicas de Aristóteles, cf. CAPRA, 2020, pp. 26 ss.

6 Plutarco, que na *Epítome da Comparação entre Aristófanes e Menandro* já havia declarado abertamente a sua preferência por Menandro em detrimento de Aristófanes, reforçará esse ponto nas *Quaestiones Convivales* (7.8.3), afirmando o seguinte: “As comédias antigas não são apropriadas para os simpósios, por conta das suas anomalias: as coisas ditas nas parábases delas eram muito apressadas e de uma franqueza intensa e desmedida, coisa para os que toleram escárnios e bufonarias excessivas, terrivelmente explícitas e repletas de verbos e nomes ofensivos e licenciosos. E, tal como durante as refeições é necessário que haja um garçom servindo vinho, no caso teria que ter também um gramático de prontidão, de modo a explicar quem foi o Lespódias de Êupolis, o Cinésio de Platão [o comediógrafo, não o filósofo] e o Lâmpom de Crátino, e o porquê de cada um deles ter sido alvo dos comediantes. Desse modo, o simpósio iria se tornar para nós algo indistinto de uma aula de gramática, e todas as piadas seriam entediantes”. Tradução nossa). Já a Comédia Nova, para Plutarco, com suas tiradas sagazes e de bom gosto, seus temas amorosos e suas intrigas instigantes, ofereceria o material perfeito para tais eventos.

universal que foi replicado com sucesso pelos romanos, como Plauto e Terêncio, e mesmo pelos modernos. Curiosamente, parece haver algo de mítico nessa perspectiva aristotélica da poesia: tal como os deuses de Hesíodo, também as espécies poéticas “nascem e se desenvolvem”, mas, uma vez alcançada sua forma própria, sua plenitude, tornam-se eternas e deixam de mudar (CAPRA, 2020, p. 23).

Se procede a nossa especulação de que a Comédia Nova seria a forma plena da comédia, e, dado que a Comédia Nova é uma comédia de caracteres, podemos então concluir que, tal como ocorre com a tragédia, também para a comédia o caráter seria a segunda parte mais importante. Contudo, não obstante Aristóteles diga isso da tragédia, ele afirma também, no mesmo contexto, que é possível fazer uma tragédia sem caráter (*Po.*, 1450a24-28), algo que era inclusive comum entre os “novos” tragediógrafos (isto é, os do tempo de Aristóteles). Se ele também considerava possível compor uma comédia sem caráter é um mistério. No entanto, mesmo se for possível, trata-se de uma possibilidade que foge da plenitude da forma: sempre será mais perfeito o ser que possui todas as suas partes.

E, ao menos no caso da comédia, é justamente o caráter que garante a universalidade do enredo, sendo por isso um fator importantíssimo. Poderíamos pensar que, tal como as afecções da alma, que são sempre as mesmas, não importando as palavras usadas para exprimi-las, assim também os caracteres seriam sempre os mesmos, imediatamente reconhecidos seja em Atenas ou na Sicília, em Roma ou onde quer que seja. Onde há fauna humana para ser observada, haverá sempre o misantropo, o avaro, o impostor, o dissimulado, o interesseiro e assim por diante. Por conta disso, Aristóteles assim definirá o que entende por universal e particular no contexto do enredo:

Universal é o que se apresenta a tal tipo de homem que fará ou dirá tal tipo de coisa em conformidade com a verossimilhança e a necessidade; eis ao que a poesia visa, muito embora atribua nomes às personagens. Particular é o que fez Alcibiades ou o que lhe aconteceu. (*Po.*, 1451b8-11. Trad. Paulo Pinheiro)

Disso podemos depreender o seguinte: primeiramente, sabemos já que o caráter é revelado pela ação. Ninguém anda com um rótulo colado à testa; se o caráter é a cristalização de um hábito, será por agir de certa maneira em determinada situação que o caráter tornar-se-á manifesto. Nesse sentido, é esperado de um caráter “x” agir de determinada maneira numa circunstância “y”, e isso porque é verossímil, ou mesmo necessário, que tal caráter aja assim em tal circunstância. Seria acabar com o personagem trágico, de tão inverossímil, um Ájax que, ao invés de cometer suicídio, refletisse melhor, ponderasse o valor da vida e aceitasse que Odisseu ficasse com a armadura e as armas de Aquiles. No entanto, o que a passagem supracitada mostra é que a atribuição de nomes próprios sempre corre o risco de particularizar o enredo, limitando a quantidade de ações verossimilhantes em dada situação. Somente um nome inventado, fictício, sendo, pois, “oco”, poderia ser verdadeiramente uma pura representação de um caráter universal. A partir disso, fica claro o porquê de Aristóteles não considerar que a invectiva (e, conseqüentemente, a Comédia Antiga) seja a forma própria da comédia:

Quanto à comédia, tal orientação é evidente desde o início, pois nela o enredo é composto em função de fatos verossimilhantes, atribuindo-se nomes às personagens de modo arbitrário e não como os poetas iâmbicos, que se referem ao indivíduo particular. (*Po.*, 1451b11-15 Trad. Paulo Pinheiro)

Vale a pena citar aqui também o fragmento 189 do poeta cômico Antífanos:

Arte afortunada é a tragédia, em tudo! Para começar, o enredo é conhecido dos espectadores antes mesmo de se abrir a boca, de modo que ao poeta basta apenas recordar. Se falar “Édipo”, somente, tudo o mais eles sabem: o pai é Laio; a mãe, Jocasta; quem são as filhas e os filhos; o que sofrerá e o que fez. E se, por sua vez, disser “Alcmeon”, tudo as criancinhas já acabaram de recitar: que, tomado de loucura, matou a mãe, e que Adrasto, agastado, logo chegará e de novo partirá. E, depois, sempre que não têm mais nada a dizer e se exaurem inteiramente em suas peças, [os poetas trágicos], como quem pede água, erguem o *deus ex machina* e isso satisfaz os espectadores! Para nós, [poetas cômicos], não é assim, mas, ao contrário, tudo é preciso inventar: nomes novos, e, em seguida, a ação pregressa, a situação presente, o desfecho, a introdução. Caso omita uma dessas partes um Creonte ou um Fídon, ele é expulso pelas vaias, mas a Peleu ou Teucro tudo se permite fazer”. (ANTÍFANES *apud* DUARTE, 2008, p. 263)

•
•

Não se servindo de invectivas, a comédia deve, portanto, alcançar a desejada universalidade do enredo por meio da dramatização do cômico. Vejamos, então, do que se trata.

Drama ridículo

A dramatização do cômico, terceiro e último dos pontos supralistados, é certamente o mais importante para o nosso tema. Como é sabido, a comédia é uma espécie de arte dramática, uma vez que ela mimetiza ações e não se utiliza de narrações. Nesse sentido, o ponto de Aristóteles, como vimos, é o de que a forma mais própria da comédia é uma mimese de ações cômicas, e não de invectivas. Todo o problema, por conseguinte, passa a ser o de se descobrir o que seriam, para Aristóteles, essas ações cômicas.

Felizmente, um dos escassos trechos da *Poética* sobre a comédia versa justamente sobre o cômico, o mais próximo que temos de uma definição da parte do filósofo. “Cômico” aqui traduz *tò geloion*, que mais propriamente seria algo como “o ridículo” ou “o risível”, isto é, *aquilo de que se ri*; entretanto, dado que se trata do objeto próprio da mimese cômica, e sendo, ademais, um substantivo neutro, prefiro adotar a tradução por *cômico*.

Pois bem, e o que nos diz Aristóteles neste contexto da comédia? Primeiramente, ele afirma que a comédia é mimese dos *phaulotéron* (*Po.*, 1449a32), que seria algo como “dos mais baixos”, “dos mais inábeis” ou “dos mais vulgares”⁷. Curiosamente, há nesta afirmação de Aristóteles um “*hóspēr eípomen*”, isto é, um “como dissemos”, remetendo o leitor para algum trecho prévio da obra em que o filósofo teria falado da comédia nestes termos. O mais provável é que Aristóteles esteja se referindo à seguinte passagem:

Visto que aqueles que realizam a mimese mimetizam agentes, é necessário que estes sejam ou nobres ou vulgares (pois os caracteres quase sempre correspondem a esses únicos <tipos>, já que é pelo vício e pela virtude que se diferenciam todos os caracteres), e por certo ou melhores que nós, ou piores ou tais quais, assim como fazem os pintores: Polignoto, por um lado, retrata os melhores; Pauson, por outro, os piores do que nós e Dionísio, por sua vez, os semelhantes a nós. (*Po.*, 1448a1-6. Trad. Paulo Pinheiro. Trad. modificada)

7 Sobre o termo φαῦλος, Chaintraine (1968, pp. 1182-1183) nos diz que se tratava de um adjetivo que não era usado nem na poesia épica, nem na lírica, e que só surgiu em textos do século V a.C. em diante. Seu uso era bastante raro na tragédia, com exceção de Eurípides, e bastante usual tanto na prosa ática quanto na comédia. Portanto, era um termo corriqueiro, da linguagem habitual, pertencente à “*langue familière*”. Quando aplicado a coisas, o termo designa algo “simples, sem complicação, fácil (de fazer, obter), frugal (comida, modo de vida), barato (mercadoria)”, como também, pejorativamente, algo banal, comum, grosseiro, ruim, de má qualidade. Quando aplicado a seres humanos, o termo significa, na maior parte das vezes, um homem simples, sem afetação. Entretanto, num sentido menos usual, o adjetivo ganha conotações pejorativas, podendo significar, quanto ao aspecto físico, feio; quanto ao caráter, ruim, malicioso, vil; quanto à atividade e conduta, alguém incapaz, ineficaz, inábil, como também descuidado, leviano, preguiçoso; quanto à educação, comum, vulgar, grosseiro, iletrado, ignorante, rude, mal criado; e, quanto à condição social, humilde, pobre, simples, plebeu. Nos mais diversos contextos aristotélicos, pode-se encontrar uma parcela de todos estes sentidos para o termo; no entanto, no contexto da comédia, que é o que nos interessa, creio que há, sobretudo, uma mistura dos sentidos de inabilidade com o de vulgaridade, e, por conseguinte, procurarei traduzir sempre assim.

Ora, essa dicotomia entre o nobre e o vulgar — que, segundo Aristóteles, é *necessária* — é, evidentemente, uma referência à tragédia e à comédia, dado que a tragédia é mimese de ações nobres e a comédia, de vulgares. No entanto, há aí o problema de se interpretar a quê, exatamente, estes “tais como nós” fariam referência, mas uma tal investigação fugiria do nosso tema⁸.

Dado que o *phaûlos* abrange muitos sentidos, o próprio Aristóteles faz questão de especificar em que sentido uma ação ou caráter desse tipo se aplica à comédia: ela é, sim, mimese dos *phaulotéroi*, mas “não, contudo, conforme todo tipo de vício, uma vez que o cômico é uma parte do vergonhoso; pois o cômico é um tipo de erro e vergonha anódino e não destrutivo” (*Po.*, 1449a33-35. Trad. minha). Temos aqui tanto o que o cômico é, como também quais são as suas qualidades. Portanto, devemos nos debruçar sobre estes dois pontos.

Primeiramente, falemos acerca do que o cômico é: ele é “um tipo de erro e vergonha” (*hamártemá ti kai aîskhos*). Que o erro está relacionado com a própria estrutura do vício é sabido: o significado primário do verbo *hamartáno* é “errar o alvo”, e sabemos que Aristóteles se utiliza da metáfora da virtude como o alvo da ação, sendo o vício o errar o alvo, justamente. Nesse sentido, o erro cômico seria uma espécie de *falha moral*, mas uma que não é grave, pois se trata de um erro anódino e não destrutivo. Se for esse o caso, encontramos algo que distingue radicalmente a comédia da tragédia, pois Aristóteles compreende que a situação trágica por excelência se verifica quando se dá uma passagem da bem-aventurança para o infortúnio causada por um erro (*hamartía*), mas um erro que não ocorre por conta de algum vício nem por maldade (*Po.*, 1453a7-10). Ou seja, o erro trágico não se dá (ou não deveria se dar) a partir de uma falha de caráter; não é um caráter vicioso, propenso ao erro, que age de acordo com suas disposições habituais. Pelo contrário, a tragédia, em tese, mimetiza o *spoudaios*, o nobre, o exemplar da boa ação, da ação correta. O evento trágico ocorreria justamente quando alguém que julga bem as situações e sempre age de acordo com o que é certo, ainda assim *erra*, revelando, escancarando o poder do acaso e as limitações humanas de previsão ou de compreensão do todo que está em jogo em dada circunstância. O herói trágico erra o alvo não por costume ou por alguma fraqueza de caráter, e sim porque algo imprevisível desviou a trajetória de seu projétil bem mirado, ou porque algo moveu o alvo tendo o projétil já tendo sido lançado⁹.

Ora, mas se nesse caso a tragédia não serve como analogia para a comédia, ela ainda assim pode ajudar na sua compreensão enquanto *antítese*. Aventemos, pois, a hipótese de que o erro cômico é o exato oposto do erro trágico. Destarte, se o erro trágico não se dá nem por fraqueza moral nem por uma maldade, ter-se-ia então que o erro cômico se dá exatamente por esses fatores. “Maldade” aqui traduz *mokhthería*, termo que, num sentido moral, pode significar isso, como também “depravação” ou “perversão” (*EN.*, 1129b24), significados que parecem adequados nessa questão da tragédia. Todavia, se, conforme minha hipótese, pudermos aplicar este termo para caracterizar o erro cômico, teremos, então, que explorar sentidos mais profundos. Segundo Chantraine (1968, p. 716-717), *mokhthería* vem de *mókhthos*, que significa dor,

8 G. Else, por exemplo, defende que “ἡ καὶ τοιούτους” e “Διονύσιος δὲ ὁμοίους” são interpolações tardias acrescentadas ao texto (cf. ELSE, 1957, p. 81), posição pouco aceita entre os comentadores, pois tais expressões encontram-se em todos os manuscritos da *Poética* que chegaram até nós. A grande pista para se matar esta charada é a analogia com os pintores, como mostram as mais recentes investigações sobre este problema. Cf. BOUCHARD, 2020, pp. 88-110; MUNTEANU, 2020, pp. 145-164.

9 Diz Aristóteles na *Ética* a Nicômaco (V, 1134a 20 ss.) que há atos injustos *por acidente*, isto é, ações injustas, mas realizadas sem deliberação, e, portanto, sem decisão, sem *προαίρεσις*. Tais ações, por si só, não são indicativas, ou não denunciam, um *caráter* injusto, pois são erros feitos graças à ignorância ou às paixões, como a cólera, por exemplo. Nesse sentido, o herói trágico pode errar mesmo sem ter uma disposição para o vício. Para um trabalho detalhado sobre o erro trágico em Aristóteles, cf. NUSSBAUM, 2009.

penúria, sofrimento, esforço, dificuldade. Já segundo Liddell & Scott, *mokhthería* teria um sentido de “má condição”, em relação a coisas, e de “incompetência, incapacidade ou inabilidade”, quando qualifica pessoas. Ou seja, trata-se de um adjetivo que caracterizaria alguém que sofre para fazer algo, que se esforça e sofre, avançando cheio de dificuldade, para realizar alguma coisa.

Creio que é esse sentido de incompetência que melhor caracterizaria a ação do personagem cômico (talvez seja um sentido adequado até mesmo para a tragédia, uma vez que faria sentido dizer que *não é por incompetência* que o herói trágico erra). Uma pista que poderia servir de argumento para justificar isso seria a referência que Aristóteles fez ao *Margites*, de Homero, como o primeiro esboço de uma dramatização do cômico. Uma das pouquíssimas coisas que sabemos sobre esse poema nos foi preservada por Platão, que diz, no *Segundo Alcibiades* (147b3-4), que Margites era “conhecedor de muitas obras, mas conhecia todas elas pessimamente”. Ou seja, o personagem que, para Aristóteles, teria lançado as bases da dramatização cômica é o padroeiro dos incompetentes e estultos.

Nesse sentido, se por um lado o herói trágico seria alguém que está habituado a sempre acertar, e, por algum motivo que o transcende, erra, por outro lado, o “herói” cômico seria aquele que tenta acertar (onde esse “acerto” normalmente envolve uma vantagem própria, egoísta), porém é dotado de uma disposição de caráter tal que o impede de ter as habilidades necessárias para o sucesso, mas que continua tentando, se esforçando, aos trancos e barrancos, a acertar, e eventualmente consegue, de um jeito ou de outro. É esperado de alguém competente, hábil e capaz que acerte, mas vai contra a expectativa que alguém que é o exato oposto disso o faça, sendo, por isso, algo engraçado. Além disso, na perspectiva aristotélica, faz muito sentido considerar que ser incompetente assim é uma *vergonha*, que é feio, baixo, digno de alguém mal educado, ignorante etc.¹⁰

O outro ponto dessa comparação seria a falha moral, que não só complementa a questão da incompetência, como até mesmo a fundamenta. Sigo aqui a intuição de Valeria Cinaglia (2020, p. 165-181) de que a chave para se entender o erro cômico aristotélico é a sua noção de *akrasía*, embora a minha argumentação para o porquê disso seja distinta da dela. No Livro VII da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles afirma: “são três as espécies de caracteres a ser evitadas: o vício, a incontinência (*akrasía*) e a bestialidade” (1145a16-17. Trad. minha). Seus opostos, segundo Aristóteles, são evidentes: a virtude, a continência (*enkráteia*) e a “divindade”, respectivamente. O par bestialidade/divindade é o mais extremo, e, por isso, raríssimo entre os seres humanos. Alguns bárbaros seriam bestiais para Aristóteles, e os heróis homéricos seriam como que divinos. Ao que tudo indica, este é precisamente o par de tipos humanos que não têm lugar no drama: a tragédia não pode apresentar personagens divinizados ou elevados ao extremo, pois desse modo seria impossível gerar compaixão ou piedade no público, pois isso depende de uma identificação; e a comédia não pode versar sobre personagens bestiais, pois eles, sendo de uma maldade extrema, são antes odiosos do que engraçados. Ademais, nem se pode falar propriamente de vício e virtude em relação a deuses e animais, pois estas categorias só fazem sentido para os humanos (*EN*, 1145a25-26).

Já o par *akrasía/enkráteia* parece ser o objeto privilegiado do drama. Tal como a virtude e o vício, a incontinência e a continência (ou o descontrole e o autocontrole, a fraqueza e a força moral, respectivamente) são também disposições que, embora não se confundam com a virtude e o vício, são deles muito próximos. Diria, em um linguajar moderno, que são *condições de possibilidade* da virtude e do vício, isto é, a *enkráteia* é a condição de possibilidade da virtude, e a *akrasía*, do vício. Mais especificamente, Aristóteles irá relacionar a *akrasía* com a *mokhthería* (*Ética a Nicômaco*, 1145b1), e ele dirá também que a *enkráteia* e a perseverança

10 Cf. *EN*, V, 1135b11 ss., onde Aristóteles afirma, explicitamente, que os ἀμαρτήματα são danos ou atos prejudiciais {βλάβαι} que são cometidos por ignorância {μετ’ ἀγνοίας}, podendo o princípio da ignorância residir no próprio agente ou ser causado por algo externo a ele.

(*kartería*) estão entre as coisas nobres e louváveis, e que a *akrasía* e a frouxidão (*malakía*) pertencem aos vulgares (*phaûlon*) e censuráveis¹¹. É essa associação explícita entre a *akrasía* e o *phaûlos* que é interessante para se pensar o cômico, e que creio ser a chave para se compreender o erro cômico.

Quem seria exatamente o incontinente? Seria aquele que, sabendo que se trata de uma ação vulgar (*eidòs hótí phaûla práttei*), age desse modo mesmo assim, por causa de algum afeto (*dià páthos*), ao passo que o continente, por sua vez, conhecendo a vulgaridade dos apetites (*eidòs hótí phaûlai hai epithymíai*), não cede às tentações e age conforme a razão (*dià tòn lógon*). Esse difícil autodomínio seria o início do caminho para a virtude, um primeiro passo necessário para se tornar virtuoso. O continente realiza boas ações agindo contra o prazer dos apetites, conforme os ditames da razão, mas essa boa ação não é, para ele, um fim em si mesmo ainda, e é isso que o distingue de alguém plenamente virtuoso. O continente age bem tendo como fim *se tornar* virtuoso e, quando essas boas ações se tornam um hábito e se cristalizam num bom caráter, aí sim ele alcança o fim almejado e passa a realizar boas ações como um fim em si mesmo. Já o incontinente, por sua vez, estaria claramente no caminho do vício, e Aristóteles dá a entender que esse seria o caso da maioria das pessoas. Ainda assim, uma vez que o incontinente, mesmo agindo errado, conhece o certo, há um reconhecimento unânime do valor das leis que visam o bem, e cria-se então na sociedade um sentido geral de pudor que atribui vergonha às ações más e aos vícios realizados em público. Todos podem então afirmar que o correto é agir de tal modo e que todos deveriam agir assim, por mais que poucos efetivamente o façam.

Com efeito, um homem decente, o *epieikés anér*, teria um senso de pudor suficiente para tentar manter as aparências em público, mostrando-se continente, e se deixando levar pelos apetites apenas em casa, escondido, sendo incontinente sem ninguém ver. Dito de outro modo: o nobre seria alguém que é verdadeiramente continente, pois é só graças à continência que alguém pode se tornar efetivamente virtuoso, e uma pessoa ordinária seria aquela que é incontinente, mas parece ser continente, ou tem vergonha de se mostrar incontinente em público¹². Nesse sentido, o personagem cômico seria aquele incontinente sem

11 Cf. *EN.*, VII, 1145b8-10.

12 Diz Aristóteles que, a respeito dos prazeres e sofrimentos relacionados aos sentidos do tato e do gosto, a disposição da maioria das pessoas encontra-se no espaço intermediário entre a frouxidão e a perseverança, mas tendendo sempre para o pior (cf. *EN.*, VII, 1150a9-16). Nesse mesmo contexto, Aristóteles fala de um tipo de *ἀκρασία* próprio dos que se deixam levar pela brincadeira, numa passagem em que o riso é tematizado explicitamente: “Assim, enquanto perseverar manifesta-se na ação de resistir, exercer autodomínio manifesta-se, por outro, na ação de perseverar. Quer dizer, resistir e perseverar são ações tão diferentes, quanto são diferentes não ser derrotado e obter vitória. Por este motivo, exercer autodomínio é preferível à ação de perseverar. O que mostra incapacidade de resistência naquelas situações em que até a maior parte é capaz de resistir é frouxo e lasso, pois também a lassidão é uma certa forma de frouxidão. (...) De modo semelhante se passa com as possibilidades de se ter autodomínio e não se ter autodomínio. Não é nada espantoso se alguém é derrotado por prazeres ou sofrimentos vigorosos e excessivos, é até perdoável se alguém lhes sucumbe depois de ter oferecido resistência. (...) [tal é o caso] dos que tentam reprimir o riso e acabam por explodir com uma gargalhada, como acontecia a Xenofonte. (...) Também parece que o que é do gênero brincalhão é devasso; mas, na verdade, ele é mais um frouxo. A brincadeira é uma forma de relaxamento, no caso de se tratar de um descanso. Ora, o do gênero brincalhão tende excessivamente para o descanso. Há a considerar ainda duas formas de falta de domínio, uma é por precipitação, a outra por fraqueza. Uns são os que, mesmo tendo chegado a uma decisão através de um processo de deliberação, não permaneceram fiéis ao resultado das suas deliberações, quando sucumbem à paixão; os outros são levados pela onda da paixão, sem sequer terem chegado a iniciar qualquer processo de deliberação. Alguns, na verdade, como os que antecipam as cócegas que alguém lhes vai fazer, e por isso deixam de senti-las, comportam-se relativamente às paixões como se estivessem já a perceber ou a ver de antemão o que lhes

vergonha, abertamente despuerado, que age egoisticamente, conforme os seus desejos, sendo por isso a comédia uma mimese dos “mais vulgares do que nós”. Com isso, ficaria explicada também a capacidade da comédia de apontar o dedo para as hipocrisias cotidianas, pois ela revela, escancara, aquilo que a maioria das pessoas deseja fazer, mas tem vergonha de admitir, ou mesmo que chega a fazer, mas escondido, nunca às claras. Ademais, como nota Cinaglia (2020, p. 169), uma vez que o incontinente age errado *sabendo* o que é o certo, o personagem cômico tem condições de aprender com seus erros e modificar seu modo de agir, resolvendo seus problemas e garantindo, assim, um final feliz.

Como não se trata aqui da Comédia Antiga, que muitas vezes acusava diretamente alguns cidadãos notórios, ofendendo-os e insultando-os com invectivas, podendo destruir reputações, e sim da forma plena da comédia, que foca em tipos universais, não há nenhuma possibilidade de se causar um dano grave. Há uma certa dor numa possível (melhor dizendo, muito provável) identificação dos espectadores com as personagens cômicas, mas nada da ordem do destrutivo, não se mata ninguém aos olhos do público, e por isso Aristóteles qualifica o erro cômico como *ou phthartikón*. A outra qualificação oferecida por Aristóteles é a de que tal erro é *anódynon*. Normalmente se traduz este termo por “indolor” ou algo parecido, seguindo do mesmo modo a tradução da sequência do trecho da *Poética* sobre o cômico, que diz “tal como, por exemplo, a máscara cômica, que é feia e deformada, mas sem dor (áneu odýnes)” (*Po.*, 1449a35-37). De fato, *odýne* significa dor e sofrimento, e também ódio¹³, podendo se referir, portanto, tanto ao corpo quanto à alma. Todavia, o termo *anódynos*, tal como “anódino” em português, diz mais do que indolor ou inofensivo, diz também um *paliativo*, algo que mitiga a dor e o sofrimento, um alívio. Com efeito, é ao menos possível que Aristóteles esteja com isso sugerindo algum efeito catártico do riso, mas essa longa discussão foge dos nossos propósitos aqui¹⁴.

Conclusão

Em suma, podemos concluir dizendo que a comédia, em sua natureza própria numa perspectiva aristotélica, representaria ações de pessoas impulsivas, descontroladas, intemperantes, egoístas, que julgam as situações tendo em vista apenas o ganho a curto prazo, e nunca conforme a razão e o seu planejamento a longo prazo; pois a razão diz, por exemplo, que evitar tal prazer agora será de algum modo doloroso, mas uma dor ínfima, que trará consequências melhores no futuro, como a saúde, que é muito superior àquele prazer que se evitou, ao passo que a doença será uma dor enorme se comparada à dorzinha causada ao se ter evitado aquele prazer quando se teve desejo. O personagem cômico não pensa no futuro, ele quer desfrutar o presente, ele não troca o prazer certo e garantido do agora pela possibilidade de algo melhor no futuro. Melhor aproveitar a juventude

vai acontecer. Isto é, ao despertarem-se a si próprios antecipando a situação em que efetivamente poderão vir a encontrar-se, provocam assim a sua capacidade de calcular probabilidades e não se deixam dominar pelas paixões que sentem estar a chegar, seja a respeito do que pode vir a dar prazer, seja a respeito do que pode vir a trazer sofrimento” (*EN*, VII, 1150a32-1150b25. Tradução de António de Castro Caeiro).

13 Curiosamente, o termo ὀδύνη relaciona-se com a raiz do nome de Odisseu. No Canto XIX da *Odisseia*, Autólico, o “lobo solitário”, avô de Odisseu e o “mais excelente dos ladrões” (vv. 395-6) — já que era filho de Hermes —, batiza assim o neto com a seguinte justificativa: “com o ódio {ὀδυσάμενος} de muitos eu mesmo cheguei aqui, de varões e mulheres pela terra nutre-muitos; que seu nome epônimo seja Odisseu.” (“πολλοῖσιν γὰρ ἐγὼ γε ὀδυσάμενος τόδ’ ἰκάω, ἀνδράσιν ἡδὲ γυναιξὶν ἀνὰ χθόνα πουλυβότειραν: τῷ δ’ Ὀδυσσεὺς ὄνομ’ ἔστω ἐπώνυμον. *Od.*, XIX, vv. 407-409. Sobre uma análise da etimologia do nome do herói, cf. DIMOCK JR., 1956.

14 Que também a comédia realizaria uma catarse é atestado pelo neoplatônico Jâmblico (*De Mysteriis*, I, 11), e sugerido pelo epicurista Filodemo (fragmentos 1 e 2), ambos citados por Trivigno (2020, pp. 68-69). Para uma argumentação acerca da catarse cômica em Aristóteles, cf. JANKO, 1984.



se embriagando de vinho e depois lidar na velhice com possíveis problemas de fígado do que viver uma vida sempre certinha e chata, saudável, mas previsível e tediosa. Até porque a tragédia mostra que mesmo quem faz tudo certo pode ainda assim terminar em desgraça, o futuro é sempre incerto e nada nunca é garantido para os mortais, já que a vida humana é regida pelo acaso e pela contingência. Melhor, então, aproveitar o máximo enquanto se pode — é esse o espírito cômico.

Contudo, agir desse modo, para Aristóteles, é algo típico dos animais. Ao passo que os animais são obrigados, por natureza, a viver num eterno presente, enquanto que os seres humanos teriam a capacidade única de projetar o futuro, e deveriam, portanto, agir de acordo com a sua “humanidade”. Nesse sentido, talvez seja possível especularmos uma analogia entre as mimeses dramáticas e as partes dos animais: a tragédia, mimese daquilo que é nobre e superior, estaria para o coração, que, para Aristóteles, julga e pondera; já a comédia seria a mimese do que é vulgar e inferior, ou seja, o estômago, os intestinos e os órgãos sexuais, associados aos apetites desenfreados, comida, bebida e sexo, como também à escatologia, as excrescências — isto é, tudo que é baixo, animalesco, impulsivo, sujo, obsceno etc. Lembrando sempre que o personagem cômico se aproxima da animalidade, mas sem nunca recair na bestialidade: o ridículo é justamente o conflito constante entre a nossa humanidade e a nossa animalidade, e a vitória de um destes aspectos acaba com a graça.

É, pois, lidando com a comédia que Aristóteles tratará da sua concepção de cômico. Pois o cômico é justamente aquilo que deve ser mimetizado pela comédia, é seu objeto próprio. Como vimos, Aristóteles também vai elencar um mal específico como sendo o propriamente ridículo: o cômico seria uma parte do vergonhoso em geral, um tipo de erro — exemplificada em nossa admoestação “está achando bonito ser feio?” dirigida a crianças levadas —, mas que não é grave ou destrutiva, é anódina. Sustentei que tal erro é uma falha moral de um agente inapto, incompetente, própria de quem tem problemas de autocontrole e continência; ou seja, o personagem cômico seria, de modo geral, aquele que sabe o que é o certo a se fazer em dada situação, mas age errado mesmo assim, por causa de uma fraqueza moral. Ora, olhando ao nosso redor, percebemos que a grande maioria das pessoas se enquadraria nesse papel, só que com um adendo: na vida real, cotidiana, há um verniz que tenta esconder, camuflar, essas fraquezas; agimos como um personagem cômico só às escondidas, por medo, justamente, de nos tornarmos ridículos aos olhos do público.

Creio que é isso que dá à comédia o caráter universal que Aristóteles tanto preza como requisito para se pensar a forma natural, perfeita e acabada, da comédia, o que a comédia deve ser por natureza, de acordo com o modelo biológico do pensamento aristotélico. Isso exclui a Comédia Antiga, como vimos, uma vez que ela recorria a invectivas que zombavam de figuras históricas, logo, particulares.

Dado que todo o mundo é capaz de se reconhecer e se identificar com essas personagens cômicas em tais situações, a comédia representaria aquilo que gostaríamos de fazer às claras, livres da tirania do pudor, e o prazer do tácito reconhecimento disso é expressado por meio do riso.

Esse desejo de “sem-vergonhice”, essa satisfação em se contemplar alguém livre das amarras do pudor, despreocupado com o julgamento do público, fazendo apenas o que se quer, o que propicia a realização dos seus desejos imediatos, seria, no fundo, um desejo de abraçar o nosso lado animal, ou, ao menos, uma lembrança de que também somos, no fundo, baixos, impulsivos, egoístas, mesquinhos, e que, portanto, não deveríamos ser tão arrogantes, nem condenar tão rapidamente as falhas morais que vemos nos outros. Essencialmente, portanto, o cômico aristotélico seria tal conflito e reconciliação com a nossa animalidade, fortalecendo ainda mais a hipótese de que Aristóteles pensa a comédia, bem como toda arte poética em geral, “biologicamente”, naturalisticamente.

Referências bibliográficas

ARISTÓTELES. 1938. *Categories. On Interpretation. Prior Analytics*. Trad. H. P. Cooke and Hugh Tredennick. Cambridge: Harvard University Press.

_____. 1984. *Complete works of Aristotle, The*. Edited by Jonathan Barnes. Princeton: Princeton University Press.

_____. 2012. *De anima*. Trad. Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Ed. 34.

_____. 2017. *Ética a Nicômaco*. Trad. Antônio de Castro Caeiro. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense.

_____. 2009. *Física: Livros I e II*. Trad. Lucas Angioni. São Paulo: Ed. UNICAMP.

_____. 1943. *Generation of animals*. Trad. A. L. Peck. Cambridge: Harvard University Press.

_____. 2018. *História dos animais*. 2 vols. Trad. Maria de Fátima Sousa e Silva. São Paulo: Martins Fontes.

_____. 2014. *Oeuvres Completes*. Trad. Pierre Pellegrin. Paris: Flammarion.

_____. 1957. *On the Soul. Parva Naturalia. On Breath*. Trad. W. S. Hett. Cambridge: Harvard University Press.

_____. 2002. *Metafísica*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola.

_____. 2000. *Partes de los animales. Marcha de los animales. Movimiento de los animales*. Trad. Elvira Jiménez Sánchez-Escariche. Madrid: Gredos.

_____. 1961. *Parts of Animals; Movement of Animals; Progression of Animals*. Trad. A. L. Peck and E. S. Forster. Cambridge: Harvard University Press.

_____. 1989. *Physics*. 2 vols. Trad. P. H. Wicksteed and F. M. Cornford. Cambridge: Harvard University Press.

_____. 2015. *Poética*. Trad. Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34.

_____. 1986. *Poética*. Trad. Eudoro de Sousa. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda.

_____. 1995. *Poetics*. Trad. Stephen Halliwell. Cambridge: Harvard University Press.

_____. 1994. *Reproducción de los animales*. Trad. Ester Sánchez. Madrid: Gredos.

_____. 2018. *Sobre a Arte Poética*. Trad. Antônio Mattoso e Antônio Queirós Campos. Belo Horizonte: Autêntica.

BOUCHARD, E. 2020. *Painting as an aesthetic paradigm*. In: DESTRÉE, P; HEATH, M.; MUNTEANU, D. (Org.). *The Poetics in its Aristotelian Context*. London: Routledge.

CAPRA, A. 2020. *Poetry and biology: the anatomy of tragedy*. In: DESTRÉE, P; HEATH, M.; MUNTEANU, D. (Org.). *The Poetics in its Aristotelian Context*. London: Routledge.

CHANTRAINE, P. 1968. *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*. Paris: Klincksieck.

CINAGLIA, V. 2020. *The ethical context of Poetics 5: comic error and lack of self-control*. In: DESTRÉE, P; HEATH, M.; MUNTEANU, D. (Org.). *The Poetics in its Aristotelian Context*. London: Routledge.

DEMETRIUS. 1995. *On Style (De elocutione)*. Trad. Doreen Innes. Cambridge: Harvard University Press.

DIMOCK JR., G. E. 1956. The name of Odysseus. *The Hudson Review*, vol. 9, nº. 1, p. 52-70.

DUARTE, A. S. Dois fragmentos cômicos sobre a tragédia. *Letras Clássicas*, n. 12, p. 263-266, 2008.

ELSE, G. 1957. *Aristotle's Poetics: The Argument*. Cambridge: Harvard University Press.

HEATH, M. 2013. *Ancient Philosophical Poetics*. Cambridge: Cambridge University Press.

HOMERO. 2014. *Odisseia*. Trad. Christian Werner. São Paulo: Cosac Naify.

JANKO, R. 1984. *Aristotle on Comedy: Towards a reconstruction of Poetics II*. London: Duckworth.

MALTA, A. 2006. *Selvagem Perdição, A: Erro e ruína na Ilíada*. São Paulo: Odysseus.

MUNTEANU, D. 2020. *Varieties of characters: the better, the worse and the like*. In: DESTRÉE, P; HEATH, M.; MUNTEANU, D. (Org.). *The Poetics in its Aristotelian Context*. London: Routledge.

NUSSBAUM, M. 2009. *A fragilidade da bondade: Fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. Trad. Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes.

PLATÃO. 2015. *Primeiro Alcibíades. Segundo Alcibíades*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. UFPA.

PLUTARCO. 2017. *Epítome da Comparação entre Aristófanes e Menandro*. Trad. Ana Maria César Pompeu, Maria de Fátima Sousa e Silva e Maria Aparecida de Oliveira Silva. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.

_____. 1969. *Moralia*, vol. VIII: *Table-talk (Quaestiones Convivales)*. Trad. H. B. Hoffleit. Cambridge: Harvard University Press.

_____. 1967. *Lives of Theseus and Romulus*. Trad. Bernadotte Perrin. Cambridge: Harvard University Press.

TRIVIGNO, F. 2020. *Was phthonos a comedic emotion for Aristotle? On the pleasure and moral psychology of laughter*. In: DESTRÉE, P; HEATH, M.; MUNTEANU, D. (Org.). *The Poetics in its Aristotelian Context*. London: Routledge.

Predomínio como promessa de felicidade: Trasímaco e a pleonexia na República de Platão (336b ff)

Flora Mangini
flora.manga@gmail.com
Doutora em Filosofia (PUC-Rio)
Doutora em Estudos Gregos (Sorbonne Université)

Resumo: Este artigo analisa a apresentação do tema da *pleonexia* (o desejo de ter sempre mais) como apresentado por Trasímaco, personagem da *República* de Platão. Ele explora a sua descrição do funcionamento do *kratos* (predomínio) tal como ele o observa em cidades reais e a conclusão normativa que ele parece tirar deste diagnóstico: ter mais (*pleon ekhein*) é o caminho para a prosperidade. Na perspectiva da caracterização do seu personagem, o artigo sublinha também as atitudes competitivas que Trasímaco demonstra no diálogo com Sócrates, fazendo parecer que a persuasão seria uma disputa segundo a qual *persuadir* equivaleria a *ganhar*, enquanto *ser persuadido* equivaleria a *perder*; mas *aprender* por cooperação mútua não parece uma opção. O artigo se desenvolve em três partes: I) o tratamento erístico que Trasímaco dá à persuasão, II) a apresentação do tema do motivo psico-político através do emprego da palavra *kratos* e derivadas, III) a tematização que Trasímaco, Glauco e Sócrates fazem da *pleonexia*.

Palavras-chave: Filosofia Antiga; *kratos*; teoria política; *pleonexia*; Platão; República.

Predominance as a promise of happiness: Thrasymachus and pleonexia in Plato's Republic (336b ff)

Abstract: This article analyzes the presentation of the theme of *pleonexia* (the desire to always have more) by Thrasymachus, a character in Plato's *Republic*. It explores his description of the *kratos* (predominance) as he observes it in real cities and the normative conclusion he seems to draw from this diagnosis: having more (*pleon ekhein*) is the path to prosperity. From the point of view of his characterization, we will also note the competitive attitudes that Thrasymachus demonstrates in the dialogue with Socrates, making it seem that persuasion would be a dispute in which *persuading* is equivalent to *winning*, while *being persuaded* is equivalent to *losing*; but *learning* by mutual cooperation does not seem to be an option for him. The article is divided into three parts: I) Thrasymachus' eristic treatment of persuasion, II) the presentation of the theme of the psycho-political motive through the use of the word *kratos*, III) Thrasymachus', Glaucon's and Socrates' thematization of *pleonexia*.

Keywords: Ancient Philosophy; *kratos*; political theory; *pleonexia*; Plato; Republic.

Recebido em 22 de fevereiro de 2024. Aceito em 22 de abril de 2024.

Predomínio como promessa de felicidade: Trasímaco e a pleonexia na República de Platão (336b ff)

Οἷε γὰρ ἂν με, εἶπον, οὕτω μανῆναι ὥστε ξυρεῖν ἐπιχειρεῖν λέοντα καὶ συκοφαντεῖν Θρασύμαχον;

Você pensa que eu sou tão delirante, eu disse, a ponto de tentar barbear um leão e me indispor com Trasímaco?
(I.341c1-2)

Trasímaco da Calcedônia é um personagem cuja convicção e violência provoca espanto nos leitores do corpus platônico há séculos depois de séculos. Proclo, por volta do ano 485, chega a se perguntar como seria apropriado para a educação dos leitores da *República* testemunhar Trasímaco chamando o mais sábio (Sócrates) de asqueroso (*bdeluros*, 338d3)¹. A variedade de detalhes com que Platão apresenta, modula e argumenta através da *persona* de Trasímaco claramente não pode ser reduzida a um adorno estilístico: ela parece deliberadamente construída para nos chocar (a função perene de todos os insultos), mas através de Trasímaco encontramos também um primeiro diagnóstico de como se dão as relações de poder, além de um vocabulário que o diálogo continuará empregando nos livros seguintes, radicalizando a questão em torno do que é justo.

Adam chega a sugerir² que o elogio de Sócrates a Glauco e Adimanto no livro II, chamando-os de “filhos daquele homem” (ὁ παῖδες ἐκείνου τοῦ ἀνδρός, R., II, 368a1-2), designaria a herança do discurso de Trasímaco (no lugar de já se referir ao pai de Platão, comum a Glauco e Adimanto, o que acontece na sequência, 368a4), uma vez que encontramos uma formulação parecida em *Filebo* 36 d6-7 (ὁ παῖς ἐκείνου τῶνδρός) designando Protarco como filho de Filebo por ter herdado a sua tese, e é condizente com as remissões que Glauco, depois o próprio Sócrates, faz ao argumento de Trasímaco (R., II, 358b; R., V, 450a, b; R., VI, 498c; R., X, 590d).

Pelo menos desde o artigo de Charles Kahn, que chama atenção para o modo como o livro I tem uma composição *proléptica* (ou seja, identificando maneiras através das quais Platão prepara o leitor para os argumentos que virão na sequência), a importância de Trasímaco é amplamente reconhecida pela crítica para a compreensão da trajetória filosófica da *República* (KAHN, 1993). Trasímaco é o primeiro personagem a levantar explicitamente considerações sobre a justiça na esfera política, e nas respostas de Sócrates a Trasímaco são desenvolvidos alguns temas que se mostram fundamentais para os argumentos posteriores, como a identificação da virtude enquanto aquilo que unifica os elementos de nossa alma.

Esta combinação entre um discurso complexo e hiperdramatizado (nenhum outro personagem tem o seu comportamento tão comentado por Sócrates enquanto narrador) gerou interpretações muito diversas entre aqueles que procuraram identificar a sua posição. Trasímaco é entendido como um teórico do direito natural (STRAUSS, 1952; SPARSHOTT 1966), um legalista (HOURANI, 1962), um niilista ético (GUTHRIE, 1971, 1996), um amoralista (WILLIAMS, 1985), um convencionalista (EVERSON, 1998), um sociólogo (WHITE, 1995; CHAPPELL, 2000; SANTAS, 2006; BARNEY, 2011), entre outros.

Não é fácil gerar consenso sobre a posição de Trasímaco e é concebível que Platão tenha deliberadamente produzido um discurso que não é absolutamente coerente justamente porque este personagem não parte de pressupostos nem de métodos dialéticos. Mas são precisamente os pressupostos e métodos de Trasímaco que, como veremos, estabelecem em grande medida os termos da discussão como ela segue. Neste artigo, nos restringiremos à sua interpretação em três partes. I) o tratamento erístico (e *thumodético*) que Trasímaco dá à persuasão, II) a apresentação do tema do motivo psico-político através do emprego da palavra *kratos* e derivadas, III) a tematização que Trasímaco, Glauco e Sócrates fazem da *pleonexia* (o desejo de ter sempre mais).

¹ “βδελυρώτατον ἀποκαλοῦντος τὸν σοφώτατον”, *Commentary on Plato’s Republic*, Volume 1, p.159, linha 28.

² ADAM, 2004, p. 238. Ver também BURNYEAT, 2004.

Persuasão como campo de batalha

Trasímaco entra repentina e agressivamente em cena fazendo Polemarco e Sócrates (que estavam conversando desde *R.*, I, 331e) tremerem de medo (δείσαντες διεπτοήθημεν, *R.*, I, 336b7). Sua entrada “como um animal feroz” (ὥσπερ θηρίον, b5)³ poderia ser apenas um modo excessivamente virulento de declarar sua antipatia por Sócrates, mas a investida se torna rapidamente uma crítica de *método*⁴. Trasímaco acusa Sócrates e Polemarco de cederem demais um ao outro (ενηθίζεσθε, c1) e Sócrates, em particular, de fazer perguntas, mas nunca se dignar a responder por causa de seu *amor à honra* (φιλοτιμοῦ, c3): Trasímaco pensa que Sócrates só se interessa por *ganhar* na argumentação.

Uma pessoa competitiva sempre supõe estar numa competição. Sócrates procura, então, apaziguar Trasímaco fazendo um jogo de palavras que vai ser significativo no contexto de uma conversa que em seguida se direcionará para questões econômicas: ele diz que, com Polemarco, “não estava a procurar ouro”⁵ (uma expressão que equivaleria a *perder tempo* ou *estar de bobeira*), sobretudo quando se trata de “encontrar a justiça, uma coisa muito **mais honrosa** do que o ouro” (δικαιοσύνην δὲ ζητοῦντας, πρᾶγμα πολλῶν χρυσίων τιμιώτερον, *R.*, I, 336e7-8).

Um traço curioso desta resposta é que ela procura desarticular a acusação recuperando uma parte dos termos dela: se Sócrates se assumir como *philótimos*, isso não será porque ele quer *ganhar* o argumento a qualquer custo, mas sim porque o objeto da discussão, a *dikaia suné*, é o que ele presume ser o objeto mais honroso. Esta estratégia de reapropriação dos termos de uma tese a refutar, veremos replicada ao longo da *República*.

A isto, no entanto, Trasímaco responde com “um riso alto e sardônico” (ἀνεκὰ γλασέ τε μάλα σαρδάνιον, *R.*, I, 337a3), descartando esta resposta como “só a ironia habitual Sócrates” (αὕτη ‘κείνη ἢ εἰωθυῖα εἰρωνεία Σωκράτους, a4-5). A reatividade de Trasímaco diante do que ele interpreta como desprezo sublinha, portanto, um contraste importante entre os dois em relação ao modo e o propósito mesmo do diálogo.

Atitudes estas que espelham curiosamente as teses que eles defenderão: Trasímaco supõe que o diálogo é uma disputa (na qual ceder ou ser mais forte são os únicos resultados possíveis) e exige pagamento pelo seu discurso (*R.*, I, 337d) antes de elencar três teses difíceis de serem conciliadas⁶, mas que, como veremos nas próximas duas seções, têm em comum a motivação pelo ganho (ou seja, a *pleonexia* funciona como plano de fundo para as três, mas em contextos diferentes); já Sócrates supõe que o diálogo é uma ocasião de aprendizagem, não oferece dinheiro como pagamento, mas propõe fazer elogios sobre o que aprendeu (*R.*, I, 338b), e refuta a tese sobre a *pleonexia* mostrando que os bens da aprendizagem têm uma natureza diferente daquela dos bens materiais (*R.*, I, 350a-c). O contraste fica bastante claro no trecho:

³ Notemos que a expressão é a mesma que encontramos na descrição das pessoas *amousoi*, 411d8-e1, que Sócrates descreve como alguém que, “para persuadir, não recorrerá à palavra, e tudo realizará brutalmente, por meio da força”. É bem verdade que Trasímaco *faz* uso da palavra, mas a necessidade de ser *contido pelos demais* (336b2) até a sua entrada brutal que amedronta Sócrates e Polemarco sugere que, se a acreditarmos no livro III, Trasímaco teria recebido uma educação musical e filosófica insuficiente.

⁴ Cf. NICHOLSON, 1974, p.219.

⁵ 336e5: χρυσίων ἐζητοῦμεν

⁶ Para tentativas de interpretação de como elas se conciliam, ver KERFERD, 1947, p. 19-27; STRAUSS, 1952; HOURANI, 1962, p. 110-120; NICHOLSON, 1974, p. 210-232 e CHAPPELL, 2000, p. 101-107 já citados, mas também REEVE, 1985, p. 246-265

(Sócrates) Você acha que eu pergunto como perguntei porque estou **conspirando para fazer mal** a você na discussão?

Eu não suponho, disse ele, eu **sei** bem. Mas isso não vai te **beneficiar**. Você não vai escapar de fazer mal sem ser notado e, falhando em escapar sem ser notado, você **não** vai ser **capaz** de me **dominar** no argumento. (R., I, 341a7-b2)⁷

A constante reatividade de Trasímaco nesta altura da conversa é marcada por uma ideia de que não predominar no argumento significa necessariamente ser dominado (*βιάσασθαι*), o que ecoa a lógica que o livro IX atribui à pessoa de personalidade tirânica (que vê nas relações apenas duas alternativas: ser escravizado ou escravizar, não conhecendo a amizade como interação possível, cf. R., IX, 576a5-6). Não estamos sugerindo com isso que Trasímaco seja *diagnosticável* como alguém de personalidade tirânica, mas sim que, a este ponto da discussão, ele claramente acredita na exaustividade entre estas duas opções. É significativo, quanto a este aspecto, no entanto, que Trasímaco possa mudar sua atitude, o que fica sugerido quando, já no livro VI, Sócrates menciona Trasímaco dizendo “agora nos tornamos amigos” (R., VI, 498d1)⁸.

Trasímaco, como mencionamos, é um personagem especial também na medida em que é o mais descrito por Sócrates enquanto narrador, que comenta e direciona o modo como o seu auditório anônimo⁹ (e nós, leitores) recebemos a interação entre eles:

Era mais do que visível que Trasímaco ardia em **desejos de falar**, para **receber elogios**. Estava certo de que dispunha de uma resposta deslumbrante, porém, manteve a pretensão de querer **prevaler** sobre mim com a sua resposta. (R., I, 338a3-5)¹⁰

Como sugere Wilson, a competitividade de Trasímaco antecipa uma caracterização que mais tarde será atribuída à parte da alma que se irrita, deseja se afirmar e que se preocupa com as avaliações sociais: *thumoeides* é o nome que Platão dá a esta das motivações internas à alma no livro IV (441a2) (WILSON, 1995, p.61). O adjetivo de que ela é derivada, *thumoeidēs*, tem uma função central no programa educativo que começa no livro II (375a11; b7; c7; e10; 376c4). Mas, no livro VIII, no contexto da discussão sobre os prazeres, descobrimos um conjunto de desejos que Sócrates atribui ao *thumoeides* já antecipado na descrição da Trasímaco. Em R., IX, 581b é atribuído ao *thumoeides* o desejo de domínio sobre os outros (*kratein*), pela vitória (*nikan*) e pela boa reputação (*eudokimein*). *Thumoeides* também é descrito pelas ações ligadas à injúria (cf. *λοιδοροῦντά*, R., IV, 440b1) e à irritação (cf. *ὀργίζεσθαι*, R., IV, 440c2), traços importantes da maneira como Sócrates descreve Trasímaco.

Mas *thumoeides* é descrito como um conceito que nos dará acesso ao problema da interação anímica junto com o *logistikón* e o *epithumētikón*. O que parece mais apropriado seria, portanto, uma comparação entre traços da descrição de Trasímaco e os da pessoa de caráter timocrata, descrita no livro VIII através de uma curiosa duplicidade. Em R., VIII, 549a, a pessoa de caráter timocrático, na qual o *thumoeides* é presumido como predominante, é descrita como *philarchos* (amante de governar ou amante do poder). Mas as motivações dela pela honra são claramente influenciadas pela maneira como a comunidade tende

⁷Οἷε γάρ με ἐξ ἐπιβουλῆς ἐν τοῖς λόγοις κακουργοῦντά σε ἐρέσθαι ὡς ἡρόμην; Εὐ μὲν οὖν οἶδα, ἔφη. καὶ οὐδὲν γέ σοι πλεόν ἔσται· οὔτε γὰρ ἂν μελάθοις κακουργῶν, οὔτε μὴ λαθὼν βιάσασθαι τῷ λόγῳ δύναιο.

⁸ Para uma análise desta mudança, ver ZUCKERT, 2010.

⁹ A *República* é um *diálogo misto* segundo a classificação de léxis do livro III (392d), em que a totalidade do texto é uma narração de Sócrates a um auditório que permanece anônimo até o fim. O personagem Sócrates mimetiza, portanto, todos os demais personagens do diálogo.

¹⁰καὶ ὁ Θρασύμαχος φανερός μὲν ἦν ἐπιθυμῶν εἰπεῖν ἴν' εὐδοκιμήσειεν, ἡγούμενος ἔχειν ἀπόκρισιν παγκάλην· προσεποιεῖτο δὲ φιλονικεῖν πρὸς τὸ ἐμὲ εἶναι τὸν ἀποκρινόμενον.

a quantificar o valor das pessoas e seu *status social* através do dinheiro. Consideremos, por exemplo, esta análise:

O Livro VIII (...) destacou (uma) duplicidade do tipo timocrático, cuja aparente preocupação com a honra é na verdade sustentada e minada por uma valorização secreta da riqueza (548a5-c2). Esta duplicidade não é sem surpresa, pois enquanto o *thumoeides* “tende o tempo todo para o poder, vitória e fama” e “considera o prazer derivado da riqueza como um prazer vulgar” (IX, 581a9-b1; d5-9), nenhum dos regimes degradados apresentados por Sócrates no livro VIII busca exclusivamente honras. A corrupção do tipo psicológico a que o *thumoeides* supostamente dá origem - um puro amante da honra, como aquele que exalta a aristocracia ateniense – parece, portanto, inevitável assim que ele entra na arena social: a sede de reconhecimento que o impulsiona inevitavelmente dá origem à duplicidade timocrática, pois a honra só pode ser um valor social na condição de que seja inequivocamente reconhecida por todos. O dinheiro (...) cumpre muito melhor esta função. Afirmar que se pode ser um puro amante das honras e fazer guerra por essa razão é, portanto, para Sócrates uma mera mascarada: o que nos leva à guerra é o desejo de ter. (HELMER, 2010, p.144)

Traçar um paralelo entre Trasímaco e o caráter timocrata parece frutífero, portanto, no que ele esclarece a função da caracterização do sofista como orgulhoso e, ainda assim, motivado pelo pagamento (cf. *R.*, I, 337d). Esta combinação serve como suporte dramático para que ele estabeleça a questão da *pleonexia* ligada aos temas da justiça e da injustiça. Em outras palavras, o que este paralelo indica é que há uma característica nos argumentos de Trasímaco que é recuperada de diferentes maneiras na argumentação psicopolítica de Sócrates nos livros IV e VIII. Em particular, aqueles relacionados às descrições do acúmulo de poder e bens como uma quantificação da estima social de que um indivíduo desfruta, temas que veremos repetidos nas seções seguintes.

No livro IV, é preciso estabelecer os termos da dinâmica intra-anímica, mas, sem ela, não poderíamos voltar, no livro VIII, ao problema como ele havia sido estabelecido com Trasímaco: a formação do caráter preocupado com a honra quando ele habita um mundo em que o que é honorável é o dinheiro. Trata-se, portanto, não apenas de refutar o discurso de Trasímaco recuperando uma parte dos termos dele, mas retomando também a sua própria caracterização.

Contra a tradição poética, uma investida de método

Na preparação para esta versão longa da refutação que consistirá na argumentação dos livros II a IX, outro traço do discurso de Trasímaco é importante: se a convicção inicial na sua própria superioridade no discurso é tão forte, é porque Trasímaco se apoia numa metodologia: a *akribia*, precisão. Como nota Vegetti:

A *akribologia* (340e2), o apelo ao “máximo rigor” (*to akribestaton*, 340e8, 341b8) e o recurso ao raciocínio de fronteira (344a), são traços que se repetem insistentemente na linguagem de Trasímaco, e que sem dúvida servem a Platão para sinalizar tanto sua localização cultural quanto o sentido de seu papel no diálogo. *Saphes, orthos, akribes* são, no século V, as palavras de ordem de uma metodologia de vanguarda, que privilegia o apuramento rigoroso dos fatos, o raciocínio rigoroso, a certeza e a clareza dos resultados, sobre as antigas formas de acesso à verdade por meio da revelação e da autoridade da tradição. (...)

Suas declarações de método também definem, em minha opinião, o papel que lhe é especificamente atribuído no diálogo: o de rigor, de levar às conclusões extremas e à máxima clareza teses que estavam difundidas na cultura a que ele pertencia e que, no entanto, nunca haviam sido descritas com tanta precisão. (VEGETTI, 2005, p. 238-9)

Lembrar destes pontos sugere que a leitura dos argumentos de Trasímaco deva ser feita à luz de um certo gênero de argumentos sofisticos do século V. A *akribologia* sofisticada parece ter como antagonista os representantes da tradição poética, que regulavam a moral da comunidade a partir de fórmulas que, no entanto, podem não ser nada claras quando aplicadas a situações reais, como a conversa entre Polemarco e Sócrates acabava de demonstrar na cena anterior à entrada de Trasímaco. Nela, é o recurso a Simônides que dá origem à sua primeira definição da justiça em *R.*, I, 331d, e depois de Sócrates interrogar um Simônides imaginário (*R.*, I, 332c-334a) esta primeira parte da refutação termina com a sugestão de que Simônides

teria aprendido com Homero que a justiça seria uma espécie de arte de furtar (R., I, 334b3-4), ao que Polemarco, visivelmente confuso, acaba por dizer que “já não sabe o que afirmou antes” (b7). A conversa com Polemarco segue ainda com duas outras tentativas de definição, mas em nenhuma Polemarco consegue defender uma fórmula consistentemente e, num resultado tipicamente *elêntico*, parece descobrir que suas definições iniciais (vindas da tradição poética) não eram tão diretivas quanto ele supunha.

Diante disto, a postura de Trasímaco é uma de dupla oposição: como vimos, porque ele é motivado por *ganhar*, ele se opõe ao método socrático, mas é igualmente significativo que, porque é motivado por justificar a legitimidade da *pleonexia*, ele se opõe ao discurso tradicional sobre a justiça. Na esteira do *Elogio de Helena*, em que Górgias colapsa a polaridade coerção-persuasão¹¹, produzindo um efeito surpresa, Trasímaco se manifesta como convincente justamente por defender uma posição que pretende como inovadora, indo na contra-corrente do discurso tradicional (especialmente de origem poética) que repete fórmulas sobre a justiça como uma limitação da *pleonexia*.

Por isso, depois de dar suas razões para pensar que a justiça é a conveniência de quem é predominante, Trasímaco diz que “quem raciocinar corretamente” (ὁρθῶς λογιζομένῳ R., I, 339a1-2) também chegará a essa conclusão. Quando ele diz isso, claramente não está se alinhando a qualquer noção dialética sobre o raciocínio, mas sim antagonizando a poesia tradicional e o seu efeito confuso sobre o indivíduo.

Se lembrarmos, portanto, de que Sócrates diz de Trasímaco que ele tinha tentado intervir muitas vezes na discussão (mas havia sido *contido*, διεκωλύετο, pelos demais, 336b3), podemos notar que, embora Sócrates receba as ofensas (que enfatizam as diferenças de expectativa em relação ao que um diálogo produz), o que provocou a raiva em Trasímaco foi também o conteúdo formular das conversas anteriores de Sócrates. Não apenas com Polemarco, mas também anteriormente com Céfalos, que usava como recurso autoridades poéticas, como Sófocles (R., I, 329c), Píndaro (R., I, 331a) e autoridades políticas tradicionais, como Temístocles, um estrategista ateniense do século V (R., I, 329e-330a).

Céfalos argumenta sobretudo que sua riqueza lhe permite evitar enganar e mentir (R., I, 330b), ecoando a poesia sapiencial de Hesíodo (*Trabalhos e os dias*, por ex. vv-320-338¹²) segundo a qual não se deve tomar nem

¹¹ Ver Mangini (2023), capítulo 1.

¹² χρήματα δ' οὐχ ἄρπακτά, θεόσδοτα πολλὸν ἀμείνω· εἰ γάρ τις καὶ χερσὶ βίη μέγαν ὄλβον ἔλθῃ, / ἢ ὃ γ' ἀπὸ γλώσσης λήισσεται, οἷά τε πολλὰ / γίνεται, εὖτ' ἂν δὴ κέρδος νόον ἐξαπατήσῃ

ἀνθρώπων, αἰδῶ δέ τ' ἀναιδείῃ κατοπάξῃ, / ῥεία δέ μιν μαυροῦσι θεοί, μινύθουσι δὲ οἶκον / ἀνέρι τῷ, παῦρον δέ τ' ἐπὶ χρόνον ὄλβος ὀπηδεῖ. /

Ἴσον δ' ὅς θ' ἰκέτην ὅς τε ξείνον κακὸν ἔρξει,

ὅς τε κασιγνήτοιο ἐοῦ ἀνὰ δέμνια βαίνει / [κρυπταδὴς εὐνῆς ἀλόχου, παρακαίρια ῥέζων],

ὅς τέ τευ ἀφραδὴς ἀλταίνῃτ' ὀρφανὰ τέκνα, / ὅς τε γονῆα γέροντα κακῶ ἐπὶ γήραος οὐδῶ

νεικείη χαλεποῖσι καθαπτόμενος ἐπέεσσι· /

τῷ δ' ἢ τοι Ζεὺς αὐτὸς ἀγαίεται, ἐς δὲ τελευτὴν

ἔργων ἀντ' ἀδίκων χαλεπὴν ἐπέθηκεν ἀμοιβήν. / ἀλλὰ σὺ τῶν μὲν πάμπαν ἔεργ' ἀεσίφρονα θυμόν.

Κὰδ δύναμιν δ' ἔρδῃν ἰέρ' ἀθανάτοισι θεοῖσιν / ἀγνώως καὶ καθαρῶς, ἐπὶ δ' ἀγλαὰ μηρία καίειν·

ἄλλοτε δὲ σπονδῇσι θύεσσι τε ἰλάσκεσθαι, / ἡμὲν δ' εὐνάζῃ καὶ δ' ἂν φάος ἱερὸν ἔλθῃ,

ὣς κέ τοι ἴλαον κραδίην καὶ θυμὸν ἔχουσιν, / ὅφρ' ἄλλων ὦνῃ κληρὸν, μὴ τὸν τεὸν ἄλλος.

Bens não se furtam, dons divinos são muito melhores / Pois, se por força, alguém toma nas mãos grande bem / ou se com a língua pode consegui-lo, como não é raro / Acontecer, quando o proveito ilude a inteligência /

com a mão forte (χερσὶ βίη, 321) nem com a língua (ἀπὸ γλώσσης λήϊσεται, 322) bens furtados para evitar a punição dos deuses (ῥεῖα δέ μιν μαυροῦσι θεοί, μινύθουσι δὲ οἶκον ἀνέρι τῷ, παῦρον δέ τ' ἐπὶ χρόνον ὄλβος ὀπηδεῖ, 320), por isso *dons divinos são muito melhores* (θεόσδοτα πολλὸν ἀμείνω, 320).

Céfalo acredita que agir injustamente acaba *prejudicando* os interesses de alguém, e por isso é no seu melhor interesse agir com justiça. É precisamente esta crença, no entanto, que faz com que a sua relação com a proximidade da morte lhe dê medo (R., I, 330d-331a): ele sugere não ter certeza de que sempre agiu justamente e ter medo de ter mentido involuntariamente (R., I, 331b), então parece temer a punição depois da morte. Por isto mesmo não tem tempo para conversas longas demais: ecoando Hesíodo desta vez com ações (cf. vv 337, 338), precisa sair para fazer seus sacrifícios aos deuses (R., I, 331d). No Livro II, Adimanto retoma com distância crítica este tipo de discurso citando Hesíodo (vv. 328-332) para explicar por que a maioria das pessoas pensa (ingenuamente) que a justiça é benéfica para se viver (R., II, 364c-d).

Trasímaco parece supor algo nas linhas de Adimanto, mas isso se manifesta com a irritação contra a repetição destas fórmulas tradicionais que ligam a injustiça às punições divinas. É assim que ele assume uma posição persuasiva no sentido antigo¹³: ele não está tentando *definir* a justiça (seu método não é dialético), ele está oferecendo uma lente de observação diferente que permita mudar a maneira de pensar e agir sobre a própria vida (seu método é uma *akribologia* que dá acesso a uma análise autônoma, anti-convencional, das relações de poder em que se está inserido). O conflito entre Sócrates e Trasímaco se dá, portanto, em dois níveis: eles partem de métodos diferentes e têm motivações diferentes (com o seu *thumoeides* inflamado, Trasímaco quer ganhar – tanto na discussão quanto *na vida*; com o seu *logistikón* em forma, Sócrates quer aprender).

Se Glauco adiante desafiará Sócrates a *realmente* persuadi-lo da superioridade da justiça (R., II, 357a), parece plausível presumir que uma das razões para isso é que Glauco compartilha não apenas a tese, mas também a *motivação* de Trasímaco (ele também será descrito por Adimanto como *philonikos*, R., VIII, 548d9). Mesmo que possamos supor que sua educação lhe dê as ferramentas para saber como cooperar (uma noção que será central para seu próprio discurso, como veremos mais adiante).

Antes da cooperação dialógica, no entanto, o que encontramos na conversa entre Trasímaco e Sócrates é uma experiência de choque. A iconoclastia de Trasímaco é seguida pelo *elenkhos* socrático - duas maneiras de usar o *logos* que, é claro, se chocam uma à outra, enquanto têm em comum a qualidade de se chocar contra os costumes. Surge assim uma curiosa triangulação de opostos, pois o oponente de Trasímaco aqui não é exclusivamente seu interlocutor Sócrates: ambos se opõem (mas não confundem) aos costumes tradicionais.

Dos homens, ao respeito e o desrespeito persegue. / Facilmente os deuses obscurecem e amingam a casa / do homem e por pouco tempo a prosperidade o acompanha. / Igualmente quem a suplicante e estrangeiro faz mal e quem de seu irmão sobe ao leito às secretas / intimidades de sua esposa, agindo desprezivelmente, E quem, por insensatez, comete crime contra órfãos, / E quem ao velho pai no mau umbral da velhice ultraja, dirigindo-lhe embrutecidas palavras, / Contra este certamente o próprio Zeus se irrita no fim E difícil reparação impõe a tão injustas obras! / Mas tu, disto afasta inteiramente teu ânimo insensato, / Se podes, oferece sacrifícios aos deuses imortais / Sacra e imaculadamente e queima pernis luzídios;

¹³Se seguirmos Fraenkel, o uso de *peithō* no contexto das tragédias significa “a capacidade de contar uma história de tal forma que o ouvinte acredite no que lhe é dito” (FRAENKEL, 1950, p.64). Já segundo Vlastos a palavra pode ser ainda mais vasta: “*peithō* significa simplesmente mudar a opinião de outro. Ela não impõe quaisquer condições sobre como proceder” (VLASTOS, 1982, p.148, n.5). A palavra *peithō* sugere, neste sentido, um esforço explícito de influência, em que uma agente espera poder mudar o curso da ação de outra; mas não depende necessariamente de implicações racionais para fazê-lo.

No Livro I, esta curiosa relação não é discutida, mas é sugerida aos leitores quando voltamos nossa atenção para examinar as diferenças entre o procedimento de Trasímaco e o do próprio exame filosófico. Como vimos, Trasímaco não baseia sua posição no exame analítico das definições (e expande a dramatização do conflito ao se opor à iniciativa de Sócrates ao fazê-lo). O fato de que o que ele diz pode exigir explicação é assim visto por Trasímaco como uma provocação: quando Sócrates lhe faz sua primeira pergunta sobre a tese triunfantemente proposta de que “a justiça é a conveniência do predominante”, ele o acusa de distorcer seu argumento (R., I, 338d2-3); e uma vez que ele se permite ser questionado por Sócrates, suas respostas também parecem ser marcadas pela irreverência: quando perguntado se ele acha que a justiça é um vício, Trasímaco a define como uma espécie de fracasso:

- Então a justiça é virtude, sendo vício a injustiça? / - Era só o que faltava, meu caro! Pois afirmei que a injustiça é de vantagem, o que a justiça não é! / - Então o que é? / - O contrário, justamente – respondeu / - Nesse caso a justiça é vício? / - Isso não, porém nobre ingenuidade. (R., I, 348c5-12)¹⁴

Consequentemente, percebemos que os dois interlocutores colocam as oposições de forma diferente: para Sócrates, o par esperado é *lusitelein* (tirar vantagem) x *kakian* (vício); para Trasímaco, *lusitelein* (tirar vantagem) x *eutheian* (ingenuidade). O fato de Sócrates, ao usar *lusitelein*, parecer enfatizar uma conotação do verbo (*pagar o que é devido*¹⁵) diferente daquela insistida por Trasímaco (*lucrar*), sugere as limitações de uma *akribologia* que só está interessada na enunciação de termos, sem a contextualização de seus significados para o interlocutor com quem se está falando. O que parece estar em jogo aqui é que Trasímaco esteja tão preocupado com o *efeito persuasivo* do seu discurso (com o modo como a sua convicção irreverente parecerá inovadora e interessante) que o seu uso de oposições não precisa seguir um critério consistente. Mas quanto aos termos da discussão, o que Trasímaco tem para nos dizer?

Definição de justiça ou análise descritiva do *kratos*?

Se temos razão em relação às motivações de Trasímaco, vejamos agora como ele aplica este método na sua primeira definição. Como vimos, Trasímaco tem uma resposta à pergunta de Sócrates sobre a natureza da justiça da qual parece se orgulhar: “O que afirmo é que a justiça nada mais é do que a **conveniência do predominante**” / *φημι γὰρ ἐγὼ εἶναι τὸ δίκαιον οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον*, R., I, 338c1-2.

O tom deflacionista (não é nada além, *οὐκ ἄλλο*) sugere que Trasímaco vê a sua brevidade como um tipo de irreverência: frente a um tema que inspira tanta verbosidade, Trasímaco sintetiza a natureza do justo com duas palavras-chave: *kreittonos* e *sumphéron*. Embora Sócrates não deixe passar batido o fato de que *sumphéron* era uma das palavras banidas pelo próprio Trasímaco para uma definição (R., I, 336c6-d316¹⁶), ele concordará mais tarde com parte da tese: a justiça será, de fato, acordada como algo que tem conveniência (*sumphéron*, R., I, 339b3). Mas o que significa isso, a conveniência? De acordo com Bailly e Liddell-Scott, em seu sentido primário (mais literal) o verbo *sumpherein* (do qual a *sumpheron* é o particípio ativo presente, substantivizado no neutro) significa juntar, coletar; mas também, permitir o conflito, suportar em conjunto, e, daí, conferir um benefício, ser útil, até ser vantajoso para mais de um,

¹⁴ Οὐκοῦν τὴν μὲν δικαιοσύνην ἀρετὴν, τὴν δὲ ἀδικίαν κακίαν; / - Εἰκὸς γ>, ἔφη, ὦ ἥδιστε, ἐπειδὴ γε καὶ λέγω ἀδικίαν μὲν λυσitteλεῖν, δικαιοσύνην δ' οὐ. / - Ἀλλὰ τί μὴν; / - Τοῦναντίον, ἢ δ' ὅς. / - Ἡ τὴν δικαιοσύνην κακίαν; / - Οὐκ, ἀλλὰ πάνυ γενναίαν εὐήθειαν.

¹⁵ Cf. Liddel-Scott ; Thayer, « (from Herodotus down); properly, to pay the taxes; to return expenses »

¹⁶ Trasímaco: não me venhas dizer que justiça é dever, ou utilidade, ou vantagem, ou a conveniência. Não! Exprime com clareza e precisão o que te parece que seja. / καὶ ὅπως μοι μὴ ἐρεῖς ὅτι τὸ δέον ἐστὶν μὴδ' ὅτι τὸ ὠφέλιμον μὴδ' ὅτι τὸ λυσιτελοῦν μὴδ' ὅτι τὸ κερδαλέον μὴδ' ὅτι τὸ συμφέρον, ἀλλὰ σαφῶς μοι καὶ ἀκριβῶς λέγε ὅτι ἂν λέγῃς

adaptar-se a, estar em harmonia com, viver em termos amigáveis com, concordar, ser de uma única mente¹⁷ (BAILLY, 2020; LIDDEL, 1940).

Se a tradução por *conveniência* for uma boa escolha, devemos notar que, além de seu significado mais imediato - o benefício para o sujeito da situação - ela também tem um significado literal cujo movimento depende da agregação das partes; isto é, literalmente, de *vir junto*, de *con-vir*. Mas de que *partes* estamos falando? E que *vão* para onde?

Trasímaco faz uma primeira hipótese marcada por um pressuposto de desequilíbrio inerente a tudo o que é da ordem do coletivo, e com uma tendência a se reunir de acordo com um sentido de predomínio que organiza tudo o que é múltiplo. De acordo com ele:

Eis a razão, excelentíssimo¹⁸, de eu afirmar que em todas as cidades o princípio da justiça é sempre o mesmo: o que é conveniente para o governo constituído. Este, porém, detém o poder, de forma que, bem considerado, será certo concluir que o justo é sempre e em toda parte a mesma coisa: a conveniência do predominante. (R., I, 338e6 - 339a4)¹⁹

Nossa tradução dos termos *kratei* e *kreíttonos* refere-se ao sentido de *predomínio* defendido por Émile Benveniste: *kratos* “não significa nem força física (*iskhus, sthenos*) nem força da alma (*alke*), mas *superioridade, prevalecer*, seja em combate ou na assembleia.” Portanto, aqueles que são *kreíttones* são literalmente os que predominam sobre outros agentes. A escolha por esta tradução é determinante na interpretação que podemos fazer desta definição, pois enquanto *predomínio* conota o resultado de um jogo de forças que pode ser explicado por razões histórica ou contextualmente construídas, uma tradução por *força*, ou *os mais fortes*, pode sugerir uma defesa do direito natural baseada numa espécie de darwinismo social (em que os *mais fortes naturalmente dominariam os mais fracos*). Esta é a interpretação de alguns comentadores mais tradicionais, como Strauss ou Sparshott, que tendem a enfatizar as semelhanças entre os argumentos de Trasímaco e a posição que Platão atribui a Cálicles no *Górgias* (STRAUSS, 1952; SPARSHOTT, 1966).

Na sequência da refutação de Sócrates, Trasímaco formula outras duas definições que não são fáceis de harmonizar entre si: justiça como obediência às leis (R., I, 339b)²⁰; justiça como nada mais do que a vantagem de outra pessoa (R., I, 343c)²¹. Há uma tensão entre estas fórmulas que faz com que alguns comentadores escolham uma delas como mais importante do que as demais. Já Cross & Woosley afirmam que Trasímaco avança critérios diferentes para a justiça “sem apreciar que eles não coincidem necessariamente” (CROSS; WOOSLEY, 1964, p. 41).

¹⁷ Segundo Bailly, συμφέρω, I. porter ensemble, d'où 1 réunir, rassembler (...); 2 se rencontrer, en venir aux mains, combattre : τιτινί avec qqn ; 3 avoir commerce avec, τιτινί ; 4 s'accorder, être d'accord ; (...) II. porter ensemble ou en même temps, aider à porter (...) (BAILLY, 2020).

¹⁸ Traduzi assim para enfatizar uma certa distância irônica, intervindo, portanto, na escolha de Carlos Alberto Nunes: *meu caro*; mas também nas seguintes mudanças: *conveniente* > *vantajoso*, *predominante* > *mais forte*.

¹⁹ τοῦτ' οὖν ἐστίν, ὃ βέλτιστε, δὲ λέγω ἐν ἀπάσαις ταῖς πόλεσιν ταῦτόν εἶναι δίκαιον, τὸ τῆς καθεστηκυίας ἀρχῆς συμφέρον· αὕτη δὲ που κρατεῖ, ὥστε συμβαίνει τῷ ὁρθῶς λογιζομένῳ πανταχοῦ εἶναι τὸ αὐτὸ δίκαιον, τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον.

²⁰ Aqueles que argumentam que Trasímaco defende uma forma de legalismo, como Hourani e Strauss, enfatizam esta definição. Mas ela parece difícil de ser sustentada, uma vez que a intervenção de Clitofonte e Polemarco propõe uma simplificação assim (340a-b), que Trasímaco na sequência explicitamente rejeita (R., I, 340c) (HOURANI, 1962; STRAUSS, 1964).

²¹ Kerferd e Nicholson defendem uma posição mais iconoclasta de Trasímaco, em que ele seria um egoísta ético que enfatiza que a justiça é o bem de outro e, portanto, incompatível com a busca do próprio interesse (KERFERD, 1947; NICHOLSON, 1974).

Como mencionamos no começo do artigo, uma tendência recente na leitura do argumento de Trasímaco é interpretá-lo como oferecendo um relato empírico e descritivo da justiça como é praticada na política, em oposição a uma definição estrita (ver CHAPPELL, 1992; WHITE, 1995; SANTAS, 2006; BARNEY, 2011). A sugestão é que Trasímaco não deve ser lido como um filósofo que oferece definições precisas de justiça, mas como um observador empírico que sintetiza o que ele percebe sob a forma de um comentário cínico sobre aqueles que seguem uma concepção tradicional, *hesiódica*, de justiça. As evidências para isso são tanto históricas²² quanto baseadas na análise mesma do seu discurso. Ele diz: “cada governo promulga leis com vistas à vantagem própria: a democracia, leis democráticas; a tirania, leis tirânicas, e assim com as demais formas de governo.” (R., I, 338e1-3)²³.

Parece sensato imaginar alguém que serve como a representação diplomática da sua cidade notando um mesmo padrão em diferentes circunstâncias políticas (em contraste com Sócrates que famosamente nunca saiu de Atenas se não fosse enquanto soldado em batalhas). Por isso mesmo, o fato de a democracia ser apenas uma dentre as muitas formas de governo que Trasímaco observou talvez explique o motivo por que ele não veja incoerência entre as suas teses: se supusermos, por exemplo, que os governantes não sejam considerados cidadãos (caso da tirania), então não precisam seguir as leis estabelecidas por eles mesmos.

Se for assim, Trasímaco não precisa sustentar que os predominantes obedecem à regra de que a justiça consiste em fazer o que é vantajoso para os outros (a terceira tese, que mencionamos acima), porque esta fórmula só descreveria o caso dos dominados. Esta lógica vale especialmente no caso da tirania: quem obedece (cf. R., I, 339b) a lei tirânica são os súditos que, coerentemente, promovem o bem alheio (cf. R., I, 343c). Além disso, a analogia dos pastores (R., I, 343a-b) pode ser lida para apoiar um argumento assim, pois não são *ovelhas-pastoras* que governam as demais ovelhas, mas duas classes separadas de entidades: as leis são feitas pelos pastores, que comandam, para as ovelhas, que obedecem. Esta separação forte entre os que prevalecem e os que obedecem é evocativa da primeira das razões de Górgias para elogiar Helena, no parágrafo 6 do *Elogio de Helena*:

o causador merece ser acusado, pois o ímpeto de um deus, por precaução humana, é impossível **impedir**. Pois **não é natural o predominante ser impedido pelo inferior**, mas o **inferior pelo predominante ser governado e conduzido**, e o **predominante** conduzir, mas o **inferior** seguir. Um deus é **predominante** em relação ao homem em **violência** e em **sabedoria** e nas outras coisas. Se, então, deve-se atribuir a causa à Sorte e ao deus, deve-se absolver Helena da infâmia. (*Hel.*, 6. Trad. minha)²⁴

O vocabulário aqui é impressionantemente próximo do de Trasímaco e, embora haja uma razoabilidade clara em sugerir uma cisão intransponível entre mortais e deuses, Górgias usa este ponto para descrever Helena como uma mortal cuja genealogia é adjetivada em termos bastante políticos: no parágrafo 3, Górgias nos diz que Helena é filha de Leda com Tíndaro (*o mais forte dos homens*, ἀνδρῶν κράτιστος) e com Zeus (*o tirano de todas as coisas*, δὲ πάντων τύραννος). Esta superioridade genealógica de Helena já conta como motivo para a sua excepcionalidade: a beleza dela é semelhante à divina (ισόθειον κάλλος, parágrafo 4). Górgias sugere com isto que ela deve ser julgada como uma classe à parte? Ele estaria insinuando que a isonomia democrática não deveria se aplicar também à filha do *deus tirano de todas as coisas*? Parece que a suposição é a de que certas leis não se aplicam aos que são *superiores*.

²² Para o envolvimento de Trasímaco em missões diplomáticas representando a sua cidade, ver TELL, 2011, p. 84-92.

²³ Τίθεται δὲ γε τοὺς νόμους ἐκάστη ἢ ἀρχὴ πρὸς τὸ αὐτῇ συμφέρον, δημοκρατία μὲν δημοκρατικούς, τυραννὶς δὲ τυραννικούς, καὶ αἱ ἄλλαι οὕτως.

²⁴ ἄξιός αἰτιᾶσθαι ὁ αἰτιώμενος· θεοῦ γὰρ προθυμίαν ἀνθρωπίνῃ προμηθίαι ἀδύνατον κωλύειν. πέφυκε γὰρ οὐ τὸ κρεῖσσον ὑπὸ τοῦ ἥσσονος κωλύεσθαι, ἀλλὰ τὸ ἥσσον ὑπὸ τοῦ κρεῖσσονος ἄρχεσθαι καὶ ἄγεσθαι, καὶ τὸ μὲν κρεῖσσον ἡγεῖσθαι, τὸ δὲ ἥσσον ἔπεσθαι. θεὸς δ' ἀνθρώπου κρεῖσσον καὶ βίαι καὶ σοφαί καὶ τοῖς ἄλλοις. εἰ οὖν τῇ Τύχῃ καὶ τῷ θεῷ τὴν αἰτίαν ἀναθετέον, [ἡ] τὴν Ἑλένην τῆς δυσκλείας ἀπολυτέον.



Uma lógica assim parece atravessar o discurso de Trasímaco quando ele faz o argumento do bem alheio: a justiça é entendida aqui como um modo de ação daqueles que não são excepcionais para a vantagem daqueles que o são na medida em que predominaram. A ideia é que seria uma completa ingenuidade supor que os governantes “pensam em seus súditos de forma diferente do que se pensa em ovelhas, e que noite e dia eles pensam em algo além de sua própria vantagem” (διανοεῖσθαι πρὸς τοὺς ἀρχομένους ἢ ὥσπερ ἄν τις πρὸς πρόβατα διατεθείη, καὶ ἄλλο τι σκοπεῖν αὐτοὺς διὰ νυκτὸς καὶ ἡμέρας ἢ τοῦτο, ὅθεν αὐτοὶ ὠφελήσονται, R., I, 343b5-c1). Consequentemente, que os governados ajam com justiça, isso só contribui com os interesses materiais dos governantes, que não precisam seguir a lei na medida em que são os predominantes/pastores.

A lógica dessa exceção auto-interessada não é exclusiva para tiranos, no entanto, mesmo vizinhos podem se guiar por ela. Trasímaco nos diz muito claramente que depois de firmar contratos, o injusto sempre sai com mais do que o justo; os injustos pagam menos impostos; e os justos gastam seu dinheiro em bens públicos enquanto os injustos tiram dinheiro dos bens públicos (R., I, 343d). Este diagnóstico pessimista de que contratos pudessem ser espontânea e consistentemente cumpridos com justiça é a parte com a qual qualquer um, em qualquer época parece poder conceder a Trasímaco. As comunidades parecem sempre precisar de incentivos para a cooperação.

O que também vemos, no entanto, é que a combatividade que Trasímaco aplica ao discurso se alinha também com a sua análise da dinâmica de relações de domínio e submissão. Assim como Trasímaco não vê inicialmente outra opção além de *ganhar ou perder* no discurso, a vida comunitária política lhe parece ser igualmente dicotômica: nem no diálogo nem na *polis* Trasímaco parece ver espaço para uma relação de confiança, como a amizade.

Para *ganhar* é preciso destruir as crenças vindas da visão mítica e convencional da justiça que orientam as ações. Se Trasímaco é persuasivo, portanto, é porque o seu discurso propõe uma intervenção na ação de quem o escuta: ele supõe que qualquer um disposto a pagar pela sua aula (cf. R., I, 337d) possa *ganhar* no jogo da vida agindo menos ingenuamente. E é neste sentido que o exemplo de injustiça perfeita, o tirano, é descrito por ele como alguém a quem todos devem reconhecer que ele *ganhou* todos os bens por ser tão predominante quanto é humanamente possível:

por violência e às claras, de todas as maneiras, nas coisas sagradas e profanas, tão bem como nas públicas e nas particulares (...) o indivíduo que, além de retirar dinheiro dos seus concidadãos, os reduz à condição de escravos, em vez desses nomes feios, é chamado de **feliz** e **abençoado**. (R. I, 344a8 [...] c1)²⁵

O tirano escraviza cidades inteiras, e ele consegue isto porque “pode **ter-mais** ao máximo” (τὸν μεγάλην δυνάμενον πλεονεκτεῖν, R., I, 344a1). *Ter-mais* é um neologismo esquisito para traduzir *pleonektein*, na tentativa de chegarmos mais perto desta fantasia do tirano feliz como ponto culminante de Trasímaco. Mas para entender um pouco melhor o que esta palavra mobiliza, vamos examinar o modo como Sócrates a desarticula.

Pleonexia: se eu tiver mais, você vai ter menos

Determinar o significado exato da *pleonexia* é uma tarefa delicada. Segundo Boter, a palavra parece indicar tanto uma motivação pessoal, uma ambição, como o resultado de um estado de coisas, a desigualdade (BOTER, 1986, p.261-281). Richard Kraut diz que, acrescentado ao seu significado literal (*pleon*, neutro

²⁵βίᾳ ἀφαιρεῖται, καὶ ἱερὰ καὶ ὅσια καὶ ἴδια καὶ δημόσια, ἀλλὰ συλλήβδην· (...) – ἐπειδὴν δέ τις πρὸς τοῖς τῶν πολιτῶν χρήμασιν καὶ αὐτοὺς ἀνδραποδισάμενος δουλώσῃται, ἀντὶ τούτων τῶν αἰσχυρῶν ὀνομάτων εὐδαίμονες καὶ μακάριοι κέκληνται.

de *pleiōn*: mais + *exia*, do verbo *echein*: ter) seu uso está politicamente associado com *epichairekakia*, uma palavra que se aproxima da *schadenfreude* na língua alemã, ou seja, a experiência do prazer, da alegria ou da auto-satisfação resultante dos fracassos de outra pessoa (KRAUT, 2002, p. 520).

Kraut argumenta, finalmente, que a atração de agir injustamente às custas de outros é inerente à *pleonexia*, por isso a palavra pode ser usada tanto como uma motivação psicológica quanto como a descrição de uma situação objetiva, em que alguém tem mais do que deveria e alguém tem menos do que necessitaria (KRAUT, 2002, p. 520). Glauco, em sua reiteração deste ponto do Livro II, chegará, no entanto, a definir²⁶ a *pleonexia* como uma natureza de todos os seres vivos, ligada à busca de um bem:

Encontraremos o homem justo seguindo o mesmo caminho que o homem injusto, movido por seu **apetite por lucro** (*pleonexia*), aquela mesma coisa que toda a natureza naturalmente busca como um bem, mas que é trazida de volta pela força da lei ao respeito da equidade.²⁷ (R., II, 359c3-6)²⁸

Esta definição é válida? O bem conhecido contexto agonístico da cultura da época fornece uma primeira pista para sua origem sociológica. Mas seria correto atribuir a *pleonexia* à natureza geral da vida? Étienne Helmer (2010) chama a *pleonexia* de uma *arte do desequilíbrio* que descreve um fenômeno universal, e encontra no *Timeu* (82a2-3), no médico Erixímaco no *Banquete* (188a7-b6)²⁹ e no Estrangeiro de Atenas nas *Leis* (X, 906c2-6) discursos que usam a *pleonexia* como conceito para explicar fenômenos corporais desequilibrados (como doenças e crises meteorológicas). Por isso Helmer pensa que:

a presença deste conceito nos planos cosmológico, físico, antropológico e político permite constituir uma teoria unitária do mal, que é pensada em termos de relação e não de essência. O mal não é imputável nem à humanidade nem ao universo, mas a algumas relações desreguladas do indivíduo consigo mesmo e com o mundo. (HELMER, 2010, p.84)

Seguindo o argumento, vemos que Glauco não se preocupa em demonstrar a pretensa naturalidade da *pleonexia* biologicamente ou através de uma teoria do vivente. Ele nem mesmo se alinha à análise segundo a qual a ruptura de uma ordem estável que a *pleonexia* provoca seria um mal; o que ele afirma é que a *pleonexia* é alguma coisa individualmente desejável. Para mostrar o seu ponto, o que ele propõe é uma experiência de pensamento. Sua tentativa de definir *pleonexia* se encaixa no contexto do argumento geral de que a justiça só é desejada pelas consequências promovidas pelo sentimento de reciprocidade na estabilização de uma vida comum - mas não um bem desejado por si mesmo, porque seria praticado por pessoas contra sua vontade (*akontes*) e porque são forçadas (*hos anankaion*)³⁰. Isso se dá pouco antes de seu famoso recurso à história de um anel mágico, e seu desenvolvimento parece pretender confirmar a *pleonexia* como a expressão universal do desejo de satisfação individual, a despeito das consequências de suas ações sobre os outros.

O mito que Glauco oferece como base para o experimento para mostrar que as pessoas só procedem justamente a *contragosto* (ἄκοντες, R., I, 359b6) e *pela impossibilidade de cometer injustiça*³¹ conta a

²⁶ É o mais próximo que encontramos de uma definição do termo no diálogo, onde o termo e seus derivados são, no entanto, usados 16 vezes.

²⁷ Tradução baseada na de Georges Leroux, que nos pareceu interessante no que ele sugere que a noção de *lucro* já estaria embutida na de *pleonexia*.

²⁸ ἐπ' αὐτοφώρῳ οὖν λαβόμεν ἂν τὸν δίκαιον τῷ ἀδίκῳ εἰς ταὐτὸν ἰόντα διὰ τὴν πλεονεξίαν, ὃ πᾶσα φύσις διώκειν πέφυκεν ὡς ἀγαθόν, νόμῳ δὲ βία παράγεται ἐπὶ τὴν τοῦ ἴσου τιμὴν.

²⁹ Erixímaco diz que, das doenças aos problemas climáticos, os problemas vêm “do desequilíbrio e da desorganização (ek *pleonexias* kai *akosmias*) que se instalam nas relações mútuas que vêm de *Erōs*”

³⁰ Cf. 358c2-4: ὅτι πάντες αὐτὸ οἱ ἐπιτηδεύοντες ἄκοντες ἐπιτηδεύουσιν ὡς ἀναγκαῖον ἀλλ' οὐχ ὡς ἀγαθόν

³¹ 359b6-7: Ὡς δὲ καὶ οἱ ἐπιτηδεύοντες ἀδυναμία τοῦ ἀδικεῖν ἄκοντες αὐτὸ ἐπιτηδεύουσι, μάλιστα' ἂν αἰσθοίμεθα,

história da *abundância de meios* (ἐξουσία, c7) e *poder* (δύναμιν, d1) de Giges da Lídia. A história começa quando Giges, ainda pastor, cuidava das suas ovelhas (de novo elas aqui!) quando uma tempestade e um terremoto acontecem (d3-4). O terremoto abriu um abismo na terra, que enche Giges de maravilhamento (θαυμάσαντα, d5) e o impulsiona a descer na abertura para ver, entre outras *maravilhas*, um cavalo de bronze (καταβῆναι καὶ ἰδεῖν ἄλλα τε δὴ ἃ μυθολογοῦσιν θαυμαστὰ καὶ ἵππον χαλκοῦν, d5-6). Dentro do cavalo, ele descobre um cadáver sobre-humano sepultado usando apenas um anel de ouro (d8-e1). O pastor pegou o anel, cujo poder de conferir invisibilidade era desconhecido por ele. O maravilhamento (θαυμάζειν, 369a2) volta quando ele descobre que o anel é dotado de *extraordinário poder* (ἀποπειρᾶσθαι τοῦ δακτυλίου εἰ ταύτην ἔχοι τὴν δύναμιν, a4-5), o de torná-lo invisível ἀδήλω γίγνεσθαι, a6-7). E por isso se tornou mensageiro do rei (a8), cometeu adultério com a rainha (μοιχεύσαντα, b1) e matou o rei, apoderando-se do trono (b2).

Na história que Glauco conta, Giges é o protagonista dominante da história, ele está na origem de todas as etapas da narrativa, que é contada de forma a mostrar que contrariar o *nomos* não só compensa quanto é invejável se não há consequências negativas. Mas quando sabemos que Giges da Lídia é personagem de Heródoto em circunstâncias em alguns pontos semelhantes, podemos nos perguntar: por que Glauco conta a história *desta* maneira específica? A história de Heródoto não serviria como exemplo para Glauco? Na versão de Heródoto³² Giges não é fetichizado enquanto um protagonista dominante, e sim apresentado como vítima dos caprichos daqueles que têm poder e que se colocam acima do *nomos*: Candaules, Rei de Sardes, tinha Giges como seu guarda-costas pessoal. O rei supunha que Giges não estava persuadido (δοκέω πείθεσθαι) pelas suas palavras, então queria que Giges visse pessoalmente a beleza da sua esposa, a rainha (1.8.1-3), então pediu que Giges se escondesse no quarto para que pudesse ver a sua forma (εἶδος). Heródoto enfatiza que Giges *protestou em voz alta* (μέγα ἀμβώσας εἶπε), fazendo uma defesa do *nomos*:

‘Mestre’, disse ele, ‘que sugestão insensata, que eu deveria ver a sua amante nua! Quando a roupa de uma mulher sai, ela também dispensa a sua **modéstia**. Os homens há muito tempo fizeram **regras** sábias das quais se **deve aprender**; uma delas é que se deve cuidar dos próprios assuntos. Quanto a mim, eu acredito que sua rainha é a mais bela de todas as mulheres, e eu lhe peço que não me pergunte o que é **sem lei**.’ (HERÓDOTO, 1.8.12-9.1. Trad. minha)³³

Ainda assim, o rei acalmou-o até Giges perceber que não teria escolha (ὥς οὐκ ἔδύνατο διαφυγεῖν, 1.10.1). Candaules, então, escondeu-o no quarto naquela noite, mas a rainha o viu e no dia seguinte lhe deu um ultimato: “Ou mata Candaules e me leva a mim e ao reino de Lídia pelos teus, ou debes morrer agora mesmo (...) isso evitará que você **obedeça** a todos os comandos de Candaules no futuro e veja o que você não deve ver” (ἢ γὰρ Κανδαύλεα ἀποκτείνας ἐμέ τε καὶ τὴν βασιλῆην ἔχε τὴν Λυδῶν, ἢ αὐτόν σε αὐτίκα οὕτω ἀποθνήσκεις δεῖ, ὥς ἂν μὴ πάντα πειθόμενος Κανδαύλῃ τοῦ λοιποῦ ἴδῃς τὰ μὴ σε δεῖ, 1.10.9-12). Heródoto de novo enfatiza o constrangimento de Giges, que *implora* à rainha que não o obrigue a tomar tal decisão (μετὰ δὲ ἰκέτευσεν μὴ μιν ἀναγκαίῃ ἐνδέειν διακρίναι τοιαύτην αἵρεσιν, 1.10.16-17). Mas, achando difícil lidar com ela, ele escolheu matar em vez de ser morto.

Esta é, portanto, a história de um homem dominado (não de um pastor que será apresentado como *dominante* dentro de um conto de realismo mágico). Dominado tanto pelas circunstâncias de poder quanto pelo seu próprio medo (antes, de fugir do *nomos*; depois, da própria morte). Sua decisão é, então, baseada num processo de exclusão da pior consequência para si, e é aí que o medo da morte se revela mais predominante do que o medo da *anomia*.

³² *Histórias*, I.8–11.

³³ «Δέσποτα, τίνα λέγεις λόγον οὐκ ὑγίεια, κελεύων με δέσποιναν τὴν ἐμὴν θεήσασθαι γυμνὴν; Ἄμα δὲ κιθῶνι ἐκδυομένη συνεκδύεται καὶ τὴν αἰδῶ γυνή. Πάλαι δὲ τὰ κατὰ ἀνθρώποισι ἐξεύρηται, ἐκ τῶν μανθάνειν δεῖ· ἐν τοῖσι ἐν τόδῃ ἐστί, σκοπέειν τινὰ τὰ ἐωυτοῦ. Ἐγὼ δὲ πείθομαι ἐκείνην εἶναι πασέων γυναικῶν καλλίστην, καὶ σεο δέομαι μὴ δέεσθαι ἀνόμων.»

Já na versão de Glauco, a ênfase não está nas interações entre as pessoas que têm poder (o rei e a rainha em relação ao empregado), mas sim nas interações *internas* ao protagonista, com ênfase no maravilhamento (θαυμάσσαντα) pela situação em que ele fortuitamente se encontra (a fenda onde encontra o gigante cercado por tesouros, 359d5) e no maravilhamento pelo poder mágico do seu anel (θαυμάζειν 369a2). É como se Glauco tivesse ouvido a história de Heródoto e invejado Gíges, então ele conta este mito como uma *prova* de que a injustiça é secretamente desejada e ainda por cima vantajosa, argumentando na sequência que um homem justo em posse deste anel não seria capaz de resistir ao fascínio exercido pelo poder. A suposição de Glauco é, na verdade, contrária à que vimos Heródoto expor: as razões de uma pessoa para agir justamente estão exclusivamente localizadas na pressão externa, social, porque a justiça nesta visão é o pacto legal necessário pela apreensão daqueles que não querem que outros façam com eles o que gostariam de fazer com os outros (cf. R, I, 358e).

Por isso, no seu contexto narrativo imediato, o anel de Gíges é concebido por Glauco como um argumento contra a auto-suficiência da justiça: é a visibilidade dos crimes (e a punição que a acompanha) que restringe as pessoas e estimula a cooperação, mas isso não extingue seus desejos internos, sobretudo os desejos que envolvem a admiração pelo poder. A pergunta que podemos fazer ao texto, então, é: *todas* as pessoas são assim? Em *todas* as circunstâncias? Glauco consegue *prova* disto?

No livro VIII, descobrimos que há algumas combinações possíveis de *thē* na formação de uma *politeia* e de um caráter que Sócrates supõe valermos ser analisadas. Uma delas, a descrição da polis e do caráter timocráticos, de novo parece especialmente alinhada com este argumento inicial de Glauco (descrito ele mesmo como andriotatos, R., VIII, 357a3 e philonikon, R., VIII, 548d9). A origem da timocracia, também apresentada como philonikon e philotimon (545a2-3), é explicada como uma decadência da Kallipolis, originada por um defeito necessário do cálculo eugênico proposto no livro V (546a-e), que resultaria em guardiães que não dão “apreço devido à música e depois à ginástica, do que resultará moços estrangeiros demais às Musas” (παρ’ ἑλαττον τοῦ δέοντος ἡγησάμενοι τὰ μουσικῆς, δεύτερον δὲ τὰ γυμναστικῆς, ὅθεν ἀμειψότεροι γενήσονται ὑμῖν οἱ νέοι, d6-8). Disso seguirá uma sedição na cidade (R., V, 547b1) e as pessoas que ficarão no comando:

Desejarão riquezas como os membros das oligarquias; nas **sombras valorizam** terrivelmente do **ouro** e da **prata**, visto possuírem celeiros e tesouros particulares, em que os **esconderão** da vista dos demais (...) com seu próprio **dinheiro** serão **parcos**, por **valorizarem** sem poderem possuí-los às **claras**; porém esbanjarão com mãos largas o dinheiro **alheio**, para a satisfação de seus **apetites**. (R., V, 548a5 [...] b5)³⁴

Devido ao predomínio do seu elemento *thumoeidético* (R., V, 548c6), as pessoas nessa *politeia* valorizam o sucesso, as honras e a guerra. Mas o entre-lugar que elas ocupam, valorizando secretamente o dinheiro e cedendo aos apetites, faz com que sintam vergonha e procurem esconder seus desejos pelo luxo. O que aconteceria com essas pessoas se elas pudessem usar o anel mágico que permite a invisibilidade? O cenário hipotético do livro II que pondera sobre um mito de invisibilidade estratégica (de poder se ausentar da comunidade regulada pela aparência dos cidadãos) parece o sonho de consumo destes habitantes da timocracia do livro VIII!

Mas se sabemos que os livros VIII e IX não apresentam apenas este tipo de *politeia* e de personalidade, temos agora a resposta do porquê de a experiência de pensamento de Glauco não poder ser universalizada: estar próximo da forma de uma definição não garante sua prova. A experiência de pensamento como Glauco a concebe é motivada pela popularidade de uma aspiração (na história de Gíges, a de casar com

³⁴ Ἐπιθυμηταὶ δὲ γε, ἢν δὲ ἐγώ, χρημάτων οἱ τοιοῦτοι ἔσονται, ὥσπερ οἱ ἐν ταῖς ὀλιγαρχίαις, καὶ τιμῶντες ἀγρίως ὑπὸ σκότου χρυσόν τε καὶ ἄργυρον, ἅτε κεκτημένοι ταμιεῖα καὶ οἰκίους θησαυρούς, οἱ θέμενοι ἂν αὐτὰ κρύψειαν (...) Οὐκοῦν καὶ φειδωλοὶ χρημάτων, ἅτε τιμῶντες καὶ οὐ φανερώς κτώμενοι, φιλαναλωταὶ δὲ ἄλλοτρίων δι> ἐπιθυμίαν,



a rainha e tornar-se rei) que incide particularmente sobre pessoas caracterizadas por se envergonharem de valorizar o poder e o luxo.

Platão parece deixar espaço para nós, leitores, verificarmos a proposta, refletindo sobre se o pressuposto da popularidade de um desejo impõe de fato a necessidade de seu reconhecimento como regra geral. E acontece que podemos pensar em seu sentido contrário, a saber: nem todos partilhariam, em qualquer circunstância (*panti tropoi*, como era a sua exigência em *R.*, II, 357a), do mesmo desejo (o de casar com a rainha e tornar-se rei) uma vez apresentada a oportunidade sem risco de punição: pelo menos o tirano (na medida em que se possa imaginá-lo, se perfeitamente realizado, preferindo expressar sua violência às claras, cf. Trasímaco em *R.*, I, 344a8), ou, por razões bem diferentes, pessoas de caráter filosófico (cuja característica é não desejar governar, cf. *R.*, VII, 519c³⁵), recusariam a oferta. Segue-se que a generalização de uma expectativa, mesmo quando supostamente popular, não equivale necessariamente a uma compreensão exaustiva da realidade em todas as suas possíveis inflexões.

Com Trasímaco, estamos igualmente longe da prática de colocar à prova suas afirmações, mas a estrutura de adesão através do postulado de popularidade parece ser um fio comum entre os dois discursos. Seu tom de auto-evidência epigramática, que vimos na seção anterior, se orgulhando da brevidade irreverente, não convida espontaneamente a explicações.

O exame de suas teses pode, no entanto, esclarecer seu papel na colocação do problema da *pleonexia* se as lermos como uma explicação do mecanismo por trás do fenômeno (cf. BARNEY, 2004/2017), onde o objetivo é extrair os efeitos típicos do comportamento *pleonético*, em vez de tentar analisá-los. Visto dessa maneira, Trasímaco propõe uma crítica da justiça, entendida em termos da observação da *Realpolitik*, e não uma nova teoria ou análise do que é justiça. Neste caso, quais são os termos dessa crítica? Recapitulemos os pressupostos que organizam o discurso de Trasímaco no Livro I:

1. Como vimos na seção anterior, o seu elogio à injustiça (*R.*, I, 343b4c) revela por contraste uma concepção de justiça que podemos chamar de *hesiódica*, ou seja: como obediência ao *nomos* e limitação da *pleonexia*;

2. Lucro e poder (e os prazeres que eles permitem) são os bens a serem procurados - isto é primeiro implícito, mas depois se torna explícito na comparação com pastores e ovelhas (*R.*, I, 343b1-c1)³⁶;

3. Esses bens são de soma zero: não são ilimitados; portanto, para que um membro da comunidade tenha mais de um desses bens, outro deve ter menos - isto é explicitado com seus exemplos que envolvem contratos e o uso de um vocabulário de oposição: quando o homem justo não sofre nenhum dano (*ζημία* *R.*, I, 343e3), ele ainda por cima não tem nenhum benefício (*μηδὲν ὠφελεῖσθαι*, *R.*, I, 343e4), ao contrário daqueles que agem por *pleonexia* (*πλεονεκτεῖν* *R.*, I, 344a1), que acumulam benefícios.

A combinação desses pressupostos explica, segundo Trasímaco, por que o comportamento justo de alguém consistiria em negar oportunidades para sua própria vantagem por uma reverência ingênua e irrefletida à lei, e levaria inevitavelmente à vantagem de outra pessoa - especialmente aqueles predispostos a se aproveitarem dela, ou seja, aqueles que predominam e, portanto, controlam as leis.

³⁵ Sócrates descreve em 519c os filósofos como ativamente opostos à idéia de governar: “eles não se envolverão voluntariamente nesta atividade (política), considerando-se emigrantes, enquanto viverem, nas ilhas dos bem-aventurados” (τοὺς δὲ ὅτι ἐκόντες εἶναι εἶναι οὐ πράξουσιν, ἡγούμενοι ἐν μακάρων νήσοις ζῶντες ἔτι ἀπαρκῆσθαι ;)

³⁶ Especialmente 343b7-c1: καὶ ἄλλο τι σκοπεῖν σκοπεῖν αὐτοὺς διὰ νυκτὸς καὶ ἡ ἡμέρας ἢ τοῦτο, ὅθεν αὐτοὶ ὠφελήσονται; (os governantes) noite e dia (não) consideram nada além dos meios de exploração (dos cidadãos) no seu interesse.

Consequentemente, o cálculo irreverente de Trasímaco resulta em uma busca ativa de modos de satisfazer a *pleonexia*, ações resultantes de uma clareza não-conformista com a tradição. O exemplo culminante disto, como vimos acima, são os tiranos que, por não cometerem apenas injustiças particulares passam a ser descritos não por “insultos ignominiosos”, mas sim “chamados felizes e prósperos” por todos, R., I, 344b6-c1: ἀντὶ τούτων τῶν αἰσχυρῶν ὀνομάτων εὐδαίμονες καὶ μακάριοι κέκληνται.

Trasímaco conclui que a razão para isto é que “não é de fato por medo de cometer atos injustos, mas pelo contrário por medo de sofrer, que aqueles que culpam a injustiça se esforçam em agir assim” (R., I, 344c3-4: οὐ γὰρ τὸ ποιεῖν τὴν τὰ ἄδικοι ἀλλὰ τὸ πάσχειν πάσχειν φοβούμενοι ὀνειδίζουσιν οἱ οἱ ὀνειδίζοντες τὴν ἀδικίαν). E ele toma como critério de sucesso o apreço geral que sua comunidade, em consonância com o de “todos os outros que aprendem que ele cometeu completa injustiça” (R., I, 344c2). Sendo assim, a visibilidade das suas ações combinada à aceitação popular faz do seu argumento diferente do de Glauco, mas é relevante que Trasímaco traga como evidência os *elogios* feitos ao tirano. Isso demonstra que a opinião da comunidade também para ele é admitida como o critério da aceitabilidade de sua ação.

Esta aceitabilidade, no caso do tirano, é, no entanto, *fabricada*. Isto tinha sido sugerido no início de sua explicação, quando ele implica que a punição é um tipo de recurso para manter a conveniência do governo (identificado com aqueles que predominam):

Cada governo promulga leis com vistas à própria conveniência (...) uma vez promulgadas as leis, declaram ser de justiça fazerem os governados o que é vantajoso para os outros e punem os que as violam, como transgressores da lei e praticantes de ato injusto. (R., I, 338 e 1-2; 3-6)³⁷

A justiça é, portanto, identificada por Trasímaco muito menos como uma virtude do que como um *instrumento* da classe predominante (que não tem reservas em *pleonektein*) sobre as classes dominadas (que têm medo ou reverência ingênua às leis e por isso não *pleonektein*). E a única alternativa a se ver dominado parece ser se tornar o agente da injustiça, ao invés de seu paciente, o que é obtido de forma mais apropriada ocupando o governo.

Se a implicação destas três pressuposições leva a esta conclusão antes do escrutínio socrático, aqui está uma pergunta subjacente que o diálogo parece colocar: *de onde eles viriam, esses pressupostos? Em outras palavras: por que essas opiniões parecem tão contundentes e persuasivas?*

O diálogo levará tempo e muitos desvios para chegar a uma resposta: algumas opiniões são absorvidas sem que haja um único responsável por isso - elas vêm do longo condicionamento da própria comunidade, e sua educação através dos costumes e aprendizagens práticas que moldam a vida não-examinada. Opiniões assim são formadas de maneira sedimentar: um poeta pode fazer versos louvando a justiça divina, mas a observação da vida em volta, do modo como as pessoas interagem com seus contratos, negócios etc cria opiniões muito mais entranhadas nas pessoas, que muitas vezes nem sabem como as examinar. É nos espaços públicos (cf. livro R., VI) e nas interações dentro da casa (cf. livros R., VIII; IX) que nós observamos e aprendemos os valores que moldam nossas crenças nos meios pelos quais buscamos nossa felicidade, é nele também que agimos na direção daquilo que aprendemos a acreditar nos fazer felizes.

Neste sentido, o que é engenhoso no discurso de Trasímaco é a mistura da familiaridade do pressuposto de *pleonexia* (que inspira uma adesão irrefletida) e a irreverência decorrente da postura iconoclasta que ataca compromissos sociais tradicionais tacitamente subscritos (o que desperta a atenção e o desejo por suas

³⁷ Τίθεται δὲ γε τοὺς νόμους ἑκάστη ἢ ἀρχὴ πρὸς τὸ αὐτῇ συμφέρον (...) θέμεναι δὲ ἀπέφηναν τοῦτο δίκαιον τοῖς ἀρχομένοις εἶναι, τὸ σφίσι συμφέρον, καὶ τὸν τούτου ἐκβαίνοντα κολάζουσιν ὡς παρανομούντά τε καὶ ἀδικοῦντα.

conclusões). Estamos assim diante de um desempenho ilustrativo do funcionamento das opiniões adquiridas através da habituação: elas se instalam em nossa imaginação como pressupostos não examinados, cuja própria existência só pode ser percebida e tirada de sua invisibilidade habitual através de uma espécie de choque.

Acima de tudo, a posição de Trasímaco apresenta um tipo de justificativa para a *paranomia* dos tiranos, que se destacam dos demais por serem tão bem-sucedidos em *pleonektein*. A *paranomia* aparecerá com grande importância no livro IX durante a exposição do caráter tirânico (especialmente R., VIII, 571b), justamente no argumento que leva Sócrates às contra-provas finais da tese de Trasímaco.

Quanto ao caráter filosófico, ele só ganhará seus contornos progressivamente à medida que uma educação que podemos chamar *anti-pleonética* vai sendo desenhada desde o final do livro II. Até o momento em que, no Livro VI, testemunharemos uma retomada do tema que agora vemos presente: a oposição comum aos costumes que reúne dois personagens que Platão quer distinguir. Isto se dá porque a caracterização dos filósofos por Sócrates é uma resposta a Adimanto (R., VI, 487bd), que por sua vez só conhece filósofos como *ἀλλόκοτος* (estranhos) ou *παμπονήρους* (perversos), sendo sua inflexão menos perigosa sua inutilidade, *ἄχρηστος*. Este vocabulário comum sugere que caracteres filosóficos e tirânicos seriam potencialmente confundidos, antes do exame, por algo que eles teriam em comum, sua estranheza (ou então *excepcionalidade*) indicando que eles não agem em conformidade com as normas sociais tácitas.

Mas já no livro I vemos uma antecipação disto quando Sócrates se refere à noção de *timē*, honra, como uma forma de *remuneração* (*misthos*) proporcional ao valor de uma pessoa. No contexto do argumento de que os governantes agem no interesse dos governados, Sócrates diz a Trasímaco: “é por isso que, ao que parece, aqueles que concordam em comandar devem receber um **salário**, seja dinheiro ou honra, ou punição se recusarem. (R., I, 347a3-6)³⁸.

Glauco interrompe pela primeira vez a discussão neste ponto, parecendo esperar que Sócrates mencione dinheiro e honras públicas como duas formas de expressão de recompensa (*misthos*) para os governantes, mas não a punição na categoria de recompensa (R., I, 347a7-9). Ao que Sócrates responde dizendo que é vergonhoso (*oneidos*) ser um amante da honra (*philotimos*, b2) ou do dinheiro (*philarguron*, idem), razão pela qual “homens *bons* (*agathoi*) decidem não governar por dinheiro ou honra” (b5-6).

Se nos lembrarmos da abertura do Livro II, com a insatisfação energética de Glauco com a discussão entre Sócrates e Trasímaco, esta resposta não é animadora para ele. Mas já agora podemos ver colocado um dos temas que conduzirá a discussão: por que é que, afinal, os homens *agathoi* não deveriam estar interessados nas honras? Na sequência, o desafio colocado por Glauco situa a definição de justiça no contexto da relevância das suas recompensas: se é um bem em si mesmo, através das suas consequências, ou um bem em si mesmo e através das suas consequências (357b-d). Em outras palavras, o desafio consiste em determinar *se* e *como* as recompensas são relevantes para o modelo de vida que Sócrates designou como o mais feliz (*eudaimonion*)³⁹.

Este ponto, entretanto, só será esclarecido após uma notável preparação com os argumentos que seguirão a investigação em torno da formação de opiniões sobre interesses privados e comuns: desde o estabelecimento dos *tupoi* para educação musical até o livro IV, com a metáfora do tingimento do fio que explica a estabilidade da opinião sobre o bem da cidade como seu próprio bem. Parece-nos importante, no entanto, pontuar esta relação entre tirano e filósofo porque a condução para esta distinção entre estes dois se dá principalmente a

³⁸ ὥν δὴ ἔνεκα, ὡς ἔοικε ἔοικε, μισθὸν δεῖν ὑπάρχειν τοῖς μέλλουσιν ζημίαν ἄρχειν, ἢ ἀργύριον ἢ τιμὴν, ἢ ζημίαν ἐὰν μὴ ἄρχῃ

³⁹ 354a, entre muitas referências coletáveis.

partir de uma fantasia de felicidade desenhada por Trasímaco através do acesso que o predomínio político permitiria à satisfação de motivações *pleonéticas*.

Os bens⁴⁰ e seu acesso, colocados aqui sob a égide da *pleonexia*, serão objetos iterativos⁴¹ de investigação no diálogo, assim como a questão de suas contribuições para a felicidade de um indivíduo. Quando, ainda no livro I, Sócrates examina a regra *pleonética* de Trasímaco, no entanto, ele mostra que ela é estruturalmente diferente das técnicas reais (R., I, 349e-350c). Um artesão, diz ele, não procura *pleonektein* outros artesãos, mas fazer excelentemente o que eles fazem, ou seja, executar as ações exigidas pela técnica. A pessoa justa⁴², que não procura *pleonektein* outras pessoas justas, corresponde a este mesmo princípio.

Finalmente, porque a *technē* é um paradigma de aprendizagem e inteligência em seus campos especializados, de acordo com Sócrates “uma pessoa justa parece boa e inteligente, e uma pessoa iníqua, ignorante e má” (350c4-5: “Εοικεν ἄρα, ἥν δ’ ἐγώ, ὁ μὲν δίκαιος τῷ σοφῷ καὶ ἀγαθῷ, ὁ δὲ ἄδικος τῷ τῷ κακῷ καὶ ἀμαθεῖ”). Sócrates finalmente considera isto equivalente a mostrar que “justiça é virtude e sabedoria e injustiça é vício e ignorância” (R., I, 350d 4-5): τὴν δικαιοσύνην ἀρετὴν εἶναι εἶναι καὶ σοφίαν, τὴν δὲ ἀδικίαν τε καὶ ἀμαθίαν).

O uso inabitual da palavra *pleonektein* neste argumento, no entanto, leva a uma conclusão que parece insatisfatória até mesmo para o próprio Sócrates (cf. R., I, 354b-c). Poderíamos dizer que Sócrates responde à irreverência de Trasímaco com um uso igualmente incomum de *pleonektein*? Táticas retóricas à parte, a conclusão do argumento levanta ainda assim um ponto importante, que confronta diretamente uma das suposições centrais do Trasímaco: os bens obtidos pelo aprendizado não são soma zero. Se alguém aprende a escalar, falar japonês ou fazer malabarismo, isso não priva nenhuma outra pessoa da oportunidade de fazê-lo também: para ser excelente em qualquer uma dessas áreas, deve-se seguir as prescrições das suas *technai*, e não se remoer na comparação com os demais. A questão que perdura é: *para* Trasímaco e os demais presentes, esta conclusão é *persuasiva*?

Referências bibliográficas

BAILLY, Anatole. *Dictionnaire grec-français*. Édition revue et corrigée par Hugo Chávez et al. 2020. Disponível em: <https://bailly.app/>. Acesso em: 18 jun. 2024. BARNEY, R.. 2017. *Callicles and Thrasymachus*, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/callicles-thrasymachus/>>.

BOTER, G. J. 1986. *Thrasymachus and pleonexia*. *Mnemosyne*, Fourth Series, v. 39, p.261-281.

BURNYEAT, M., 2004. *Fathers and Sons in Plato's Republic and Philebus*, *Classical Quarterly*, 54, 1.

⁴⁰ Há um duplo sentido curioso da palavra οὐσία. Quando a procuramos no dicionário, o sentido filosófico aparece em primeiro lugar, o que testemunha a posteridade do uso aristotélico, em particular, desta palavra. Mas a sua acepção mais básica é a da propriedade enquanto bem material: “that which is one’s own, one’s substance, property” diz LSJ ou “biens, fortune, richesse” segundo Bailly (2020).

⁴¹ Particularmente durante a classificação dos bens por Glaucon no livro II. Mas, sobretudo, é no livro VI que Sócrates finalmente especifica o *agathos* como algo que se *quer realmente possuir*, mas num sentido muito diferente do materialista e enumerável que a palavra *agathos* tem para Trasímaco: no livro VI, porém, Sócrates argumentará, o bem se tornará um objeto de conhecimento. Um objeto de conhecimento, por sua natureza não sensível, e compartilhável de maneira muito diferente. Se por um lado, como apontou Trasímaco, a riqueza, como o poder, são bens distribuídos de tal maneira que sua soma é sempre zero (quanto mais riqueza alguém tiver, menos alguém necessariamente terá) o conhecimento, por outro, escapa a essa regra: o fato de eu aprender alguma coisa não implica de maneira alguma uma redução a aprender de outra pessoa.

⁴² Cf. 350c1 : « Ὁ δὲ γε δίκαιος τοῦ μὲν ὁμοίου οὐ πλεονεκτῆσει, τοῦ δὲ ἀνομοίου; »



- CHAPELL, T.D.J., 2000. *Thrasymachus and Definition*, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 18, P. 101-107
- CROSS & WOOLLEY. 1964. *Plato's Republic – a philosophical commentary*, London Macmillan & Co Ltd New York. ST Martin's Press.
- EVERSON, S. 1998. *The Incoherence of Thrasymachus*, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 16, PP. 99-131.
- FRAENKEL, 1950. *Agamemnon - Aeschylus: Agamemnon*. Edited With A Commentary By Eduard Fraenkel. 3 vols. Vol. I, pp. xvi + 195; Vols. II and III, pp. viii + 850. Oxford: Clarendon Press.
- GÓRGIAS. Elogio de Helena. In: DIELS, Hermann; KRANZ, Walther (Ed.). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 6. ed. Berlin: Weidmann, 1951.
- GUTHRIE, W.K.C., 1971. *The Sophists* (= *A History of Greek Philosophy*, Volume 3, Part 1, 1969), Cambridge: Cambridge University Press.
- HELMER, E., 2010. *La part du bronze: Platon et l'économie*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin.
- HERÓDOTO. 1920. *The histories*, Traduction A. D. Godley. Cambridge. Harvard University Press.
- HESÍODO. 1979. *Théogonie, Les Travaux et les jour, Le Bouclier d'Achille*, texte établi et traduit par P. Mazon, Paris, Les Belles Lettres, C.U.F..
- HESÍODO. 2013. *Teogonia*, Tradução e notas Henry Bugalho, São Paulo, ed. Hedra.
- HOURLANI, C.F., 1962. *Thrasymachus' Definition of Justice in Plato's Republic*, *Phronesis* 7, 110-120.
- KAHN, C. H., 1993. *Proleptic composition in the Republic, or why Book I was never a separate dialogue*, *Classical Quarterly* 43, n°1, p. 131-142.
- KERFERD, G.B. 1947. "The doctrine of Thrasymachus in Plato's Republic" *Durham Univ. Journal* 40: 19-27
- KRAUT, R. 2002. *Aristotle: Political Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.
- LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert, 1940. *A Greek-English Lexicon*. Revised by Henry Stuart Jones. 9. ed. Oxford: Clarendon Press.
- MANGINI, F. 2023. Être, avoir et montrer: la prédominance, la pléonexie et leurs effets sur le thumoeides dans la République de Platon. Thèse de doctorat. Sorbonne Université.
- NICHOLSON, P. 1974. *Socrates' Unravelling Thrasymachus' Arguments in The Republic*, *Phronesis*, 19 (3): P.210–232.
- PLATÃO. 1940. *Republic I*, text and commentary by ALLAN, D. J., London, Methuen.
- PLATÃO. 1945. *The Republic of Plato*, translated with introduction and notes by F. M. Cornford, Oxford, Oxford University Press.
- PLATÃO. 1965. *The Republic of Plato*, edited with critical notes, commentary and apêndices by ADAM, J., 2nd ed., 2 vol. Cambridge, Cambridge University Press.
- PLATÃO. 1980. *La République VI et VII*, trad. DIXSAUT, M., Paris, Bordas.



- PLATÃO. 1998. *Platone, La Repubblica*, traduzione e commento a cura di M. Vegetti, Napoli, Bibliopolis, (Vol. 1, Libro I ; Vol. 2, Libri II e III ; Vol. 3, Libro IV ; Vol. 4, Libro V ; Vol. 5, Libro VI-VII ; Vol. 6, Libri VIII-IX).
- PLATÃO. 2002. *République*, traduction, introduction et notes LEROUX, G., Paris, Flammarion, coll. « GF ».
- PLATÃO. 2016. *República*, tradução, introdução e notas NUNES, C.A., Belém, EdUFPA.
- PLATÃO. 1988. *Plato: Republic 10*, with translation and commentary by HALLIWELL, S., Warminster, Aris & Phillips.
- PROCLO. 1970. *Commentaire sur la République*, traduction et notes d'A. J. Festugière, Paris, Vrin.
- REEVE, C.D.C. 1985. *Socrates meets Thrasyarchus*, Archiv für Geschichte der Philosophie 67: 246-265
- SANTAS, G. 2006. *The Blackwell Guide to Plato's Republic*, Malden, MA: Blackwell Publishing.
- SPARSHOTT. 1966. *Socrates and Thrasyarchus*, The Monist, 50 (3):421-459.
- STRAUSS, L. 1952. *Natural Right and History*. Chicago: University of Chicago Press.
- VEGETTI, M., 1995. *Passioni antiche: l'io collerico*, in S. Vegetti-Finzi (eEd.), *Storia delle passioni*, Roma & Bari, Laterza, p. 39-73.
- VLASTOS, G., 1983. *The Socratic Elenchus*, Oxford Studies in Ancient Philosophy 1, , p. 27-58. reeditado em Fine, G. (éd.), *Plato I*, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 36-63.
- WHITE, S. A., 1995. *Thrasyarchus the Diplomat*, Classical Philology, 90, P.307-27.
- Williams, B. 1985. *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- WILSON, J.R.S., 1995. *Thrasyarchus and the Thumos: A Further Case of Prolepsis in Republic I*, Classical Quarterly, 45, 58-67.
- ZUCKERT, C. 2010. *Why Socrates and Thrasyarchus Become Friends*. Philosophy & Rhetoric, vol. 43 no. 2, p. 163-185. Project MUSE, [doi:10.1353/par.0.0054](https://doi.org/10.1353/par.0.0054).

Os laços entre a *aporía* do falso e a *atopía* das imagens no *Sofista*

Diogo Norberto Mesti

diogo.mesti@ufsc.br

Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

"Dizem que sou o mais extraordinário de todos (atopiatós) e que deixo os outros homens em aporias" (Tht. 149a)

Resumo: O objetivo deste artigo é defender que o caráter ontológico da imagem no *Sofista* de Platão é uma solução estranha e extraordinária (ou atópica) para o paradoxo (*aporía*) do falso. E isso tem relação com o embate educacional sobre os fundamentos dos discursos filosóficos e o combate à tese radicalizada de alguns sofistas que defendiam a impossibilidade de dizer o falso. Será apontado que o ser do falso e o ser do não-ser possuem uma conexão com o ser da imagem e constituem o fundamento ontológico da linguagem contra aqueles que recusam ao mesmo tempo a possibilidade de existir e de dizer o falso, o não-ser e as imagens. Por isso, a existência estranha das imagens é responsável por oferecer um primeiro entrelaçamento entre ser e não-ser que será fundamental para enfrentar o paradoxo da impossibilidade do falso, como provaremos.

Palavras-chave: *Aporía*; *Atopía*; Educação; Falso; Imagens, *Sofista*

The connections between the aporía of the false and the atopía of images in the Sophist

Abstract: The objective of this paper is to argue that the ontological character of the image in Plato's *Sophist* is a strange and extraordinary (or atopic) solution to the paradox (*aporía*) of the false. This is related to the educational confrontation regarding the foundations of philosophical discourses and the disagreement with the radicalized thesis of some sophists who defended the impossibility of saying what is false. It will be pointed out that the being of the false and the being of non-being have a connection with the being of the image and they constitute the ontological foundation of language against those who refuse at the same time the possibility of existing and saying the false, the non-being and the images. The strange existence of the images is responsible for offering a first intertwining between being and non-being that will be fundamental to face the paradox of the impossibility of the false, as we will prove.

Keywords: Education, *Aporía*; *Atopía*; False; Images; *Sophist*

Recebido em 23 de fevereiro de 2024. Aceito em 30 de abril de 2024.

Introdução

As *fake news* parecem ter assaltado o planeta no último decênio. Todos têm discutido sua disseminação, seus usos políticos, as manipulações das redes sociais, o desafio aos cientistas que pretendem combatê-las e o treinamento pedagógico nas escolas para evitá-las. Alguns intérpretes estão chamando tudo isso de *regime da pós-verdade* que herdamos do século XX. Apesar de mencionarmos as *fake news* no último decênio, bem como dicionários terem recentemente incluído palavras como pós-verdade e os principais jornais terem desenvolvido estratégias para “chechar os fatos” (*fact-checking*), não é exagero dizer que estamos lidando com alguns problemas de fundo filosófico que já eram discutidos na antiguidade. Por isso, sugerimos algumas questões: Será que tudo isso é efetivamente uma herança do século XX? Será que entramos só recentemente como em um ato inaugural em uma era posterior à verdade? Será que já não passamos há muito tempo por um regime discursivo em que a verdade é questionada filosoficamente?¹ A justificativa da inclusão do termo *post-truth* no dicionário de Oxford em 2016 como palavra do ano leva em consideração problemas inerentes à filosofia antiga, na medida em que a define como “circunstâncias em que os fatos objetivos são menos influentes em formar a opinião pública do que os apelos à emoção e à crença pessoal” (OXFORD, 2023).

Essa inclusão não deixa de ser “pós-antiga”, para brincarmos com as hipérboles da contemporaneidade. Mas por que isso seria uma tese “pós-antiga”? A tese a respeito da *impossibilidade de dizer o falso* defendida por alguns sofistas na antiguidade e apresentada por Platão em diversos diálogos é parte da historicidade incontornável do que hoje alguns chamam de pós-verdade, bem como da relação entre a falta de importância dos fatos e a influência das crenças, opiniões e emoções para o regime do que é verdadeiro ou não. Os disseminadores de *fake news* com certeza partem de um pressuposto muito próximo ao de alguns sofistas que radicalizam o paradoxo da *impossibilidade de dizer o falso*, pois com isso quaisquer opiniões ou expressões que produzem é considerada como instância última da verdade e infalível. Aquilo que chamam de era da pós-verdade poderia encontrar suporte na tese de que *tudo que dizemos, pensamos e percebemos é sempre verdadeiro* ou que *qualquer coisa dita é verdadeira*, o que já na antiguidade contraria os princípios básicos do que seria a verdade e a falsidade para a maioria das pessoas.

Devemos focar no que significa ser impossível dizer o falso. Por trás da *impossibilidade de dizer o falso* existe uma ontologia sofística que nega a diferença entre o que dizemos que alguma é (discurso) e aquilo que essa coisa é em si mesma (sua existência), de modo que o discurso criaria a realidade, assim como a expressão ou a interpretação criam os fatos para parte da política contemporânea.² Sendo impossível dizer

¹ Nessa mesma direção, ver El-Jaick, 2019. Sobre a relação entre *fake news* e retórica no pensamento platônico, em específico no diálogo *Górgias*, ver GUILHERME; ROCHA (2022). Em uma outra direção, Dunker tenta defender que a pós-verdade é um contra-efeito à pós-modernidade e um retorno à verdade cartesiana. Por isso, ela não é uma consequência do que se convencionou chamar de pós-modernismo, mas uma resposta a ele, que o autor acredita ter sido inaugurado com o ataque às torres gêmeas de 11 de setembro (2018). No entanto, essa argumentação tem problemas justamente em função da relativização promovida por uma retomada de aspectos da sofística executada pelos chamados pós-modernos, em diferentes graus. Com Foucault em seus últimos escritos, como *A coragem da verdade* (2011), seria possível compreender as barreiras que ele estabelece entre *parrêsia* e falsidade, mas isso não se aplica a todos os pós-modernos e há um embate interno.

² Não é casual que ao mesmo tempo em que discutimos isso estamos também sendo obrigados a discutir os limites da liberdade de expressão na nossa cultura e os riscos que a liberdade de expressão excessiva gera para as sociedades democráticas, ponto que também já estava na crítica de Platão à democracia e que Foucault retoma. A falta de limite da liberdade de expressão era na antiguidade, e ainda parece ser hoje, a cama democrática em que se deita a tirania e o autoritarismo. Aqui é interessante lembrar que o próprio Foucault a partir de alguns escritos lida com esses mesmos excessos da *parrêsia*. Seus cursos do *Collège de France*



o falso, qualquer discurso pode criar a realidade, a narrativa, os fatos, o mundo, os dados e os valores, de modo que com a ausência do critério de realidade o critério passa a ser o efeito do discurso e a busca pela vitória em um debate. Sendo impossível dizer o falso, estamos diante de discursos infalíveis.

A impossibilidade de dizer o falso no *Sofista*

Sócrates aparece no diálogo *Sofista* tratando inicialmente da questão da diferença entre o sofista, o político e o filósofo, que será levada adiante por Teeteto, com quem ele próprio havia dialogado no dia anterior (no *Teeteto*). Mas ele não prossegue dialogando e abre espaço para um novo interlocutor: o Estrangeiro de Eleia. Os significados dramáticos e teóricos desse lance movimentam grande parte das discussões e dos intérpretes platônicos no século XX. Não é nenhum exagero dizer que o *Sofista* é o diálogo do nosso tempo, pelo qual grande parte das interpretações tiveram que passar para decidir qual caminho tomar enquanto interpretam Platão ou produzem sua própria filosofia.

A discussão da *impossibilidade de dizer o falso*³ no *Sofista* é o miolo filosófico do texto pois envolve, por um lado, as heranças da reflexão de Parmênides e dos Eleatas a partir de um personagem de Eléia e, por outro, o uso que os sofistas fazem do eleatismo. A reflexão platônica está nesta encruzilhada e através dela será possível decidir se seguimos para além do eleatismo ou se seremos obrigados a retornar a ele. Mas em que consiste essa encruzilhada que pode levar a filosofia platônica para além do eleatismo ou de volta para ele? Como o eleatismo se relaciona ao problema do falso? Qual relação existe entre a impossibilidade de dizer o não-ser do eleatismo e a impossibilidade de dizer o falso para os sofistas?

A interpretação mais aceita atualmente é que o diálogo *Sofista* pretende revisitar as consequências da tese eleata sobre a impossibilidade de dizer o não-ser para combater o argumento sofístico sobre a impossibilidade de dizer o falso, sendo fundamental reabilitar o não-ser para tornar possível o falso. Em resumo, se a possibilidade de dizer o falso depende da possibilidade de dizer o não-ser, então é preciso ir além do eleatismo e refutá-lo também para conseguirmos refutar a sofística. E a imagem surge no meio dessa refutação como um elemento atópico, pois sendo impossível dizer o não-ser e o falso, seria impossível

organizados sobre o livro *A coragem da verdade* tratam exatamente deste ponto, primeiro diferenciando radicalmente *parrêsia* da retórica e da lisonja e depois compreendendo seus riscos em contextos democráticos, distanciando-se do uso que os sofistas fariam da *parrêsia*. Sobre isso ver FOUCAULT, 2011, p. 31 ss.; ver também FLORES-JÚNIOR, 2009/10. Esse é o argumento platônico na *República* quando fala da *parrêsia* e da *exousia*, ou seja, a liberdade de expressão e a licenciabilidade, que indica como que a crítica à democracia consiste em uma crítica aos exageros da *parrêsia* sobretudo quando a liberdade de dizer o que se quer nos leva diretamente a um dos maiores problemas do convívio em sociedade que é: fazer o que se quiser (*R. IX 557 ss.*). É nesse contexto que Platão critica a tirania como o regime de um só que diz e faz o que bem entende.

³ Essa questão merece nossa atenção em outros diálogos também. Em específico, quando se manifestam no *Eutidemo*, no *Crátilo* e no *Teeteto* diferentes versões da impossibilidade da falsidade na crença e na opinião, no nome e na sensação. Para uma abordagem desse problema na *República*, ver GILL, 1993. Não temos condições de no presente artigo fazer a retomada temática dos argumentos defendendo a impossibilidade do falso e suas respectivas críticas por parte de Platão em diálogos como *Eutidemo* (286c-d), *Crátilo* (429d-e), *Teeteto* (187c-200c) e *Sofista*. No futuro, merece desenvolvimento maior como que nesses textos aparecem também a questão das imagens em contextos parecidos com os da tentativa de refutar os sofistas no *Sofista*, mas para isso é preciso outro texto. Para uma relação entre essa discussão, esses textos e o *Parmênides*, ver OWEN, 1971. Para uma discussão sobre a impossibilidade do falso, deixada em aporia no *Teeteto* e enfrentada no *Sofista* através da imagem, ver MARQUES, 2006, p. 157; AMBUEL, 2007, p. 90; AMBUEL, 2011. Para uma discussão sobre a questão da impossibilidade do falso em específico, ver PALMER, 1999.



também termos imagens para os sofistas. Nosso argumento é que a possibilidade do falso e do não-ser estariam condicionadas à possibilidade ou impossibilidade de uma ontologia da imagem.⁴

Esses argumentos apresentados acima são em certa medida platonizados, ou seja, estamos inseridos no meio das estratégias retóricas de Platão quando ele coloca as imagens como algo que precisa ser revitalizado para se contrapor às interpretações sofisticas de Parmênides. Não se trata de disputar o texto do poema de Parmênides, tampouco os textos de Górgias, mas compreender a figura de uma retórica de um “parmenidiano sofisticado” (como defende Palmer, 1999) ou uma sofística parmenídica criada por Platão para ser refutada no *Sofista*.

Platão cita em 237a do *Sofista* o fragmento B7 1-2 do poema de Parmênides em que este nos convida a afastar nossos pensamentos enquanto pesquisamos a possibilidade do não-ser ser: “Pois nunca isto será demonstrado, que são as coisas que não são: mas afasta desta via de investigação o teu pensamento” (PARMÊNIDES, frag. B7 1-2). Teríamos três caminhos apresentados pela deusa no poema: o do ser, o do não-ser e o do não-ser que é, onde estariam os homens confundidos com suas opiniões falsas e contrárias ao único e verdadeiro caminho, daquilo que é e não pode não-ser. O que Parmênides estaria defendendo é que a primeira via seria a via possível do ser, a segunda via seria a do não-ser absoluto e a terceira via seria a dos humanos, do engano, da falta de convicções verdadeiras, das opiniões dos mortais. Ele estaria negando qualquer qualificação (modularização) do ser do não-ser e do que compreendemos como aparências. E é nesse contexto que entram os sofistas, querendo unir a via das aparências ao nada absoluto, de modo que Górgias teria conectado a via da aparência de Parmênides a um não-ser indeterminado. Com isso, sempre que falamos do não-ser e da falsidade estaríamos próximos de dizer nada, porque o falso seria dizer o não-ser de algum modo (cf. PALMER, 1999).⁵

Como salienta Marques, estamos encurralados entre a argumentação sofisticada que defende a impossibilidade do falso e a interdição do ser do não-ser de Parmênides. Os sofistas desenvolvem sua tese sobre a impossibilidade do falso a partir de uma “tese eleata fundamental sobre a impossibilidade do não-ser” e criam uma barreira para a própria denúncia contra os argumentos, as opiniões, as crenças e os nomes falsos que estão envolvidos em dizer o não-ser (2006, p. 156).

4 Existem vários estudiosos também apontando para a relação entre *Parmênides* e *Sofista* a partir da contradição e *aporía* não só da questão envolvendo a impossibilidade do falso, mas também a questão da semelhança e da diferença, como se na perspectiva de *Parmênides* estivéssemos diante de uma hipótese da similaridade reduzida ao infinito que precisasse ser resolvida e enfrentada pelo *Sofista*. Sobre isso, ver: PLATON, 1993, n. 170.

5 Em seu clássico artigo “Plato on Not-Being”, Owen procura se opor à leitura que vislumbra em Platão um defensor da tese eleata de que não existe mudança e de que não se pode falar do não-ser, como se fosse impossível falar ou pensar o não-ser com o intuito de recusar o aparecer. Assim, Platão não conclui que negações do sentido existencial do verbo “ser” sejam ininteligíveis, incompreensíveis ou inefáveis. Seus argumentos partem de dois aspectos principais retirados do próprio diálogo. Primeiro, o Estrangeiro diz que esclarecer o ser das coisas é esclarecer também o não-ser delas (*Sph.* 250e), de modo que para Owen haveria um argumento da paridade, em que a explicação de um acompanha diretamente a explicação do outro. Owen destaca o também estabelecimento de distinções no diálogo entre coisas contrárias e coisas diferentes, buscando dizer que o nada absoluto seria o contrário do ser, mas que o não-ser seria algo diferente do ser. E passa a conectar isso à discussão da impossibilidade do falso, de modo que para Platão falar de coisas que não existem não é o mesmo que falar do nada. Essa é a separação crucial que precisa ser estabelecida, falar do que não é, como quimeras, centauros, unicórnios, não é falar do nada, mas falar de algo de algum modo. Isso se conecta ao argumento do falso porque falar do falso não é falar do nada, mas de algo e pode ser percebido quando Owen sustenta: “vamos sustentar que podemos falar de centauros míticos ou quimeras voadoras (o que eu penso que Platão não desejava negar) e que nós podemos também falar de nada sem cessar de falar (o que eu acho que Platão estava negando)” (1971, p. 227).

Os estudiosos sobre o *Sofista* parecem ter chegado a um consenso a respeito da sofística parmenídica contra a qual Platão está escrevendo, naquilo que é apresentado como uma radicalização da impossibilidade ontológica do não-ser de Parmênides por parte de Górgias. Górgias defende que o ser não é, mas se for não pode ser conhecido, mas se for conhecido não pode ser comunicado, ou seja, ele faz uma negação ontológica do ser reduzindo ao nada é, depois acrescenta uma impossibilidade epistêmica para reduzir ao absurdo a possibilidade de conhecer o ser e, por fim, arremata com uma impossibilidade linguística de comunicá-lo. Com isso, teremos a representação radical da finitude da linguagem no *Tratado do Não-Ser* de Górgias e todos seus paradoxos sobre ontologia, conhecimento e linguagem como um dos alvos da discussão do *Sofista* (Cf. PALMER, 1999).⁶

Foi dito acima que Platão pretende reduzir à contradição a tese da *impossibilidade de dizer o falso* e confrontar a ontologia sofística que nega qualquer diferença entre o que dizemos que alguma coisa é (discurso) e aquilo que essa coisa é em si mesma (sua existência). Isso é necessário porque é preciso combater a retórica discursiva performática do sofista que vive carregando para todos os lugares um espelho e ao mesmo tempo diz que não existem imagens ou formula posições falsas e diz ser impossível determinar a falsidade delas, porque o que interessa são as circunstâncias e os discursos necessários no momento. Esse é o paradoxo fundamental, negar a centralidade daquilo que eles mesmos fazem, dizendo que a linguagem não é um espelho e não reflete nada, constituindo a única dimensão mesma possível de apreensão.⁷

Estrutura argumentativa do *Sofista*: o falso e a imagem

Sendo a impossibilidade do falso o centro do diálogo, o problema das imagens é adjacente a ele, pois as principais passagens em que aparecem *pseûdos* no texto grego do *Sofista*⁸ estão ligadas ao problema das imagens, seja na tentativa de capturar o sofista no início ou da metade do diálogo em diante. Não é exagero dizer que o modo de refutar e combater os sofistas é através de uma investigação sobre a produção e a definição das imagens. Esse é o motivo pelo qual todo o esforço no *Sofista* se dirige para tentar definir pelo menos três vezes as imagens ao longo do diálogo, até chegar ao fim e admitir então que foi possível atingir o ser mesmo do que é falso em função de todas essas definições de imagens. Falando de modo retrospectivo, o Estrangeiro também afirma, na mesma direção:

Estrangeiro de Eleia: Estávamos em um impasse fruto de uma vertigem ainda maior que nos acometia com os argumentos sobre a aparição, segundo o qual tudo era colocado em discussão, pois, segundo ele [o sofista], nem ícone, nem imagem, nem reflexo existiriam de modo algum, de tal modo que o falso também não existe, nunca, em lugar algum. (*Sph.* 264c-d)⁹

Ele repete em uma passagem final esses mesmos laços depois de falar da arte divina de produzir imagens envolvendo sonhos e coloca o sofista sob a técnica de produção de imagens: “vamos lembrar que, se devemos

6 Como salienta Marques também se referindo a uma interpretação sofística de Parmênides: “podemos dizer que a resposta à questão relativa ao que significa ou àquilo que pode se referir à expressão “não-ser”, compreendido (como aquilo que não é de modo algum), em perspectiva aporética parmenídica, parece ser que esse termo não tem nenhum referente: nem do ponto de vista “ontológico”, nem do ponto de vista “semântico”; ele se referiria a algo que não teria nenhum caráter essencial. Assim concebido, o não-ser não é atribuível a nada» (2006, p. 163).

7 Aqui seguimos os passos argumentativos sobre a dimensão reflexiva da linguagem de VASILIU, 2001.

8 Cf. *Sph.* 236e, 240d, 240e, 241a, 241e, 260c, 260d, 260e, 261a, 261b, 261c, 263b, 263d, 266d-e.

9 Ξένος καὶ τοῦθ' ἡμῶν ἀπορουμένων ἔτι μείζων κατεχύθη σκοτοδινία, φανέντος τοῦ λόγου τοῦ πᾶσιν ἀμφισβητοῦντος ὥς οὔτε εἰκὼν οὔτε εἶδωλον οὔτε φάντασμι' εἴη τὸ παράπαν [264δ] οὐδὲν διὰ τὸ μηδαμῶς μηδέποτε μηδαμοῦ ψεῦδος εἶναι. Cf. PLATO, 1903, 264c-264d.

mostrar que aquilo que é realmente falso e que isso assim se tornou um ser dentre os seres, é necessário provar que, na técnica de produção de imagens, havia dois gêneros: a icástica e a fantástica” (*Sph.* 266d-e). Não se trata apenas do problema do falso, mas do problema da existência do falso como dependente e condicionado pelos dois tipos de artes de produção de imagens. Mas o que significa isso?

Ao negar as imagens, o sofista tenta escapar da classificação que recairia sobre ele envolvendo a arte de produzi-las, por isso ele precisa rejeitar a técnica de produção e também seus produtos ao mesmo tempo em que defende duas outras impossibilidades: a do não-ser ser e a de dizer o falso. O argumento de que não existem imagens (*Sph.* 264c-d) faz parte da coerência argumentativa do sofista na defesa da impossibilidade do falso ser. Desse modo, o apego à negação das imagens acontece para negar que o não-ser seja e negar a possibilidade do falso.¹⁰ Essa é a complexidade do problema, que reflete a conexão desses três argumentos envolvidos em uma negação-impossibilidade: do não-ser ser, do falso e das imagens.

O sofista evita ser aprisionado, delimitado e definido ao negar a imagem como um produto de sua arte porque a imagem constitui a possibilidade de um tipo de não-ser que não é o que é, mas que é de algum modo. A imagem é a articulação do problema do não-ser com o problema do falso e sua negação implica em compreender que o *lógos* não é uma imagem de algo. O modo de aprisionar o sofista é reafirmar a existência de uma técnica de produção de imagens, pois a busca pelo exame dos discursos, julgamentos e opiniões pode nos levar a encontrar uma comunicação com o não-ser e assim então será possível demonstrar que o falso existe (*Sph.* 260 ss.).¹¹

Platão apresenta o argumento das imagens como uma estratégia argumentativa para reduzir os argumentos dos sofistas ao absurdo. Nesse sentido, a possibilidade das imagens articula uma resposta ao paradoxo do falso e do não-ser contra os sofistas e permite compreender que a linguagem é ela mesma estruturada por esses tipos de imagens. Como veremos adiante, isso tem implicações para a visão proposicionalista do *Sofista* de Platão.

A famosa frase envolvendo uma grande contradição que perpassa o diálogo aparece logo depois de decidirem sobre a arte de produção de imagens em icástica e fantástica: “Estrangeiro de Eléia - Como pois é preciso falar para dizer e pensar que o falso é realmente, sem que, ao pronunciar isto, se chegue a uma contradição?” (*Sph.* 236e3-237a1).

O esforço argumentativo desenvolvido aqui consiste em tentar defender que a resposta para evitar essa contradição ocorre a partir da conexão entre a *aporía* do falso, que implica na contradição inerente à tentativa de definir o falso e sua existência, e a *atopía* da imagem, que resolve de modo estranho e extraordinário a contradição e permite pela primeira vez que algo que não é (a imagem) aquilo que é, seja de algum modo, entrelaçando pela primeira vez no diálogo ser e não-ser. Pode-se defender que a reflexão ontológica sobre a existência do falso está atrelada à reflexão ontológica sobre a existência de imagens, que é justamente aquilo que os sofistas negam que exista. Assim, o ser do falso só é possível quando passamos pelo ser da

10 Na mesma linha de raciocínio temos a defesa de Ambuel, em que ele defende a conexão entre o sofista e o eleatismo, quando afirma que: “Uma definição do sofista capaz de demonstrar a possibilidade de imagem e falsidade envolve uma reavaliação do eleatismo” porque no final das contas falar de uma imagem é falar de que é o que não é (2007, p. xiv). Tendo em vista que os sofistas acabam tentando se defender dizendo que não existem imagens, porque percebem que defender sua existência implica em dizer que o não ser é, então “a rejeição eleata do não-ser precisa ser revista” (p. xiv).

11 Como salienta Marques: “Ao estabelecer a imagem como outra, alguma coisa outra que aquilo que é, e, ainda, em um segundo momento, ao considerar a imagem como podendo ser outra do que o que é verdadeiro, o Estrangeiro agarra o sofista ali mesmo onde ele acreditava poder esconder-se. Para poder falar das relações entre imagem e coisa, devemos antes de tudo aceitar sua diferença” (2006, p. 173).

imagem icônica, como veremos no item adiante “O ser de algum modo atópico da imagem”.¹² Antes de chegar a isso, faremos uma digressão sobre um debate entre os comentadores mostrando duas posições antagônicas sobre o debate do falso no *Sofista*, “A interpretação semântico-proposicional” e, depois, “A proposta semiótico-representacional”. Na medida em que defendemos os argumentos aqui apresentados sobre a imagem como estratégia refutativa dos sofistas estaremos mais próximos da perspectiva semiótico-representacional.

A interpretação semântico-proposicional

Podemos relembrar aqui do exemplo dos professores e professoras de filosofia: a garrafa de água. Nosso intuito é apresentar uma crítica à leitura que estamos chamando de semântico-proposicional e seu comprometimento com uma teoria da correspondência que não parece ser o caso dos exemplos utilizados no *Sofista*. Vejamos: (1) a verdade é dizer que a garrafa de água comprada na cantina é uma garrafa de água (dizer que é, o que é), (2) como também é verdade dizer que a garrafa de água não é uma mesa (dizer que não é, o que não é); por outro lado, (3) a falsidade seria dizer que não é uma garrafa de água a garrafa de água (dizer que não é, o que é), (4) como também é falsidade dizer que é um copo a garrafa de água (dizer que é, o que não é). Temos quatro instâncias aqui para compreender a correspondência: verdade com afirmação, verdade com negação, falsidade com negação e falsidade com afirmação. Alguns intérpretes acreditam que Platão escolhe uma teoria proposicional para dar conta dessas questões como se a verdade e a falsidade fossem relações binárias envolvendo apenas as sentenças apresentadas em (1) e (3)¹³ e para esses mesmos intérpretes (2) e (4) não significam nada. Contudo, mesmo em situações em que se está negando que algo é, pode-se estar falando a verdade (quando por uma verdade com negação diz-se que essa garrafa não é um carro), bem como em situações afirmando que algo é, pode-se estar mentindo (quando por uma falsidade com afirmação diz-se que é um copo a garrafa de água).¹⁴

Em geral, as interpretações do *Sofista* de Platão ficam restritas a uma teoria da verdade como correspondência, conectando-a a uma perspectiva que chamaremos de semântico-proposicional. Muitos vislumbram o problema do falso como *dependente* do paradoxo do conhecimento no interior da argumentação do *Sofista*, de modo que as aporias e paradoxos do *Sofista* seriam solucionados pela descoberta da proposição. Charles Kahn (2013) pode ser visto como um dos defensores da tese da *dependência* do paradoxo do falso em relação ao paradoxo do conhecimento, ignorando assim a discussão das imagens.¹⁵ Em seu mais recente livro *Plato and the post-socratic dialogue* ele apresenta sua interpretação do *Sofista* indicando que o alvo desse

12 Como destaca Marques, o núcleo da investigação aporética do diálogo implica em refletir sobre “como” falar do não ser, dissolvendo assim o impasse. E isso acontece através do exercício reflexivo a respeito da existência da imagem, que só é negada por aqueles que não querem permitir a possibilidade do discurso falso. A “autonomia ontológica da imagem” interessa a todos que querem, portanto, permitir a possibilidade do falso contra os sofistas e pensar em outro modo de falar do não-ser através das imagens (2006, p. 156; 171).

13 Aqui seguimos por exemplo Crivelli, ele mesmo vinculado a uma corrente analítica e que chega a elaborar a formulação de argumentação lógica ao final de seu livro com linguagem simbólica para resumir o *Sofista*. Ele defende que o problema no *Sofista* não é um problema proposicional (2012).

14 Sobre a relação entre afirmações e negações positivas e negativas ver CRIVELLI, 2012, p. 4 ss. Ele tenta responder à objeção de que a solução de Platão para falas falsas englobaria apenas *sentenças afirmativas* e não *as sentenças negativas*.

15 A tese da dependência do paradoxo do conhecimento pode ser vista com clareza nas seguintes palavras de Kahn: “O diálogo então tem um alvo definido: para apresentar uma posição sobre o Ser, segue pela análise das cinco formas, que poderiam clarificar as noções de Não-ser, da predicação negativa e do falso julgamento. (...) Não existe qualquer intenção de apresentar algumas considerações – seja negando-as

diálogo seria corrigir Parmênides a respeito do não-ser. A questão central do diálogo para Kahn não teria um caráter metafísico ou físico, mas estaria envolvida com a formulação de uma teoria geral da predicação proposicional e da verdade. Assim, o comentador retoma as três dimensões do verbo *eínai*: existencial, instanciamento e veritativo, que poderiam servir como comprovação de que algo que existe é o caso realmente, combinando as duas primeiras dimensões. Os paradoxos surgem quando essas dimensões linguísticas aparecem em sua forma negativa, pois começam a flertar com coisas não existentes, sem instanciamento e falsas. O problema da sua interpretação é ignorar completamente o papel da imagem como condição para resolver o problema do falso e promover o entrelaçamento entre ser e não-ser. Ele prefere resumir a questão do verdadeiro e do falso à proposição neutra em um ambiente abstrato sem as incongruências, reflexividades e estranhezas inerentes ao *lógos*. Essa interpretação ignora que a impossibilidade de dizer o falso é primeiramente enfrentada pela existência das imagens, as quais são ignoradas, excluídas e relegadas ao campo das aparências, das superficialidades e do engano.

Segundo Crivelli, muitos intérpretes assumiram as teses de Kahn quando ele estabelece diferentes sentidos do verbo ser envolvendo uma suposta categoria ontológica de coisas existentes que “seriam o alvo unitário de atos ou estados da fala ou da crença (ou do conhecimento, ou da suposição): as proposições” (2012, p. 3). É comum a esses intérpretes ignorarem a questão ontológica das imagens e seu envolvimento no paradoxo do falso. O motivo disso pode ser porque elas fragmentam essa instância proposicional envolvida na correspondência simples, como argumentaremos a seguir.

Assim, uma teoria proposicional pura em que tudo que há são proposições não consegue resolver o paradoxo do falso porque afinal de contas não se estabelece uma diferença forte entre realidade e linguagem, diferença essa que seria possível somente quando se postula a ontologia da imagem como um corolário necessário a essa relação. Ao ignorarmos o papel das imagens e da reflexividade do *lógos* corremos o risco, inclusive, de mantermos um tipo de logicismo ou formal-proposicionalismo que agradaria inclusive aos sofistas, pois a defesa da impossibilidade de dizer o falso se manteria como resultado de uma certa tautologia em que dizer o não-ser é dizer nada. A proposição precisa resolver o paradoxo envolvido na impossibilidade de dizer o falso, mas em geral isso não é levado em consideração porque isso implica na consideração da ontologia da imagem que essa perspectiva acaba ignorando. Platão não está fundando uma discussão sobre a ontologia das proposições, como poderia ser o caso dos estoicos, mas uma ontologia das imagens.¹⁶

A proposta semiótico-representacional

ou afirmando-as – sobre os níveis de realidade e cognição apresentados na *República* V – VII e reconhecidas no *Filebo* e *Timeu*.” (KAHN, 2013, p. 95)

16 Crivelli tenta responder à pergunta sobre os motivos de Platão não adotar a estratégia envolvendo proposições e diz que só podemos imaginar quais seriam os motivos. Talvez, segundo Crivelli, ele evita entidades que existam independentemente de pensadores ou falantes que sejam falsas porque não haveria falsidade sem mentes para errarem. Evitar proposições tem seus custos sobretudo para falas descrevendo coisas. Aqui, argumentamos que Platão recorre à existência de imagens para tentar resolver o problema da *aporía* do falso. E claramente o custo é a estranheza, a dificuldade e a diferença, ou a *atopía*. Nesse sentido, em vez de reduzir tudo às proposições ele faz uma analogia com a representação e as imagens, por isso a conexão com a produção de imagens é tão relevante do início ao fim do *Sofista*. Como indica o próprio Crivelli quando sustenta que “a imagem não pode ser definida sem estranhamento, um estranhamento ontológico, já que é um problema do ser que é realmente (*ontōs on*). Estranho (*atopía*) entrelaçamento (*symplokē*) do ser com o não-ser impede que “não ser algo” seja ligado ao “não existir”: “se algo não é (a), não segue que isso não exista” (2015, p. 51).



Em oposição a essa perspectiva interpretativa, que consideramos limitada para explicar o texto platônico porque não dá conta das questões importantes vinculadas à semelhança e à similaridade, pretendemos compreender outros elementos além da discussão sobre a correspondência, analisando os trechos do diálogo por uma perspectiva semiótico-representacional e desenvolvendo uma espécie de modularização dessa representação através da similaridade, similitude e semelhança. Isso é importante para tentar equilibrar os intérpretes que dizem que o diálogo é sobre lógica e os que dizem que é sobre ontologia.¹⁷ No centro dessa discussão queremos reavaliar a questão das imagens no *Sofista* que o primeiro grupo de intérpretes ignora e que o segundo não consegue resolver. Primeiramente, é preciso argumentar que o paradoxo do falso não é um problema de autorreferência como os lógicos estoicos e seus intérpretes logicistas do XIX e XX irão propor envolvendo sentenças verdadeiras, nem tampouco é um problema envolvendo conjuntos. Platão parece estar interessado em um tipo de compreensão do verdadeiro e do falso que não lida com uma referência direta e tautológica sobre si mesma, mas com um tipo de heterorreferência em que se insere um terceiro elemento além da relação entre realidade e linguagem.¹⁸

Ao atribuir um papel articulador para a imagem na argumentação envolvendo não-ser e falso, Platão parece indicar que a estrutura da linguagem é imagética (e não como uma proposição abstrata¹⁹). Somente desse modo é possível o exercício da diferença entre, de um lado, o ser e não-ser absolutos e, de outro, o ser de algum modo do não-ser. A linguagem não é o que é em si mesmo como poderiam defender alguns sofistas quando transformam o instrumento do pensamento e da comunicação em instância da realidade, tampouco é somente uma proposição que seria em si mesma como defendem nossos contemporâneos (mantendo certa coesão com a sofística). A linguagem estruturada como imagem pode ser vista como instrumento de compreensão dos seres, possuindo algum tipo de existência, sendo de algum modo, mas não exatamente aquilo que é em si mesmo.

17 Podemos dizer que temos dois grandes grupos de intérpretes do problema do falso no *Sofista*: um grupo discute por uma via ontológica apresentando o problema do não-ser e da imagem, enquanto outro grupo representa a discussão por uma via da filosofia da linguagem apresentando o problema da predicação do não-ser. Se observarmos as principais coletâneas de filosofia antiga sobre o *Sofista* de Platão dos últimos 30 anos em francês e inglês, podemos perceber também essa oposição em termos de interpretação a respeito do *Sofista*. Isso inclusive pode nos colocar diante de duas traduções distintas do *Sofista*: a francesa de Nestor L. Cordero da Flammarion (1993), importante para pensar a questão da imagem que se conecta ao primeiro grupo. E por outro lado, a portuguesa de Henrique Murachco, Juvio Maia e José Trindade dos Santos, da Fundação Calouste Gulbenkian (2011a), que explicitamente defende algo na direção do segundo grupo quando assim apresenta sobre a tradução: “A tradução procurou captar a frescura e a naturalidade do diálogo casual entre amigos, tentando respeitar as exigências do vocabulário actual, particularmente no domínio da terminologia da Filosofia da Linguagem”.

18 Adotamos a definição de semiótica a seguir: “A teoria semiótica deve apresentar-se inicialmente como o que ela é, ou seja, como uma teoria da significação. Sua primeira preocupação será, pois explicitar sob forma de construção conceitual, as condições de apreensão e da produção do sentido” (GREIMAS, COURTÉS, 1983, p. 415). Isso implica que uma perspectiva semiótica para analisar o *Sofista* é a única que dá conta do problema da apreensão e da produção de sentido elaborada pela arte sofística e sua analogia com a escultura para elaborar uma teoria da linguagem. O *Sofista* detalha todos os meandros de uma teoria da significação que acaba retratando um complexo jogo de relações de linguagem conectados à produção e à apreensão das semelhanças.

19 Adotamos a definição de um semioticista sobre a proposição: “Em lógica, entende-se por proposição um enunciado suscetível de ser chamado de verdadeiro ou falso: tal definição é restritiva (ela exclui, por exemplo, as frases interrogativas e as imperativas) e não permite a utilização do termo proposição como sinônimo de enunciado” (GREIMAS, COURTÉS, 1983, p. 356-357). Em oposição à proposição, é importante associar o *dizer* à enunciação e ao discurso na perspectiva semiótica.

Uma teoria representacional da verdade nos interessa em função da sua complexidade e pelo seu envolvimento com a teoria da significação e da enunciação²⁰, na medida em que coloca em questão aquilo que chamamos de modularização da relação entre discurso e realidade pela semelhança. Em outras palavras, estamos defendendo que “todo enunciado é uma imagem” (PALUMBO, 2013, p. 269). Em geral, estamos acostumados com a discussão sobre ser e aparência, mas é preciso entender que a linguagem se constitui como um aparecer que exige ou que disputa semelhanças com aquilo que é, sem se confundir com aquilo que é. A grande crítica aos sofistas é confundirem justamente o que é com o que aparece, substituindo este por aquele, assim como confundem o que é com a linguagem, enquanto negam as imagens e as semelhanças. A partir dessa crítica é preciso reforçar a diferença entre ser e aparecer na medida em que a linguagem é uma imagem e então graduar a semelhança ou dessemelhança dos discursos com as coisas.

Quando Platão insere no meio da discussão sobre ser e não-ser a analogia com o escultor, ele envolve o receptor, o intérprete e como as coisas parecem semelhantes ou dessemelhantes. Ele não está lidando apenas com a relação entre uma suposta dimensão abstrata chamada proposição e sua correspondência com o que as coisas são ou não são na direção da verdade ou falsidade dos discursos. Ele está tentando lidar também com aquilo que parece ser semelhante à verdade e não parece ser semelhante no meio de nossa produção discursiva ou enunciativa. Assim, o modelo acima da garrafa interessa como parte do problema, mas não como a totalidade do problema, porque não estamos diante de uma correspondência simples, mas uma representação. Teríamos que inserir ali na relação entre enunciado e mundo (garrafa) a noção de representação como uma pintura ou uma escultura da garrafa e então começar a investigar como o enunciado, a garrafa e a representação (pictórica, escultural ou mental) dessa garrafa estão conectadas por uma relação de ser ou não algo e parecer ou não semelhante ou dessemelhante com algo para alguém observando. Então, além da clássica relação entre ser e aparecer, precisamos pensar na relação entre ser, aparecer e semelhança, sem deixar que a semelhança seja subsumida à aparência ou destruída pela inexistência das imagens.

A teoria semântico-proposicional apresentada acima que estamos rejeitando está preocupada com a relação denotativa entre as proposições e o mundo, mas a teoria platônica se preocupa com a dimensão conotativa da linguagem, orientando sua investigação pelos efeitos que o parecer-ser têm para os diferentes modos de ver algo. O problema da análise semântica no caso do *Sofista* é que o sofista questiona até mesmo a possibilidade da relação entre proposições e o mundo (ou o ser ou o que é) a partir da impossibilidade de que o não-ser possa ser dito, de modo que dizer qualquer coisa de falso seria dizer nada, segundo essa perspectiva.

Nesse sentido, enquanto a teoria semântica do discurso elabora suas discussões em um nível abstrato de um emissor de proposições ideais que denotam algo, seria impossível refutar os sofistas e teríamos que concordar com a tese de que quando enunciamos alguma coisa envolvendo não-ser não estaríamos dizendo nada (*Sph.* 237e) e o mesmo em relação ao que é falso, sendo impossível dizer o não-ser e o falso. É grande o risco que os contornos de uma interpretação proposicional do *Sofista* seja oferecida a partir dos pressupostos dos sofistas que negam as imagens e a possibilidade do falso. A refutação da impossibilidade de dizer o falso só é efetivamente possível a partir de uma teoria semiótica que se envolva com emissores, intérpretes e com as distorções envolvidas em todas essas camadas de semelhança da enunciação, de modo

20 Adotamos também a compreensão de que o dizer algo não é uma proposição, mas uma enunciação e um discurso: “O discurso pode ser identificado com o enunciado. A maneira pela qual é, mais ou menos implicitamente, concebido ou enunciado (= aquilo que é enunciado) determina suas atitudes” (GREIMAS, COURTÉS, 1983, p. 126). Além disso, é imprescindível lembrar que o drama textual platônico é um diálogo, que somente uma perspectiva discursiva e não proposicional poderia dar conta, inclusive abrindo-se para dinâmicas comunicativas fundamentais envolvendo refutação, redução ao absurdo, *aporía* e *atopía*. (*ibidem*, p. 128)

que o contexto importa. A aparência não pode ser ignorada como um conjunto de elementos desprezados na hora em que estamos dizendo algo, pois sendo a linguagem uma imagem ela também entra em um processo produtivo de se assemelhar ou não às coisas em si mesmas. Em outras palavras, não estamos diante apenas de uma relação direta entre linguagem e mundo, mas diante de uma relação complexa entre o mundo (ou o ser ou o que é) que se manifesta na linguagem de modo semelhante ou dessemelhante (nível semiótico do *fazer-parecer*).

A divisão das imagens e a escultura

Depois da introdução, da localização do problema do falso e das duas interpretações apresentadas acima podemos discutir agora a questão das imagens. É na divisão da produção de imagens e no exemplo do escultor que podemos observar essa perspectiva defendida acima. No contexto da primeira divisão da arte de produção de imagens (*Sph.* 235a-236e) a escultura emerge como horizonte de compreensão da arte *icástica* e da *fantástica*. A primeira leitura nos leva a uma separação entre a produção que preserva as proporções belas verdadeiras daquela que não preserva essas proporções. Mas uma segunda leitura se impõe e tendo como perspectiva a visão de quem olha de baixo obras monumentais colocadas no alto teremos uma mistura, pois aquela obra do artista que preserva as proporções belas e verdadeiras parecerá disforme (pés muito grandes e cabeça muito pequena) e aquela obra que não preserva essas mesmas proporções irá gerar uma proporção aparente da beleza, caso em que os pés e as cabeças não parecem disformes. E o ser e o aparecer são mais complexos do que uma teoria da correspondência e se envolvem em uma teoria cujo critério é a proporção.

O que está em jogo é algo que nenhuma teoria proposicional da verdade poderia dar conta, pois a estátua com proporções verdadeiras pode parecer disforme mesmo sendo proporcional a partir de quem olha uma estátua muito grande de baixo. Em um trecho bem complexo, Platão defende que a mudança de perspectiva ou posição de um observador permite mudar a percepção que teríamos sobre a proporcionalidade da obra ser verdadeira ou aparente. No momento em que esse observador se encontra em uma posição adequada para ver, seria possível então perceber que aquilo que parece belo apresenta só uma proporção aparente, sendo um *phántasma* e aquilo que não parece belo adota uma proporção verdadeira, sendo uma *eik n*. Isso será caracterizado assim:

Estrangeiro: Como devemos chamar aquilo que se manifesta parecido com o que é belo quando visto por uma perspectiva ruim para a visão, mas que se for visto por alguém com uma capacidade de ver claramente deixa de ser semelhante, mesmo sendo parecido? Se ela é parecida, mas não similar, não deveríamos chamar de simulacro (*phántasma*)?

Teeteto: Com certeza.

Estrangeiro: E isso é muito comum na pintura e em todas as imitações. (*Sph.* 236b5)²¹

Isso nos coloca diante do seguinte dilema: existe uma fragmentação no interior da aparência em função da possibilidade de algo que parece ser belo não ser similar ao belo e algo que é similar ao belo não parecer belo. Uma escultura monumental proporcional que caracteriza a imagem *icástica* pode ser disforme e não aparentar bela em função de uma incapacidade de ver e da posição que se ocupa. Isso acontece porque a estátua proporcional não leva em conta o efeito da altura da estátua e parece disforme quando vista de baixo. Nesse sentido, quando algo se manifesta parecido sem ser semelhante é um *phántasma* e quando parece

21 Ξένος τί δέ; τὸ φαινόμενον μὲν διὰ τὴν οὐκ ἐκ καλοῦ θεᾶν εἰκέναι τῷ καλῷ, δύναμιν δὲ εἶ τις λάβοι τὰ τηλικαῦτα ἱκανῶς ὁρᾶν, μὴ δ' εἰκὸς ὃ φησιν εἰκέναι, τί καλοῦμεν; ἄρ' οὐκ, ἐπεὶ φαίνεται μὲν, εἰκε δὲ οὐ, φάντασμα; Θεαίτητος τί μὴν; Ξένος οὐκοῦν πάμπαν καὶ κατὰ τὴν ζωγραφίαν τοῦτο τὸ μέρος ἐστὶ καὶ κατὰ σύμπασαν μιμητικήν; Cf. *Sph.* 236b.

semelhante mas pode gerar deformidade dependendo da posição de quem vê é uma *eikōn* (*Sph.* 236b). Em outras palavras, é preciso superar as aparências para ver a falta ou a presença da proporcionalidade e a proporcionalidade não acompanha, necessariamente, a beleza aparente. As imagens são uma modularização do aparecer em graus de semelhança ou dessemelhança que não são absolutos, mas aparentes para qualquer espectador, tenha ele capacidade de ver ou não. Ou seja, alguém pode parecer ser justo de longe, mas de perto mostra-se injusto, assim como alguém pode parecer injusto de longe e mostrar similaridade com a justiça de perto. Trata-se em outros termos de uma modularização da proporção existente entre nosso discurso e as coisas, a partir de suas respectivas proporções verdadeiras ou aparentes. A imagem é sempre vinculada ao contexto e à interpretação e não a uma categoria anterior à experiência como seria no caso de uma teoria semiótico-proposicional. Por isso precisamos de uma teoria semiótico-representacional. Até então não estamos discutindo o valor de verdade ou falsidade dessas manifestações porque o que está em jogo não é só a correspondência simples, mas a ilusão ou engano do parecer semelhante ou dessemelhante em função das perspectivas e das capacidades de quem vê.

Ainda que esses escultores abandonem as proporções verdadeiras quando produzem obras monumentais com o intuito de que elas pareçam belas e que a maioria da escultura e pintura siga isso, Platão não parece estar defendendo que eles deixem de fazer isso no caso de obras monumentais. Ou Platão quer que eles sigam as proporções reais de uma técnica icástica e construam monumentos que se apresentam disformes para quem olha de baixo só para provar o ponto de um realismo estético ingênuo? A questão é que devemos saber disso, saber que ela não é proporcional e que pela proporção aparente algo parece belo aos olhos de quem olha de baixo, ao mesmo tempo que é importante saber que a beleza aparente não é exatamente a mesma coisa que a beleza proporcional, no caso das obras monumentais.

A complexidade disso está em não simplesmente atribuir ao produto da arte icástica e fantástica adjetivos de verdadeiros ou falsos quando são colocados no alto, pois a verdade não é adjetivo do produto mas do método (proporcional ou não). Nessa ocasião, a arte fantástica irá parecer bela não sendo semelhante pois distorce algo e a arte icástica irá parecer dessemelhante e deformada pois justamente preserva a proporcionalidade e não leva em conta a perspectiva do alto-baixo, pois além das proporções reais estamos diante de proporções aparentes (*doxoûsa symmetría*) (cf. OLIVEIRA, 2014).

Voltando à discussão sobre a linguagem, podemos dizer que o que está em jogo não é só um aparecer. É uma manifestação (acontecimento) de algo (objeto: o quê) que aparece como (modo: maneira) sendo semelhante ou dessemelhante (intensidade: muito ou pouco semelhante) no discurso (lugar: meio) para alguém (contexto). Algo extremamente difícil, como aparece na fala do Estrangeiro prestes a defender que o não-ser é, pois envolve a possibilidade de algo parecer e aparentar (*dokéō*), sem ser.

Nós estamos, prezado amigo, engajados em uma investigação muito difícil; pois é o assunto do aparecer e do aparentar envolvendo coisas que contudo não são, como quando dizemos algo, mas não as coisas verdadeiras, tudo isso agora e desde sempre causa muita perplexidade (*aporía*). Veja Teeteto, é extremamente difícil entender como um homem possa pensar que a falsidade possa realmente existir e sustentar que isso não envolveria nenhuma contradição. (*Sph.* 236e)²²

A noção semiótico-representacional de discurso precisa de uma instanciização não apenas quantitativa e descritiva ou denotativa das coisas ou dos fatos, mas de uma instanciização da representação daquele que vê ou ouve o que é dito e por isso envolve não simplesmente uma teoria simples da correspondência atrelada a um binarismo da verdade ou da falsidade das proposições, simplesmente porque temos proporções

22 Ξένος ὄντως, ὃ μακάριε, ἐσμὲν ἐν παντάπασι χαλεπῇ [236ε] σκέψει. τὸ γὰρ φαίνεσθαι τοῦτο καὶ τὸ δοκεῖν, εἶναι δὲ μὴ, καὶ τὸ λέγειν μὲν ἄττα, ἀληθὴ δὲ μὴ, πάντα ταῦτά ἐστι μεστὰ ἀπορίας αἰεὶ ἐν τῷ πρόσθεν χρόνῳ καὶ νῦν. ὅπως γὰρ εἰπόντα χρὴ ψευδῇ λέγειν ἢ δοξάζειν ὄντως εἶναι, καὶ τοῦτο φθεγγόμενον ἐναντιολογία μὴ συνέχεσθαι, παντάπασιν, ὃ [237α] Θεαίτητε, χαλεπόν. Cf. *Sph.* 236d-237a.

verdadeiras que parecem disformes (ou proposições verdadeiras que parecem falsas) e proporções aparentes que parecem conformes (ou proposições falsas que parecem verdadeiras). Muito se fala da relação entre ser e aparecer em Platão, mas é preciso incluir aqui também todo o vocabulário da semelhança, da similaridade e da similitude.²³ Não é só um discurso ou enunciado que se parece com um estado de coisas²⁴, é um discurso que se manifesta parecendo semelhante ou dessemelhante com um estado de coisas para alguém que está vendo de pontos de vistas distintos (ou com capacidades distintas) e mesmo nessas circunstâncias uma estátua monumental pode aparecer parecendo bela sem ser semelhante ao belo e pode ser disforme sendo semelhante e proporcional ao belo.²⁵ Esse é o problema filosófico da imagem e marca a ruptura entre ser, aparência e semelhança, bem como entre correspondência e representação. O problema da linguagem não existe somente a partir da relação entre ser e aparecer, mas entre ser e modos do aparecer.

No estudo do *lógos* e da linguagem o *Sofista* não está focado no componente proposicional que fornece o sentido das palavras e a possibilidade de interpretação das sentenças pela via semântica de uma verdade e falsidade simples. O texto apresenta uma teoria geral das representações que poderia ser compreendida pela via do estudo de como os signos (nos casos deles as imagens) podem ser interpretados. Uma perspectiva semântica é inapropriada para compreender o paradoxo do falso, pois se trata de um contrassenso ignorar as imagens enquanto os sofistas ignoravam a própria possibilidade das imagens, de modo que discutir o falso sem levar em consideração as imagens é algo ilógico. Além disso, se Platão se interessasse tanto assim pela proposição, ele utilizaria o exemplo de um gramático e não de um escultor para tentar resolver o problema do falso. É inegável que a linguagem quando faz o mundo aparecer em enunciados aponta para uma distorção originária em si mesma, por isso sua posição (*tópos*) ou contexto merecem investigação.

O ser de algum modo atópico da imagem

Esse artigo é longo. Por isso é fundamental retomar como chegamos aqui.

Começamos com uma introdução discutindo a impossibilidade de dizer o falso que é defendida pelos sofistas e indicamos a relação disso com a sofística parmenídica. Nesse contexto, apresentamos a relação entre negar o falso, o ser do não-ser e as imagens. Defendemos que esses argumentos estão condicionados entre si e que a *atopía* das imagens ajudam a resolver o paradoxo do falso. Antes de detalhar a *atopía* percorremos duas interpretações sobre o *Sofista* com o intuito de marcar uma posição a favor de uma perspectiva semiótico-representacional. Fizemos aqui uma longa digressão passando pela impossibilidade

23 Conforme FLOREZ, 2013.

24 Como destaca Crivelli (2012), muitos intérpretes tentaram explicar esse trecho por uma perspectiva proposicional e fundada em uma espécie de semântica. Em geral, são autores vinculados a uma tradição lógico-analítica. Esses autores não tiveram sucesso porque não incluem a dimensão da manifestação em suas análises (do parecer / não-parecer) que é incluída nas discussões de Platão sobre o não-ser.

25 Nenhum autor está empenhando em encontrar uma explicação coerente para os usos que Platão faz das diferentes imagens e isso gera inúmeras consequências, em geral limitadoras, para suas respectivas interpretações sobre o pensamento platônico e a relação do *Sofista* com teorias de outros diálogos. Sobre isso, ver nossos estudos anteriores MESTI, 2017a, 2017b, 2018a, 2018b. Defendemos que Ambuel (2011) e Notomi (2021) não são bem sucedidos na sua tentativa de explicar as imagens, sendo necessário aprofundar isso em outro momento. Em resumo, eles tentam compreender a discussão sobre as imagens pela oposição entre ser e aparência e isso acaba reduzindo a complexidade das similaridades que são evidenciadas no *Sofista*. Quase nenhuma interpretação das imagens no *Sofista* leva em questão esses elementos enquanto tenta compreender as imagens e suas diferenças e por isso fracassam seja na generalização, seja na tentativa de especificar o discurso platônico sobre as imagens. É muito comum transporem conceitos de contextos e usos distintos de outras obras para explicarem alguma semelhança meramente etimológica ou filológica bruta a respeito das imagens pelo *corpus*, digamos assim.

de dizer o falso e sua relação com as imagens, pela crítica à perspectiva semântico-proposicional que não dá conta da semelhança e pela defesa da perspectiva semiótico-representacional envolvendo a relação entre ser, aparecer e semelhança, apontando a relevância da consideração da linguagem como imagem. Depois de discutir os exemplos da escultura, agora podemos abordar a discussão sobre as imagens icônicas no *Sofista* e sua relação com o problema do falso, porque é justamente nesse contexto argumentativo que o diálogo apresenta a *atopia* das imagens icônicas. Em outras palavras, estamos reforçando que a solução atópica para o problema do falso envolve uma modularização da semelhança e do aparecer das imagens.

A prova textual que corrobora nossos argumentos até o momento é que a primeira *symplokē* entre ser e não-ser no *Sofista* aparece durante a discussão sobre a divisão da produção de imagens em fantástica e icônica, sendo compreendida como a primeira tentativa de solucionar a *aporía* do falso de um modo atópico²⁶ (*átapos*, *Sph.* 239c). Marcado por essa dualidade conceitual do que é estranho e atípico, o Estrangeiro, logo depois de indicar que o sofista defende que o não-ser seria inexplicável, impronunciável e indizível, tenta encontrar uma linguagem para falar do não-ser sem se contradizer. Teeteto então manifesta que seria extraordinária (*átapos*, *Sph.* 239c) a disposição (*prothymía*) necessária para ajudar o Estrangeiro a realizar tal tarefa. O Estrangeiro então convoca Teeteto para ajudá-lo, lado a lado, enquanto não encontram ninguém com tamanha disposição e entusiasmo, assumindo que o sofista estava em um lugar sem saída (*áporos*, *Sph.* 239c) quando tenta defender que imagens não existem simplesmente porque ele não as vê. Não adianta fingir cegueira.

É nesse contexto que eles defendem que uma imagem (*eídōlon*) é uma coisa “produzida como” (*aphomoiōō*, *Sph.* 240a) aquilo que é verdadeiro. Isso não seria a verdade, mas algo semelhante (*éōika*, *Sph.* 240b) à verdade. E aqui entra a solução para o problema do falso, pois sendo semelhante à verdade a imagem não seria aquilo que verdadeiramente é, mas tampouco seria completamente inexistente (*nada*), de modo que essa imagem produzida como a verdade e semelhante a ela, existe de algum modo:

Estrangeiro: Afirmas que o verdadeiro é aquilo que existe realmente. Teeteto: Sim.

Estrangeiro: E então, o que não é verdade, não seria o contrário do verdadeiro?

Teeteto: Sim.

Estrangeiro: Dizes então que o que semelhante não existe, se ele não é verdadeiro. Mas ele existe.

Teeteto: De qual modo?

Estrangeiro: Assim estás dizendo que ele existe verdadeiramente.

Teeteto: Certamente não! Exceto que ele é realmente um ícone (*oy gār oún: plēn g' eikōn óntōs*).

26 *Átopos* tem vários sentidos em grego, podendo significar fora de lugar ou do caminho, incomum, extraordinário, atípico, estranho, paradoxal, não natural, nojento, tolo, monstruoso, maravilhoso e não espacial. Isso aparece em diversos contextos de diversos autores gregos e indica uma certa dualidade que está em jogo aqui envolvendo surpresa e desconfiança daquilo que parece estranho e desconhecido. Diante de um alimento exótico, por exemplo, pode-se dizer que é absurdo que ele seja tão saboroso ou o inverso que um alimento comum seja tão ruim ou nojento. Há um elemento dúbio inclusive nos casos em que poderíamos pensar em uma carga negativa para o conceito. Aquilo que pode ser atípico pode ser ao mesmo tempo maravilhoso e nojento, monstruoso e espantoso. Em outros termos, é estranho, porque ele carrega consigo uma dualidade, assim é estranho que um alimento exótico seja tão bom, chega a ser absurdo, assim como um alimento tão bonito seja tão ruim. Com isso, nos opomos à maioria dos intérpretes-tradutores que utilizam-se do termo absurdo em um sentido carregado por uma marca negativa e meio logicista até mesmo, sendo que *átapos* pode ser compreendido por outra perspectiva já que desde o começo da passagem no *Sofista* está ligado a uma coragem extraordinária ou absurda (no bom sentido). (Cf. LIDDELL, SCOTT, JONES, *ad. Loc.*)

Estrangeiro: Assim o que dizemos ser realmente um ícone, não existe realmente!

Teeteto: Pode bem ser que, de uma maneira extraordinária (*mála átopon*), uma certa ligação desse tipo entrelace o não-ser ao ser. Estrangeiro: Como não seria extraordinária? Ao menos veja que ainda agora e graças a esse entrelaçamento o sofista de múltiplas cabeças nos forçou a concordar, contra nossa vontade, que o não-ser existe de uma certa maneira.

Teeteto: Vejo e muito bem. (cf. *Sph.* 240b-c)²⁷

Logo no final desse trecho, Teeteto irá reafirmar que o não-ser existe “*de algum modo*” (*pōs*). Ou seja, ele inicia uma modularização da existência do ser tentando evitar a todo custo que o não-ser da imagem caia no inexistente ou no nada absoluto. Destaca-se também que em geral traduzem *atopía* como absurdo, porém com o advérbio de intensidade aqui apresentado (*mála*), é possível entender como algo extraordinário, retirando o peso lógico (em certa medida da perspectiva proposicionalista) do absurdo. Assim, ele afirma: “Se for permitido, se puder ser assim, para falar falsamente, é necessário afirmar que as coisas que não são existem de uma certa maneira” (*Sph.* 240e). Essa será a tônica de todo o diálogo: mostrar que de algum modo o não-ser é a partir da iconicidade da imagem, contra o sofista que alega cegueira para não aceitar que existam imagens. Em determinado momento, mais para o final do diálogo, essa questão é retomada retrospectivamente, como já salientamos acima, pois o impasse é gerado pela negação que o sofista faz da existência de imagens: “pois nem ícone, nem imagem e nem reflexo existiriam de modo algum, de tal modo que o falso também não existe, nunca, em lugar algum”²⁸.

Em outros termos, só tem sentido discutir a alteridade no *Sofista* se essa discussão passar pela ontologia da imagem, que funda esse não-ser de algum modo. A existência do falso, na medida em que pesquisa o que ele é, se ele é e se falar dele não implicaria em contradição, é devedora da ontologia das imagens, também investigando se ela é e se falar dela não implicaria em contradições. A imagem cria a primeira alteridade que será fundamental para pensar a diferença sem reduzi-la a uma oposição existencial forte entre coisas absolutas, permitindo ao não-ser ser de algum modo em uma espécie de estrato das similaridades. E isso é o primeiro passo para pensar na própria alteridade como categoria ontológica do outro, na discussão sobre os gêneros maiores que se envolvem nas apresentações do mesmo, do outro, do movimento e do repouso e na retomada da discussão que irá também encontrar como o falso realmente existe (*ei tò pseûdos óntōs òn*, *Sph.* 266d-e)²⁹.

27 Ξένος ἄρα τὸ ἀληθινὸν ὄντως ὄν λέγων; Θεαίτητος οὕτως. Ξένος τί δέ; τὸ μὴ ἀληθινὸν ἄρ' ἐναντίον ἀληθοῦς; Θεαίτητος τί μήν; Ξένος οὐκ ὄντως οὐκ ὄν ἄρα λέγεις τὸ εἰκός, εἴπερ αὐτό γε μὴ ἀληθινὸν ἐρεῖς. Θεαίτητος ἀλλ' ἔστι γε μήν πως. Ξένος οὐκ οὐκ ἀληθῶς γε, φῆς. Θεαίτητος οὐ γὰρ οὐκ; πλὴν γ' εἰκὼν ὄντως. Ξένος οὐκ ὄν ἄρα οὐκ ὄντως ἐστὶν ὄντως ἦν λέγομεν εἰκόνα; [240ξ] Θεαίτητος κινδυνεύει τοιαύτην τινὰ πεπλέχθαι συμπλοκὴν τὸ μὴ ὄν τῷ ὄντι, καὶ μάλα ἄτοπον. Ξένος πῶς γὰρ οὐκ ἄτοπον; ὁρᾷς γοῦν ὅτι καὶ νῦν διὰ τῆς ἐπαλλάξεως ταύτης ὁ πολυκέφαλος σοφιστής ἡνάγκακεν ἡμᾶς τὸ μὴ ὄν οὐχ ἐκόντας ὁμολογεῖν εἶναι πως. Θεαίτητος ὁρᾷ καὶ μάλα. Cf. *Sph.* 240b-240c.

28 *hōs oúte eikōn oúte eidōlon oúte phántasma eîē tò parápan oudèn dià tò mēdamōs mēdepote mēdamōu pseûdos einai* (*Sph.* 264c-d).

29 Como salienta Marques, é “preciso mostrar que alguma coisa não é a mesma”, “deve-se mostrar que há diferença onde se acreditava que só havia identidade”, buscando encontrar um não-ser “que não é, em certo sentido, e um certo modo, ou seja, um não-ser relativo”. E no final da página o autor conclui: “A solução última do filósofo, no *Sofista*, consiste em mostrar que essas relações devem ser reguladas ontologicamente pelo entrelaçamento do não-ser ao ser, tornado possível pela forma do outro. Ora, a imagem é este ser que reúne em seu modo de ser justamente os elementos necessários para formular o problema do discurso falso e da contradição: o discurso falso é algo que não é justamente aquilo que pretende ser. A imagem é esta aparência de contradição tornada tangível. Para que o Estrangeiro possa estabelecer o discurso falso, é necessário que compreenda a imagem, que mostre que ela é e que ela só é contraditória em aparência, que

Nesse sentido, temos que diferenciar melhor o que seria ser e não-ser de modo absoluto e de modo relativo. Como destaca Owen (1971), devemos pensar que entre ser e não-ser o que existe é uma diferença e não uma oposição absoluta como entre, por um lado, ser e tudo (ser absoluto) e, por outro lado, ser e nada (não-ser absoluto). Estamos lidando não somente com figuras míticas e fantásticas, como destaca Owen, pois investigamos a questão das imagens, seu estatuto ontológico, sua condição discursiva e epistêmica. Esse é o contexto da discussão e as imagens representam o enfrentamento do paradoxo entre ser e não-ser, na medida em que a diferença de ambos convivem nelas e geram certo estranhamento ou *atopía*³⁰.

A consequência do entrelaçamento entre ser e não-ser tal como ocorre nas imagens é capaz de impedir a conexão direta entre “não ser algo” e “não existir”³¹. Em outros termos, não é apenas o uso positivo do verbo ser que tem sentido e pode ser pensado ou dito. A existência da imagem se dá como um argumento de fundação que não pode ser abandonado e essa existência implica em uma duplicidade de atributos porque a imagem é algo (ou seja, existe), mas *não é* aquilo que ela representa (ou seja, é diferente). Elabora-se uma articulação em que os sentidos de ser transitam de uma dimensão existencial no sentido forte e uma dimensão existencial modularizada por alguma forma de diferença e semelhança, argumento esse que é ignorado por Kahn. É no centro dessa discussão que aparece a ideia de parricídio de Parmênides, porque seria preciso impedir sobretudo as interpretações que sofistas como Górgias fizeram da tese sobre ser e não-ser, compreendendo ambos no sentido de existência ou inexistência absolutos. Nessa direção, não se trata exatamente de tentar corrigir Parmênides³², mas revisar a interpretação sofística dele que radicaliza a via do não-ser considerando-a como impossível e que sustenta a tese comum a vários sofistas sobre a *impossibilidade do falso*. A possibilidade do falso é mediada pela possibilidade mesma da semelhança do discurso e pela existência das imagens.

o discurso é possível enquanto uma de suas espécies e que ele só é falso quando confunde o que é mesmo como o que é outro” (2006, p. 172).

30 A *atopía* socrática já foi bem abordada por Hadot em seus trabalhos. Sobre isso, ver ALMEIDA-JÚNIOR, 2016 e 2017. Mas é preciso apontar outro aspecto desta *atopía*, quando ela aparece designando os produtos discursivos socráticos e não exatamente sua pessoa. Isso ocorre na *República*, naquela mais famosa imagem de todas: a imagem da caverna, ou melhor, a estranha imagem de prisioneiros em uma caverna. Vale citar aqui para provar também esse argumento: “Estranho (*atopós*) o ícone que descreves, disse Glaucon, e estranhos também esses prisioneiros” (R. VII, 515a). Além de complementar esse aspecto do conceito de *atopía* em relação aos produtos do discurso socrático, é preciso a partir disso compreender também o significado da *atopía* da própria imagem (e não só o estranhamento pelo seu uso). Estamos diante de três níveis de estranhamento, um que se refere ao próprio Sócrates, outro que acontece mediado pelo estranhamento de Glaucon sobre o uso que Sócrates faz de ícones e outro ainda que diz respeito às próprias imagens em si mesmas em um contexto em que Sócrates não é personagem principal, mas um Estrangeiro de Eléia empenhado em fundá-las. A discussão sobre essas diferenças sobre a *atopía* pode contribuir inclusive para o famigerado problema da personagem Sócrates.

31 Conforme indica Crivelli, quando sustenta que: “O argumento que Platão deve fazer para desarmar o paradoxo é indicar que ele depende de uma referência inválida de uma conjunção de uma predicação afirmativa e uma negativa em relação a diferentes termos gerais (ex. “uma imagem de um gato é uma cópia e não um gato” para uma contradição envolvendo o conceito de existência (ex. “uma imagem de um gato existe e não existe” (o passo falacioso é facilitado pelo fato de que na versão colocada pelo sofista os complementos de “ser” são omitidos). Especificamente, Platão deve demonstrar que se algo não é (a), não segue que isso não exista. Na medida em que isso é exposto, a invalidade da inferência se torna clara: o lado negativo da inferência (do ‘não é um gato’ para ‘não existe’) fica bloqueado” (2012, p. 51).

32 Como parece defender KAHN, 2013.

Conclusão

O problema da imagem no *Sofista* articula o problema central da impossibilidade de dizer o falso apresentado e sua relação com o ser do não-ser. Se o diálogo fosse um labirinto, as articulações ou passagens desse paradoxal labirinto do falso que nos leva a um lugar sem saída sobre o não-ser seriam as imagens. Sem a ontologia das imagens, muito se perde dos argumentos do diálogo em questão. Nossa proposta aqui foi observar o problema do falso e da imagem como um labirinto que se conecta a um outro maior, que envolverá a gigantomaquia, os gêneros maiores e a *aporía* do conhecimento³³.

Encontrar as articulações que permitem vislumbrar uma estranha (*atopía*) saída desse labirinto (*aporía*) sobre o falso não nos permite sair completamente de todo o labirinto argumentativo resolvendo os problemas do *Sofista*. Estamos diante de uma saída da *aporía* com a imagem icônica que é um pouco absurda, um pouco extraordinária, um pouco atípica, um pouco monstruosa, um pouco maravilhosa, um pouco assustadora, um pouco atópica. Por isso, antes de enfrentar outros tipos de argumentos, sobre a arte, sobre a relação do *Sofista* com outras obras, sobre a lógica, o conhecimento, os gêneros, devemos enfrentar a articulação que as imagens promovem no diálogo carregar essa chave de leitura para outros espaços porque ela define o sofista e revisita o eleatismo. É claro que inúmeras questões sobre a possibilidade de diferenciarmos as imagens especificamente no *Sofista* ainda permanecem, mas voltaremos a elas em outra oportunidade e estudos futuros.

Em resumo, o *Sofista* apresenta as imagens para fundamentar a possibilidade do falso enquanto revisa parte dos intérpretes sofísticos do eleatismo. A primeira questão colocada por Sócrates ainda está sendo respondida: como diferenciar os sofistas dos filósofos? Ao pensarmos na ontologia das imagens, eles se diferenciam, mas ao pensarmos na iconicidade do discurso e da retórica, talvez eles se aproximem, pois precisamos investigar melhor a iconicidade do discurso em Platão e a relação com a iconologia da retórica.

Steve Fuller, no livro *Post-truth: Knowledge as a Power Game*, levanta uma importante discussão sobre “O que a filosofia ensina ou não sobre a condição da pós-verdade” e sustenta uma posição que precisa ser revista sobre a proximidade entre filósofos e sofistas. Ele apresenta as disputas entre continentais e analíticos a respeito de suas proximidades e distâncias com os fatos e levanta o embate entre Sócrates e sofistas para discutir a pós-verdade, a partir de uma diferença entre retórica e filosofia, tentando superar a ingênua distância entre o Sócrates que defende a verdade e os sofistas que defendem a persuasão. Porém, ele acaba defendendo a identidade entre eles considerando ambos “vendedores de pós-verdade” na antiguidade (2019, p. 29). Seu argumento retoma o debate entre Schiappa e Poulakos. Schiappa defende que o termo retórica é inventado por Platão no *Górgias* e isso implica na identificação de um grupo de sofistas e retóricos pelo antagonismo de um de seus maiores críticos, de modo que o comentador chega a antever em Platão a

33 Crivelli, em sua investigação sobre o falso no *Sofista*, indica que o argumento a respeito da impossibilidade da imagem ser definida sem contradição é um problema não somente ligado ao falso, mas um problema ontológico e procura diferenciar isso de um problema epistemológico sobre o engano e a crença falsa (2012, p. 48). Por isso, podemos separar aquilo que chamamos de paradoxo do falso e paradoxo do conhecimento que será enfrentado pela gigantomaquia e pelos gêneros maiores. Porém, essa discussão não busca responder mais somente ao problema do falso, que é resolvido pela possibilidade do entrelaçamento entre ser e não-ser presente na imagem, mas responderá sobretudo ao problema do conhecimento, na medida em que inclui na discussão os conceitos de movimento e repouso, os quais pouco importam ao problema da imagem e do falso, mas que são fundamentais para o problema do conhecimento. O problema do conhecimento está diretamente conectado à questão do movimento e do repouso. No final do diálogo *Crátilo*, isso aparece, mas também no próprio *Teeteto*. No *Sofista*, o problema será, como conhecer algo imutável como a forma sem afetá-la? Em outros termos, como conhecer algo imutável e imóvel como a forma sem movimentá-la tendo em vista que a alma é movimento?

defesa da inutilidade da retórica e das imagens como os analíticos defendem no século XX, como se Platão fosse alguém interessado na perspectiva semântico-proposicional que recusamos assim. Ao contrário de Schiappa, Fuller quer unir Platão aos sofistas como vendedores de pós-verdade da antiguidade.

Ambos os argumentos parecem irrazoáveis seja para que lado forem. Primeiro, Platão não é nem um analítico na antiguidade que defende uma teoria semântico-proposicional (no máximo os estoicos poderiam ser), que abandona ao mesmo tempo a retórica e as imagens, tampouco é um sofista, ainda que as semelhanças entre a prática deles sejam enormes e tenhamos uma retórica filosófica.

Inclusive a sexta definição do sofista (*Sph.* 226a-231b) de que ele seria um refutador que purifica a alma de sua pretensão de saber se aproxima bastante da prática da maiêutica socrática, mas aqui é preciso inúmeras ponderações. Desde o início do *Sofista* (216d1), afirma-se que os filósofos algumas vezes se parecem com os sofistas, mas tem algumas coisas que os diferenciam radicalmente: a tentativa de superação da impossibilidade do falso, a fundação da imagem e a revisão de Parmênides. Se os sofistas purificam a alma, os filósofos purificam a alma da falsidade: das opiniões, crenças e fantasias falsas, inclusive da fantasia daqueles que acham que sabem alguma coisa. No *Teeteto* é exatamente isso que faz a maiêutica: purifica e purga a alma de uma gravidez fantasiosa cujos filhos e opiniões eram imagens (*eídōla*, *Tht.* 150 ss.).

Como então aproximar Platão dos sofistas que ele tanto critica sem confundi-los? Os argumentos do *Sofista* caminham nessa direção. Platão está atacando e reduzindo à contradição a tese da *impossibilidade de dizer o falso* que poderia ser atribuída a uma radicalização da sofística ou que pode ser percebida como um desdobramento direto das teses defendidas por Górgias no *Tratado do não-ser*. É preciso salientar que o esforço platônico consiste em discutir dialeticamente as implicações da tese da impossibilidade de dizer o falso para a formação humana em geral, para os fundamentos que tornem possíveis o conhecimento e a ciência e para a possibilidade mesma da relação entre linguagem e realidade. Estamos diante de um embate educacional e político no *Sofista*, onde somos envolvidos em paradoxos e *atopía* sobre o conhecimento e a linguagem por uma abordagem ontológica em que é preciso defender a existência do não-ser, do falso e das imagens. Por isso, a discussão sobre a impossibilidade de dizer o falso é atravessada pela questão ontológica do ser das coisas, do ser da linguagem (do falso) e do ser das imagens, para se contrapor às teorias sofísticas que o ser não é (como Górgias³⁴), a linguagem não existe (como o radical Crátilo) ou até mesmo as imagens não existem (como aparece no *Sofista*).

Aquilo que seria útil aos sofistas, as imagens, acabam sendo negadas por esse sofista que está sendo refutado no *Sofista* e transformadas em um instrumento filosófico e metafilosófico da dialética platônica. Além de usar reiteradamente ícones em vários contextos, Platão funda a possibilidade da linguagem e da instância falsa do discurso mediante a existência das imagens, resolvendo a *aporía* do falso pela *atopía* das imagens icônicas. Então, Platão provavelmente não está sendo um analítico anacrônico na antiguidade, nem tampouco está vendendo o exercício da retórica como a arte mais poderosa de todas, flertando com a pós-verdade ao abandonar as imagens. Ele tenta construir um espaço e um local para a filosofia utilizando-se de ícones em vários momentos da sua obra e através disso elabora um amplo uso de imagens para exercitar a sua dialética, defendendo que o ser é, pode ser compreendido e pode ser comunicado a partir dos laços entre a verdade e todo o campo semântico da semelhança (*eikós*), dos ícones (*eikóna*) e do provável (*eikōtos*).

Nesse contexto, sobre a verdade, também precisamos compreender que a filosofia platônica não constituiu uma fala de uma posição interior à verdade, como uma en-verdade, ou uma hiper-verdade como se estivéssemos dentro da verdade, nem mesmo uma sin-verdade, como se houvesse simultaneidade

34 *Tratado do não-ente* de Górgias apresenta essa tese quando defende que o ser não é, se fosse não seria compreensível e se fosse compreensível não seria comunicável.

entre discurso e verdade. A resolução do problema do falso no *Sofista* se dá por uma estranha existência de imagens icônicas, que realmente existem. São imagens, similaridades, similitudes e semelhanças que acompanham todo o discurso relevante dos diálogos socráticos-platônicos e que carregam consigo uma etimologia de probabilidade (*eikōtos*) e semelhança (*eikós*), cuja raiz indo-europeia é *weik-*, que se associam o uso reiterado do “como se”³⁵.

Para compreender o *Sofista* temos que enfrentar o relativismo que abole as imagens e que defende que os discursos são eles mesmos sempre verdadeiros, como se o discurso fosse adjacente ou contíguo à realidade. Isso implica em se opor ao discurso como performance contínua, como se sempre estivéssemos em um campo de desenvolvimento da ficção porque o discurso e a imagem carregam o mundo consigo. Além disso, é preciso encontrar a alternativa não na certeza de uma proposição, mas na consciência da diferença e das distorções inerentes ao jogo representativo e semiótico da linguagem. A diferença entre filosofia e retórica na instância discursiva portanto seria feita com arte: ainda que a retórica sofística faça um amplo uso de imagens, só acredita nelas como um estatuto ontológico da identidade com o que as coisas são, de modo que nesse contexto o falso e a imagem não existem porque seriam sempre a coisa verdadeira que não existe em si mas apenas no discurso. Por outro lado, a filosofia faz uso das imagens consciente da diferença e dos limites dos instrumentos de que dispõe para o exercício da dialética e das contradições, indicando a diferença entre as coisas em si mesmas e o discurso. Por isso, o que está em jogo no *Sofista* é um resumo da mais refinada disputa ontológica, linguística e epistêmica sobre a possibilidade ou impossibilidade do discurso atingir, compreender e comunicar o ser.

Referências bibliográficas

ALMEIDA JÚNIOR, G. M. 2016. *Atopía* em Pierre Hadot (parte 1). *Archai*, Brasília, nº 18, sept. - dec., p. 347 -386.

_____. 2017. *Atopía* em Pierre Hadot (parte 2). *Enunciação*, Seropédica, v. 2, nº 1, p. 140-157.

AMBUEL, D. 2007. *Image and paradigm in Plato's Sophist*. Las Vegas, Zurich, Atenas: Parmenides Publishing.

_____. 2011. The Coy Eristic: Defining the Image that Defines the *Sophist*. In: HAVLICEK, A.; KARFIK, F. *Plato's Sophist: Proceedings of the Seventh Symposium Platonicum Pragense*. PRAHA: OIKOYMENH, pp. 278-310.

BOSSI, B.; ROBINSON, T. 2013. *Plato's Sophist Revisited*. Gottingen : De Gruyter.

COELHO, M. C. M. N. 2011. Considerações sobre filosofia, retórica, imagem e verossimilhança em Platão. *Discurso*, São Paulo, n. 41, p.185-222.

CRIVELLI, P. 2012. *Plato's Account of Falsehood: a study of the Sophist*. New York: CUP.

DUNKER, C. 2018. Subjetividade em tempos de pós-verdade. In: DUNKER, C. et al. *Ética e pós-verdade*. Editora Dublinense.

EL-JAICK, A. P. 2019. Verdade, ficção, fake-news. *Fragmentum*, Santa Maria, v. 53, p. 41-57, jan/jun.

GÓRGIAS. 1999. Tratado do não-ente – Elogio de Helena. Trad. Maria Cecília M. N. Coelho. *Cadernos de Tradução*, n. 4, DF/USP.

35 Aqui cf. MARQUES, 2006, p. 175.

FLÓREZ, A. 2012. Entre la semejanza y la apariencia. La reflexión sobre la imagen y la captura del sofista en el *Sofista* de Platón. *Pensamiento*, vol. 68, n. 256, pp. 357-371.

FOUCAULT, M. 2011. *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Editora Martins Fontes.

FLORES-JÚNIOR, O. 2009/10. Tersites esquecido (Nota sobre a *parrêsía* segundo Michel Foucault) *Kleós*, n. 13/14, , p. 93-109.

FULLER, S. 2018. *Post-truth: knowledge as a power game*. London, New York: Anthem Press.

GREIMAS, A.; COURTÉS, J. 1983. *Dicionário de semiótica*. Trad. port. Alceu Amoroso Lima et al. Tomo I. São Paulo: Cultrix.

GILL, C. 1993. Plato on Falsehood - not fiction. In: GILL, C.; WISEMAN, T. *Lies and Fictions in the Ancient World*. Texas: University of Exeter Press, p. 38-87.

KAHN, C. 2013. Being and Not-Being in the Sophist. In. *Plato and Post-Socratical Dialogue: the return to the philosophy on nature*. Cambridge: Cambridge University Press.

LIDDELL, H. ; SCOTT, R. ; JONES, H. 1996. *Greek-English Lexicon*. Oxford, New Ninth Edition. Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/resolveform?redirect=true>, (acesso em 10 ago. 2008).

MARQUES, M. P. 1991. *O caminho poético de Parmênides*. São Paulo: Loyola.

_____. 2006. *Platão, pensador da diferença: Uma leitura do Sofista*. Belo Horizonte: Ed. UFMG.

MESTI, D. 2017a. *Por uma diferenciação das imagens na República de Platão*. Belo Horizonte: Ed. UEMG.

_____. 2017b Aproximações entre os ícones, as imagens e os simulacros no *Filebo* e na *República*, *Enunciação*, Rio de Janeiro, 2 (n. 1) p. 119-139.

_____. 2018a Sobre o uso de imagens verossímeis pelo mestre socrático. *Fermentário*, Campinas / Montevideo, 2 (12), p. 78-92.

_____. 2018b Entre Diotima e Alcebiades: um estudo sobre as imagens no *Banquete* de Platão. In: Anais do VI Simpósio Internacional de Estudos Antigos do Grupo de Filosofia Antiga da UFMG: *philia/amicitia na Antiguidade*. Belo Horizonte (MG) Fafich/UFMG, 2018. Disponível em: <https://www.even3.com.br/anais/VI_SIEA_philia/128211-ENTRE-DIOTIMA-E-ALCEBIADES-UM-ESTUDO-SOBRE-AS-IMAGENS-NO-BANQUETE-DE-PLATAO>. (Acesso em: 19/03/2021)

NOTOMI, N. (2021). Images and Imagination in Plato's Republic and Sophist. *The journal of Greco-Roman Studies*, v. 60, n. 3, p. 1-15.

OLIVEIRA, L. O. 2014. A εἰκαστική no *Sofista* de Platão. *Archai*, Brasília, n. 13, jul - dez, p. 53-60

OXFORD. 2023. Word of the year 2016 - post-truth. *Oxford Languages*, 2016. Disponível em: <https://languages.oup.com/word-of-the-year/2016>. Acessado em 02/10/2023.

OWEN, G. E. 1971. Plato on Not-Being. In: VLASTOS, G. (ed.) 1971, *Plato: A Collection of Critical Essays*, I, Garden City: Anchor Books, p. 223-67.

PALMER, J. 1999. *Plato's Reception of Parmenides*. Oxford: Clarendon Press.

PALUMBO, L. 2013. Mimesis in the Sophist. In: BOSSI, B.; ROBINSON, T. *Plato's Sophist Revisited*. Berlin-Boston: De Gruyter, 269-278.

PARMÊNIDES. 2002. *Da Natureza*. Trad., notas e comentários José Trindade Santos. São Paulo: Edições Loyola.

PLATÃO. 2011b. *Eutidemo*. Texto grego John Burnet. Trad., apres. e notas Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. Puc Rio / Loyola.

_____. 2003. *Parmênides*. Texto grego John Burnet. Trad., apres. e notas Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: Ed. Puc Rio; São Paulo: Loyola.

_____. 2001. *Teeteto - Crátilo*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA.

_____. 2011a. *Sofista*. Texto John Burnet. Tradução Henrique Murachco, José Trindade Santos. Prefácio, Introdução e Apêndice José Trindade Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

_____. 1993. *Sophiste*. Trad., introd. e notas N.-L. Cordero. Paris: GF Flammarion.

_____. 1903. *Platonis Opera, Sophist*. Ed. BURNET, John. Disponível em: www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0171%3Atext%3DSoph. Acessado em: 08/04/2023.

GUILHERME, A. A.; ROCHA, G. R. 2022. O falso não é o verdadeiro: o problema das *fake news* na contemporaneidade à luz do diálogo *Górgias* de Platão, *Dissertatio*, 56, p. 187-212.

VASILIU, A. 2001. Dire l' image ou la parole visible chez Platon (sur le *Sophiste*, 216a-241e), *Dionysius* N. S. 19, p. 75-111.

O povo como fundamento da política no Livro VI das Histórias de Políbio

Fernanda Elias Zaccarelli Salgueiro

fernanda.salgueiro@usp.br

Universidade de São Paulo, com estágio de pesquisa na Université Paris 8 (FFLCH-USP)

Resumo: O objetivo deste artigo é analisar o papel do povo no pensamento político de Políbio, tal como apresentado no livro VI de suas *Histórias*. Defendemos a hipótese de que, segundo o autor grego, não há política sem povo, concepção que resta plasmada tanto no ciclo polibiano de regimes singulares quanto no modelo proposto de constituição mista romana. A emergência daquilo que distingue o que é propriamente humano coincide com o surgimento das condições de possibilidade da política. Com estes dois processos, a multidão se transforma em povo. Para sustentar tais ideias, devemos nos avir com três leituras correntes no campo do exame crítico, cujos desdobramentos vão na direção contrária do que ora propomos: em consonância com seu traço aristocrático, Políbio conferiu um lugar secundário ao povo em sua teoria política; a anaclose guarda exclusiva relação de contraste para com o regime compósito romano; e a teoria do autor grego deve ser analisada exclusivamente à luz da verdade histórica. Apresentamos interpretações divergentes destas a fim de assumirmos as hipóteses intermediárias necessárias para o embasamento do argumento central do trabalho. A estrutura do texto envolve cinco partes, nesta ordem: introdução com apresentação preliminar da hipótese central e das questões que a problematizam; centralidade teórica e estrutura do livro VI; análise do ciclo de regimes singulares; exame da constituição mista romana com ênfase no papel do povo; e resposta às questões levantadas com vistas à reafirmação fundamentada da hipótese principal.

Palavras-chave: Políbio, povo, política, consentimento, legitimidade, reciprocidade.

The people as the foundation of politics in book VI of Polybius' Histories

Abstract: The aim of this article is to analyze the role of the people in Polybius's political thought, as presented in Book VI of his *Histories*. We argue the hypothesis that, according to the Greek author, there is no politics without the people, a conception that remains embodied both in the Polybian cycle of singular regimes and in the proposed model of the Roman mixed constitution. The emergence of what distinguishes what is properly human coincides with the emergence of the conditions of possibility of politics. With these two processes, the multitude transforms into the people. To support these ideas, we must engage with three prevalent readings in the field of critical examination, whose developments go in the opposite direction to the one we propose here: that, due to its aristocratic trait, Polybius assigned a secondary place to the people in his political theory; that anacyclosis holds an exclusive relationship of contrast with the Roman composite regime; and that the theory of the Greek author should be analyzed exclusively in light of historical truth. We present divergent interpretations of these in order to assume the necessary intermediary hypotheses for the grounding of the central argument of the work. The structure of the text involves five parts, in this order: introduction with preliminary presentation of the central hypothesis and the questions that problematize it; theoretical centrality and structure of Book VI; analysis of the cycle of singular regimes; examination of the Roman mixed constitution with emphasis on the role of the people; and response to the questions raised with a view to a grounded reaffirmation of the main hypothesis.

Keywords: Polybius, People, Politics, Consent, Legitimacy, Reciprocity.

Recebido em 28 de fevereiro de 2024. Aceito em 15 de maio de 2024.

Introdução

Em estudos clássicos sobre Políbio, o traço aristocrático e moderado do historiador e militar grego nunca foi ignorado. Já em 1848, em incontáveis passagens de sua tese, *Polybe ou la Grèce conquise par les Romains*, o historiador francês Fustel de Coulanges o atestava. Em *La Cité Antique* (1864), obra que marcou os estudos sobre Grécia e Roma no século XIX, o mesmo estudioso insere a posição de Políbio no interior das guerras civis gregas que passam a opor ricos e pobres e que se traduzem em reivindicações por governos aristocráticos ou democráticos. No cenário de dilacerações internas que cidades e federações atravessam, Políbio e outras lideranças da Liga Aquéia “desejam a independência nacional, mas amam mais [*aiment encore plus*] a dominação romana que a democracia” (COULANGES, 2009 [1864], p. 489, trad. minha). Ainda que esta forma de interpretar os fatos ligados à derrocada da Liga Aquéia possa ser considerada hoje duvidosa, resta enfrentar o problema do alcance que a projeção do perfil aristocrático do nobre de Megalópolis pode ter sobre sua obra.

Em um pertinente comentário crítico, a professora e historiadora Maria Luíza Corassin pondera, após apresentar os contornos da teoria polibiana, que:

[e]stas linhas gerais do pensamento de Políbio referentes à organização do Estado revelam não apenas o efetivo funcionamento do governo romano, mas sobretudo o fato de que este historiador pode ser considerado o porta-voz da aristocracia senatorial; suas opiniões implícitas no discurso constituem a justificação ideológica do poder da nobilitas, o que ajuda a explicar a boa acolhida de suas idéias junto aos círculos aristocráticos do poder em Roma. (CORASSIN, 2002, p. 73)

Já Michel Grodent deriva do conservadorismo aristocrático mesclado na obra de Políbio uma concepção de povo entendido como “massa corruptível e embrutecida [*abrutie*]”:

Um historiador bicultural como Políbio, sintonizado com as ideias da *nobilitas* romana, propõe, na sua célebre tabela de constituições (Livro VI), cuja influência foi decisiva em Roma, uma visão cíclica e fatalista da história que supõe um regresso obrigatório à monarquia, depois de passar através da oligarquia e da democracia. Sob o seu olhar desencantado, o povo tende a ser reduzido a uma massa corruptível e embrutecida. O conservadorismo linguístico é tal que as palavras *dèmos*, *okhlos* e *plèthos* manterão, na época bizantina, seus diferentes significados clássicos, neutros ou pejorativos, sempre identificáveis no contexto. (GRODENT, 2005, p. 21, trad. minha)

Cumprir notar que se encontram de fato nas *Histórias*¹ elementos indiciários da afinidade do autor com a posição aristocrática². Mas, diante disso, para além dos dados históricos e biográficos concernentes às suas posições no mundo helênico ou romano, ou mesmo do significado histórico da sua obra diante deste lugar ambíguo que ocupa, o que gostaríamos de saber é o que sua visada reconhecidamente aristocrática significa quando colocamos o povo, tal como desenhado na sua teoria, como objeto central de nosso olhar. Em outras palavras, desejamos compreender o papel que o povo assume no bojo do pensamento teórico polibiano, particularmente no livro VI.

1 A obra está sendo publicada ao português, em edição de referência, com tradução do professor Breno Battistin Sebastiani, como *História Pragmática* (cf. SEBASTIANI, 2016). Adotamos a tradução literal do título do livro de Políbio, *Histórias*, sobretudo para mantermos a consonância com os comentadores trazidos à baila ao longo de nossa exposição.

2 Considere-se que a aristocracia corresponde ao “ápice” (*akmé*) do ciclo de regimes, como veremos, o que não deixa de ser significativo. O autor ainda emprega termos gregos pejorativos (*okhlos* e *plèthos*) para se referir ao povo em contextos de não corrupção (cf. *Histórias*, I, 51, 1; XXIII, 14; e outros).

A hipótese que gostaríamos de avançar é de que embora Políbio tenha sido um representante da aristocracia helênica e, depois, um frequentador dos altos círculos da aristocracia romana³, disto não deriva uma recusa automática, em sua teoria, ao desempenho de uma função política relevante pelo povo. Ao invés disso, pensamos que o escritor de Megalópolis reserva ao povo um lugar bastante significativo no livro VI: o de fundamento da política. Esta concepção, em nosso entender, resta plasmada tanto no ciclo polibiano de regimes singulares quanto no modelo proposto de constituição mista romana.

Para sustentá-lo, devemos nos avir com ao menos três leituras reputadas, oriundas do comentário especializado, cujos desdobramentos vão na direção contrária do que ora propomos. O primeiro grupo de comentários distingue-se sobretudo por neles se apontar certo idealismo do historiador grego, que na descrição da constituição mista romana teria atribuído ao povo um poder muito maior que o efetivamente detido por ele no período correspondente ao domínio da *nobilitas* senatorial ou da oligarquia com fachada republicana. Leandro Polverini (2005, p. 92) identifica a força desta linhagem hermenêutica, que teria se estabelecido, ao cabo, como “*l’opinione di gran lunga prevalente nella storiografia moderna*”, isto é, a opinião de longe prevalente na historiografia moderna⁴⁻⁵. Partindo de instrumentos de metodologia histórica, os analistas deste grupo perscrutam o trabalho de Políbio, apreendendo-o enquanto fonte a ser submetida à rigorosa crítica documental, em face de indícios e evidências colhidos, acumulados e cotejados no âmbito do conjunto dos estudos históricos, segundo o estado em que estes se encontram no momento da análise. É curioso observar que, ao assim procederem, estes historiadores não fazem mais que seguir à risca o que o próprio Políbio recomendava aos que se dedicassem a este *métier*. Nesse sentido, soa irônico que o consagrado historiador Theodor Mommsen, sempre desconfiado e por vezes bastante duro com Políbio, tenha estampado a seguinte advertência do historiador grego na abertura do livro II de sua *História de Roma*: “Que não se proponha, pois, o historiador a admirar o leitor com o maravilhoso do seu relato”⁶ (Δεῖ τοιγαροῦν οὐκ ἐπιπλήττειν τὸν

3 Políbio foi, por exemplo, amigo de Públio Cipião Emiliano, o conquistador de Cartago.

4 O pesquisador radica a origem desta linhagem na obra de M. Gelzer, *Die Nobilität der römischen Republik* (Leipzig-Berlin 1912), depois retomada por R. Syme em *The Roman Revolution* (Oxford 1939), com ecos que se fariam sentir até os dias presentes (cf. POLVERINI, 2005, p. 92, nota 29).

5 Em “A matriz romana” (2013, p. 39-40), Sérgio Cardoso transcreve excertos de historiadores compilados por Breno Sebastiani em sua tese doutoral, *Bélica ação polibiana* (Tese de Doutorado em História, FFLCH-USP, 2006, p. 242-3), que se filiam a esta segunda linha interpretativa. Não conseguimos ter acesso à tese de Sebastiani.

6 Talvez, depois de considerarmos que, para Mommsen, o valor da obra de Tito Lívio resida no seu sentido poético e a de Timeu, sequer mereça ser lida, as críticas historiográficas a Políbio, reconhecido como verdadeiro historiador político, não pareçam tão áridas assim: “Timeo es uno de esos hombres que nunca están tan seguros de un hecho como cuando hablan de lo desconocido. Polibio tenía razón cuando aconsejaba que no se le creyese, principalmente cuando se jactaba de apoyarse exclusivamente en las fuentes, tal como en el caso actual. ¿No llegó la osadía de este retórico de Sicilia a colocar en Italia el sepulcro de Tucídides? ¿Acaso la principal gloria de Alejandro no consistía, según él, en haber dominado el Asia en menos tiempo del que necesitó Isócrates para componer y corregir su panegírico? Timeo fue realmente un hombre predestinado a remover y a arreglar todas estas poesías sencillas de los siglos primitivos. La casualidad ha dado un destino ilustre a su indigesta obra” (MOMMSEN, 1876, vol. II, p. 341). Já Tito Lívio é um escritor admirável, cuja brilhante obra se deve ler. Mas ele tampouco é verdadeiro historiador político, como o é Políbio: “De aquí ese libro, que es necesario leer hoy lo mismo que hace ya dos mil años. Pero ir ¿buscar en Tito Livio la historia política en el verdadero sentido de la palabra, la historia tal como ha querido escribirla Polibio, es un error gravísimo. Sus anales no son la historia, como no lo fueron tampoco los del viejo Fabio Pictor. Es verdad que se encuentran en ellos los hechos y su encadenamiento, pero su método no es histórico, no vá de las causas á los efectos, ni de los hechos generadores á las consecuencias. Tito Livio es ante todo un poeta: necesita un relato épico que marche sin embarazo con personajes que desempeñen un papel determinado, protagonistas completos de los diversos partidos” (MOMMSEN, 1876, vol. IV, p. 305).

συγγραφέα τεραπευόμενον διὰ τῆς ἱστορίας τοὺς ἐντυγχάνοντας). A verdade do relato, mais que sua beleza ou o encanto da sua lógica, impõe-se como o critério do qual o historiador não deve se desviar.

No âmbito do estudo da História, este tem sido o horizonte de reflexão dos historiadores de nosso tempo. Resta saber se não seria possível ler o texto de um historiador do passado com o olhar do filósofo, do historiador da filosofia ou do estudioso da política, sem desconhecer que Políbio não é filósofo e as *Histórias* não constituem um tratado de Filosofia. O mesmo gesto talvez não pareça tão estranho quando se considera que alguma poesia ou música antiga possa servir como fonte para o aprofundamento dos conhecimentos históricos, ainda que estes não adotem os mesmos critérios estéticos para a palavra e o som. De forma similar, o teórico da política (ou o historiador que se ponha a teorizar sobre a política) talvez possa ser poupado de certas críticas, de resto legítimas no domínio da História, à medida que a leitura do texto que se busque realizar seja promovida não com o escopo de encontrar na obra elementos que possam contribuir para a perfeita reconstrução do passado, mas a aproximação de um modo argumentado de pensar, a formulação, ainda que abstrata, de uma visão de mundo que tenha algo a dizer sobre concepções políticas produzidas, transmitidas, modificadas e reinventadas na tradição. Por assumirmos esta última abordagem não coincidente com a perspectiva das leituras deste grupo, consideramos que as críticas de coloração historiográfica que elas carregam podem ser neste momento afastadas.

Já os autores perfilados na segunda matriz propõem que o nobre intelectual grego teria conferido um lugar secundário ou diminuto ao povo em sua teoria política. Nessa direção se encontram autores como Michel Grodent (2005) e Craige B. Champion (2013). Este último, por exemplo, afirma não apenas que o historiador “valoriza a coragem, a honra, a moderação e a boa-fé, valores que eram, obviamente, intrínsecos ao *ethos* aristocrático romano”, mas ainda que, para Políbio (2013, p. 127, trad. minha), “a virtude aristocrática, seja grega ou romana, deve proteger-se continuamente contra ameaças à ordem social: [de] bárbaros, mercenários, jovens impetuosos, mulheres e massas”⁷. Em um ponto extremo desta perspectiva, o tumultuário populacho representaria uma ameaça à concórdia, razão pela qual deveria ser politicamente controlado e mesmo dispensado dos assuntos públicos.

O terceiro conjunto de leituras propõe que haja uma significativa contradição entre o ciclo de regimes singulares e o regime compósito romano, de modo a torná-los incompatíveis. Claude Nicolet (1974, p. 214, nota 2) resumiu os termos desta polêmica que mobilizou os maiores estudiosos polibianos entre os anos 1950 e 2000: “Insistiu-se ainda (e talvez demais) sobre a ‘contradição’ íntima que haveria, no livro VI, entre a ‘teoria biológica’ das sociedades políticas (que admite decadência) e a *miktè politeia*, que é estável”. Suposta contradição conduziu à elaboração de questões de ordem formal vinculadas à estrutura, composição e fontes do livro VI das *Histórias* (cf., por exemplo, BRINK e WALBANK, 1954, p. 97-122; e COLE, 1964, p. 440-486)⁸. Ademais, suscitou novas perguntas relativas ao gênero do texto, a seu significado e à possibilidade ou não de sua coerência interna. Um episódio emblemático do estado polêmico a que os estudos polibianos chegaram pode ser testemunhado nas atas do encontro organizado pela Fondation Hardt (Suíça) em 1974, com a presença dos dez maiores especialistas em Políbio da época (REVERDIN, 1974)⁹.

7 E em outra passagem: “Polybius constantly returns to this theme—the depravity of the multitude, the madness of radical socio-economic measures, the devastating effects of demagogic political tactics—and thus establishes his own conservative political credentials before a Roman aristocratic readership” (CHAMPION, 2013, p. 129).

8 Para um comentário retrospectivo de F. Walbank sobre estes pontos formais (cf. WALBANK, 1972, p. 133-4).

9 Estavam presentes Frank W. Walbank, Paul Pédech, Hatto Schmitt, Domenico Musti, Gustav Adolf Lehmann, Claude Nicolet, Eric Marsden, François Paschoud, Arnaldo Momigliano, presididos por Emilio Gabba, e com a presença de Denis van Berchem e Raymond Weil. A feliz publicação do evento contém não apenas as comunicações

Os debates a respeito da existência de articulação entre os regimes singulares e o regime misto respingaram no século XXI. Autores como Christian Jacob (2021, §18) e Benjamin Straumann (2020, p. 31)¹⁰, que arguem que o tempo cíclico dos regimes simples “se interrompe” no caso da constituição compósita, reinserem-se nesta longa tradição (por ex., com WALBANK, 1972, p. 146¹¹, e contra NICOLET, 1974¹²). Eles nos provocam a recolocar algumas das velhas questões acerca da previsibilidade da decadência do regime misto e – o que mais nos concerne – da possibilidade de realizar uma leitura coerente do papel político do povo no âmbito do conjunto da teoria de Políbio¹³. Por evidente, o largo horizonte de problemas associados a este bloco de questões não será objeto de consideração nas estreitas margens deste trabalho¹⁴. Com a adstrição ao nosso tema, buscaremos tratar do significado dos modelos constitucionais polibianos no que tange ao povo e da sua conciliação interna no caso da anaciclose e do regime misto.

Assim, ao longo do trabalho teremos que discutir a segunda e a terceira problematizações. Para tanto, no item 2 localizamos o livro VI no interior das *Histórias* e descreveremos sua estrutura. Assinalamos como a teoria dos ciclos constitucionais contém elementos importantes que estruturam o pensamento político do autor, organizando um ponto importante para o argumento da obra. No item 3 descrevemos de modo pormenorizado a “sequência natural” dos regimes singulares. No tópico seguinte (item 4), tratamos do caso romano, que apresenta uma forma mista e modelar na qual o povo também desempenha uma função

havidas, como a ata dos calorosos debates que se seguiram a elas, na qual polêmicas como estas que comentamos foram amplamente discutidas (cf. REVERDIN, 1974).

10 Straumann, (2020, p. 35) contudo, tempera a sua afirmação ao considerar que se a constituição mista interrompe o ciclo natural das constituições, o caso romano demonstraria que, em certas condições específicas, mesmo a constituição mista “*would eventually decay*”.

11 Autores desta posição defendiam que, por trazer estabilidade, o regime misto deveria barrar ou suspender a ordem natural de corrupção dos regimes singulares, e deles se desvincular completamente, em uma ruptura total com o ciclo.

12 Nicolet (1974, p. 213-4; 258) afasta a hipótese de contradição, afirmando que se considerarmos o livro VI não como um tratado de filosofia política, mas como um “ponto de vista ‘pragmático’ e empírico” sobre a história, “se poderá colocar de modo menos rígido o problema da sua pretensa falta de coerência e se lhe restituirá sua unidade cronológica”. Com esta posição, Nicolet cuida não apenas do problema ora colocado, como das acusações de erros e anacronismos postas por historiadores como Mommsen diante da descrição de Roma feita por Políbio. Os regimes singulares são uma teoria abstrata e aparente, ao passo que o modelo romano por ele apresentado, não se restringindo ao discurso filosófico, nem jurídico, tem em vista a realidade.

13 Um dos mais importantes comentadores de Políbio, o historiador Frank W. Walbank, envolveu-se profundamente nesses debates. Ao acompanhar alguns de seus textos, observamos que ele experimentou uma clara mudança nas suas posições entre os anos 1950 e os anos 2002. Nos anos 1970 ele abandona a defesa que chegou a fazer nos anos 1940 e 1950 acerca da existência de dois momentos distintos de redação e de estruturação do livro VI, o que teria produzido uma contradição interna (WALBANK, 1974, p. 21). No que tange à compatibilização entre o modelo temporal da anaciclose e o do regime misto, o processo foi mais complexo – assim como o debate em geral. Nas últimas décadas, revendo sua posição, Walbank (2002, p. 247) passou a admitir a compatibilidade entre elas, porém nestes termos: “This scheme provides the background for the ‘form of constitution’ under which Rome conquered the world, although, rather oddly, that ‘form’ does not itself figure in the cycle. It was, of course, the famous mixed constitution, which the Romans, by a process of trial and error and at a particular point in their history – around 450 – had succeeded in evolving and had thereby attained (for a time at least) a stability not available to most other peoples, who still remained trapped on the treadmill of the anacyclosis (VI.10.12-14 / described in detail in VI.11.1-18.8). Rome’s passage through the early phases of that process seems to have been traced by Polybius in the now lost archaeologia of Book VI. But, as far as we can see, it is a scheme which fits the development of no other state, nor does Polybius try to apply it elsewhere. I shall therefore not spend further time on it now, beyond noting that it indicates a general disposition in Polybius to cast events into a pattern ».

14 Uma lista de autores envolvidos neste debate consta de Thornton (2011, p. 77-78).

política fundamental. No último tópico (item 5) resumizamos as respostas encontradas para as divergências recém apontadas, concluindo o trabalho.

Estrutura e centralidade teórica do livro VI

O livro VI das *Histórias* foi provavelmente redigido por volta de 150 a.C.. O que chegou até nós corresponde a grande parte, mas não à inteireza da versão original, que pode ser dividida em três blocos temáticos. O primeiro abarca os capítulos 1 a 18. Este bloco contém dois subtemas centrais: a teoria do ciclo de constituições singulares (VI, 3 a 10), apenas antecédida por breve introdução, e a constituição mista romana (VI, 11 a 18), com a comparação entre o modelo de Esparta e o de Roma. Neste *locus* reside uma das perdas textuais importantes do livro VI, que ficou conhecida como *archaeologia*. Parte das polêmicas que indicamos na introdução versa sobre esta ausência. Segundo Brian McGing, fragmentos remanescentes da *archaeologia* permitiram identificar aí “um relato da história romana antiga até meados do século V a.C”. Presume-se que “o objetivo era demonstrar como os eventos da história romana criaram o que, em meados do século V, tornou-se uma constituição mista” (MCGING, 2010, p. xix). Com base nisto, muitos autores argumentam que Políbio teria estabelecido uma passagem histórica entre a fundação de Roma, o início com regimes singulares e a sua transformação para a forma mista (FOULON, 2001b; THORNTON, 2011)¹⁵. Depois da *archaeologia*, Políbio descreve as competências específicas das partes que compunham o regime misto: cônsules, senado e povo (VI, 12 a 14); e indica o funcionamento de controles recíprocos e mútuas implicações (VI, 15-17). O segundo bloco temático corresponde à apresentação do sistema militar romano (VI, 19-42). A sua vez, o terceiro contém uma comparação dos regimes de outras cidades: Lacedemônia, Creta, Mantinéia e Cartago (Atenas e Tebas são excluídas) (VI, 43-56). Na conclusão, o autor reitera a justificativa para a existência do livro VI e relata um episódio da batalha de Canas que serve de gancho para a retomada da história.

O livro VI constitui a segunda das três partes da narrativa originalmente projetada por Políbio para as *Histórias*¹⁶, cujo objetivo era satisfazer o desejo expresso na seguinte passagem:

Quem é tão simplório ou leviano que não desejaria conhecer como, e devido a que tipo de regime [πολιτείας], quase todo o mundo habitado foi submetido, em menos de 53 anos, por um único poderio, o dos romanos, algo nunca dantes ocorrido? (*Histórias*, I, 1, 5)

Para alcançar tal fim, Políbio descreveu o processo de mútuo enfraquecimento das potências mediterrâneas (220 – 216 a.C., livros I a V); depois, a constituição política romana e a formação de seu exército no momento em que experimentou a maior ameaça, a batalha de Canas (216 a.C., livro VI); e, ao cabo, as guerras que levaram a que diversos eventos desconexos do mundo, “por seu início, conclusão e localização”, tornassem-se “como que um corpo único: os fatos da Itália e da África se coligaram aos da Ásia e da Grécia, e todos convergiram para um único fim”, o império universal dos romanos (*Histórias*, I, 3, 3-7). Encerra-se

15 Como se sabe, isto seria semelhante ao que se encontra em Tito Lívio (*História de Roma*, I-III) e em Maquiavel (*Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio*, I, 2-6), ambos leitores de Políbio.

16 Para as citações dos livros I a V das *Histórias* de Políbio demos preferência à edição brasileira da editora Perspectiva (POLÍBIO, 2016), cuja tradução foi realizada por Breno B. Sebastiani. Para o restante da obra, em especial o livro VI, as referências são relativas à edição das Belles Lettres (1969-1995). Desde já notamos que preferimos “cidade”, “regime” ou “constituição”, a depender do contexto, a “Estado”, na tradução de πολιτεία ou πολιτεῖα (termos intercambiáveis); e adotamos “constituição” quando o autor utiliza termos como σύστασις της πολιτείας, σύστημα e κατάσταση (cf. NICOLET, 1974, p. 223). Para mais sentidos no emprego de πολιτεία em outras passagens das *Histórias* de Políbio, bem como em outros autores gregos antigos (cf. CHAMPION, 2013).

o arco analítico com a conclusão da Terceira Guerra Macedônica, em 168 a.C., na batalha de Pidna (livros VII a XXIX). Em suma, tem-se o relato do percurso dos romanos entre 220 e 168 a.C., ou seja, nos menos de 53 anos em que teriam superado a condição de quase derrota para obterem a conquista do mundo¹⁷.

Diante deste objetivo, não estranha que Políbio rejeite as histórias monográficas, o que se explica também pelo gosto do monumental. Mas ele vai além disso, pois, quando não se detêm em fabulosas origens, estas histórias recortadas desprezam cadeias de causalidade entre eventos, não revelando senão insondáveis episódios, que escondem a lógica da ação humana e da ação do tempo (ROMERO, 2009, p. 119; FOULON, 2001a e 2001b). De modo diverso, nada poderia ser mais belo (Κάλλιστον) ou mais útil (Ωθελιμώτατον) que a reflexão acerca das causas gerais que abarcam os eventos do mundo habitado (*Histórias*, VI, 2, 3 e 8), causas que só se revelam quando a investigação assume a abrangência da história universal. As histórias universais são um gênero narrativo que, por permitirem a apreensão de recorrências e da ordem de funcionamento do mundo, aportam lições aos homens de letras e aos homens públicos do presente com vistas à reforma ou ao estabelecimento de melhores ordenações futuras (*Histórias*, VI, 1, 4).

De todos os tipos de histórias universais desenvolvidos no mundo grego desde o século IV a.C.¹⁸, Políbio optou pela pragmática (πραγματική ιστορία), narrativa histórica limitada no tempo, mas não no espaço (abrangia o mundo conhecido). Pautada em fatos e feitos, e voltada para a compreensão e a orientação da ação política, só ela disporia de método apto para explicar o visado fenômeno da hegemonia romana. Por isso, no âmbito deste projeto, o autor não deixará de defender o estudo preciso das fontes (escritas e testemunhais), a busca da verdade, a centralidade da renovação das informações e o conhecimento pelas causas (*Histórias*, VI, 2, 8; FOULON, 2001b).

A história se concebe, assim, como processo de conhecimento da experiência política voltado para a prática. Décadas antes da célebre formulação de Cícero, em *De oratore* (CICÉRON, 1928), Políbio já a compreendia como mestra da vida (*magistra vitae*), manancial de onde extrair as ferramentas para enfrentar as incertezas da fortuna. Daí sua inegável relevância para os homens dedicados à coisa pública, de cujas decisões multidões dependeriam. Com a elevada responsabilidade do múnus de que estariam incumbidos, eles não poderiam se furtar das lições do passado, seja suscitado pela história, seja pela memória. Mas a educação pela história seria preferível ao aprendizado pela vivência e pela memória, à medida que envolveria menos sofrimento e riscos (*Histórias*, I, 35, 6 e ss.). Afinal, se a lição da memória se extrai das vicissitudes próprias, a da história tem sua fonte nos males alheios (cf., ainda, MOORE, 2020, p. 100-2). Por isso, esta forma de apreensão do saber, pelas lições empíricas do passado, seria “a educação e o treinamento mais verdadeiros para a prática política; (...) a recordação das peripécias alheias [...], mestra única e a mais eficaz para se poder suportar nobremente as oscilações do acaso” (*Histórias*, I, 1, 2).

No plano desta história pragmática e universal, capaz de explicar as causas da fulgurante hegemonia romana e de seus reflexos no *οικουμένην*, o livro VI ocupa um lugar de destaque. Ele contém a teoria geral da história do autor. Sem procurar enfrentar neste momento os debates em torno de sua natureza, alcance e significado, pode-se afirmar, o que é de certo modo consensual, que ali os regimes singulares se

17 O professor Breno Battistin Sebastiani nota que o plano inicial de Políbio, ora descrito, compreendia o início da Segunda Guerra Púnica (aprox. 219 a.C.) até a conclusão da Terceira Guerra Macedônica (168 a.C.), intervalo posteriormente ampliado em 22 anos: no livro XXX constam relatos de 168-164, já posteriores à batalha de Pidna; e do livro XXXI a XXXIX, descrições do período em que atuou como mediador dos romanos. A obra termina com uma autojustificação (Cf. SEBASTIANI, 2016, p. 18-30).

18 Foulon (2001b) aponta que a proliferação deste modelo de história acompanha o aparecimento do espírito enciclopédico e o sentimento de unidade dos gregos.

mostram precários, frágeis e instáveis, em contraposição ao resiliente regime compósito, de que Roma é demonstração concreta e modelo explicativo.

Por isso, distintamente dos demais livros, que em regra tratam das causas particulares dos eventos, o livro VI não se dedica a explicar somente “como” os romanos dominaram o mundo conhecido. Este livro singular assinala “*como e devido a que gênero de regime* [πολιτείας] quase todo o mundo habitado foi submetido, em menos de cinquenta e três anos” e “caiu sob o domínio único de Roma”, como dito no livro I e agora repetido (*Histórias*, I, 1, 5; VI, 2, 3). Não se encontra ali uma narrativa centrada em imagens e tintas de guerras, batalhas, incursões ou ações de romanos e outros povos¹⁹, mas uma explanação sobre as origens, as causas e as consequências de dois tipos de construção humana expostas à ação da fortuna (anaclicose e constituição mista romana). Trata-se, a nosso sentir, de uma teoria coerente que comporta duas formas de recorrência histórica aplicáveis em circunstâncias contextuais e geográficas variadas, à medida que decorrentes da lógica subjacente às metamorfoses do mundo.

Ora, de todas as causas gerais passíveis de serem conhecidas, a mais importante para o entendimento da dinâmica das cidades é a constituição²⁰. A constituição produz instituições e normas, além de estabelecer e estimular a manutenção do caráter e dos costumes de um povo²¹. E é a partir deste duplo critério – costumes e normas, ἔθη καὶ νόμοι (*Histórias*, VI, 47, 1-2) – que todas as constituições podem e devem ser analisadas²². Ao cabo desta análise, o autor nos previne, será possível perceber a excepcionalidade do caso romano, cuja constituição, aquela que tornou possível as proezas espetaculares deste povo, diferentemente de outras de sua época e anteriores a ela, foi capaz de assegurar ao mesmo tempo boas leis e bons costumes pelo maior tempo até então já testemunhado.

19 A única imagem de ação bélica é apresentada na forma de um exemplo no final do livro que possui o intuito de evidenciar a grandeza dos romanos, propalada ao longo de todo o texto. Políbio recorre, assim, a um episódio pontual para com ele demonstrar indutivamente o quanto afirmado antes acerca das virtudes da constituição romana então abstratamente analisada.

20 Como nota Sebastiani (2005 p. 200 e ss.), a análise da constituição é importante para Políbio porquanto encarada como princípio de “construção de seu projeto historiográfico”. Ela é “pensada como causa de um processo, ou seja, marco referencial a partir do qual todas as mudanças recebem uma identificação e um início, e podem ser convertidas em objeto de estudo (VI, 2, 8-10)”. De todas, a constituição romana é a melhor por ter conseguido sobreviver ao seu momento mais crítico.

21 Em nosso entender, há uma associação entre as virtudes morais, políticas e jurídicas em Políbio. Por isso, afastamo-nos da leitura de que os regimes singulares seriam fundados apenas em virtudes pessoais e a constituição mista romana, em instituições, interpretação cuja dicção textual seria encontrável em VI, 43, 5 a 44, 1 (cf. STRAUMANN, 2020, p. 9-10, 31, 36 e 40-1). Pensamos que haja virtudes e instituições tanto nos regimes singulares quanto na constituição mista romana. Políbio se refere expressamente à virtude (ἀρετή) romana em VI, 52, 11 e 56, 5, ao passo que ao cuidar das constituições dos regimes singulares ele nada mais faz que discorrer acerca da história do nascimento, desenvolvimento e morte de suas instituições. Além disso, a passagem que serve de justificação para a referida leitura (*Histórias*, VI, 43, 5) não se insere no escopo temático do estudo dos regimes singulares, mas da análise comparativa das constituições então consideradas exemplares, ou dignas de exame, e se aplica, em particular, ao caso de Tebas. Por fim, como vimos, Políbio afirma expressamente que toda constituição produz “leis” (instituições) e “costumes” (virtudes): ἔθη καὶ νόμοι (*Histórias*, VI, 47, 1-2). Ora, é verdade que a constituição de Tebas não tinha boas leis, mas a de Atenas, por sua vez, não promoveu nem permitiu a reprodução de bons costumes. Ambas deveriam ser rejeitadas em face de um modelo superior como o romano, que satisfazia as duas qualidades e as mantinha em dinâmica interna de retroalimentação. Sobre costumes e princípios éticos para Políbio (cf. ROMERO, 2010, p. 118-124; THORNTON, 2010, p. 69-76; RÉMY, 2011, p. 125; CHAMPION, 2013, §8, p. 123).

22 “ἤδη διεξιμεν. ἐγὼ γὰρ οἶμαι δὴ ἄρχας εἶναι πάσης πολιτείας, δι’ ὧν αἰρετὰς ἢ φευκτὰς συμβαίνει γίνεσθαι τὰς τε δυνάμεις αὐτῶν καὶ τὰς συστάσεις: αὗται δ’ εἰσὶν ἔθη καὶ νόμοι” (*Histórias*, VI, 47, 1-2).



Antes do livro IV, outras passagens das *Histórias* anunciavam a centralidade do estudo constitucional para a compreensão do sucesso militar romano²³. Em uma delas, após demonstrar a importância da *experiência* político-militar romana – que desmentia toda acusação de acidentalidade nas suas vitórias²⁴ –, o autor se pergunta por que os “senhores de tudo e detentores de supremacia muito maior hoje [então] do que antes, não conseguiriam tripular tantas naus nem navegar com tamanhas frotas” quanto os romanos. Eis sua resposta: “[s]erá possível compreender claramente as causas em questão quando chegarmos ao exame das instituições deles [dos romanos]. Não devemos tratá-las como secundárias, nem devem os leitores prestar-lhes atenção relaxada” (*Histórias*, I, 64, 2).

Não resta dúvida de que o livro VI é o lugar reservado a esta matéria de primeira grandeza. Mas se confiarmos nas palavras do autor e assumirmos que seja tal a relevância do tema constitucional no interior da sua análise, poderemos legitimamente perguntar por que lhe assegurar um lugar intermediário no plano original da obra. Antevendo esta questão, o escritor nos provê a resposta:

Estou ciente de que alguns questionarão por que adiei até a presente ocasião o relato da constituição romana, sendo agora obrigado a interromper o curso de minha narrativa. (...) Não encontrei ocasião mais adequada que a presente para submeter à atenção e à crítica [δοκιμασία] os desenvolvimentos que seguirão sobre a constituição [πολιτείας]. Nos assuntos privados, quando se julgam os defeitos ou qualidades das pessoas, e se se decide pôr sua opinião à prova, não se examinam os períodos de sua vida que passaram em tranquilidade e repouso; ao contrário, consideram-se as vicissitudes dos dias de infortúnio [ἀτυχίας περιπετειῶν] e os dias de sucesso da fortuna [περιπετειῶν κατορθωμάτων]; pois se julga como o único teste de perfeição de um homem que saiba suportar [ὑποφέρειν] com grandeza e bravura [δύνασθαι; γενναίως] os mais radicais reveses da fortuna. Ora, cumpre considerar uma constituição do mesmo modo. Logo, como não pude ver nenhuma mudança maior ou mais abrupta que esta que aconteceu aos romanos em nossos dias, reservei o estudo desta questão para a presente ocasião. Eis o que mostrará a importância desta mudança. (*Histórias*, VI, I, 2, 3-7)

A organização do texto se justifica pela adoção, por parte de Políbio, de um fundamento epistemológico com consequências metodológicas claras: os momentos de crise carregam em si uma vantagem analítica. Eles permitem identificar dinâmicas que, nos tempos de normalidade, diluem-se em meio a múltiplos fatores que as tornam indiscerníveis e incognoscíveis. Em razão disso, a estratégia metodológica adotada se baseia no exame da constituição romana no ápice da crise militar por ela enfrentada, circunstância ideal para averiguar o real lastro da sua virtude.

Tal visão epistemológica é explicada por meio do paralelo entre o homem e a cidade, metáfora que se repete na obra²⁵ e que encontra precedentes no pensamento grego antigo²⁶. O contexto e a finalidade para a qual ela é empregada em Políbio não deixa de ser notável. Assim como a virtude de uma pessoa só se evidencia diante da experiência da adversidade ou após o combate arriscado, posto que na tranquila bonança o caráter não pode ser testado, a virtude de uma cidade só se reconhece diante dos “mais radicais [ὀλοσχερεῖς] reveses da fortuna”. Ora, o mais completo revés enfrentado pelos romanos fora relatado nos livros anteriores ao VI.

23 Diversas outras passagens, de antes e depois do livro VI, poderiam ser mencionadas de modo não exaustivo. Para uma listagem com breve indicação temática (cf. NICOLET, 1974, p. 209-212).

24 “Daí fica claro o que afirmamos inicialmente, que os romanos não por acaso, como pensam alguns gregos, nem acidentalmente, mas por uma forte razão, experimentados em tais e tamanhas situações, não só aspiraram à hegemonia total e ao império com bravura, como também realizaram o plano” (*Histórias*, I, 63, 9).

25 A cidade observa a lógica do ser vivo, que realiza um ciclo de vida natural: nasce, se desenvolve e se transforma em outra (*Histórias*, VI, 4, 11-12 e VI, 5, 8).

26 Diversos tipos de metáforas corpóreas foram mobilizadas desde os textos gregos arcaicos. A do corpo como discurso e gênero textual é um exemplo delas (DEREMETZ, 2007). As que relacionam a cidade ao corpo humano existem pelo menos desde Sólon (*Eunomia*), passando pelo teatro grego (Sófocles no Édipo Rei, por exemplo), pelo *Timeu*, *República* e *Leis* de Platão, e pelos *Políticos* de Aristóteles (Cf. JOUANA, 1980; BROCK, 2006; ZAMPERINI, 2022).

Políbio interrompera o relato das guerras na Grécia e na Ásia no exato momento em que Roma se encontrava diante do seu maior desafio. Diz ele: “[n]a Itália, ao fim da batalha de Canas, a situação se tornava favorável aos cartagineses, conforme demonstramos nos livros anteriores” (*Histórias*, V, 111, 8). Por isso mesmo, adiante, ao retomar o texto, afirma que exporá a formação dos romanos “na época (...) em que foram esmagados por sua derrota em Canas” e ficaram face ao desastre (*Histórias*, VI, 11, 2).

Elogios às ações dos cartagineses se observam desde o livro I, quando o autor afirma que embora os romanos fossem “bem mais valorosos em tudo”, “podia-se encontrar propósitos equivalentes em ambas as cidades não só em termos de empreendimentos, mas também de coragem” (*Histórias*, I, 64, 5-6)²⁷. Não há, portanto, vantagem dos romanos quanto aos propósitos de seus empreendimentos ou à virtude bélica da coragem. A ênfase na força e no potencial dos cartagineses, além de tornar ainda mais dramática a vitória romana sobre eles e de cumprir a função retórica de aumentar a glória romana, releva o verdadeiro diferencial dos vencedores: os romanos eram superiores em razão de suas instituições e do seu caráter, ambos engendrados por sua constituição. Ficamos sabendo, assim, que o livro VI interrompe o “fio do relato” das guerras com o intuito de examinar a forma do governo romano e, com isso, demonstrar o seu papel decisivo nas vitórias militares, a começar pelo resultado obtido na batalha mais crítica por eles até então enfrentada.

Mas retomemos agora o “fio do relato” de nosso artigo, para analisarmos de que modo o povo é compreendido na teoria política que Políbio apresenta neste livro VI de que cuidamos.

O ciclo de regimes singulares

Nem todas as mudanças constitucionais existentes no mundo são subsumíveis a leis históricas. A recorrência que torna os eventos previsíveis se verifica somente no caso das cidades que se desenvolvem “conforme a natureza” (φύσιν), ou seja, que realizam os fins gerados por causas autônomas, que lhes são próprias (αὐτοῖς). De outro modo, os regimes que sofrem a ação disruptiva de causas externas (ἔξωθεν) não comportam explicação segura (*Histórias*, VI, 57, 3). São incognoscíveis, pois realizam transições constitucionais imprevisivelmente variáveis, cujo estudo se mostra infrutífero. Assim, todo o edifício histórico-causal sobre o qual Políbio nos convida a meditar, aquilo que pode ser efetivamente ensinado como uma lição de história pragmática, aplica-se apenas às cidades que não foram invadidas ou colonizadas, e que tampouco enfrentaram outras modalidades de acidentes capazes de perturbar a sua trajetória natural.

A maior parte dos autores metódicos que o antecederam²⁸, afirma Políbio, identificaram a existência de três regimes: a realeza (βασιλείαν), a aristocracia (ἀριστοκρατίαν) e a democracia (δημοκρατίαν). Quer fosse por pretender que não havia outros ou por imaginar que não havia melhores, tais autores teriam se enganado. Melhor que qualquer destes três regimes tomados singularmente seria a mistura da particularidade (ιδιωμάτων) de cada um em uma unidade compósita²⁹ (*Histórias*, VI, 3, 7). Em Políbio, tal unidade não é designada por um nome distintivo, mas pode ser identificada, por paralelos, como o “regime misto”, a *miktè politeia*. Existem, então, dois tipos de estrutura constitucional verificável em qualquer cidade: os regimes singulares e o regime misto. Consideremos neste tópico o que o historiador grego nos conta acerca das constituições singulares.

Para o historiador grego, as constituições singulares não se resumem às três recém indicadas. Quando se mantém pela força, o regime comandado por uma só pessoa pode se apresentar como monarquia (μοναρχίαν)

27 Em diversos momentos Políbio elogia Aníbal de forma explícita (cf., por ex., *Histórias*, III, 13-14 e IX, 22-26).

28 Sobre as fontes de Políbio, cf. Sasso (2015, p. 189-202).

29 “δῆλον γὰρ ὡς ἀρίστην μὲν ἡγητέον πολιτείαν τὴν ἐκ πάντων τῶν προειρημένων ιδιωμάτων συνεστῶσαν” (*Histórias*, VI, 3, 7).

ou tirania (τυραννίδ'). Se houver uma autoridade pessoal voluntariamente aceita (συγχωρουμένην) pelos súditos e antes orientada pela razão (τῇ γνώμῃ) que pelo medo ou pela violência (φόβῳ καὶ βίᾳ), trata-se de realza (βασιλείαν) (*Histórias*, VI, 4, 2). O regime de poucos assume a forma da oligarquia (ὀλιγαρχίαν) se os poderosos assumem a autoridade política e da aristocracia (ἀριστοκρατίαν) quando o governo é entregue nas mãos de um corpo selecionado dentre os homens mais justos (δικαιοτάτων) e mais prudentes (φρονιμωτάτων). Enfim, o governo de muitos engendra tanto a oclocracia, a queirocracia (χειροκρατίαν) e o governo da massa (πλήθος), quanto a democracia (δημοκρατίαν). O regime da massa tem lugar quando um agregado de pessoas dá vazão às suas pulsões e caprichos e é livre para realizar suas vontades. Nesse governo, costumes, leis e instituições, se ainda existem, estão corrompidos. A sua vez, tem-se democracia quando a vontade do maior número (τοῖς πλείοσι) prevalece e onde (ᾧ) “é tradicional e costumeiro reverenciar os deuses, honrar os pais, respeitar os mais velhos e obedecer às leis” (*Histórias*, VI, 4, 5).

Esses seis regimes (monarquia, realza, aristocracia, oligarquia, democracia e oclocracia)³⁰ podem ser compreendidos como três pares de formas naturalmente (συμφυῆ) interligadas (*Histórias*, VI, 4, 6). O fato de regimes de mesmo número não serem idênticos indica a insuficiência da classificação pelo critério *quantitativo*. Isto se dá pois no interior de cada par vislumbra-se discrepância de *qualidade*: uma forma é “viciosa” ou “má” (κακά), a outra é reta (embora muitas vezes esta não venha adjetivada e só se compreenda por contraste). A forma boa degenera (ἐκτραπέισης) na má, a qual contém em si o princípio de sua transmutação na próxima forma. Neste ciclo de regimes singulares, a alternância de bons e maus regimes se dá por natureza (κατὰ φύσιν) em uma cadeia sucessória rígida e inescapável (*Histórias*, VI, 4, 8).

A qualidade boa ou ruim de cada constituição singular se associa ao sentido do exercício do poder, isto é, à sua finalidade. Nos regimes retos, o governante apresenta conduta correta (καλοῦ), o que significa que governa em prol dos muitos (πολλοῖς), o conjunto do povo. Tem-se uma constituição que zela pela moralidade, justiça e bem comum (κοινῇ), noções que se encontram associadas. Já nos regimes viciosos, o grupo no poder apresenta conduta desonesta (αἰσχροῦ) ao governar apenas para si. Assim, notamos que os pares de regimes se formam por serem iguais quanto ao número de governantes; porém, relacionam-se tendo em vista a sua recíproca oposição no que diz respeito à finalidade do exercício do poder. Estes dois elementos classificatórios das constituições em Políbio (quantidade e qualidade) se observam já em Aristóteles, conforme ensinado por Francis Wolff (1999, p. 111)³¹. Por isso, ao compor um quadro taxonômico didático, que os identifique

30 Por vezes o autor exclui momentaneamente a tirania do seu raciocínio.

31 O quadro originalmente apresentado por Francis Wolff (1999, p. 111) era este:

poder exercido
por
um só
Alguns
muitos
voltado para todos
realza
aristocracia
regime “constitucional”
voltado para si
tirania
oligarquia
democracia

em Políbio, podemos adotar o mesmo tipo de representação empregado por Wolff para retratar a teoria de Aristóteles, procedendo às devidas modificações³². Teremos:

<i>poder exercido por</i>	<i>um só</i>	<i>alguns</i>	<i>Muitos</i>
<i>voltado para todos</i>	realeza	aristocracia	democracia
<i>voltado para si</i>	monarquia e tirania	oligarquia	oclocracia e queirocracia

A pesquisa das fontes do livro VI permitiu a descoberta de pontos de aproximação entre Aristóteles e Políbio, como o que acabamos de observar, mas também de distâncias lexicais, conceituais, metodológicas e temáticas importantes, sobre as quais não nos alongaremos³³. O que importa assinalar é que, tendo compreendido os critérios de classificação dos regimes singulares, ainda não pudemos entender de que modo o povo neles aparece. Dado que isto demanda um olhar para a história da sucessão natural desses regimes, devemos antes de mais nada responder à pergunta: “Qual é a origem primordial das sociedades políticas (πολιτείας)?”.

Inundações, epidemias, fome e outros eventos de quase extinção da espécie humana são relatados pela tradição. Sua ocorrência futura seria, além disso, demonstrada pela razão (λόγος) (*Histórias*, VI, 5, 5)³⁴. Os germes sobreviventes dessas catástrofes engendram a reprodução de homens dispersos. Após certo tempo, por instinto, eles agrupam-se entre si, como os demais animais fazem com outros da mesma espécie. A fraqueza natural os identifica reciprocamente e os une, já que os limites que ela impõe promovem a necessidade de buscar no semelhante a ampliação da própria força em uma realidade desprovida de artes e de instituições. A exemplo do que se dá entre animais irracionais, os homens passam a ser liderados pelo mais forte e audacioso do grupo, aquele que os supera no plano físico (σωματικῇ) e mental (ψυχικῇ).

Este primeiro tipo de mando é consequência incontornável da “obra absolutamente genuína da natureza”, a qual produz o mesmo fenômeno entre outros animais, como ilustram as hordas de touros, javalis e galos (*Histórias*, VI, 5, 8). Neste regime animal, denominado monarquia, a força é “o único limite da autoridade”, ingrediente não apenas suficiente como indispensável para a organização da agregação destes homens. Eles não constituem um povo: agem por instinto de bando, por fraqueza natural e por medo da força – somente a necessidade os demove. Os traços que lhe seriam próprios, caracterizadores de sua humanidade, ainda

32 Políbio faz mudanças lexicais significativas na identificação dos regimes de Aristóteles: emprega os termos “monarquia”, “oclocracia” e “queirocracia” para as constituições viciosas, e considera a “democracia” como regime reto e do maior número (τοῖς πλείοσι), termo negativo para Aristóteles. Para este, o bom governo da maioria se chamaria *politeia*. Além disso, os próprios termos pelos quais Políbio indiferentemente nomeia os regimes, γένος e εἶδος, são muitas vezes distinguidos entre si pelo Estagirita, como nota Nicolet (1974, p. 224). Além disso, como se nota por comparação entre os dois quadros apresentados, Aristóteles não concebe outra forma de exercício pessoal de autoridade voltada para si que não a tirania, ao contrário de Políbio que insere ao lado desta a monarquia. Como bem notou Raymond Weil, o vocabulário político de Platão e Aristóteles se enriquece quando aparece em Políbio. Se não há como se certificar se as denominações pejorativas para o regime dos muitos que aparecem no livro VI, “oclocracia” e “queirocracia”, são de origem peripatética ou popular, não resta dúvida de que elas gozam de notoriedade com o autor de Megalópolis (WEIL, 1977, p. 16-7). Para um aprofundamento dessas comparações, verificar a literatura indicada na nota de rodapé seguinte.

33 Para um balanço comparativo (cf. HAHM, 2009, p. 186-197; NICOLET, 1974, p. 224-6 e 257-8; SASSO, 2015, p. 201-2; e FRITZ, 1958, p. 45-52, 63-75 e 81-83).

34 Ao cabo, o livro VI evidencia que esse quadro também pode ser causado por um motivo histórico-natural, a destruição interna da vida política.

•

•

não foram despertados. Despeciendo, portanto, frisar que neste estágio inicial do ciclo de regimes não se encontram as marcas da civilização: tem-se um momento pré-político, pré-popular e, de certo modo, pré-humano, à medida que revela apenas o aspecto da animalidade que é tão presente nos homens quanto nos seres irracionais.

Poderíamos imaginar que, não havendo povo nem política, estamos diante do que desde o início nos propusemos a demonstrar (o povo é o fundamento da política; logo, se não há povo, não há política). Sucede que a ausência simultânea dos dois elementos pode ser explicada como ocorrência meramente contingente. Para descobrirmos se existe relação causal entre eles, como acreditamos que há, continuemos a acompanhar a exposição de Políbio por nós analisada.

O convívio dos homens enseja a paulatina formação de relações de compartilhamento de vida e de hábitos, laços de sociabilidade e companheirismo (συντροφία και συνήθεια)³⁵. Estes elos surgem juntamente com dois outros fenômenos ímpares: o aparecimento das noções de bem (καλοῦ) e justiça (δικαίου), assim como de seus contrários; e a transmutação da monarquia em realeza (*Histórias*, VI, 5, 10)³⁶, o primeiro regime propriamente político do ciclo constitucional. Detenhamo-nos por um instante.

Na gênese deste processo, o pressuposto que Políbio revela é que o ser humano é naturalmente dotado de inteligência e raciocínio (νοῦ και λογισμοῦ; *Histórias*, VI, 6, 4). Dado curioso, pois esta racionalidade inata só vem a ser ativada ou provocada a se manifestar quando, após a emergência daqueles vínculos sociais (os quais cavam um primeiro espaço para a composição do público e do comum – afinal, de uma comunidade primeva), o ser humano se torna capaz de sentir, perceber e reconhecer o cometimento da ingratidão contra outrem como um ato mau em si. Ao testemunhá-lo, o homem experimenta duas consequências importantes: no plano emocional, sente desgosto (δυσανεστῆσθαι) e ofensa (προσκόπτειν), ainda que o ato não tenha sido perpetrado diretamente contra ele (destaque-se); e, no plano racional, projeta a injúria presente contra o outro para uma futura e eventual injúria contra si, por meio do exercício da imaginação.

A associação de ambas as vias, emocional e racional, conduzem à condenação do fato. E fazem florescer no espírito humano algo central e até então inédito, algo que é “princípio e finalidade da justiça” (ἀρχὴ και τέλος δικαιοσύνης)³⁷: a noção (ἐννοια) da potência e da concepção do dever (καθήκοντος δυνάμεως και θεωρίας) (*Histórias*, VI, 6, 7). Para este ser racional e moral em formação, a condenação da má conduta é a outra face da mesma moeda que concebe o imperativo da boa conduta (a noção da força do dever). O florescimento da noção de dever, fruto do processo de desenvolvimento dos afetos e da razão, impede que os homens possam ser mantidos por muito tempo sob a égide exclusiva da força, pois permite a estruturação de um novo tipo de relação, baseada no dever da gratidão, bem como na censura da ingratidão. A manifestação de gratidão e ingratidão, por sua vez, suscita o aparecimento do juízo sobre ela (sobre tal manifestação), dando nascença aos juízos do desonesto e do honesto (αἰσχροῦ και καλοῦ) (*Histórias*, VI, 6, 8-9).

A primeira menção a este processo aparece com a imagem do homem que se arrisca em prol da defesa de todos (πάντων) e, neste ato de utilidade (συμφέρον), desperta no espírito dos muitos (πολλοῖς) a força do dever de gratidão para com ele. Em troca desta prestação de “utilidade pública”, que gera um benefício

35 A tradução brasileira adota “sociabilidade” e “solidariedade”; a francesa, compartilhamento de hábitos e de vida.

36 “ἐπειδὴν δὲ τοῖς συστήμασι διὰ τὸν χρόνον ὑπογένηται συντροφία και συνήθεια, τοῦτ’ ἀρχὴ βασιλείας φύεται, καὶ τότε πρῶτως ἐννοια γίνεται τοῦ καλοῦ και δικαίου τοῖς ἀνθρώποις, ὁμοίως δὲ και τῶν ἐναντίων τούτοις” (*Histórias*, VI, 5, 10).

37 “ἐξ ὧν ὑπογίνεται τις ἐννοια παρ’ ἐκάστῳ τῆς τοῦ καθήκοντος δυνάμεως και θεωρίας: ὅπερ ἐστὶν ἀρχὴ και τέλος δικαιοσύνης” (*Histórias*, VI, 6, 7).

(um bem) comum, e movidos por esta noção de dever que se impõe, os muitos oferecem ao benfeitor o seu reconhecimento por meio de “demonstrações de apreço e honra” e o juízo se lhes acorda a validação da conduta, enquanto os que manifestam somente sua ingratidão recebem dos demais “reprovação e desprezo”. Daí advém o juízo do honesto para os que retribuíram o bem recebido e do desonesto para os ingratos.

quando um homem enfrenta o perigo para a defesa de todos, ao afrontar e impedir o ataque das feras mais poderosas, ocorre que receba demonstrações de apreço e honra dos muitos [πολλοῖς], enquanto quem age da maneira oposta à sua incorra em reprovação e desprezo [καταγνώσεως καὶ προσκοπῆς]. Dessas circunstâncias surge logicamente [εὐλογον] para os muitos [πολλοῖς] certa noção do que é desonesto e honesto [αἰσχροῦ καὶ καλοῦ], bem como da diferença que os separa. E enquanto uma conduta será objeto de emulação e imitação [ζήλου καὶ μιμήσεως], por sua utilidade [συμφέρον], a conduta desonesta será evitada³⁸. (*Histórias*, VI, 6, 8-9)

Ao acompanharmos esta narrativa antropológica e histórica, constatamos que na última alegoria o homem ganha mais uma camada de complexidade. Ele é capaz de identificar o bem comum (a conduta útil para todos), retribuir quem lhe deu causa e realizar um juízo reflexivo-normativo tanto acerca do ato de gratidão quanto do de ingratidão. Tudo isso dá mostras das distintas mudanças que estão indissociavelmente em curso: a produção e ampliação do repertório de noções de moralidade, justiça e legalidade, que humanizam o animal humano; a humanização que se faz na coletividade, por meio do desenvolvimento de sua natureza inerentemente política; e a transmutação do bando humano em povo.

É verdade que no ciclo de regimes simples, ao contrário do que se dá com a constituição mista romana, o povo recebe raramente a designação neutra *δημος*. Políbio costuma se referir a ele pelos termos *πολλοί* e *πλήθος*³⁹, que no mundo helênico carregam conotação pejorativa, designativa da “multidão”, dos “muitos”, do “grande número” sem qualidades. Mas não nos enganemos. Até aqui, o processo histórico pelo qual os muitos passaram coincide com a trajetória da evolução do humano, uma evolução que nada mais é que o encontro e a realização da sua própria natureza. Ora, o que há de distintamente humano que se revela na vida coletiva é aquilo que, ao final, torna o ser homem um ser político. E, à medida que este ser político passa a existir, com ele surgem condições de possibilidade para a construção da vida política. Contudo, efetiva vida política ainda não existe. Para que a passagem do ser potencialmente político à vigência do regime político se complete há um último elemento indispensável da equação ainda aqui faltante.

Políbio conta que quando o monarca, podendo contrariar a vontade dos súditos pela autoridade da força, abdica deste gesto e age “na direção das opiniões dos muitos”, adotando medidas que favoreçam o todo, e o povo reconhece a presença deste bem, ele demonstra a sua gratidão. Esta gratidão se expressa na forma de uma retribuição: o povo lhe atribui “apreço e honrarias” como as que vimos no episódio anterior (envolvendo o destemido homem privado), mas que neste caso podem implicar na concessão de *autoridade política* para o governo. Dentre as benesses que permitem ao monarca granjear tal apoio, Políbio enumera a garantia de segurança, a anexação de territórios para o provimento de bens essenciais, a realização de obras e a prestação da justiça, consubstanciada no ato de “atribui[r] a cada um o que se deve por merecimento”⁴⁰ (*Histórias*, VI, 6, 11).

A livre concessão pelos súditos da autoridade de governo sobre si ao monarca implica consentimento político, o ingrediente que faltava para que o regime da força se convertesse no primeiro regime político do ciclo. Agora a obediência não é mais imposta por qualquer tipo de necessidade (instinto, fraqueza ou medo

38 “ἐξ οὗ πάλιν εὐλογον ὑπογίνεσθαι τινα θεωρίαν παρὰ τοῖς πολλοῖς αἰσχροῦ καὶ καλοῦ καὶ τῆς τούτων πρὸς ἄλληλα διαφορᾶς, καὶ τὸ μὲν ζήλου καὶ μιμήσεως τυγχάνειν διὰ τὸ συμφέρον, τὸ δὲ φυγῆς” (*História*, VI, 6, 9).

39 Πληθυσμός veio a dar origem a “população”.

40 “Quando o mais proeminente e poderoso homem lança o peso de sua autoridade na direção das opiniões dos muitos, e quando, na opinião de seus súditos, ele atribui a cada um o que se deve por merecimento, eles lhe prestam obediência, não mais pelo medo da força bruta, mas porquanto seu discernimento o aprova” (*Histórias*, VI, 6, 11).

da “ferocidade” do dirigente), mas resultado da “supremacia da razão” orientadora da livre expressão política do povo (*Histórias*, VI, 6, 12). Com o consentimento popular, o monarca se transmuta em rei e a monarquia, em realza⁴¹. Ora, à medida que o governante em exercício atende o bem comum e o povo responde a isto por meio do emprego da linguagem do dever de gratidão, assentindo à manutenção do seu governo, está inaugurada a esfera da política.

Como nota Sérgio Cardoso (2013, p. 87), tal consentimento popular constitui o “princípio de legitimação de todos os regimes retos: a confiança do povo, alçada aqui à condição mesma de ‘forma’ da legitimidade política”. Ela não é uma carta branca dada ao governante pelo povo, mas participa dos vínculos de reciprocidade que começam a ser tecidos entre estes dois atores. Estes vínculos envolvem o benefício que a autoridade realiza esperando que seja reconhecido pelo povo; o reconhecimento popular do benefício comum realizado e a retribuição dada por meio da obediência consentida e do apoio; com isso, o povo legitima a autoridade em exercício, concedendo-lhe o voto de confiança de que o mesmo tipo de finalidade comum que o rei demonstrou ter objetivado e atingido com a ação do passado será visada no futuro; o rei confirma o acerto da confiança recebida ao agir novamente em prol do bem comum, aguardando que sua ação goze do reconhecimento que ela merece, o que renova os elos de mútua boa-fé, confiança e justiça.

Com esta dinâmica virtuosa, estes primeiros reis prestam serviços importantes ao povo: promovem a construção de muralhas, conquistam terras férteis e obtêm abundância de bens básicos. Além de prestarem bons serviços, demonstram ter bons costumes. Na sua forma de se vestir, de se alimentar ou de beber, pouco se distinguem dos súditos, “vivendo de modo análogo [ὁμόσε] aos demais [homens] e sempre compartilhando a vida dos muitos” (*Histórias*, VI, 7, 5). É assim que os primeiros reis promovem a concórdia e envelhecem no trono.

A estabilidade da realza corresponde à duração do governo desta primeira geração de reis, ao final da qual se instaura a realza hereditária. O povo confere assentimento aos descendentes reais *confiando* em que estes continuarão a obra da verdadeira realza (βασιλείας ἀληθινῆς) (*Histórias*, VI, 7, 1) que seus pais construíram, e que seguirão observando os mesmos princípios de conduta até então experimentados, uma vez tendo sido educados por eles. Desse modo, depois de tantas verificações da correição de tudo quanto proveniente daqueles reis, o povo não tem apenas confiança, ele está *convencido* (πεπεισμένοι) de que seus filhos seriam boas autoridades, razão pela qual desde o início apoia a transferência deste poder, conferindo um sustentáculo para o novo regime: “os muitos mantêm o poder supremo não apenas nas mãos daqueles mesmos homens [primeiros reis], mas nas de seus descendentes *pela convicção* de que aqueles que nasceram e foram criados por tais homens terão os mesmos princípios que eles possuíam” (*Histórias*, VI, 7, 7, grifamos).

Entretanto, os herdeiros dos reis acreditaram encontrar na regra da sucessão uma garantia de acesso e de manutenção no poder sem a necessária realização dos benfeitos. Ao ser frustrado em sua expectativa, o povo retira o reconhecimento e a gratidão aos governantes, que era a sua prestação no antigo vínculo de reciprocidade, e passa a escolher diretamente os sucessores ao trono. E o faz não mais tendo em vista o critério da força física e da coragem, mas da “excelência do discernimento” e da “capacidade de raciocínio” (*Histórias*, VI, 7, 3). Contudo, isso não é suficiente. Com o tempo, mesmo os reis eleitos se acomodam e degeneram, como o fizeram os reis hereditários⁴²: dando livre vazão aos apetites de toda ordem, os reis promovem a distinção

41 Em uma passagem em que compara Filipe da Macedônia, caracterizado como tirano, com o cartaginês Aníbal, associado a um rei, Políbio afirma: “É obra de tirano dominar pelo terror, sem consentimento e agindo mal, odiado e odiando os súditos; de rei, comandar e presidir com consentimento e agindo bem para com todos, amado por sua benemerência e humanidade” (*Histórias*, V, 11, 6).

42 É o que fica subentendido: tanto os herdeiros quanto os eleitos agem de modo semelhante, isto é, com costumes corrompidos. Sem este pressuposto, fica-se diante de uma incongruência, uma vez que o autor menciona

exagerada, que se traduz em exibicionismo e ostentação, e se manifesta na indumentária, alimentação e realização de desejos sexuais desenfreados e censuráveis. Os súditos se dividem entre os que sentem inveja e reprovação, de um lado, e os que experimentam a cólera e o rancor hostil, de outro.

A carência de benfeitorias de interesse comum, associada à promoção da desigualdade⁴³ e à corrupção dos costumes, abre as portas para a tirania. Este novo governo, marcado pela “insolência dos príncipes”, torna-se insuportável aos homens mais ilustres, magnânimos e corajosos, que conspiram para depô-lo e saem vitoriosos (*Histórias*, VI, 7, 8-9). A multidão (πλήθους; adiante πολλοί), que estava insatisfeita, apoia que estes homens excelentes assumam a direção da cidade, firmando com eles um novo pacto de confiança, impulsionado pela boa ação que resultou no fim da tirania. Inaugura-se assim o governo aristocrático⁴⁴.

O que acontece com a aristocracia? Os aristocratas que derrubaram os tiranos assumem com satisfação os encargos do poder e “nada lhes parece ter maior importância que o interesse comum [κοινῇ συμφέροντος]” (*Histórias*, VI, 8, 3). Eles administram os negócios públicos e questões privadas com dedicação e cuidado. Porém, o regime decai a partir do momento em que seus herdeiros assumem o poder, tal como ocorrido com a realeza: “criados desde o nascimento à sombra das prerrogativas e privilégios dos pais”, esses filhos inexperientes quanto aos infortúnios da cidade e desconhedores dos valores da igualdade política (πολιτικῆς ἰσότητος) e da liberdade de expressão (παρησίας), entregaram-se às paixões associadas à cupidez, à sede de dinheiro, aos abusos à mesa e aos excessos sexuais, que incluíam a “violação das mulheres” e o “estupro de meninos” (*Histórias*, VI, 8, 4-5). Sem boas leis e sem bons costumes, a aristocracia se converte em oligarquia.

A má conduta destes jovens oligarcas desperta nos muitos (πλήθους) sentimentos de ódio, rancor e indignação. A reação das massas é semelhante àquela tida com os últimos reis, e o fim dos governantes é tão calamitoso quanto o dos tiranos. Apreende-se então haver uma aprendizagem histórica que passa a constituir a identidade da multidão. E isso fica claro, pois, depois de banir os oligarcas, os populares se lembram das injustiças das experiências anteriores experimentadas diante de reis e aristocratas (ora referidos como os “poucos escolhidos”). Diante disso, “como a única esperança que lhes resta intacta reside neles mesmos, voltam-se para ela: a constituição é transformada de oligárquica em democrática” (*Histórias*, VI, 9, 3).

Enquanto vivem aqueles que experienciam os males da oligarquia e fundam a democracia, o que inclui até a primeira geração de descendentes, o bom governo perdura. Estes compreendem os desafios da política e procuram animá-la, respeitando o *mos maiorum*, fundamento distintivo da democracia. Mas quando os seus netos assumem o governo e, esquecidos das lições da história, passam a desvalorizar as leis e os costumes – a liberdade de expressão e a equidade de todos, almejando a preeminência sobre os demais cidadãos – inicia-se a ruína da

que a realeza hereditária se converte em realeza eletiva em razão de problemas que aparentemente a eleição corrigiria. Depois, porém, retoma a crise da realeza hereditária, passando da sua corrupção diretamente para o fim da realeza e o início da tirania (i.e., suprimindo qualquer menção ao momento da realeza eletiva). Admitimos a hipótese de que a realeza eletiva tampouco sustenta sua legitimidade no decurso temporal, após a acomodação dos políticos aos seus cargos e aos benefícios deles decorrentes.

43 Como demonstrado por Alain Rémy (2011), o luxo é politicamente perigoso, pois ao tornar pronunciada a oposição entre pobres e ricos tem potencial para perturbar a concórdia. À cidade interessa ser rica se quiser se tornar poderosa, mas as autoridades políticas que a dirigem não de manter a sobriedade nas finanças pessoais e assegurar relações de equidade com súditos e cidadãos.

44 Políbio expressa assim a relação de reciprocidade que restaura neste instante a esfera política: “os muitos [πολλοί], para destacar sem demora o seu reconhecimento aos abolicionistas da monarquia, os tornam suas autoridades e dirigem a eles as questões de governo” (*Histórias*, VI, 8, 2). Novamente, tem-se uma aparente contradição no texto, que indica o lugar ambíguo da tirania na teoria dos ciclos de regimes. Ela ora é mencionada dentre os regimes, outrora é omitida. Antes, Políbio afirmara que a realeza degenera em tirania; porém, agora, afirma que a aristocracia é o regime que se segue à monarquia (não à tirania ou realeza).



democracia. Esse desejo de distinção e de mando se encontra sobretudo dentre os detentores de “abundante fortuna” que ambicionam o poder e, quando não o conseguem “por si mesmos ou por suas boas qualidades, arruinam as cidades, seduzindo e corrompendo a massa de todos os modos possíveis” (*Histórias*, VI, 9, 5-6).

A democracia passa a ser a bela roupagem da plutocracia ou da oclocracia. Iludida com as vantagens da corrupção, a massa amorfa se mostra incapaz de conferir autoridade e legitimidade a este governo em ruínas, ou de refundar um outro, porque seus membros não reivindicam senão bens privados. Sem ter quem zele pelo bem comum, resta demolido não apenas o fundamento da política neste regime, ou nos demais, mas a condição de possibilidade da política em si – o sujeito *povo* resta agora definitivamente desconstituído. Existe agora apenas um objeto extorquível pelos poderosos. Chegamos à *kheirocracia*, o governo dos piores. Neste ponto, basta que um “líder ambicioso” e sem recursos decida comprar a multidão voraz para que o regime se libere de qualquer fina camada de ordem que ainda aparente restar, desnudando-se em pura violência⁴⁵.

Se bem analisarmos as causas da degeneração dos regimes retos veremos uma repetição dos marcadores de vícios, sempre associados aos dirigentes. O povo só recolhe alguma falta no momento em que uma parte dele próprio assume o poder e, ao cabo, corrompe-se. A crise da realeza é motivada pela falta de prestação de serviços de interesse geral e pela criação de distinções associadas à roupa, comida, bebida e práticas sexuais pelos reis hereditários ou eletivos. A crise da aristocracia possui as mesmas causas, além do fim da equidade civil e da liberdade de palavra, assim como da prática de abusos sexuais contra mulheres e meninos por parte dos poderosos. A sua vez, a crise da democracia é motivada pelo fim da equidade e da liberdade, incentivada pela ânsia de preeminência dos homens ricos, que corrompem a massa.

Diante disso, não parece correto afirmar que Políbio trata os muitos como a força desordenadora da cidade. A ruína das constituições retas tem origem nos poderosos – reis malcriados, tiranos desmedidos, oligarcas perversos e populares ricos ambiciosos. Os regimes instaurados por estes personagens são apresentados por Políbio como marcados por quatro tipos de circunstâncias: ausência de serviços e de condutas de interesse comum; ausência de equidade e de liberdade de expressão; distinções comportamentais (roupa, comida, bebida) e abusos de autoridade (violências e violações sexuais). Estas características talvez possam ser descritas como pertencentes a dois conjuntos de males: ausência de boa lei e ausência de bons costumes. Ora, leis e costumes (*ἔθνη καὶ νόμοι*) são os dois critérios indicados na terceira parte do livro VI (47, 1-2) para avaliar a qualidade das constituições dos romanos e de outros povos. Ao mesmo tempo, como constatamos, eles identificam as más constituições singulares (monarquia, tirania, oligarquia e oclocracia) apresentadas na primeira parte do livro VI. Neste aspecto teórico fundamental, merece ser destacada a coerência interna do livro VI.

Mas não é só que o povo não seja a força subversiva da cidade – ele é o verdadeiro fundamento do regime político. Na crise da realeza ou da aristocracia, a má conduta do governante coloca a política em risco. Mas aqui o rompimento do acordo por parte de *um dos lados* do pacto político (o do dirigente) irrita e indigna o povo, que está do outro lado, mas não o dissolve. O sucedâneo da crise é a recuperação do comum por meio da reunificação dos muitos em torno de lideranças benfeitoras, que refundam a reciprocidade perdida. A especificidade da crise da democracia é que ela atinge os *dois lados* do pacto político, já que se o fiador do bem público encarna o papel de governante que agora se encontra corrompido. Não há mais quem reivindique o

45 Pois assim habituado a devorar o bem de outrem e a contar com os recursos dos outros para viver, quando o povo encontra um chefe orgulhoso, mas preocupado que sua pobreza o exclua das honras públicas, então ele institui o regime da força bruta. Então ele amontoa as pessoas, massacra, proscree, redistribui terras até que ele recaia ao nível da besta feroz e reencontre um mestre e um monarca (*Histórias*, VI, 9, 8-9).

bem público, nem como restabelecer o princípio da reciprocidade. Se o povo é ele mesmo corrompido pelos ricos, ao ser transformado em massa ávida por benefícios pessoais (“presentes”)⁴⁶, é o fim da política.

Podemos reafirmar nossa hipótese principal agora: o povo é o fundamento da política. Um, pois a realização do que é humano no ser humano coincide com aquilo que o torna político e que só se dá à medida que ele constitui um povo. Assim, povo e político são termos que se sobrepõem. Dois, porquanto o povo é o agente cujo consentimento ao exercício da autoridade permite a instauração e a manutenção dos regimes políticos. Por isso, não é mera coincidência que os bons regimes (realeza, aristocracia, democracia) sejam aqueles que contam com a legitimidade que o povo lhes confere. Ao longo do ciclo constitucional, enquanto não está corrompido, o povo responde pelo interesse público. Ora, se os bons regimes são aqueles voltados para *todos*, vale dizer, para o interesse *comum* ou *público*, não espanta que o apoio popular esteja sempre alinhado a eles. Nesse sentido, os termos pejorativos πολλοί e πλήθος que Políbio emprega para se referir ao povo carregam o sentido de grande coletividade, permitindo que o autor faça uma clara distinção entre muitos e poucos, assim como entre público e privado. Povo, público e político estão interrelacionados. Três, porque os regimes contrários ao bem comum não perduram, em razão da ausência de apoio do povo. Por outro lado, se a constituição mista perdura, é porque ela mantém o povo a seu lado e, ao mesmo tempo, conserva-se boa para tê-lo a seu lado, em um sistema de mútuo reforço. Quarto, pois quem restaura os regimes políticos, após os degenerados, é o povo. Quando este se corrompe, é o fim do povo, da política, da humanidade e da civilização.

Estamos de volta à estaca zero. A história, indica-nos Políbio, irá se repetir. Mas o que se repete, afinal? Como conciliar um modelo temporal que é circular – apresenta a trajetória do ciclo de regimes singulares (a anaclose) – e, ao mesmo tempo, representa-se pela metáfora biológica composta por nascimento, desenvolvimento e morte? O ciclo de regimes é internamente concebido nestes termos por assim dizer biológicos. Aquilo que nasce, desenvolve-se e morre, para depois renascer no reinício deste ciclo é o povo, a política e a humanidade.

O povo na república romana

No tópico anterior fundamentamos a hipótese central do artigo e afastamos a leitura da segunda objeção (apresentada na introdução), segundo a qual o povo teria papel secundário na teoria de Políbio, no que tange aos regimes singulares. Neste tópico, iremos fazer movimento similar aplicado à constituição romana. Além disso, procuraremos fornecer mais razões (não exaustivas) para a coerência teórica entre os dois tipos constitucionais no que se refere ao recorte temático que assumimos.

Se retomarmos a questão da degeneração das constituições singulares por outro ângulo, notaremos que a conduta desonesta dos dirigentes estava sempre associada ao desprezo pelo interesse comum (κοινῇ συμφέροντος) e, por isso, resultava na quebra do dever de gratidão popular, dever que legitimava o regime presente e lançava as bases para sua estabilidade futura, à medida que lhe fornecia o bem da confiança, indispensável para a conservação da reciprocidade. No caso dos três regimes retos, esta degeneração sempre esteve vinculada à hereditariedade – tradução da ação inexorável do tempo, apagadora da memória. Que memória os herdeiros das autoridades perdiam? A memória da época e das causas dos vícios, e da época e das origens da ordem legítima. Os herdeiros são o retrato do esquecimento das lições aprendidas por duras experiências.

A lição deste livro VI, dedicado às constituições, difere do que Políbio ensina ao cuidar da teoria da história? Em termos de resultados práticos e pragmáticos, a memória atual e a experiência concreta se sobrepõem

46 “e, portanto, quando por sua tola sede de reputação, [cidadãos ricos] criaram entre as massas um apetite por presentes e o hábito de recebê-las, a democracia, por sua vez, é abolida e se transforma em um regime de força e violência” (*Histórias*, II, 9, 7).



à capacidade de transmissão do saber pela educação livresca da história. A memória acumula saber sobre as experiências históricas passadas e mantém viva a necessidade premente de manutenção dos pilares da política a fim de evitar a repetição da barbárie. Nesse sentido, a memória é um antídoto à corrupção, mas é um antídoto naturalmente limitado, destinado a falhar nas cadeias de transmissão e preservação da experiência, levando consigo a consciência dos valores que organizam e estruturam a vida política. Daí que a precariedade da duração do regime singular se vincule à precariedade das condições de transmissão desse saber, que em todos os regimes singulares fica suscetível ao processo de sucessão hereditária.

Políbio afirma que Licurgo, o grande fundador da constituição espartana, “levou em conta que toda variedade de constituições que são simples e baseadas em um princípio único é precária, pois logo se perverterá na forma degenerada que lhe é própria e inerente à sua natureza” (*Histórias*, VI, 10, 2-4). Tendo isso em vista, por meio do exercício da razão e do discernimento, decidiu unificar as peculiaridades das formas retas de governo (realeza, aristocracia e democracia) em um tipo composto. Os romanos também chegaram à gradual construção do regime misto, porém “graças às lições obtidas em muitos embates e dilemas, escolhendo sempre o melhor à luz da experiência”, o que resultou “[n]a melhor de todas as constituições existentes”⁴⁷ (*Histórias*, IV, 10, 10).

A maior resiliência da constituição mista às ações da fortuna está vinculada a duas mudanças institucionais que alteram a relação entre a passagem do tempo e este saber político, tornando seu princípio tripartite. Primeiro, nela se tem uma menor dependência de um ou de alguns sucessores, pelo fato mesmo de tal constituição ser compósita, logo dividida internamente em distintas competências. Segundo, a sua arquitetura operacional torna aquele saber político presentemente experimentado e continuamente necessário. Desse modo, o que antes era encarregado à memória acumular e transmitir, agora resta incrustado no funcionamento ordinário de ordenações que pela sua própria lógica o reatualizam, impedindo que ele se torne objeto exclusivo da memória e ainda menos só dos livros. A constituição mista propõe a atualização ininterrupta da experiência segundo a qual uma ordem política só pode ser fundada sobre o interesse público, ponto de encontro dos interesses de agentes diversos.

A constituição mista é mais estável e tende a ser mais duradoura que os regimes singulares, mas ela não é eterna. Políbio aplica expressamente a ela a metáfora biológica do nascimento, desenvolvimento e morte em mais de uma oportunidade (*Histórias*, VI, 4, 11-13; 10, 12-14), expressando com isso a finitude irremediável de sua vida. Mesmo as constituições retas tendem natural e necessariamente à degeneração, já que “cada constituição sofre de um mal congênito e inseparável de si mesma” (*Histórias*, VI, 10, 2-4). Esta e outras concepções vinculadas às constituições singulares serão estendidas à constituição mista romana (Cf., ainda, THORNTON, 2011, p. 82-92). As mudanças experimentadas pela constituição romana são mesmo explicadas em função das transições existentes no ciclo de regimes singulares. Assim, logo após o término da explanação do fim da queirocracia, Políbio declara:

Eis o ciclo completo de regimes, eis a ordem natural em função da qual os sistemas políticos mudam e se transformam até voltar a seu estado inicial. (...) Para o caso de Roma, em particular, é nesta perspectiva que compreendemos melhor a formação do regime, seu desenvolvimento e sua maturidade, assim como a mudança em sentido inverso que se produzirá a partir deste estágio. Pois como disse antes, de todos os regimes, este especialmente deve, em razão de sua formação e de seu desenvolvimento conformes à natureza desde a origem, sofrer também uma mudança em sentido contrário, conforme à natureza. (*Histórias*, VI, 9, 10 e 12-13)

47 A de Licurgo, de característica contraída, “preservou a liberdade de Esparta por um período mais longo que o de qualquer outro povo”. A de Roma, expansionista, foi capaz de superar as piores adversidades bélicas e de promover a conquista do mundo conhecido em cerca de cinco décadas, motivo pelo qual é assumida como o verdadeiro modelo de Políbio. Em ambas, o regime misto demonstrou aportar a capacidade de enfrentar os desafios do tempo. Porém, o modelo romano se mostrou superior ao espartano em razão da beleza e da grandeza que representaram para ele o extenso império conquistado.

As mudanças experimentadas em Roma são o reflexo das transições cíclicas (referentes ao ciclo de regimes singulares) que se processa, *mutatis mutandi*, no interior do seu regime misto. A descrição deste fenômeno teria se perdido junto com a *archaeologia*. Mas temos um terceiro indício positivo para esta hipótese, que sugere a existência de um rodízio de funções no interior do próprio regime misto, rodízio que não se confunde com a anaciclose, mas que parece estabelecer alguma relação com a alternância de autoridade política verificada ali. De fato, em um momento decisivo da argumentação do autor, a diferença de fases no interior do regime misto torna-se fundamento do argumento justificador da superioridade de Roma e de sua vitória final sobre Cartago, quando ambas cidades se mostram portadoras de constituições mistas:

Entretanto, na época em que Cartago entrou na Guerra Anibálica, sua constituição já havia degenerado e a de Roma era melhor. Porque, com efeito, um corpo, constituição ou ação sempre tem estágios conformes à natureza [κατὰ φύσιν], primeiro de crescimento, em seguida de apogeu e finalmente de decadência, e como eles estão em sua melhor forma quando se encontram no apogeu, é por este princípio que uma diferença se manifestou naquela época entre os dois regimes [o de Cartago e de Roma]. Porque na mesma medida em que o poderio e a prosperidade de Cartago vieram antes que os de Roma, Cartago já havia começado a declinar enquanto Roma estava no máximo do seu apogeu, pelo menos em relação ao seu regime de governo. Por consequência, o papel preponderante nas deliberações já havia sido transferido ao povo [δῆμος] em Cartago, enquanto em Roma o Senado ainda o retinha⁴⁸. Ademais, como no primeiro caso o poder deliberativo pertencia aos muitos [πολλῶν] e no outro aos homens excelentes [ἀρίστων], as decisões dos romanos acerca dos assuntos públicos eram mais efetivas [Πράξεις]. Desse modo, embora tivessem presenciado um desastre completo, graças ao valor de suas decisões [βουλευέσθαι καλῶς], venceram afinal os cartagineses na guerra. (*Histórias*, VI, 51, 3-8)

De acordo com Políbio, embora tanto Cartago quanto Roma tivessem constituições mistas, Cartago estava na fase de decadência do seu regime, enquanto Roma atingia o ápice no momento da batalha final. Como se observa no trecho transcrito, o ápice do regime misto corresponde à fase intermediária da anaciclose (quando os aristocratas conduzem a cidade) e a decadência, ao governo popular⁴⁹. Não é o “gênero” singular que domina em cada fase do regime misto, mas o componente peculiar que o caracteriza, agora enquanto parte ou órgão.

Ora, isto é para nós indicativo de que há significativa coerência interna entre as partes do livro VI das *Histórias*. Isto fica agora claro no que se refere às temporalidades dos regimes. Vejamos se coerência semelhante se verifica no que tange à importância do povo como fundamento da política.

Em apertada síntese, podemos afirmar que na constituição romana os três componentes (μέρη) que comandam cada regime reto – o rei, simbolizado pelo cônsul; os aristocratas, pelo Senado; e os muitos pelo povo – detêm um conjunto de funções ou competências (μέρος) idealmente determinadas. Para que funcione bem, cada função necessita da colaboração da outra, de modo que o sistema como um todo exige a realização do interesse comum para que os interesses particulares de cada poder (a obtenção de prestígio, a reafirmação da autoridade, etc.) sejam contemplados. O jogo de freios e contrapesos entre estas partes produz equilíbrio entre elas e estimula a autonomia com interdependência - e não independência (Cf. CARDOSO, 2013, p. 98-99), gerando uma nova forma de reciprocidade, baseada na prestação de serviços mútuos.

Não nos deteremos na análise detalhada de cada competência. Em contornos gerais, os cônsules cuidam da paz e da guerra, âmbito em que possuem poderes amplos; o senado trata das finanças e de relações internacionais; e o povo? O povo tem três funções essenciais: (1) manter os poderes agregados; (2) cuidar

48 “διὸ καὶ τὴν πλείστην δύναμιν ἐν τοῖς διαβουλίαις παρὰ μὲν Καρχηδονίοις ὁ δῆμος ἤδη μετελήφει, παρὰ δὲ Ῥωμαίοις ἀκμὴν εἶχεν ἡ σύγκλητος” (*Histórias*, VI, 51, 6).

49 Como na vida biológica dos homens, a fase de desenvolvimento das cidades sela o ápice do seu processo de duração. Prefigura-se então uma hierarquia entre os regimes na qual a aristocracia assume o posto de melhor dentre os regimes singulares (que são inferiores ao regime misto). A aristocracia se encontra na fase de maturidade do ciclo, quando “os melhores” (ἀριστίδην) se encontram no poder. Como vimos antes, é tendo em vista a superioridade decisória dos aristocratas relativamente ao povo que o autor justifica a vitória romana sobre Cartago. A história de Roma, como a de Cartago, pode ser analisada à luz dessa história cíclica e natural.

da distribuição de honras (valoriza as virtudes civis, por meio da eleição para magistraturas e da entrega de prêmios e recompensas); e (3) julgar as penas (pune desvios, goza de autoridade judiciária e tem competência exclusiva em penas capitais)⁵⁰.

(...) uma parte foi deixada ao povo, e é uma parte muito importante. Nesta constituição, o povo é o único a distribuir honras e penas; ora, é somente por esta via que são preservados da desagregação tanto os poderes pessoais quanto os regimes constitucionais; em suma, toda a civilização. Nos povos nos quais tal distinção de valores se encontra ignorada ou mal aplicada, ainda que reconhecida, nenhum negócio poderia ser administrado corretamente: como seria isto concebível onde os bons e os maus recebem a mesma estima? (...). (*Histórias*, VI, 14, 3-5)

O povo é o fundamento da política à medida que se reconhece a ele o papel institucional de preservar a coesão da cidade. Além disso, ao *julgar* o correto e o incorreto, o justo e o injusto, Políbio lhe atribui uma função institucional, de ordem moral e legal, que coincide com a operação desenvolvida pelo homem, no processo evolutivo, que culmina na conquista da sua forma política: o *juízo* sobre o bem e o mal, o justo ou o injusto. Além disso, tal função é a formalização de uma tarefa de reconhecimento que já cumpria ao povo no ciclo de regimes singulares, baseado na mesma identificação da “conduta honesta” e da “conduta desonesta” dos governantes.

No exercício dessa função primordial, cabem-lhe poderes essenciais, como a magistratura, as eleições, as penas capitais e até mesmo o *ius intercessionis*, o direito de impedir a reunião do senado, caso alguma ameaçasse se aproximasse pela via institucional. Outro elemento importante é que os tribunos da plebe, para Políbio, tinham efetivo poder representativo, já que “[eram] sempre obrigados a executar decisões do povo e a conformar-se à sua vontade”. Com isso, Políbio mantém a força política da vontade dos muitos.

Considerações finais

Tanto nos regimes singulares quanto no regime misto, o povo exerce a função de fio da navalha da moralidade e da justiça. Em Roma ele o faz ocupando uma posição governativa, o que representa um potencial ganho na efetividade de seus juízos e uma das causas que possibilita a postergação dos males da degeneração do regime misto. Os controles recíprocos também dificultam o processo de corrupção, à medida que o início da expressão dos vícios de uma das competências torna-se alcançável pelas demais.

Em todo caso, entendemos ter defendido a hipótese central do trabalho, e afastado as duas objeções que se lhe poderiam opor. Ao povo nosso autor reserva um papel central na teoria política do livro VI. Os dois tipos de regimes ali apresentados são inerentemente coerentes. Políbio avança o que Cícero mais tarde aquilatara: *res publica, res populi* (CICERONE, 2008, 1,25,39, p. 297). Sem povo, não há coisa pública. Sem povo, não há política⁵¹⁻⁵².

50 Cabe ainda ao povo romano tomar medidas relacionadas às demais funções, de modo a impedir desvios de finalidade e assegurar que as medidas adotadas sejam apenas aqueles que beneficiem a todos (*Histórias*, VI, 15, 5 - 19, 5).

51 A versão preliminar deste artigo foi desenvolvida para uma disciplina de pós-graduação em Filosofia ministrada pelo Prof. Sérgio Cardoso em 2012. Graças a seu brilhante curso, pelo qual agradeço, realizei então minha primeira leitura de Políbio. Também agradeço às Prof^{as}. Olgária Matos, pelos comentários à segunda versão do texto, e Patrícia Aranovich, com quem pude compartilhar reflexões que se traduziram neste trabalho.

52 Agradeço aos professores Sérgio Cardoso, Olgária Matos e Patrícia Aranovich pelos comentários críticos oriundos da leitura da versão preliminar deste texto, e a Juarez Carlos de Oliveira Pinto, por sanar dúvidas relativas à língua grega. Quaisquer erros encontrados neste artigo são de minha responsabilidade.

Referências Bibliográficas

- BEARZOT, Cinzia. 2013. « Il lessico dell'opposizione politica in Polibio ». In : MARI, Manuela; THORNTON, John (Org.). *Parole in movimento, linguaggio politico e lessico storiografico nel mondo ellenistico*. Atti del convegno internazionale. Roma, 21-23 febbraio 2011. Pisa, Roma: Fabrizio Serra Editore, p. 175-183.
- BRINK, C. O.; WALBNAK, F. W. 1954. "The Construction of the Sixth Book of Polybius ». *The Classical Quarterly*. v. 4 (3-4), p. 97-122.
- BROCK, Roger. 2006. « The body as a political organism in Greek thought ». In: *Penser et représenter le corps dans l'Antiquité*. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2006 (généré le 04 janvier 2024). Disponible sur Internet: <<http://books.openedition.org/pur/7355>>.
- CARDOSO, Sérgio. 2013. "Políbio e suas considerações sobre a constituição mista romana" (cap. 2). In: BIGNOTTO, Newton. *Matrizes do republicanismo*. Belo Horizonte: -Ed. UFMG, p. 68-109.
- CHAMPION, Craige. 2013. "Polybius on Political Constitutions, Interstate Relations and Imperial Expansion". In: BECK, Hans (Ed.), *A Companion to Ancient Greek Government*, p. 119-130 [chap. 8].
- CHRISTIAN, Jacob. 2021. "Polybe". In: BRUNSCHWIG, Jacques; LLOYD, Geoffrey; PELLEGRIN, Pierre (Dir.), *Le savoir grec*, Paris: Flammarion, p. 852-860.
- CICÉRON. 1928. *De oratore*. Livre deuxième. Texte établi et traduit par Edmond Courbaud. Paris: Les Belles Lettres.
- COLE, Thomas. 1964. « The Sources and Composition of Polybius VI ». *Historia: Zeitschrift Für Alte Geschichte*, 13(4), p. 440-486.
- CORASSIN, Maria Luiza. "A stásis: o conflito na república romana", São Paulo, *Revista Hypnos*, ano 7, n. 9, 2002, p. 68-82.
- COULANGES, Fustel de. 1858. *Polybe: Grèce conquise par les romains*. Thèse doctorale. Paris.
- COULANGES, Fustel de. 2009 [1864]. *La Cité Antique*. Étude sur le Culte, le Droit, les Institutions de la Grèce et de Rome. New York : Cambridge University Press.
- DEREMETZ, Alain. 2007. "Les métaphores du corps". In: VEYNE, Paul; CARMIGNANI, Paul; THOMAS, Joël et al. (dir.), *Le corps dans les cultures méditerranéennes*. Presses universitaires de Perpignan, p. 163-172.
- FINLEY, M. I. [s/d.] "Introduction". In: *Greeks Historians. The essence of Herodotus, Thucydides, Xenophon, Polybius*. Selected and edited by M. I. Finley. New York: The Viking Press, s/d., p. 1-19.
- FOULON, Éric. 2001a. "Polybe et la question d'une histoire des origines", in: FROMENTIN, Valérie; GOTTELAND, Sophie (dir.), *Origines Gentium*, Pessac: Ausonius Édition, p. 271-283.
- FOULON, Éric. 2001b. "Polybe et l'histoire universelle". In: LECLAN, Jean; CHAMOUX, François (Dir.), *Colloque Histoire et historiographie dans l'Antiquité*. [Actes du 11ème colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer les 13 & 14 octobre 2000]. Paris: Publications de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (vol. 11), p. 45-82.

FRITZ, Kurt von. 1958 [1954]. *The Theory of Mixed Constitution in Antiquity*. A Critical Analysis of Polybius' Political Ideas. New York: Columbia University Press, second printing.

GRODENT, Michel. 2005. "De demos à populus", *Hermès, la Revue*, CNRS Ed., n. 42, 2005/2, p. 17-22.

HAHM, David E. 2009. "The Mixed Constitution in Greek Thought". In: BALOT, R. (Ed.), *A Companion to Greek and Roman Political Thought*. Oxford: Blackwell Publishing, p. 178-198.

JOUANNA, Jacques. 1980. « Médecine et politique dans la *Politique* d'Aristote (II 1268 b 25 – 1269 a 28) », *Ktèma : civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Rome antiques*, n. 5, p. 257-266.

LOEHR, Regina. 2021. "The people's moral emotions in Polybius' Cycle of Constitutions", *Classical Philology*, Vol. 116, N. 2, p. 155-182.

MCGING, Brian. 2010. "Introduction". In: POLYBIUS, *The Histories*. Translation: Robin Waterfi eld. Introduction and notes: Brian McGing. New York: Oxford University Press, p. vii-xxxv.

MILTSIOS, Nikos; TAMIOLAKI, Melina (Ed.). 2018. *Polybius and his legacy*. Berlin, Boston: De Gruyter.

MOORE, Daniel Walker. 2020. *Polybius: Experience and the Lessons of History*. London: Brill, p. 92-110 (cap. 4).

MUSTI, D. 1978. *Polibio e l'imperialismo romano*. Napoli: Liguori.

NICOLET, Claude. 1974. "Polybe et les institutions romaines". In: *Polybe - neuf exposés suivis de discussions*. Entretiens sur l'Antiquité classique. Suíça: Fondation Hardt, Band 20, p. 209-265.

POLÍBIO. 2016. *História Pragmática: livros I a V*. Tradução: Breno Battistin Sebastiani. São Paulo: Ed. Perspectiva.

POLIBIUS. 1996. *História*. Tradução Mario da Gama Cury. 2. ed. Brasília: Ed. UnB.

POLVERINI, Leandro. 2005. "Democrazia a Roma? La costituzione repubblicana secondo Polibio". In: URSO, Gianpaolo (Dir), *Popolo e potere nel mondo antico*, Pisa: Edizioni ETS, p. 85-96.

POLYBE. 1977. *Histoires*. Livre VI. Avec la contribution de C. Nicolet; texte établi et traduit par Raymond Weil. Paris: Les Belles Lettres.

POLYBIUS. 1979. *The Histories*. Vol. III. Translated by W. R. Paton. London: Harvard Univesity Press (ed. bilíngue).

RÉMY, Alain. 2011. "La richesse dans les Histoires de Polybe", *Revue des Études Anciennes*, Tome 113, nº 1, p. 105-127.

REVERDIN, Olivier (Org.). 1974. *Polybe*. Entretiens sur l'Antiquité Classique. Tome XX. Genebra: Fondation Hardt.

ROMERO, José Luís. 2009 [1952]. *De Heródoto a Políbio*. España: Miño y Dávila; Argentina: Austral.

SACKS, K. 1981. *Polybius on the writing of history*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

SASSO, Gennaro. 2015. “Costituzione mista”. In: *Su Machiavelli*. Roma: Carocci, p. 189-203.

SEBASTIANI, Breno Battistin. 2005. “Políbio e o imperialismo romano”. *Proj. História*, São Paulo, (30), p. 197-209, jun..

SEBASTIANI, Breno Battistin. 2016a. “Introdução”. In: POLÍBIO, *História Pragmática: livros I a V*. Tradução, introdução e notas de Breno Battistin Sebastiani. São Paulo: Ed. Perspectiva, p. 17-44.

SEBASTIANI, Breno Battistin. 2016b. “Alguns livros para conhecer Políbio”. Disponível em: <https://usp-br.academia.edu/BrenoBattistinSebastiani>. Acesso em jan. 2017.

STRAUMANN, Benjamin. 2020. “Leaving the state of nature: Polybius on resentment and the emergence of morals and political order”, *Polis*, vol. 37, p. 9-43.

THORNTON, J. 2001. *Lo storico, il grammatico, il bandito*. Momenti della resistenza Greca all’Imperium Romanum. 2ª ed. Catania: Prisma.

THORNTON, J. 2020. *Polibio: il politico e lo storico*. Roma: Carocci Editore.

WALBANK, F. W. 1972. *Polybius*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

WALBANK, F. W. 1985. *Selected papers. Studies in Greek and Roman history and historiography*. Cambridge: CUP.

WALBANK, F. W. 2002. “Polybius’ perception of the one and the many”. In: WALBANK, *Polybius, Rome and the Hellenistic world*. Essays and reflections. Cambridge: CUP, p. 212-230.

WEIL, Raymond. 1977. “Notice”. In: POLYBE, *Histoires. Livre VI*. Avec la contribution de C. Nicolet. Texte établi et traduit par Raymond Weil. Paris: Les Belles Lettres.

WOLFF, Francis. 1999. *Aristóteles e a política*. Trad. Thereza Christina Ferreira Stummer e Lygia Araújo Watanabe. São Paulo: Discurso Editorial.

ZAMPERINI, Enrica. 2022. “Le corps de la polis et le corps du héros: stasis et nosos sur la scène du théâtre tragique grec: le cas d’Oedipe”. In: *Cahiers « Mondes anciens »* [Online], n. 16, 2022, connection on 04 January 2024. URL: <http://journals.openedition.org/mondesanciens/4273>.

Quem foram os “filósofos platônicos”? Agostinho de Hipona e a sua relação com a Filosofia

Rogério Miranda de Almeida
r.mirandaalmeida@gmail.com
Faculdade São Basílio Magno (FASBAM)

Resumo: Do ponto de vista ontológico, epistemológico e ético, Santo Agostinho foi influenciado, além das Escrituras, pela filosofia estoica, pelo neoplatonismo ou, mais exatamente, por aqueles pensadores que ele denomina os “filósofos platônicos”. Com relação à influência recebida dos estoicos, a ênfase recaía não somente sobre o conceito de virtude, mas também sobre outras noções essencialmente relacionadas com o agir moral. Quanto ao plano ontológico e epistemológico, foi mormente a visão platônica ou neoplatônica dos dois mundos que encontrou no Bispo de Hipona a sua mais decisiva adesão. De um lado, portanto, existe o mundo sensível e, consequentemente, mutável, caduco, não consistente e não autossuficiente; de outro, porém, existe o mundo espiritual e, por conseguinte, imarcescível, imutável e eterno. Mas a questão principal à qual urge responder é esta: quem, finalmente, foram os “filósofos platônicos” aos quais se refere o autor das *Confissões*? É desta problemática, e das ambiguidades que ela comporta, que eu me ocuparei ao longo destas reflexões.

Palavras-chave Agostinho de Hipona; Platão; “Filósofos platônicos”; Plotino; Porfírio.

Who were the “platonic philosophers”? Augustine of Hippo and his relation to Philosophy

Abstract: From the ontological, epistemological and ethical point of view, Saint Augustine was influenced, besides the Scriptures, by the stoic philosophy, by Neoplatonism or, more exactly, by those thinkers that he designates under the expression: “Platonic philosophers”. Regarding the influence he received from the Stoics, the emphasis is placed not only on the concept of virtue, but also on other notions essentially related to the moral acting. As to the ontological and epistemological plane, it was mainly the Platonic or Neoplatonic vision of the two worlds that met in the Bishop of Hippo its most decisive adhesion. Thus, from one hand, there is the sensitive and, therefore, changeable, becoming, non-consistent and not self-sufficient world and, from the other hand, there is the spiritual and, consequently, unwithered, unchangeable, and eternal world. But the principal question requiring an explanation is this: who finally were the “Platonic philosophers” to whom the author of *Confessions* refers? It is this problematic, together with the ambiguities it raises, that I will explore throughout these reflections.

Keywords: Augustine of Hippo; Plato; “Platonic philosophers”; Plotinus; Porphyry.

Recebido em 13 de março de 2024. Aceito em 08 de abril de 2024.

No que concerne às três principais posições que marcaram a tradição filosófico-teológica ocidental *vis-à-vis* das relações fé e razão, Agostinho de Hipona (354–430), como, de resto, Atenágoras, Clemente de Alexandria, Orígenes, Basílio Magno, Gregório de Nazianzo, Gregório de Nissa, devem ser situados, apesar das diferenças de perspectiva que os distinguem, naquela via que representa um meio termo, um *entre-deux*, ou uma mediação ligando as outras duas tendências. Com efeito, se, por um lado, Justino Mártir (c. 100–165) vê uma quase equivalência entre a “sabedoria pagã” e a “sabedoria cristã”, na medida em que ambas buscam encontrar o Logos e, portanto, a Verdade, por outro lado, Tertuliano (c. 155–c. 222) estabelece uma irreconciliável oposição e, consequentemente, um fosso intransponível entre fé e razão. “O que, pois, têm em comum Atenas e Jerusalém? A Academia e a Igreja? Os heréticos e os cristãos?”, interroga-se o apologeta no sétimo capítulo do *Tratado da prescrição contra os heréticos*. “Se possuímos a fé – conclui o teólogo – nada mais desejamos crer, pois começamos por crer que, para além da fé, nada mais existe que nos possa forçar a crer” (Cf. TERTULIANO, 2002, VII, 9-10).

Quanto a Justino, a filosofia ou, para usar a sua expressão característica, a “verdadeira filosofia” é o único caminho capaz de conduzir e unir a Deus, de sorte que não teriam existido nem platônicos, nem estoicos, nem peripatéticos, nem pitagóricos, caso não houvesse a Verdade, “porque esta sabedoria é uma só”.¹ Ora, se todas as religiões que dizem “sim” ao Logos, ou à Verdade, se equivalem, chega-se inevitavelmente à conclusão de que nenhuma religião positiva é imprescindível. Convém, no entanto, notar que aquilo que faz Justino distinguir a “sabedoria cristã” da “sabedoria grega” – assinalando à primeira um papel de superioridade – é o paradoxo da encarnação tal como ele se acha expresso no Prólogo do Evangelho segundo João: “E o Verbo se fez carne” (Jo 1,14).² Com efeito, afirmar que o Logos universal, imutável e eterno se fez carne significa, *mutatis mutandis*, introduzir uma ruptura ou uma descontinuidade no seio mesmo da racionalidade, que não admite nenhuma ingerência ou miscibilidade entre o finito e o infinito, entre o particular e o universal, entre o temporal e o atemporal, entre o histórico e o a-histórico.

A partir dessas considerações, é lícito, pois, perguntar-se: em que consiste a visão de Agostinho de Hipona *vis-à-vis* das relações fé e razão? Deve-se primeiramente observar que, não obstante as diferenças de perspectiva, de horizonte e de acento, há mais de um ponto em comum entre a concepção filosófico-teológica do autor da *Cidade de Deus* e a daqueles outros pensadores, cuja tendência reivindica uma mediação ou uma complementariedade entre essas duas esferas do saber. Trata-se das concepções de Atenágoras, Clemente de Alexandria, Orígenes e, nos tempos medievais, Anselmo de Aosta, Pedro Abelardo, Pedro Lombardo, Tomás de Aquino e outros. Todavia, o meu intuito ao longo destas

¹ JUSTINO MÁRTIR. *Dialogo con Trifone ebreo*. Milano: Rusconi, 1995, p. 217. Convém, todavia, notar que Justino, ao empregar o termo “filosofia”, ao invés de “teologia”, estava muito provavelmente querendo evitar confundir a “sabedoria cristã” com a mitologia grega. Sabe-se, com efeito, que no período clássico grego, a palavra “teologia”, à diferença da “filosofia”, era empregada para designar a descrição dos deuses ou dos mitos. Assim o pensa Platão, para quem a teologia remete ao canto e às narrativas dos poetas que, pela mitologia, fazem relevar os modelos divinos (Cf. Platão, *República*, II, 379a). Para Aristóteles, ao invés, a “teologia” é uma das três disciplinas da filosofia teórica considerada como a ciência mais elevada, porquanto ela se ocupa do divino, presente na natureza imóvel e separada das realidades sublunares (Cf. Aristóteles, *Metafísica*, E, 1026 a, 15-20). Quanto aos estoicos, eles distinguiam três tipos de teologia: a “teologia física” ou “natural”, que pertence aos filósofos e se ocupa da natureza da divindade; a “teologia mítica”, que é fabulada pelos poetas; e a “teologia política”, que se move na esfera do poder civil e diz respeito aos sacerdotes e aos cultos prestados ao Estado ou pelo Estado. Embora, no início da era cristã, Clemente de Alexandria e Orígenes se tenham servido deste termo para se referirem, respectivamente, à “doutrina da fé” e à “verdadeira doutrina sobre Deus e Jesus Cristo como salvador”, a teologia receberá um status científico somente a partir do séc. XII, quando Pedro Abelardo a definirá como sendo a exposição racional e sistemática do conjunto das doutrinas da fé cristã.

² Todas as citações que extraio das Escrituras se encontram em: BÍBLIA DE JERUSALÉM (A). São Paulo: Paulus, 1985.

reflexões consiste principalmente em examinar e explorar as reinterpretações e, conseqüentemente, as ambigüidades e os paradoxos que permeiam os escritos do Bispo de Hipona a partir de duas questões fundamentais: a) a relação entre a filosofia e a religião cristã e b) a influência do platonismo e/ou do neoplatonismo sobre o desenvolvimento de seu pensamento.

As vicissitudes do pensamento e da escrita agostiniana

Deve-se antes de tudo levar em consideração que o papel da filosofia no que diz respeito à teologia ou, mais exatamente, à religião cristã se apresenta, na obra de Agostinho, mais paradoxal e ambígua do que uma primeira leitura poderia levar a imaginar. Ademais, as vicissitudes nela recorrentes se verificam não somente ao longo dos últimos escritos, aqueles em que o Bispo de Hipona – cada vez mais envolvido nas controvérsias donatista e, sobretudo, pelagiana – privilegiará a questão das relações entre a natureza e a graça, a graça e o livre-arbítrio, a correção e a graça, a predestinação e a liberdade. As ambigüidades e os paradoxos se acham também presentes nos primeiros escritos, isto é, nos “diálogos de Cassiciaco” que se desenrolaram entre 386 e 387, quando Agostinho atravessava o chamado “período de conversão”. Cassiciaco era uma localidade nos arredores de Milão onde o jovem retor, juntamente com a sua mãe Mônica, o amigo Alípio, os discípulos Licêncio e Trígésio, o irmão Navígio, o filho Adeodato e mais dois primos alternavam trabalho e discussões em torno de temas diversos.³ Ajunte-se ainda que os paradoxos verificáveis nesses primeiros escritos se farão também notar nas obras elaboradas depois de seu retorno à pátria, isto é, antes de sua ordenação presbiteral, ocorrida em 391. Ora, durante a sua estadia na Itália (383–388), o jovem retor, sob a influência de Ambrósio, arcebispo de Milão, se dedicou à leitura das Escrituras e se familiarizou com o pensamento neoplatônico, que lhe propiciou maturar e reelaborar aquelas questões cuja solução ele julgava poder encontrar durante a sua passagem pelo maniqueísmo. Tratava-se do problema do mal e da liberdade. Mas ocupavam também a sua mente e os seus escritos os temas relacionados com a linguagem, a música, a gramática, a dialética e a retórica. De resto, deve-se ter presente que a sua formação fora essencialmente marcada pela retórica, a filologia e a literatura. Outra questão que Agostinho também tentou compreender, ao longo dos “diálogos de Cassiciaco”, foi a das relações entre a religião cristã e a filosofia.

Neste sentido, em um de seus primeiríssimos escritos, *A vida feliz*, composto em 386, é sublinhado o fato de que o pensamento, quando se dirige para Deus, adquire, mesmo em se tratando de pessoas incultas, o peso e o significado de um verdadeiro oráculo (Cf. *De beata v.*, IV, 31). No diálogo que ele redigiu em seguida, *A ordem*, Agostinho será mais explícito ainda ao falar do papel que desempenha a filosofia no domínio da fé. A filosofia, enfatiza ele, não somente promove e fortalece a razão, mas também induz a não desprezar os mistérios da fé e, melhor ainda, ela ajuda a compreendê-los como devem ser compreendidos. Conseqüentemente, a verdadeira e genuína filosofia tem a função não somente de ensinar em que consiste o *princípio não principiado* de todas as coisas, mas também a de mostrar a grandeza do intelecto que nele permanece e os benefícios que dele redundam para a salvação do gênero humano (Cf. *De ord.*, 2006e, II, 5, 16).

Ora, este auxílio que busca a fé na razão, nela tentando ampliar-se, iluminar-se e aprofundar-se, é um *leitmotiv* que, explícita ou implicitamente, recorre em quase todos os escritos agostinianos, mormente naqueles do primeiro período. Ademais, esta temática influenciará mais de um pensador medieval, em particular Anselmo de Aosta, ou Anselmo de Cantuária (1033–1109). Com efeito, o autor do posteriormente denominado “argumento ontológico” é enfático ao afirmar, já no final do primeiro capítulo do *Proslogion*: “Não busco compreender para crer, mas creio para compreender” (*Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam*) (ANSELMO, 2002, p. 314). Trata-se da indagação da fé, que busca ampliar-se e, conseqüentemente, intensificar-se no e através do entendimento, ou da inteligência (*fides quaerens intellectum*).

³ Não se sabe exatamente se o antigo topônimo *Cassiciacum*, na Itália setentrional, região de Milão, se refere à localidade de Casciago, na atual província de Varese, ou àquela de Cassago, na província de Brianza.

Assim, tanto Anselmo quanto, antes dele, Agostinho se baseiam na famosa passagem de Isaías, segundo a qual: “A cabeça de Efraim é Samaria e a cabeça de Samaria é o filho de Romelias. Se não o crerdes, não vos mantereis firmes” (Is 7,9).

Convém notar que, no *Livre-arbítrio* – obra que Agostinho começara a redigir no ano em que se preparava para deixar Roma (388) e que a terminará somente depois do retorno à África (394–395) –, ele acentua a distinção entre o *crer* e o *compreender*. Neste sentido, ele também admoesta sobre a necessidade de primeiramente crer nas “grandes e divinas verdades” que se desejam entende. Deste modo, o retor recorre não somente ao versículo de Isaías, acima citado, mas também aos Evangelhos segundo João e Mateus. Efetivamente, ao comentar a passagem: “Buscai e achareis” (Mt 7,7), Agostinho pondera que não se deve considerar “achado” aquilo que é crido sem ser conhecido; não se deve tampouco afirmar que alguém se torna apto a encontrar a Deus sem antes ter crido naquele que depois irá conhecer (Cf. *De lib. arb.*, II, 2,6). No entanto, já nos *Soliloquios*, composto em 387, o autor avançara a seguinte explicação: “Por isso, procuro compreender aquilo que sei, e não aquilo que creio. Entretanto, é talvez correto afirmar que tudo aquilo que sabemos, também o cremos; mas não é correto afirmar que tudo aquilo que cremos, também o sabemos” (*Solil.*, I, 3,8).⁴

Urge, porém, ressaltar que, no último livro que Agostinho escreveu como leigo, *A verdadeira religião* (389-391), vemos surgir, já no início da obra, um flagrante paradoxo com relação à filosofia, na medida em que o autor assinala à religião uma função e uma ordem superiores àquelas que atribui à investigação filosófica. De resto, a expressão “verdadeira religião” (*vera religio*) já se encontrava no *Apologeticum* de Tertuliano e no *Divinae Institutiones* de Lactâncio. De um lado, portanto, Agostinho define a *verdadeira religião* como sendo o caminho que conduz à vida feliz e pelo qual se reconhece a Deus como sendo o Princípio de todas as coisas. De outro lado, porém, ele vê na *verdadeira religião* o modo mais evidente de se descobrir o erro daqueles povos idólatras, “cujos sábios, que chamamos filósofos, possuíam escolas contrastantes umas com as outras e templos comuns entre si” (*De vera rel.*, I, 1). Mais categórico ainda se mostrará o autor quando, depois de mencionar explicitamente os nomes de Sócrates e Platão – cuja filosofia ele deve ter conhecido através da tradução de uns dois diálogos e, indiretamente, através de Cícero e do que havia sido traduzido de Plotino e de Porfírio – ele concluirá dizendo que aqueles filósofos não nasceram para demover os seus povos do prazer de venerarem os ídolos, nem tampouco para conduzi-los “ao verdadeiro culto do verdadeiro Deus” (*De vera rel.*, II, 2). Curioso também é vê-lo admoestar na mesma obra que, ao entrar num debate, o cristão deve preferir ter o coração pleno da verdade que ter a boca repleta do nome de Platão (Cf. *De vera rel.*, III, 5). Surpreendentemente, porém, e logo em seguida, isto é, ao concluir este longo discurso sobre as relações entre a religião cristã e a filosofia dos antigos gregos, o retor fará a seguinte ponderação: se aqueles homens do período clássico pudessem reviver e agir entre os cristãos, certamente descobririam a quem pertence a autoridade com a qual se pode vir em socorro dos homens e, “mudadas poucas palavras e expressões, tornar-se-iam cristãos, como o fez a maior parte dos platônicos da nossa época e daquela que acabou de transcorrer” (*De vera rel.*, IV, 7).

Já como bispo de Hipona, Agostinho compôs uma obra – *A doutrina cristã* – cuja redação se escalonara entre 396 e 426 e onde ele volta a abordar uma “grande questão” que Ambrósio de Milão já teria, em princípio, resolvido. Trata-se de uma acusação que haviam levantado os leitores de Platão, segundo a qual todas as máximas de Cristo teriam sido hauridas nos diálogos do filósofo grego. Para Agostinho, contudo, foi o inverso que se verificou, porquanto Ambrósio, após haver estudado a história das nações e descoberto que Platão, contemporâneo de Jeremias, fora ao Egito na mesma época em que lá também estivera o

⁴ Esta passagem será reproduzida quase *ipsis litteris* em outro diálogo, *Do mestre* (*De magistro*), composto em 389, onde Agostinho declara: “Portanto, aquilo que compreendo, também o creio; mas não compreendo tudo aquilo que creio. Sei tudo aquilo que compreendo, mas não sei tudo aquilo que creio”. AGOSTINHO DE HIPONA. *Il Maestro*, XI,37. In *Tutti i dialoghi*. Milano: Bompiani, 2006c.



profeta, sustentou que é mais provável terem sido as Escrituras a haverem influenciado Platão que, antes, ter sido o filósofo a havê-las inspirado. O próprio Agostinho reforça esse argumento ao lembrar que nem mesmo Pitágoras, cujos discípulos teriam ensinado a teologia a Platão, existia antes que existissem as Escrituras. Consequentemente, deduz o Bispo de Hipona, é mais condizente com a verdade afirmar que esses filósofos extraíram tudo aquilo que há de bom e de verdadeiro dos “nossos escritos”, de sorte que não se deve atribuir a Platão as máximas que Cristo teria pronunciado. “Crê-lo possível seria o cúmulo da insensatez” (*De doct. chr.*, II, III, 28,43). É bem verdade que, na *Cidade de Deus* – escrito elaborado entre 413 e 426, Agostinho corrigirá o erro segundo o qual Platão teria sido contemporâneo do profeta Jeremias, pois, segundo ele, o autor da *República* nasceu cerca de cem anos depois que Jeremias escrevera suas profecias (Cf. *De civ. Dei*, VIII, 11). Contudo, este novo cálculo, que Agostinho tomara de empréstimo a Eusébio de Cesareia, se revela ele também inexato, pois, atendo-se ao testemunho do próprio Jeremias (*Jr* 25,3), sua vocação teria ocorrido por volta do ano 627 a. C., enquanto que Platão viveu entre 427 e 348/347 a. C. De resto, o próprio Platão não faz nenhuma referência a uma possível estada no Egito ou na África, embora algumas observações desenvolvidas nas *Leis* sobre a arte, a música, a aritmética e os brinquedos das crianças egípcias levam a concluir que se trata de um conhecimento obtido de maneira direta. Ajunte-se ainda que a ideia segundo a qual a filosofia, e as ciências profanas em geral, se originaram das Escrituras era uma ideia comum não somente a Agostinho, mas também a outros Padres da Igreja, tais como Clemente de Alexandria, Orígenes e Tertuliano.

Paradoxalmente, mais ou menos no início do Livro VIII da *Cidade de Deus*, Agostinho dirá que nenhum filósofo se aproximou mais dos cristãos do que Platão e seus discípulos. Melhor ainda, no parágrafo 11 do mesmo Livro VIII, o teólogo declara que a doutrina sobre Deus que sustentara Platão “é muito semelhante à verdade da nossa religião” (*De civ. Dei*, VIII, 11). Para Platão, enfatiza o autor: “O sábio é um imitador, um conhecedor e amante de Deus, e a participação em Deus lhe acarreta felicidade” (*De civ. Dei*, VIII, 5). Mais surpreendente ainda é constatar que, depois do encômio dirigido a Platão e aos platônicos, e após haver tecido toda uma crítica à teologia civil, ou política, assim como à teologia mítica, o Bispo de Hipona radicaliza de tal modo a semelhança entre a filosofia platônica e a religião cristã, a ponto de asseverar que não somente as teologias mítica e civil, mas também aquelas filosofias de caráter materialista devem ceder o lugar aos filósofos platônicos, porquanto foram eles “que ensinaram que o verdadeiro Deus é o autor das coisas, o iluminador da verdade e o dispensador da felicidade” (*Ibidem*). Devem ainda ceder-lhes o lugar aqueles outros filósofos que, com a mente voltada para o corpo e para as coisas sensíveis, passageiras, perecíveis, assinalaram à natureza princípios sensíveis, corpóreos, e não transcendentais. Quanto a Platão, a sua filosofia divisa em Deus o verdadeiro e Sumo Bem, de sorte que o filósofo é também um amante de Deus. A conclusão, portanto, não poderia ser outra, senão esta: “Já que a filosofia tende para a felicidade, quem ama a Deus é feliz, porquanto nele coloca sua fruição” (*De civ. Dei*, VIII, 8).

Numa série de homilias pronunciadas, provavelmente, a partir de 405 e intitulada *Comentário ao Evangelho segundo João*, Agostinho volta, mais uma vez, a cotejar a “sabedoria cristã” e a “sabedoria pagã”. Aqui também, ele afirma que nos livros dos filósofos se acham coisas análogas àquelas que serão expressas pelo próprio evangelista João. Assim, esses filósofos teriam vislumbrado, por exemplo, que Deus tem um único Filho, por meio do qual todas as coisas foram criadas (Cf. *Giov.*, Omelia 2,4). Imediatamente, porém, e de maneira paradoxal, o teólogo emite a ressalva, segundo a qual aqueles filósofos não quiseram, na sua “soberba sapiência”, agarrar-se à humildade de Cristo, isto é, àquela nave que os teria conduzido, pronta e seguramente, ao porto entrevisto (Cf. *Giov.*, 2005).

Um paradoxo semelhante, iremos encontrá-lo nas suas reflexões sobre a influência que exerceram os estoicos sobre o plano ético-epistemológico da tradição filosófica cristã. Assim, no Livro V da *Cidade de Deus*, ao comparar estes filósofos aos epicureus, o teólogo chama a atenção para o fato de que os estoicos consideravam a virtude enquanto virtude, isto é, tendo nela mesma a sua finalidade e a sua razão, que é

a felicidade e o bem supremo do homem. Inversamente, os epicureus se utilizavam da virtude como um meio para melhor usufruírem dos prazeres do corpo (*voluptatis corporalis*) (Cf. *De civ. Dei*, V, 20). Contudo, no Livro VIII da mesma obra, o autor irá atacar não somente os epicureus, mas também os estoicos, porquanto, na sua perspectiva, os pensadores da *Stoa* sustentavam que o fogo, isto é, um dos quatro elementos que compõem o universo visível, é dotado de vida, de sabedoria e da capacidade de construir o mundo e tudo aquilo que ele contém. É que, deduz o teólogo, julgavam os estoicos que o elemento ígneo era verdadeiramente um deus e, melhor ainda: “Os estoicos, e aqueles que se lhes assemelhavam, podiam representar somente aquilo que seus corações, ligados aos sentidos da carne, lhes permitiam fabular” (*De civ. Dei*, VIII, 5). Portanto, na perspectiva agostiniana, eles tinham dentro de si mesmos aquilo que não viam ou, para dizê-lo de outro modo, dentro de si mesmos imaginavam o que exteriormente haviam visto, mesmo se não o tivessem realmente visto. Mas, objeta o autor, aquilo que está diante de tal imaginação já não é corpo, mas um fantasma, uma semelhança (*similitudo*) de corpo. Quanto à faculdade pela qual o espírito vê esta semelhança, ela não é nem corpo nem imagem de corpo, de sorte que aquilo por onde se percebe e se julga o que é belo ou disforme é mais perfeito que o próprio fantasma que é julgado. Ora, sendo a própria mente que se revela como a faculdade essencial do homem e da alma racional em particular, ela não pode ser um corpo, pois nem mesmo a imagem (*similitudo*) do corpo, que é percebida e julgada pelo espírito como sendo um corpo, não é, propriamente falando, um corpo. Assim, conclui Agostinho: “A mente não é nem terra, nem água, nem ar, nem fogo, que são os quatro corpos considerados como os quatro elementos pelos quais vemos estruturado o mundo corpóreo” (Ibidem). Se o nosso espírito não é corpo – assim pondera o teólogo –, também Deus, enquanto criador do espírito, não é, absolutamente falando, um corpo. Para formulá-lo de maneira resumida, poderíamos, pois ajuntar: as coisas externas, percebidas pelos sentidos, são dotadas de configuração, de extensão e materialidade; as coisas fabuladas pela imaginação são dotadas de extensão e configuração visíveis, mas não de materialidade; já o espírito, ou a mente, se apresenta como uma função ou uma faculdade que percebe, que raciocina, que distingue e julga. Ela é, portanto, uma *coisa pensante*.

Conforme, pois, eu avancei logo no início destas reflexões e, mais precisamente, no resumo, as reações de Agostinho devem ser consideradas, do ponto de vista filosófico, a partir de dois planos principais: o plano ético e o plano ontológico-epistemológico. Com relação ao primeiro, ele se volta contra os epicureus e, nomeadamente, contra os estoicos, sobretudo no que diz respeito à concepção estoica da virtude: a virtude enquanto virtude, a virtude considerada por ela mesma e tendo nela mesma a sua própria finalidade. No que tange ao segundo plano, as suas dúvidas e as suas críticas têm como alvos específicos Platão e os chamados “filósofos platônicos”. Trata-se, pois, da visão platônica ou neoplatônica dos dois mundos, segundo a qual existe, de um lado, o mundo sensível e, conseqüentemente, mutável, caduco, não consistente e não autossuficiente; de outro lado, porém, existe o mundo espiritual e, por conseguinte, inascível, imarcescível, imutável e eterno. Como se sabe, esta doutrina dos dois mundos é caracteristicamente platônica e/ou neoplatônica, cujos pensadores Agostinho inclui sob a qualificação abrangente de “filósofos platônicos”. Mas quem, afinal de contas, são esses “filósofos platônicos” aos quais ele se refere nas *Confissões*, mas de maneira demasiadamente genérica? Tratar-se-ia dos pensadores do medioplatonismo ou, mais provavelmente, daqueles pertencentes à corrente, ou às correntes, neoplatônicas? Estaria, talvez, Agostinho se referindo aos diversos pensadores que presidiram à Academia de Platão?

Os “filósofos platônicos”

Certo é que deparamos nas *Confissões*, que ele redigira entre 397 e 401, uma afirmação que tem suscitado mais interrogações do que propriamente esclarecimentos: “Por intermédio de um homem cheio de orgulho desmesurado, tu (Deus) me proveste de alguns livros dos filósofos platônicos traduzidos do grego para o latim” (*Conf.*, VII, 9,13). É bem verdade que, nas mesmas *Confissões*, o autor menciona o nome do tradutor dos livros platônicos: Mário Vitorino (Cf. *Conf.*, VIII, 2,3). Todavia, as traduções dos

autores neoplatônicos que fizera este mestre de retórica, originário da África, convertido ao cristianismo e fundador de uma escola em Roma no tempo do imperador Constantino (337–361), não chegaram até nós. Supõe-se, contudo, que ele vertera para o latim alguns tratados essenciais das *Enéadas* e alguns escritos de Porfírio (234–c. 305), discípulo de Plotino.

O que, pois, teria Agostinho querido significar com o termo “platônicos” (*platoniorum*)? Teria sido – repita-se – toda a tradição platônica que o precedera? Convém notar que, além de Plotino e Porfírio, ele também menciona os nomes de Jâmblico, Apuleio, Hermes Trismegisto e, no *Contra os acadêmicos* – primeiro dos diálogos de Cassiciaco – já se encontra uma análise das temáticas fundamentais da Academia de Platão e uma crítica às tendências céticas que nela se introduziram através de pensadores que Agostinho nomeia explicitamente. Trata-se de Arcesilau de Pitane, Carnéades de Cirene, Filão de Larissa e Antíoco de Ascalão. Todavia, se a questão de saber quem são propriamente esses “filósofos platônicos” permaneceu, até hoje, uma incógnita e um desafio para os estudiosos de Agostinho, o outro problema sobre o qual eles se têm debruçado é o de decidir a quem finalmente tocara a prioridade dada pelo teólogo a esses pensadores: se ao próprio Plotino ou ao seu discípulo, Porfírio. Certo, já no diálogo intitulado *A vida feliz*, ele confessa haver lido “pouquíssimos livros de Plotino”, os quais, no entanto, parecem tê-lo inflamado de tal modo que ele não hesita em afirmar que eles manifestam uma verdadeira concordância com o que já haviam dito os autores sacros, em particular o apóstolo Paulo e o evangelista João (*De beata v.*, I, 4). Mas já no *Contra os acadêmicos*, este entusiasmo se fizera igualmente presente, porquanto, após haver destacado “a ilustre palavra de Platão que, em filosofia, é a mais pura e a mais límpida”, Agostinho assevera que esta palavra retornou em Plotino. De resto, aqui ele junta a seguinte elucidação: “Este filósofo, verdadeiramente platônico, foi de tal modo julgado semelhante ao mestre que se chegou a pensar que fossem contemporâneos. No entanto, entre os dois intercorre um grande lapso de tempo, de sorte que é lícito ver no segundo uma revivescência do primeiro” (*C. Acad.*, III, 18,41).

Não se deve, porém, esquecer que todo o entusiasmo do teólogo recai, em última instância, sobre Platão, e não sobre Plotino que, segundo o próprio Agostinho, se apresenta, por assim dizer, como o receptor e transmissor daquela luz que emanou do próprio mestre. De resto, ao se referir ao platonismo agostiniano, mais apropriado seria especificar que se trata do neoplatonismo, porquanto o platonismo que o autor da *Cidade de Deus* conheceu foi, muito provavelmente, aquele veiculado pelas *Enéadas* e, em particular, por alguns tratados que Mário Vitorino teria traduzido desta obra. Assim, os escritos neoplatônicos com os quais Agostinho se familiarizou devem ter sido aqueles que circulavam a partir da versão de Mário Vitorino e de outros pensadores neoplatônicos do chamado “Círculo de Milão”. Tratava-se de um grupo de pensadores que se tinham associado a Ambrósio e a Simpliciano, que o sucederia na sede episcopal de Milão em 397. Elucidativo a este respeito é o testemunho do próprio Agostinho nas *Confissões*:

Dirigi-me, pois, a Simpliciano, que, na concessão da graça, era pai do bispo Ambrósio e por ele amado como verdadeiramente um pai. Quando lhe descrevi as peripécias dos meus extravios, mencionei a leitura de alguns livros dos filósofos platônicos, traduzidos para o latim por Vitorino, que fora retor em Roma e depois, conforme eu ouvi falar, morrera como cristão. Ele então se congratulou comigo por não me ter deparado com os escritos de outros filósofos, onde pululam falácias e enganos “segundo os elementos deste mundo”. Nos platônicos, ao invés, se insinua de muitas maneiras a ideia de Deus e de seu Verbo. Em seguida, para exortar-me à humildade de Cristo, escondida aos sábios e revelada aos pequeninos, evocou a memória do mesmo Vitorino, com quem mantivera estreita familiaridade enquanto se encontrava em Roma. (*Conf.*, VIII, 2,3)

Como se pode constatar a partir dessa passagem, os pensadores que lera Agostinho na tradução de Mário Vitorino eram simplesmente designados pela expressão: “filósofos platônicos”. Deve-se, contudo, relevar o fato de que, além de Platão, Agostinho também nutria uma grande admiração *vis-à-vis* de Porfírio, de modo que é igualmente lícito perguntar-se: quem, afinal de contas, mais o influenciou? Teria sido o próprio Platão, apesar dos poucos e fragmentários diálogos que, naquela época, se achavam traduzidos

para o latim? Teria sido Plotino ou, o que é mais provável, o autor da *Vida de Plotino*, isto é, Porfírio? Neste sentido, não se deve negligenciar o fato de que, na *Cidade de Deus*, e após haver enaltecido Marcos Terêncio Varrão (116–27 a. C.) como “o mais douto dentre os romanos” (*doctissimus Romanorum*), Agostinho ajunta, sob a forma de ressalva, que Porfírio é “o mais douto dentre os filósofos” (*doctissimus philosophorum*) (*De civ. Dei*, XIX, 22).

Este e outros elogios que tece Agostinho em torno de Porfírio levaram recentemente alguns estudiosos, tais como Pierre Hadot, Goulven Madec e Heinrich Dörrie, a deduzirem que o primado recai, em última instância, sobre o discípulo de Plotino. Seria nele que, finalmente, Agostinho teria haurido a influência neoplatônica que caracteriza seus escritos em geral e seus primeiros diálogos em particular. Uma das razões evocadas por esses autores consiste em que, tendo sido as *Enéadas* redigidas num estilo denso, cerrado, repleto de pressupostos e desdobramentos conceituais, as suas teses e seus enunciados básicos teriam sido apropriados principalmente por um círculo restrito de iniciados naquelas doutrinas. Quanto a Porfírio – argumentam esses mesmos autores – o seu estilo é amplo, direto, discursivo e claramente ordenado, o que não acarretaria problemas para uma tradução em latim e, conseqüentemente, para uma maior difusão das suas doutrinas. O próprio Agostinho confessa que não era apto a ler textos em língua grega – pelo menos no primeiro período de sua formação –, de modo que as obras neoplatônicas que lhe eram familiares deviam limitar-se àquelas traduzidas pelos pensadores neoplatônicos do “Círculo de Milão”. Em contrapartida, levando-se em consideração a genialidade do autor das *Confissões*, não se deve negar que algumas questões mais específicas reenviam imediatamente a fontes plotinianas, o que nos induz a supor que Agostinho deva realmente ter conhecido de maneira mais direta certos tratados essenciais, tais como aqueles referentes ao belo, às três hipóstases originárias, à unidade do mundo inteligível e à providência.⁵ Continua, porém, insolúvel o problema de saber quais foram precisamente as traduções dos tratados das *Enéadas* que se achavam então disponíveis, inclusive aquelas que teria realizado o mestre de retórica, Mário Vitorino. Não é também impossível o fato de que teriam sido somente estas as traduções de que Agostinho dispunha. Mas não se deve tampouco excluir a suposição de que aquelas doutrinas poderiam ter sido inspiradas por alguns escritos de Porfírio, nos quais se encontram vestígios de formulações típicas deste pensador quanto a uma teologia negativa, ou apofática. Sabe-se, com efeito, que a teologia apofática se encontra não somente em Dionísio Areopagita, mas também em Agostinho, pois ambos são tributários da tradição neoplatônica, que acentua as realidades inteligíveis, transcendentais, indeterminadas e, portanto, inapreensíveis. Com relação ao Uno, por exemplo, nele ainda não existe nenhuma divisão, porquanto ele é indeterminado e, melhor ainda, é a potência de todas as coisas, de sorte que dele se pode tudo afirmar e tudo *negar* (Cf. ALMEIDA, 2012, p. 86). Sem embargo, a teologia agostiniana é também marcada por uma maneira positiva, ou catafática, de se referir a Deus, na medida em que Deus se apresenta, na sua perspectiva, como a unidade de todas as formas e o princípio de toda beleza.

Conclusão

Isto nos permite deduzir que a dialética do negativo e do positivo se revela, nos escritos agostinianos, através das metáforas do amor e, por excelência, através do mistério da encarnação. É o que se verifica, por exemplo, no Livro Sétimo das *Confissões*, onde o teólogo equipara as intuições desenvolvidas pelos “livros platônicos” àquelas que se encontram nas Escrituras e, mais precisamente, no Prólogo do Evangelho segundo João e na epístola aos Filipenses, do apóstolo Paulo. É, pois, nestes termos que o Bispo de Hipona inicia o parágrafo 14, capítulo 9, Livro Sétimo, das *Confissões*: “Assim encontrei escrito naqueles livros (os “livros platônicos”) que o Verbo Deus nasceu não da carne, não do sangue, não da

⁵ Nas *Enéadas*, essas doutrinas se acham respectivamente nos tratados I 6 (1); V 1 (10); VI 4-5 (22-23); III 2-3 (47-48). Cf. PLOTINO. *Enneadi*. Milano: Bompiani, 2004. Para um resumo das questões relativas às fontes do platonismo, ou neoplatonismo, de Agostinho, veja HORN, Christoph. *Sant'Agostino*. Bologna: Il Mulino, 2005, p. 25-27.



vontade do homem nem da vontade da carne, mas de Deus. Todavia, não encontrei escrito naqueles livros que *o Verbo se fez carne e habitou entre nós*” (Conf., VII, 9,14).

Note-se que Agostinho é peremptório ao afirmar, com relação à revelação joanina: “Todavia, não encontrei escrito naqueles livros que *o Verbo se fez carne e habitou entre nós*” No entanto, ele havia previamente estabelecido uma equivalência entre os “livros platônicos” e os livros das Escrituras. Melhor ainda: no parágrafo anterior, ele fizera expressamente corresponder o Prólogo do Evangelho segundo João aos livros dos “filósofos platônicos”:

Ali (nos livros dos “filósofos platônicos”) eu achei escrito, se não com as mesmas palavras, mas com um sentido absolutamente igual e com o apoio de muitas e variadas razões, que *no princípio era o Verbo e o Verbo estava com Deus e o Verbo era Deus. No princípio, ele estava com Deus. Tudo foi feito por meio dele e sem ele nada foi feito. O que foi feito nele era a vida, e a vida era a luz dos homens; e a luz brilha nas trevas, mas as trevas não a apreenderam.* (Conf., VII, 9,13).

Sabe-se, contudo, que, tanto em Plotino quanto em Platão, não se encontra o conceito de criação nos termos em que ela foi concebida e elaborada pela doutrina cristã, isto é, uma *criação do nada*. Certo, na passagem acima citada, Agostinho não acrescenta aos versículos do Evangelho a noção de uma *creatio ex nihilo*. Não se pode tampouco negar que, no *Timeu*, já se acha presente a ideia de uma criação do mundo, embora não se trate propriamente de uma *criação*, mas de uma dinâmica pela qual o Demiurgo plasma, modela e exorna este mundo a partir dos paradigmas que ele próprio contempla.

Causa-nos, todavia, surpresa ler na última obra de Agostinho, as *Retratações*, redigida entre 426 e 427, a seguinte autocrítica: “Não me agradam tampouco os elogios que eu dirigi a Platão, aos Platônicos e aos Acadêmicos, elogios que não se deviam fazer a ímpios, mormente àqueles de cujos grandes erros é preciso defender a doutrina cristã” (AGOSTINHO, 1950, XII, p. 283). A partir destas últimas considerações – e do que se pôde constatar ao longo destas reflexões –, não nos resta senão deduzir e afirmar que, mais do que em Platão e nos “filósofos platônicos”, Agostinho baseia a sua perspectiva teológica fundamental em toda a tradição cristã que o precedera, tanto na tradição que procede do Antigo Testamento, quanto, e principalmente, naquela que deriva do Novo Testamento e dos outros Padres da Igreja.



Referências bibliográficas

- AGOSTINHO DE HIPONA. 2005. *Commento al Vangelo di Giovanni*. Roma: Città Nuova.
- AGOSTINHO DE HIPONA. 2006a. *Contro gli Accademici*. In *Tutti i dialoghi*. Milano: Bompiani.
- AGOSTINHO DE HIPONA. 2006b. *Il libero arbitrio*. In *Tutti i dialoghi*. Milano: Bompiani.
- AGOSTINHO DE HIPONA. 2006c. *Il Maestro*. In *Tutti i dialoghi*. Milano: Bompiani.
- AGOSTINHO DE HIPONA. 2006d. *La vita felice*. In *Tutti i dialoghi*. Milano: Bompiani.
- AGOSTINHO DE HIPONA. 2006e. *L'Ordine*. In *Tutti i dialoghi*. Milano: Bompiani.
- AGOSTINHO DE HIPONA. 2006f. *Soliloqui*. In *Tutti i dialoghi*. Milano: Bompiani.
- AGOSTINHO DE HIPONA. 1997. *La vera religione*. Milano: Rusconi.
- AGOSTINHO DE HIPONA. 1989. *La dottrina cristiana*. Milano: Paoline.
- AGOSTINHO DE HIPONA. 2000. *La città di Dio*. Roma: Città Nuova.
- AGOSTINHO DE HIPONA. 2002. *Le Confessioni*. Torino: Einaudi.
- AGOSTINHO DE HIPONA. 1950. *Œuvres de Saint Augustin*, 12 v. *Les révisions*. Paris: Desclée de Brouwer, XII.
- ALMEIDA, Rogério Miranda de. 2012. *A fragmentação da cultura e o fim do sujeito*. São Paulo: Loyola.
- ANSELMO DE AOSTA. 2002. *Proslogio*. Milano: Bompiani.
- ARISTÓTELES. 1986. *La métaphysique*. 2 v. Paris: Vrin.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM (A). 1985. São Paulo: Paulus.
- HORN, Christoph. 2005. *Sant'Agostino*. Bologna: Il Mulino.
- JUSTINO MÁRTIR. 1995. *Dialogo con Trifone ebreo*. Milano: Rusconi.
- PLATÃO. *La République*. 2004. Paris: GF Flammarion.
- PLOTINO. *Enneadi*. 2004. Milano: Bompiani.
- TERTULIANO. 2002. *Contro gli eretici*. Roma: Città Nuova.

Aristóxeno de Tarento contra Sócrates e Platão

Roosevelt Araújo da Rocha Júnior
rooseveltrocha@yahoo.com.br
Universidade Federal do Paraná (UFPR)

Resumo: Aristóxeno de Tarento (375-335 a. C.) foi um dos principais alunos de Aristóteles. Ele ficou mais conhecido por seus tratados sobre teoria musical, dentre os quais nós temos os *Elementos de Teoria Harmônica*. Porém, Aristóxeno se notabilizou também como um grande autor de biografias de personalidades como Pitágoras, Arquitas, Sócrates e Platão. Infelizmente dessas obras só chegaram fragmentos até nós. Contudo, da leitura desses fragmentos podemos tirar informações muito interessantes sobre as biografias desses filósofos e sobre o modo como eles foram retratados na Antiguidade. Além disso, podemos também chegar a algumas conclusões sobre o posicionamento de Aristóxeno acerca das teorias socrático-platônicas. Neste texto buscarei discutir as informações contidas nos fragmentos das biografias que Aristóxeno escreveu sobre Sócrates e Platão e qual seria o ponto de vista dele sobre esses autores.

Palavras-chave: Aristóxeno de Tarento; Sócrates; Platão; Biografia; Crítica ao platonismo.

Aristoxenus of Tarentum against Socrates and Plato

Abstract: Aristoxenus of Tarentum (375-335 BC) was one of Aristotle's most important students. He was best known for his treatises on musical theory, including the *Elements of Harmonic Theory*. However, Aristoxenus was also notable as a great author of biographies of personalities such as Pythagoras, Archytas, Socrates and Plato. Unfortunately, only fragments of these works have reached us. However, from reading these fragments we can derive very interesting information about the biographies of these philosophers and the way they were portrayed in Antiquity. Furthermore, we can also reach some conclusions about Aristoxenus' position regarding Socratic-Platonic theories. In this paper I will discuss the information contained in the fragments of biographies that Aristoxenus wrote about Socrates and Plato and what would be his point of view on these authors would be.

Keywords: Aristoxenus of Tarentum; Socrates; Plato; Biography; Criticism against platonism.

Recebido em 28 de fevereiro de 2024. Aceito em 13 de maio de 2024.



Neste breve texto, apresentarei primeiramente uma rápida introdução à biografia e à obra de Aristóxeno de Tarento, talvez o teórico mais importante no que diz respeito à música na Antiguidade Clássica, mas também um dos primeiros autores do gênero biográfico. Em seguida apresentarei as traduções feitas por mim dos fragmentos mais extensos relativos às biografias de Sócrates e Platão e proporei breves discussões sobre esses textos, tentando entender qual era a atitude de Aristóxeno em relação a esses autores: isenta, favorável ou crítica.

Nascido entre 375 e 360 a. C., Aristóxeno foi aluno de importantes membros da escola pitagórica, a qual teve uma presença marcante na Magna Grécia entre os séculos VI e IV a. C. da história grega, e também de Aristóteles.¹ A parte principal de sua obra tratava da música em seus variados aspectos e por isso ele chegou a ser chamado *mousikos* na Antiguidade. Quem recebia essa denominação era considerado um verdadeiro cultuador das Musas e, por isso, era visto como um homem muito sábio. No caso de Aristóxeno, a designação *mousikos* o caracterizava como ‘o especialista em música’, ‘a autoridade’ no que dizia respeito à arte musical.

Tarento, a cidade do sul da atual Itália onde ele nasceu, foi um centro bastante conhecido do Pitagorismo. Lá também nasceram Filolau, Lísias e Arquitas. O pai de Aristóxeno se chamava Espíntaro (ou Mnésias) e ele também era músico e foi o seu primeiro professor. Na sua juventude, ele teria passado algum tempo em Mantinea, onde teria sido aluno de Lampro de Eritreia. Em algum momento depois de 343 a. C., ele teria ido para Corinto onde teria conhecido Dionísio, tirano de Siracusa. Por fim, ele foi para Atenas, onde se tornou um dos mais influentes pensadores do final do século IV a. C. Em Atenas, ele foi aluno primeiro de Xenófilo de Cálcis, um pensador pitagórico, e depois se tornou discípulo de Aristóteles. Ele teria se destacado entre os peripatéticos e, aparentemente, esperava suceder o Estagirita no comando do Liceu. De acordo com a Suda, entretanto, Teofrasto foi o escolhido para suceder o mestre e Aristóxeno teria ficado muito desapontado.

Sua obra teria sido composta de 453 livros sobre música, filosofia, história e todo tipo de tema, inclusive destacando-se aí as biografias de Pitágoras, Arquitas, Sócrates e Platão, mas a maior parte dessas obras só sobreviveu em fragmentos. As únicas obras que sobreviveram de modo mais extenso foram os *Elementos de Teoria Harmônica* e os *Elementos de Teoria Rítmica*. Sobre os fragmentos coletados por WEHRLI (1967), mais ou menos 35 deles contêm títulos de obras que deixam claro que Aristóxeno tinha interesse por um vasto leque de temas. Conferindo esses títulos, que aparecem em versões diferentes, é provável que possamos atestar a existência de 63 livros ou rolos de papiro. É possível que duas ou mais versões desses títulos se refiram a uma única obra. De qualquer modo, vale a pena conhecer esses fragmentos e títulos, porque eles dão testemunho sobre os variados interesses característicos dos filósofos peripatéticos e especificamente de Aristóxeno, que, para além de ter sido um grande especialista na música, parece ter sido um verdadeiro historiador da cultura que tinha um enorme interesse por numerosos aspectos da cultura da sua época.

Os textos fragmentários das obras de Aristóxeno, de acordo com GIBSON (2005, p. 99-101), mostram diferentes facetas da influência aristotélica e o significado relativamente maior de sua formação pitagórica inicial. Nos fragmentos podemos dizer que a ambição axiomático-dedutiva é preterida em favor de uma metodologia reconhecidamente semelhante àquela mais geralmente promovida pela escola peripatética, com ênfase na coleta de material em um amplo campo e sua catalogação. Essa abordagem cumulativa da ciência reconhece o trabalho de filósofos anteriores, bem como de contemporâneos do autor. Ele foi capaz de incorporar livremente a discussão do significado sociológico dos assuntos, além de sua história e desenvolvimento (em vez de apenas críticas a rivais ou predecessores). Além disso, há evidências de

¹ As informações básicas sobre a vida de Aristóxeno estão na SUDA, s. v. Aristoxenos. Cf. WEHRLI, 1967 (p. 9-10). Para mais informações sobre a biografia dele, cf. VISCONTI (1999). Sobre as contribuições teóricas da escola pitagórica e sobre sua presença na Magna Grécia, ver BURKERT, 1972 (p. 367-400).



influências pitagóricas e platônicas na obra de Aristóxeno. Em questões relativas à função social da música, por exemplo, Aristóxeno frequentemente adere às ideias defendidas por escritores pitagóricos e por Platão. Isso é particularmente visível em seus escritos sobre a doutrina do ethos e o papel da música na educação.

Seguirei aqui a numeração e as divisões propostas por WEHRLI (1967), ainda considerada a edição a ser seguida. Uma edição mais recente e maior foi publicada há pouco tempo, preparada por KAISER (2010), mas esse trabalho foi severamente criticado e não pode ser considerado a obra de referência em se tratando dos fragmentos de Aristóxeno.²

Para começar, será importante colocar algumas questões: será que Aristóxeno tinha uma atitude hostil contra Sócrates e Platão. A princípio, pode parecer que o que encontramos numa parte dos fragmentos não passa de fofoca maliciosa, o que nos dá a impressão de que Aristóxeno seria um detrator malicioso de Sócrates e Platão. Sobre isso, PÖHLMANN (2020, p. 179-180) diz que o filósofo de Tarento tentou apresentar seus ancestrais pitagóricos sob uma luz moderna, retratando Sócrates como uma contraparte negativa do autocontrolado Arquitas em suas biografias e apresentou uma biografia inconsistente de Platão. Porém, suas ideias fundamentais sobre educação e política nos dez livros sobre os *Paideutikoi nomoi* e nos oito livros sobre *Politikoi nomoi* parecem estar em harmonia com opiniões pitagóricas e platônicas. Por outro lado, como lembra GIBSON (2005, p. 204) nos *Elementos de Teoria Harmônica* 30.17 ss., como veremos mais adiante, Aristóxeno critica Platão em comparação com Aristóteles por não estabelecer de antemão o assunto de sua palestra sobre o Bem. De modo mais extremo, Diógenes Laércio relata que Aristóxeno teria alegado que Platão plagiou a *República* (Fr. 67, D.L. III 37), e que Platão desejava queimar todos os escritos de Demócrito (Fr. 131, D. L. IX 40). Então que conclusão podemos tirar de todas essas informações?

O testemunho de Aristóxeno foi completamente ignorado nas obras que tratam das biografias de Sócrates e Platão. Mas talvez suas biografias de Sócrates e Platão não sejam tão unilaterais quanto se acreditou no passado. Talvez ele não seja apenas um malévolos caluniador. Existe uma reverência acrítica entre os intérpretes modernos de Sócrates e Platão. Algumas das características atribuídas a Sócrates por Aristóxeno já são encontradas em Platão e outras não são tão negativas para ser consideradas sinais de inimizade. Em Aristóxeno, Sócrates é apresentado como um indivíduo complexo: um homem moderado, mas com intenso desejo sexual.

De todo modo, precisamos ser cautelosos: é fato notório que autores antigos com frequência manipularam citações e paráfrases com o objetivo de adequá-los aos seus próprios argumentos e que eles tinham preferência por informações espetaculares e por notícias que eles queriam provar que estavam corretas. Os textos fragmentários de um autor, transmitidos até nós, podem não ser representativos do seu pensamento e podem nos dar uma visão distorcida. Provavelmente elogio e censura estavam mesclados na *Vida de Sócrates*, de Aristóxeno. E ele não tinha, na Antiguidade, a reputação de ter uma visão enviesada ou mesmo maliciosa.

A principal característica de Aristóxeno é que ele coletou acima de tudo tradições orais com o objetivo de corrigir a imagem idealizada criada pelos socráticos e especialmente por Platão. Ele considerava que era seu dever corrigir essas tradições através de seu trabalho de campo e reconstruir a verdade histórica. Aristóxeno coletava e corrigia dados biográficos pré-existentes: ele está interessado em Sócrates como pessoa, não como filósofo. Um exemplo disso é que ele cita seu próprio pai, Espíntaro, como fonte fidedigna, já que este teria conhecido Sócrates pessoalmente. Porém Espíntaro não pode ter conhecido Sócrates, por causa da cronologia. Então ou o que ele sabia lhe foi contado por outras pessoas ou a notícia sobre o pai de Aristóxeno não é fidedigna.³

² Sobre isso, ver DAVIES e FINGLASS (2014, 79); PERROT, 2011; DORANDI, 2010 e ROCHA (2023, p. 566).

³ Sobre isso, cf. HUFFMANN (2012, p. 254), que diverge de SCHORN (2012, p. 207-8), que afirma, por sua vez, que Espíntaro não conheceu Sócrates na sua juventude.

Como outras fontes sugerem e como lembra SCHORN (2012, p. 211), Sócrates parece realmente ter sido um homem de caráter difícil. Sendo assim, Aristóxeno não o caluniou. Contudo, ainda de acordo com SCHORN (2012, p. 217), seu retrato de Sócrates não é anti-socrático, mas é, com certeza, anti-platônico.

Aristóxeno é o primeiro autor de uma biografia de Sócrates, com caráter histórico, não ficcional, diferente dos retratos e das informações que encontramos em Platão, Xenofonte e Aristófanes. WEHRLI (1967, p. 65), entretanto, diz que o tratamento dado por Aristóxeno é calunioso. Mas, segundo HUFFMANN (2012, p. 253), essa inquestionável malícia de Aristóxeno é duvidosa: ele não apresentou de modo claro nenhum relato particularmente negativo sobre Sócrates, nem escandaloso, calunioso ou malicioso. Aristóxeno estava interessado pela complexidade do caráter humano. Ainda consoante HUFFMANN (2012, p. 279-280), ele nos dá uma descrição de um homem notável e complexo na sua *Vida de Sócrates*.

Bem, para que toda essa discussão seja mais proveitosa, vejamos o que encontramos nos fragmentos. Primeiro leremos os textos referentes à biografia de Sócrates. Em seguida, veremos que informações Aristóxeno nos dá sobre Platão.

Fragmentos da *Vida de Sócrates*

fr. 51 - Cirilo de Alexandria, *Contra Juliano*, 6.208.

γράφει δὲ οὕτω περὶ αὐτοῦ (sc. Σωκράτους) Πορφύριος ἐν τῷ τρίτῳ φιλοσόφων ἱστορίας δημιουργὸν γὰρ γενέσθαι τὸν Σωκράτην, πατρὶά τέχνην χρώμενον τῇ λατυπικῇ <Ἀριστόξενοιο ἱστορεῖ>. καὶ Τίμαιος ἐν τῇ ἐνάτῃ λιθουργεῖν φησὶ μεμαθηκέναι Σωκράτην. εἰ δὲ ὁ μὲν διὰ δυσμένειαν <ἀν>αξιόπιστος, Τίμαιος δὲ διὰ ἡλικίαν, νεώτερος γὰρ ὁ Τίμαιος, Μενεδήμῳ τῷ Πυρραίῳ χρηστέον, Πλάτωνος μὲν γεγονότι μαθητῇ, πρεσβυτέρῳ δὲ γεγονότι Ἀριστοξένου, λέγοντι ἐν τῷ Φιλοκράτους, ὅτι οὐκ ἐπαύετο Σωκράτης οὔτε ὑπὲρ τοῦ πατρὸς ὡς λιθουργοῦ λαλῶν, οὔτε ὑπὲρ τῆς μητρὸς ὡς μαίας.

Porfírio escreve assim sobre ele (Sócrates) no terceiro livro da sua História dos Filósofos... Pois Sócrates tornou-se um artesão, empregando a arte do seu pai, a de cortar a pedra (escultura). Timeu também, no seu nono livro, diz que Sócrates aprendeu a trabalhar a pedra. Se nós não podemos confiar em <Aristóxeno> por causa de sua inimizade e em Timeu por causa da sua época, pois Timeu é mais jovem, precisamos usar Menedemo de Pirra, que foi um pupilo de Platão e era mais velho do que Aristóxeno, quando ele diz, no *Filócrates*, que Sócrates não parava de falar nem de seu pai como cortador de pedra nem de sua mãe como parteira.⁴

fr. 52a - Diógenes Laércio, 2.19

Ἀρχελαοῦ τοῦ φυσικοῦ, οὗ καὶ παιδικὰ γενέσθαι φησὶν Ἀριστόξενοιο (sc. τὸν Σωκράτην).

(Sócrates) foi aluno de Arquelaus, o naturalista, do qual Aristóxeno diz também que ele foi amante (*paidiká*).

fr. 52b - Suda, s. v. *Sokrátes* (Capítulo 4, Sigma, 829).

Ἀριστόξενοιο δὲ Ἀρχελαοῦ πρῶτον αὐτὸν διακοῦσαι λέγει. γεγονέναι δὲ αὐτοῦ καὶ παιδικὰ, σφοδρότατόν τε περὶ τὰ ἀφροδίσια, ἀλλὰ ἀδίκηματος χωρὶς, ὡς Πορφύριος ἐν τῇ φιλοσόφῳ ἱστορίᾳ φησὶν.

⁴ Comentário: de acordo com HUFFMANN (2012, p. 259-260) não fica claro se Porfírio via Aristóxeno como uma testemunha hostil. Nem essa passagem nem o texto de Plutarco (ver fr. 55, abaixo) são evidências decisivas para demonstrar a malícia de Aristóxeno como biógrafo. Pelo contrário, o testemunho de Porfírio indica que ele era uma fonte confiável.



Sócrates: ... Aristóxeno diz que ele primeiro foi discípulo de Arquélau. E diz que ele também foi amante dele, sobretudo por causa do desejo sexual, mas sem injustiça, como Porfírio diz na sua *História da Filosofia*.

fr. 53 - Eusébio, *Preparação Evangélica*, XI, 3

Πλάτων μέντοι κατανοήσας, ὡς εἴη μία τις ἡ τῶν θείων καὶ ἀνθρωπίνων ἐπιστήμη, πρῶτος διείλε κτλ. ... φησὶ δὲ Ἀριστόξενος ὁ μουσικὸς Ἰνδῶν εἶναι τὸν λόγον τοῦτον. Ἀθήνησι γὰρ ἐντυχεῖν Σωκράτει τῶν ἀνδρῶν ἐκείνων ἓνα τινά, κάπναια αὐτοῦ πυνθάνεσθαι, τί ποιῶν φιλοσοφοίη. τοῦ δὲ εἰπόντος, ὅτι ζητῶν περὶ τοῦ ἀνθρωπίνου βίου, καταγελάσαι τὸν Ἰνδόν, λέγοντα μὴ δύνασθαι τινα τὰ ἀνθρώπινα κατιδεῖν ἀγνοοῦντά γε τὰ θεῖα.

Platão, no entanto, embora percebesse que a ciência das coisas divinas e humanas era uma e a mesma, foi o primeiro a fazer uma distinção. Mas Aristóxeno, o Músico, diz que esse argumento vem dos indianos: pois um certo homem daquela nação se encontrou com Sócrates em Atenas e logo lhe perguntou o que ele estava fazendo em filosofia: e quando ele disse que estava estudando a vida humana, o indiano riu dele e disse que ninguém poderia compreender as coisas humanas, se ignorasse as coisas divinas.

fr. 54a - Cirilo de Alexandria, *Contra Juliano*, 6.185.

φέρει γὰρ ἴδωμεν καὶ πρό γε τῶν ἄλλων ὁποῖος ἦν ὁ διαβόητος παρὰ αὐτοῖς Σωκράτης, κτλ. ... οὐ μὴν ἔτι καὶ τοῖς Πορφυρίου γράμμασιν ἀντερεῖ ὅς τὸν ἐκάστου τῶν ἀρχαιοτέρων ἀπεσημήνατο βίον, κτλ. ... ἔφη τοίνυν ὡδὶ περὶ αὐτοῦ: λέγει δὲ ὁ Ἀριστόξενος, ἀφηγούμενος τὸν βίον τοῦ Σωκράτους, ἀκηκοέναι Σπινθάρου τὰ περὶ αὐτοῦ, ὅς ἦν εἰς τῶν τούτῳ ἐντυχόντων. τοῦτον λέγειν, ὅτι οὐ πολλοῖς αὐτός γε πιθανωτέροις ἐντετυχηκῶς εἶη, τοιαύτην εἶναι τήν τε φωνήν καὶ τὸ στόμα καὶ τὸ ἐπιφαινόμενον ἦθος, καὶ πρὸς πᾶσι δὲ τοῖς εἰρημένους τήν τοῦ εἶδους ιδιότητα. γίνεσθαι δέ που τοῦτο, ὅτε μὴ ὀργίζοιτο, ὅτε δὲ φλεχθεῖ ὑπὸ τοῦ πάθους τούτου, δεινὴν εἶναι τὴν ἀσχημοσύνην. οὐδενὸς γὰρ οὔτε ὀνόματος ἀποσχέσθαι οὔτε πράγματος.

Vamos, então, vejamos mesmo antes dos outros, que tipo de homem foi Sócrates, que foi famoso entre eles... Com certeza [quem não acredita nas histórias sobre Sócrates] não falará mais contra os escritos de Porfírio, o qual esboçou as vidas de cada um dos antigos... Ele falou, então, como se segue, sobre ele: “Aristóxeno diz, ao recontar a vida de Sócrates, que ouviu coisas sobre ele de Espíntaro, que foi um daqueles que encontraram Sócrates. Esse homem disse que ele pelo menos não tinha encontrado muitos homens que eram mais persuasivos, tais eram tanto sua voz quanto sua fala e o caráter manifesto nelas, e, além de todas as coisas mencionadas, sua aparência singular. Isso acontecia quando ele não estava irritado, mas quando ele estava inflamado pela emoção, sua falta de decoro e desfiguramento eram terríveis, pois ele não se abstinha de nenhuma palavra ou ação”.

Cirilo de Alexandria, *Contra Juliano*, 6. 186

γέγραφε γὰρ ὡδὶ πάλιν περὶ αὐτοῦ Πορφύριος: ἐν δὲ τοῖς περὶ τὸν βίον τὰ μὲν ἄλλα εὐκόλον, καὶ μικρὰς δεόμενον παρασκευῆς εἰς τὰ καθ' ἡμέραν γεγενῆσθαι. πρὸς δὲ τὴν τῶν ἀφροδισίων χρῆσιν σφοδρότερον μὲν εἶναι, ἀδικίαν δὲ μὴ προσεῖναι. ἢ γὰρ ταῖς γαμεταῖς ἢ ταῖς κοιναῖς χρῆσθαι μόναίς. δύο δὲ σχεῖν γυναῖκας ἅμα, Ξανθίππην μὲν πολίτιν καὶ κοινοτέραν πως, Μυρτῶ δὲ Ἀριστείδου θυγατρίδην τοῦ Λυσιμάχου. καὶ τὴν μὲν Ξανθίππην περιπλακεῖσαν λαβεῖν, ἐξ ἧς ἑαυτῷ Λαμπροκλῆς ἐγένετο. τὴν δὲ Μυρτῶ γάμῳ, ἐξ ἧς Σωφρονίσκος καὶ Μενέξενος.

Pois Porfírio escreveu novamente, como se segue, sobre ele: “Em questões relacionadas ao seu modo de vida, ele ficava com respeito a outras coisas facilmente satisfeito e necessitava de poucos bens materiais na sua vida diária. Ele tinha um desejo sexual muito intenso, mas não havia nenhuma injustiça nisso. Pois ele só mantinha relações sexuais ou com uma mulher que era casada com ele ou com uma mulher que estava [legitimamente] disponível [para esses fins]. Ele chegou a ter duas mulheres ao mesmo tempo,

Xantipa, que era uma cidadã e de algum modo do tipo mais disponível, e Mirto, a neta de Aristides, o filho de Lisímaco. Xantipa tinha relações sexuais com ele em segredo, e dela Lâmprocles nasceu para ele, mas Mirto [tinha relações sexuais com ele] no casamento, e dela Sofronisco e Menéxeno [nasceram].”

fr. 54b - Teodoreto de Cirro, *Uma cura das doenças gregas*, 12.61-5.

καὶ ὁ Πορφύριος δὲ τὴν φιλόσοφον ἱστορίαν συγγράψας πρῶτον μὲν αὐτὸν (sc. Σωκράτην) ἀκρόχολον καὶ εὐόρητον εἶρηκε γεγενῆσθαι, Ἀριστοξένῳ μάρ- τυρι κεκρημένους τὸν Σωκράτους βίον ξυγγεγραφότι. ἔφη γὰρ μηδενὶ ἐτέρῳ ἐντετυχηκέναι πιθανωτέρῳ ἐκείνου. τοιαύτην εἶναι τὴν τε φωνὴν καὶ τὸ στόμα καὶ τὸ ἐπιφαινόμενον ἦθος, καὶ πρὸς ἅπασιν δὲ τοῖς εἰρημένοις τὴν τοῦ εἶδους ιδιότητα. γίνεσθαι δὲ τοῦτο, ὅτε μὴ ὀργίζοιτο. ὅτε δὲ ληφθεὶς ὑπὸ τοῦ πάθους τούτου, δεινὴν εἶναι τὴν ἀσχημοσύνην. οὐδενὸς γὰρ οὔτε ὀνόματος ἀπέχεσθαι οὔτε τοῦ πράγματος. καὶ ἄλλα δὲ τοιαῦτα διεξελθὼν δείκνυσιν αὐτὸν καὶ ταῖς ἡδυπαθείαις δεδουλωμένον. λέγει δὲ οὕτως: πρὸς δὲ τὴν τῶν ἀφροδισίων χρῆσιν σφοδρότερον μὲν εἶναι, ἀδικίαν δὲ μὴ προσεῖναι. ἢ γὰρ ταῖς γαμεταῖς ἢ ταῖς κοιναῖς χρῆσθαι μόναις. δύο δὲ σχεῖν γυναῖκας ἅμα, Ξανθίππην μὲν πολίτιν καὶ κοινοτέραν πως, Μυρτῶ δὲ Ἀριστείδου θυγατρίδην τοῦ Λυσιμάχου. καὶ τὴν μὲν Ξανθίππην προσπλακεῖσαν λαβεῖν, ἐξ ἧς ὁ Λαμπροκλῆς ἐγένετο, τὴν δὲ Μυρτῶ γαμηθεῖσαν, ἐξ ἧς Σωφρονίσκος καὶ Μενέξενος. αὗται δὲ ξυνάπτουσαι μάχην πρὸς ἀλλήλας, ἐπειδὴν παύ- σαιτο, ἐπὶ τὸν Σωκράτην ὥρμων, διὰ τὸ μηδέποτε αὐτὰς μαχομένας δια- κωλύειν, γελᾶν δὲ καὶ ἀλλήλαις καὶ αὐτῷ μαχομένας ὀρώντα. εἶναι δὲ φησιν αὐτὸν ἐν ταῖς ὁμιλίαις ἐνίοτε φιλαπεχθήμονα καὶ λοῖδορον καὶ ὕβριστικόν. καὶ ταῦτα δὲ περὶ τοῦ Σωκράτους ὁ Πορφύριος ἔφη· ἐλέγετο δὲ περὶ αὐτοῦ ὡς κτλ.

E Porfírio, tendo composto sua *História da Filosofia*... e tendo contado outras coisas desse tipo, mostra que ele era também um escravo da vida do prazer. Ele diz o seguinte: “Ele tinha um desejo sexual muito intenso, mas não havia nenhuma injustiça nisso. Pois ele só tinha relações sexuais com uma mulher casada com ele ou com uma mulher que estava [legitimante] disponível [para esses fins]. Ele chegou a ter duas mulheres ao mesmo tempo: Xantipa, que era uma cidadã e de algum modo do tipo mais disponível, e Mirto, a neta de Aristides, o filho de Lisímaco. Ele assumiu Xantipa, depois que ela ficou ligada a ele, e dela Lâmprocles nasceu, e Mirto, depois que ela se casou com ele, e dela Sofronisco e Menéxeno [nasceram]. Essas mulheres entraram em batalha uma com a outra. Sempre que paravam, elas atacavam Sócrates, porque ele nunca as impedia de brigar, mas ria quando as via brigando uma com a outra e com ele...”

fr. 55 - Plutarco, *Sobre a malignidade de Heródoto*, 9, 856 c-d.

ἐγγὺς δὲ τούτων εἰσὶν οἱ τοῖς ψόγοις ἐπαίνους τινὰς παρατιθέντες, ὡς ἐπὶ Σωκράτους Ἀριστόξενος, ἀπαίδευτον καὶ ἀμαθὴ καὶ ἀκόλαστον εἰπὼν, ἐπήνεγκεν: ἀδικία δ' οὐ προσήν.

Perto desses (autores) estão aqueles que colocam o elogio ao lado das suas censuras, como Aristóxeno no caso de Sócrates, que disse que ele era inculto, ignorante e sem auto-controle, e acrescentou: “mas não havia injustiça aí”.

fr. 57 - Ateneu, 13.555d

Σωκράτει δύο γαμετὰς γυναῖκας.

Sócrates tinha duas esposas.

fr. 58 - Plutarco, *Aristides*, 27.

Μυρτῶ Σωκράτει τῷ σοφῷ συνοικῆσαι, γυναῖκα μὲν ἐτέραν ἔχοντι, ταύτην δ' ἀναλαβόντι χηρεύουσιν διὰ πένιν καὶ τῶν ἀναγκαίων ἐνδεομένην.

Ele assumiu Mirto porque ela permanecia uma viúva por causa de sua pobreza e estava carente das necessidades da vida.

fr. 59 - Diógenes Laércio, 2.20

Ἀριστόξενος ὁ Σπινθάρου καὶ χρηματίσασθαι. τιθέντα γοῦν τὸ βαλλόμενον κέρμα ἀθροίζειν, εἴτα διπλῶσαντα πάλιν τιθέναι.

Aristóxeno, o filho de Espíntaro, diz que ele (Sócrates) também se envolveu com transações financeiras. Em todas as situações ele depositava dinheiro num banco, sacava pequenas somas acumulando-as (gastando somente os juros) e depois, quando gastava [somente os rendimentos], depositava [ou reinvestia] o dinheiro novamente.⁵

fr. 60 – Escólio à *Apologia* (18b), de Platão.

Ἄνιτο foi um dos acusadores de Sócrates.

Fragmentos da *Vida de Platão*

Aristóxeno, *Elementos de Teoria Harmônica*, Livro II, p. 39.4-40.16 Da Rios

Βέλτιον ἴσως ἐστὶ τὸ προδιελθεῖν τὸν τρόπον τῆς (39.5) πραγματείας τί ποτ' ἐστίν, ἵνα προγιγνώσκοντες ὥσπερ ὁδὸν ἢ βαδιστέον ῥάδιον πορευώμεθα εἰδότες τε κατὰ τί μέρος ἐσμὲν αὐτῆς καὶ μὴ λάθωμεν ἡμᾶς αὐτοὺς παρυσπολαμβάνοντες τὸ πρᾶγμα. καθάπερ Ἀριστοτέλης αἰεὶ διηγείτο τοὺς πλείστους τῶν ἀκουσάντων παρὰ Πλάτωνος τὴν (39.10) περὶ τὰγαθοῦ ἀκρόασιν παθεῖν· προσιέναι μὲν γὰρ ἕκαστον ὑπολαμβάνοντα λήψεσθαι τι τῶν νομιζομένων τούτων ἀνθρωπίνων ἀγαθῶν οἷον πλοῦτον, υἱείαν, ἰσχύν, τὸ ὅλον εὐδαιμονίαν τινὰ θαυμαστήν· ὅτε δὲ φανείσιν οἱ λόγοι (40.1) περὶ μαθημάτων καὶ ἀριθμῶν καὶ γεωμετρίας καὶ ἀστρολογίας καὶ τὸ πέρας ὅτι ἀγαθὸν ἐστὶν ἔν, παντελῶς οἶμαι παράδοξόν τι ἐφαίνετο αὐτοῖς, εἶθ' οἱ μὲν ὑποκατεφρόνουν τοῦ πράγματος, οἱ δὲ κατεμέμφοντο. τί οὖν τὸ αἴτιον; οὐ (40.5) προήδεσαν, ἀλλ' ὥσπερ οἱ ἐριστικοὶ πρὸς τοῦνομα αὐτὸ ὑποκεχηρότες προσήεσαν· εἰ δὲ γέ τις οἶμαι προεξετίθει τὸ ὅλον, ἀπεγίνωσκεν ἂν ὁ μέλλων ἀκούειν ἢ εἶπερ ἤρεσκε αὐτῷ διέμενεν ἂν ἐν τῇ εἰλημμένη ὑπολήψει. προέλεγε μὲν οὖν καὶ αὐτὸς Ἀριστοτέλης δι' αὐτὰς ταύτας τὰς αἰτίας, (40.10) ὡς ἔφη, τοῖς μέλλουσιν ἀκροᾶσθαι παρ' αὐτοῦ, περὶ τίνων τ' ἐστὶν ἡ πραγματεία καὶ τίς. βέλτιον δὲ καὶ ἡμῖν φαίνεται, καθάπερ εἵπομεν ἐν ἀρχῇ, τὸ προειδέναι.

[30] Talvez seja melhor explicar que tipo de estudo é esse,⁶ para que, conhecendo de antemão como que um caminho pelo qual é preciso andar, facilmente viajemos sabendo em que parte dele estamos e para que nós não fiquemos sem perceber que estamos preconcebendo a matéria.¹ Como Aristóteles sempre contava, a maior parte dos ouvintes sofria ao ouvir Platão falar sobre o Bem. Cada um chegava supondo que iria receber um desses costumeiros bens humanos, por exemplo, a riqueza, a saúde, a força, ou seja, uma certa felicidade admirável. Mas quando os discursos mostravam-se ser acerca das matemáticas e dos números, da geometria e da astronomia e, em conclusão, que o Bem é um só, algo completamente, [31] eu penso, contrário do que eles pensavam, então uns desprezavam esse estudo e outros julgavam-no

⁵ Comentário: segundo SCHORN (2012, p. 214), para um filósofo, envolver-se com dinheiro não era bem visto. De todo modo, ganhar a vida assim, com certeza, não era compatível com a ética aristocrática. Sócrates aqui, porém,

⁶ O estudo da harmonia.

errôneo. Qual é o motivo? Não sabiam de antemão do que se tratava e, como os erísticos,⁷ eram atraídos pelo título do discurso, boquiabertos. Mas se alguém, na minha opinião, tivesse divulgado antes o plano geral da discussão, aquele que estava prestes a escutar ou desistiria ou, se agradasse a ele, continuaria na decisão tomada. Por isso, o próprio Aristóteles também fazia uma introdução por esses mesmos motivos, como ele dizia, aos que estavam prestes a ouvi-lo, sobre o que é a disciplina e o que ela é. Também nos parece melhor, como dissemos no começo, saber de antemão.

fr. 61 - Diógenes Laércio, 3.8

φῆσιν Ἀριστόξενος τρίς ἐστρατεῦσθαι, ἅπαξ μὲν εἰς Τάναγραν, δεύτερον δὲ εἰς Κόρινθον, τρίτον ἐπὶ Δηλῷ. ἔνθα καὶ ἀριστεύσαι.

E Aristóxeno diz que ele (Platão) participou de três campanhas militares: uma vez em Tánagra, uma segunda vez em Corinto, e uma terceira em Délio. E diz também que ali ele se distinguiu.

fr. 62 - Luciano, *Parasita*, 34, 861

Παράσιτος: ὁ δὲ Πλάτων ὀλίγας παρασιτήσας ἡμέρας τῷ τυράννῳ (sc. Διονυσίῳ) τοῦ παρασιτεῖν ὑπὸ ἀφυσίας ἐξέπεσε, καὶ πάλιν Ἀθήναζε ἀφικόμενος καὶ φιλοπονήσας καὶ παρασκευάσας ἑαυτὸν αὐθις δευτέρῳ στόλῳ ἐπέπλευσε τῇ Σικελίᾳ καὶ δειπνήσας πάλιν ὀλίγας ἡμέρας ὑπὸ ἀμαθίας ἐξέπεσε. καὶ αὕτη ἡ συμφορὰ Πλάτῳνι περὶ Σικελίαν ὁμοία δοκεῖ γενέσθαι τῇ Νικίῳ.

Τυχιάδης: καὶ τίς, ὦ Σίμων, περὶ τούτου λέγει; Παράσιτος: πολλοὶ μὲν καὶ ἄλλοι, Ἀριστόξενος δὲ ὁ μουσικὸς πολλοῦ λόγου ἄξιος, καὶ αὐτὸς δὲ παράσιτος Νηλέως ἦν.

34. O vosso nobilíssimo Platão veio, também ele, à Sicília com a mesma finalidade, mas, tendo sido parasita na corte do tirano somente durante poucos dias, falhou, por inépcia, na vida de parasita. Regressou de novo a Atenas onde trabalhou arduamente, e, após [cuidadosa] preparação, empreendeu uma segunda viagem à Sicília, mas, tendo novamente jantado [à mesa de Dionísio] durante uns poucos de dias, falhou [novamente] por motivo de ignorância. Este “desastre da Sicília” que aconteceu a Platão parece-me ter sido semelhante ao de Nícias. TIQUÍADES — E quem é que se refere a esse assunto? 35. SÍMON — Muitos escritores, entre os quais o músico Aristóxeno, homem muito digno de fé [e que foi, também ele, parasita de Neleu]”⁸

fr. 32/63 - Plutarco, *Timoleão*, 15.5

πρὸς δὲ τὸν μουσικὸν Ἀριστόξενον καὶ τινὰς ἄλλους πυνθανομένους, ὁπόθεν αὐτῷ (sc. Διονυσίῳ) καὶ τίς ἢ πρὸς Πλάτωνα γένοιτο μέμψις, πολλῶν ἔφη κακῶν τὴν τυραννίδα μεστήν οὔσαν οὐδὲν ἔχειν τηλικούτον, ἤλικον τὸ μηδένα τῶν λεγομένων φίλων μετὰ παρρησίας διαλέγεσθαι. καὶ γὰρ αὐτὸς ὑπὲρ ἐκείνων ἀποστερηθῆναι τῆς Πλάτωνος εὐνοίας.

Mais à frente, quando Aristóxeno, o músico, e alguns outros perguntaram qual era sua queixa contra Platão e qual sua origem, ele (Dionísio II) lhes disse que dos muitos males dos quais a tirania está repleta não

⁷ Erísticos é a maneira pejorativa como Platão e outros chamaram aqueles homens que usavam truques e ambiguidades em seus discursos visando somente a vitória nos debates e não a verdade. Cf. *Resp.* 454a-b; *Sph.* 225c, 231e; *Soph. El.* 171b35.

⁸ Tradução de Custódio Magueijo. Cf. LUCIANO DE SAMÓATA (2012).

havia nenhum tão grande quanto este: que nenhum daqueles reputados como amigos fala com franqueza com o tirano. Pois com certeza foi por causa desses amigos que ele foi privado da boa vontade de Platão.⁹

fr. 64 - Eusébio, *Preparação Evangélica*, XV, 2 (a partir de Aristocles, autor do século II d. C.)

τίς δ' ἂν πεισθείη τοῖς ὑπ' Ἀριστοξένου τοῦ μουσικοῦ λεγομένοις ἐν τῷ βίῳ τοῦ Πλάτωνος; ἐν γὰρ τῇ πλάνῃ καὶ τῇ ἀποδημίᾳ φησὶν ἐπανίστασθαι καὶ ἀντοικοδομεῖν αὐτῷ τινὰς Περίπατον ξένους ὄντας. οἴονται οὖν ἔνιοι ταῦτα περὶ Ἀριστοτέλους λέγειν αὐτόν, Ἀριστοξένου διὰ παντὸς εὐφημοῦντος Ἀριστοτέλην.

E quem acreditaria no que Aristóxeno, o músico, diz em sua *Vida de Platão*? Pois ele afirma que durante sua peregrinação e longa ausência de casa, certos estrangeiros se levantaram contra ele e construíram um Perípato em oposição a ele. Alguns, portanto, pensam que ele diz isso em referência a Aristóteles, enquanto Aristóxeno sempre fala de Aristóteles com reverência.¹⁰

fr. 67 - Diógenes Laércio, 3.37

ἦν Πολιτείαν (sc. Πλάτωνος) Ἀριστόξενός φησιν πᾶσαν σχεδὸν ἐν τοῖς Πρωταγόρου γεγράφθαι Ἀντιλογικοῖς.

Aristóxeno diz que quase toda a *República* (de Platão) está escrita nas *Antilógicas* de Protágoras.

fr. 68 - Porfírio, *Vida Pitagórica*, 53

πρὸς δὲ τούτοις τὸν Πλάτωνα καὶ Ἀριστοτέλη Σπεύσιππὸν τε καὶ Ἀριστόξενον καὶ Ξενοκράτη, ὡς φασὶν οἱ Πυθαγόρειοι, τὰ μὲν κάρπιμα σφετερίσασθαι διὰ βραχείας ἐπισκευῆς, τὰ δὲ ἐπιπόλαια καὶ ἐλαφρά καὶ ὅσα πρὸς διασκευὴν καὶ χλευασμὸν τοῦ διδασκαλείου ὑπὸ τῶν βασκάνως ὕστερον συκοφαντούντων προβάλλεται συναγαγεῖν καὶ ὡς ἴδια τῆς αἰρέσεως καταχωρίσαι.

Além disso, Platão, Aristóteles, Espeusipo, Aristóxeno e Xenócrates, como dizem os pitagóricos, se apropriaram do melhor deles,¹¹ fazendo apenas pequenas alterações (para desviar a atenção de seu roubo), eles mais tarde coletaram e apresentaram como doutrinas pitagóricas características tudo o que havia de mais trivial e vulgar, e tudo o que havia sido inventado por pessoas invejosas e caluniosas, para desprezar o pitagorismo.

fr. 131 - Diógenes Laércio, 9.40

Ἀριστόξενος δ' ἐν τοῖς Ἱστορικοῖς ὑπομνήμασί φησι Πλάτωνα θελήσαι συμφλέξει τὰ Δημοκρίτου συγγράμματα, ὅποσα ἐδυνήθη συναγαγεῖν, Ἀμύκλαν δὲ καὶ Κλεινίαν τοὺς Πυθαγορικοὺς κωλύσαι αὐτὸν ὡς οὐδὲν ὄφελος. παρὰ πολλοῖς γὰρ εἶναι ἤδη τὰ βιβλία. καὶ δῆλον δέ. πάντων γὰρ σχεδὸν τῶν ἀρχαίων μεμνημένος ὁ Πλάτων οὐδαμοῦ Δημοκρίτου διαμνημονεύει, ἀλλ' οὐδ' ἀντειπεῖν τι αὐτῷ δεοί, δῆλον <ὅτι> εἰδὼς ὡς πρὸς τὸν ἄριστον αὐτῷ τῶν φιλοσόφων <ὁ ἀγὼν> ἔσσιτο.

Aristóxeno, nas *Memórias Históricas*, diz que Platão quis queimar por completo os escritos de Demócrito, mas os pitagóricos Amiclas e Clínias o dissuadiram pois isso não era útil, porque os livros já estavam nas

⁹ Comentário: esse fragmento mostra que a opinião de Aristóxeno sobre Platão não é sempre negativa.

¹⁰ Esse fragmento sugere que durante o período de vida de Platão, Aristóteles já tinha criado o Liceu, uma escola rival da Academia. Sabemos hoje que essa informação é incorreta e que Aristóteles só criou o Liceu depois da morte de Espeusipo, em 339.

¹¹ Dos pitagóricos.



mãos de muitos. Isso é evidente, pois tendo mencionado quase todos os antigos, Platão jamais lembra de Demócrito...¹²

Conclusão

Para concluir, quero frisar que minha intenção aqui não era apresentar comentários detalhados sobre os fragmentos. Meu objetivo principal era fazer uma primeira divulgação das minhas traduções desses textos e fazer uma discussão introdutória sobre a visão de Aristóxeno sobre Sócrates e Platão. Num futuro próximo espero terminar de traduzir todos os textos do tarentino que chegaram até nós. Ai, sim, planejo fazer comentários de maior fôlego sobre suas obras.

Contudo, acredito que podemos chegar a algumas conclusões prévias: Aristóxeno não seria completamente hostil a Sócrates e Platão. Ele teria uma atitude distanciada e muito influenciada pelos seus primeiros mestres pitagóricos e, depois, por Aristóteles. Esse distanciamento, inclusive temporal, permitiu a ele registrar informações do dia-a-dia, como a relação de Sócrates com um homem mais velho; suas relações conjugais e extra-conjugais; e as críticas que poderiam ser feitas aos pressupostos da sua filosofia. Quanto ao que Aristóxeno teria escrito sobre Platão, são no mínimo surpreendentes as anedotas sobre a inveja que ele sentia de Demócrito e sobre o plágio que ele teria cometido ao copiar uma obra de Protágoras para compor a *República*. Aristóxeno parece, aqui, ter tido uma visão mais negativa em relação ao discípulo mais famoso de Sócrates.

Bem, tudo isso me faz ter certeza de que esses textos merecem maior atenção e precisam ser melhor estudados, inclusive tendo em vista o contexto da escola peripatética.

¹² Esse texto de qualquer modo, nos informa que Demócrito seria o filósofo menos apreciado por Platão. DILLON (2012, p. 294), por sua vez, afirma que a menção dos nomes dos dois pitagóricos dá alguma verossimilitude a essa anedota.



Referências Bibliográficas

- BURKERT, W. 1972. *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Tradução para inglês de Edwin L. Minar, Jr. Cambridge: Harvard University Press.
- DAVIES, M. e FINGLASS, P.J. (eds.). 2014. *Stesichorus. The poems*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DILLON, J. Aristoxenus' Life of Plato. In: HUFFMANN, C. (Ed.). 2012. *Aristoxenus of Tarentum: Discussion*. New Jersey: Transaction Publishers, p. 283-296.
- DORANDI, T. 2010. Rezension von: Stefan Ikarus Kaiser (Hg.): Die Fragmente des Aristoxenos aus Tarent. Neu herausgegeben und ergänzt, erläutert und übersetzt, Hildesheim: Olms 2010. In: *sehepunkte*, v. 10, n. 5, 2010. Disponível em: <<http://www.sehepunkte.de/2010/05/17725.html>>. Acesso em: 28 fev. 2024.
- GIBSON, S. 2005. *Aristoxenus of Tarentum and the birth of musicology*. New York and London: Routledge.
- HUFFMANN, C. A. 2012. *Aristoxenus of Tarentum: Discussion*. New Brunswick and London: Transaction Publishers.
- HUFFMANN, C. A., Aristoxenus' Life of Socrates, In: HUFFMANN, C. (Ed.). 2012. *Aristoxenus of Tarentum: Discussion*. New Jersey: Transaction Publishers, p. 251–281.
- KAISER, St. I. 2010. *Die Fragmente des Aristoxenus aus Tarentum*. Hildesheim/Zürich/New York: Olms.
- LUCIANO DE SAMÓSSATA. 2012. *Luciano [III]*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- PERROT, S. 2010. Compte-rendu à Stefan Ikarus. In : KAISER, St. I. 2010. *Die Fragmente des Aristoxenus aus Tarentum*. Hildesheim/Zürich/New York: Olms. Disponível em: <https://www.persee.fr/doc/antiqu_0770-2817_2011_num_80_1_3805_t16_0267_0000_2>. Acesso em: 28 fev. 2024.
- PÖHLMANN, E. 2020. *Ancient Music in Antiquity and beyond*. Berlin: De Gruyter.
- SCHORN, S. 2012. Aristoxenus' Biographical Method. In: In: HUFFMANN, C. (Ed.). 2012. *Aristoxenus of Tarentum: Discussion*. New Jersey: Transaction Publishers, p. 177–221.
- VISCONTI, A. 1999. *Aristosseno di Taranto. Biografia e Formazine Spirituale*, Nápoles: Centre Jean Bérard.
- WEHRLI, F. 1967. *Aristoxenus. Die Schule des Aristoteles*, vol. 2. Basel: Schwabe.

A disputa ideológica entre Isócrates e Platão: consequências para a Filosofia e a Retórica

Ticiano Curvelo Estrela de Lacerda
ticiano@letras.ufrj.br
Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

Resumo: No contexto da restauração da democracia ateniense no séc. IV AEC, Isócrates e Platão instituíram duas das mais proeminentes escolas filosóficas da Antiguidade e certamente as duas mais importantes do Período Clássico. Em alguma medida influenciados pela moralidade socrática voltada para o debate das virtudes, ambos são radicais opositores dos sofistas de seu tempo e do século anterior, que promoviam, segundo eles, uma educação erística ora imoral ora lisonjeadora. Com o objetivo de oferecer novas alternativas pedagógicas para a formação política dos jovens, tanto Isócrates como Platão propõem, sob a alcunha de *philosophia*, modelos de paideia orientados para o bem comum, a justiça e a idoneidade. Há, no entanto, uma fundamental disputa ideológica em torno de cada uma dessas filosofias. A fim de se opor à retórica sofística, o *idealismo* da filosofia platônica, como sabemos, vale-se do método dialético para que o verdadeiro conhecimento (*episteme*) das virtudes morais seja alcançado, promovendo assim a justiça e o bem comum da pólis. O *pragmatismo* isocrático, ao contrário, delinea a filosofia como uma paideia dos discursos cívicos (*logoi politikoí*), em que somente as boas opiniões (*doxai*) seriam capazes de melhor orientar a cidade com razoabilidade para as ações a serem tomadas, em detrimento de uma *episteme* platônica que nada serviria para a política. Discutiremos, portanto, esses e outros aspectos dessa disputa ideológica entre Isócrates e Platão, buscando verificar como ocorre essa querela ao longo dos textos a eles atribuídos, além de apontar em que medida a relação entre suas doutrinas filosóficas foram determinantes para os contornos da Filosofia e da Retórica na posteridade.

Palavras-chave: Isócrates, Platão, pragmatismo, idealismo, discurso político, dialética.

The ideological dispute between Isocrates and Plato: consequences for Philosophy and Rhetoric

Abstract: In the context of the restoration of Athenian democracy in the 4th century BCE, Isocrates and Plato established two of the most prominent philosophical schools of antiquity and certainly the two most important ones of the Classical Period. To some extent influenced by Socratic morality focused on the debate of virtues, both were radical opponents of the sophists of their time and the previous century, who, according to them, promoted an eristic education that is sometimes immoral and sometimes flattering. With the aim of offering new pedagogical alternatives for the political formation of the youth, both Isocrates and Plato propose, under the label of *philosophia*, models of *paideia* oriented towards the common good, justice, and integrity. However, there is a fundamental ideological dispute surrounding each of these philosophies. In order to oppose sophistic rhetoric, the *idealism* of Platonic philosophy, as we know, employs the dialectical method so that true knowledge (*episteme*) of moral virtues can be attained, thus promoting justice and the common good of the polis. Isocratic pragmatism, on the other hand, outlines philosophy as a *paideia* of civic discourse (*logoi politikoí*), in which only good opinions (*doxai*) would be capable of better guiding the city with reasonableness for the actions to be taken, to the detriment of Platonic *episteme* which would serve no purpose for politics. Therefore, we will discuss these and other aspects of this ideological dispute between Isocrates and Plato, seeking to verify how this quarrel occurs throughout the texts attributed to them, as well as to point out to what extent the relationship between their philosophical doctrines was determinant for the contours of Philosophy and Rhetoric in posterity.

Keywords: Isocrates, Plato, pragmatism, idealism, political discourse, dialectics.

Recebido em 28 de fevereiro de 2024. Aceito em 08 de abril de 2024.



Dentro dos estudos a respeito de Isócrates, sua rivalidade com Platão talvez seja o tópico de maior destaque sobre o qual críticos e comentadores contemporâneos se debruçam. A causa, evidentemente, não é fortuita. O lastro deixado pelas teorias de Platão para toda a tradição filosófica posterior é, como sabemos, imensurável, visto que diversas derivações do pensamento platônico, a partir de seus discípulos, formaram a base doutrinária de escolas filosóficas da Antiguidade tardia, bem como da Escolástica no Medievo latino e no mundo bizantino. Por essas e outras razões, para além daqueles que de algum modo perpetuaram e principalmente reconfiguraram as doutrinas da Academia, há também, naturalmente, muitos autores, filósofos ou não, contemporâneos a Platão ou posteriores, que em alguma medida se opuseram a seu modelo de filosofia. A começar pela própria concepção e definição de *philosophia*, como ela opera, de que ela trata, qual sua finalidade e por que ela é necessária à vida humana, é seguro dizer que Isócrates é o principal rival de Platão dentre seus contemporâneos, visto que foram fundadores das duas mais famosas escolas filosóficas de Atenas no Período Clássico. Antes, porém, de entrarmos nessa querela, façamos uma breve exposição de quem era Isócrates no cenário histórico de Atenas até a abertura de sua escola.

Isócrates viveu quase um século, de 436 a 338 AEC, o que significa dizer que nasceu algumas décadas após o fim das Guerras Médicas e morreu no mesmo ano da dominação de Atenas pela Macedônia. Vivenciou, portanto, grande parte dos acontecimentos que se deram durante os dois séculos do que hoje definimos como “Período Clássico” da Grécia Antiga, tornando-se fonte histórica elementar dentre seus coetâneos (SCOTT, 2009, p. 1-7). Filho de um certo Teodoro, rico fabricante de *auloi* (flautas), seu pai pôde lhe oferecer na juventude uma “educação muito esmerada”, como ele assim define no discurso *Antídose* (§161), tendo estudado com diversos sofistas da segunda metade do quinto século. É de se supor que, por algum tempo, tenha estudado com Protágoras, Pródico, Hípias, Trasímaco, dentre tantos outros estrangeiros que chegaram a Atenas no período para ensinar oratória e outras disciplinas. Se não estudou com cada um desses, é certo ao menos que Isócrates se tornou, no quarto século, o principal herdeiro da tradição sofística do século anterior, o que naturalmente o fez ser rotulado pela tradição literária e filosófica como mais um desses antigos sofistas, ainda que o modelo de educação oratória que viria a ser proposto fosse muito diverso, como veremos mais adiante. Desses sofistas, ao menos um sabemos, com um pouco mais de segurança, ter sido mestre de Isócrates. Segundo Pseudo-Plutarco e Dioniso de Halicarnasso¹, é de seu mestre Górgias de Leontini que Isócrates imita o estilo e a elocução, além de adotar os mesmos modelos tradicionais epidícticos. Não por acaso, Górgias é citado ou aludido muitas vezes pelo próprio Isócrates, não por ter sido seu mestre, mas a fim de com ele rivalizar e superá-lo, como por exemplo em sua versão do *Elogio de Helena*, réplica ao famoso discurso homônimo gorgiano. É muito provável também que, em certa medida, tenha sido discípulo de Sócrates, acompanhando-o por algum tempo como um de seus *synontes*, de quem possivelmente tenha aprendido os fundamentos morais que viriam a ser base de seu modelo propedêutico.

Todavia, após o fim da Guerra do Peloponeso (404 AEC), ele e sua família perdem tudo ou quase tudo de suas posses, fazendo com que o ainda jovem - mas já bem versado e educado em oratória - Isócrates passe então a exercer a função de logógrafo, um escritor contratado de discursos para o tribunal, a fim de retomar a condição social e financeira de outrora. Dessa versão tradicional de sua trajetória profissional, entre 404 e 390, sobreviveram seis discursos forenses².

¹ Dionísio de Halicarnasso, *Sobre os Antigos Oradores*, Isócrates, 1; Pseudo-Plutarco, *Moralia*, *Vida dos Dez Oradores*, IV. Isócrates, 836f.

² Não se pode deixar de salientar que há, no entanto, uma categórica recusa de Isócrates à prática da oratória judiciária, afirmando por diversas vezes que nunca foi autor de discursos dessa natureza (Cf. por exemplo *Antid.* 26, 45-6; e LACERDA, 2016, p. 72-3). Discute-se mais contemporaneamente, portanto, que neles podemos encontrar elementos que apontem não para discursos de defesa e acusação para casos reais no tribunal, mas para modelos de discursos judiciário de finalidade epidíctica, o que já nos indicariam discursos inseridos num contexto pedagógico

A escola de Isócrates e a Academia de Platão: recusa à educação sofística

A partir de aproximadamente 390 AEC, finalmente, já podemos falar de sua carreira como professor de maneira mais segura, quando Isócrates inaugura sua escola de filosofia, que viria a ser famosa por todo o “mundo grego” ao longo do séc. IV, tendo formado mais de uma centena de líderes políticos, entre reis, príncipes, generais e democratas. Muito provavelmente em 390 AEC, o autor publica seu discurso *Contra os Sofistas*, esboçando as linhas gerais de sua doutrina filosófica: a *paideia* dos *logoi politikoi*, de indissociável ambivalência política e epidítica (TOO, 1995, p. 35; e NICOLAI, 2004, p. 7-8, 53-4). Trata-se de um texto breve, direto e invectivo, nos moldes de um “manifesto panfletário” (KENNEDY, 1994, p. 43), recusando as práticas sofísticas do passado e de seu tempo (erísticos e oradores políticos), a fim de atrair jovens discípulos, futuros participantes da vida política nas instituições democráticas da pólis. Vejamos a abertura do discurso:

1. Se todos aqueles que intentam educar quisessem dizer a verdade, ao invés de fazer maiores promessas do que as que podem cumprir, não seriam difamados pelos cidadãos comuns. Ao contrário, aqueles que têm a imensa ousadia de se vangloriar disso irrefletidamente, fizeram com que parecessem melhor deliberar os que preferem ser indolentes do que aqueles que se dedicam à filosofia. Ora, primeiramente, quem não odiaria e ao mesmo tempo desprezaria, os que se dedicam à erística, os quais fingem buscar a verdade, mas, já no início dos seus ensinamentos, intentam dizer mentiras? (C. soph. §1)³⁻⁴

Até o §8, o autor seguirá tecendo invectivas a esses pretensos educadores da primeira classe de sofistas de que trata, i.e., aqueles que se dedicam às disputas verbais, os chamados erísticos. Eles mentem por não ensinarem o que prometem – a busca pela verdade – (§1); intentam saber sobre o futuro, conhecimento impossível até mesmo aos deuses (§2); dizem que a convivência com eles próprios tornará os jovens atenienses mais felizes, mas, para isso, cobram deles ínfima quantia em dinheiro (§3); professam enormes vantagens por causa desse dinheiro, a ponto de só faltar prometer que seus discípulos possam se tornar imortais (§4); não dão crédito e desconfiam de seus próprios alunos (§5 e 6); preocupam-se mais com as contradições em seus discursos do que em suas ações (§7); e, por fim, proclamam deter o conhecimento - *episteme* - e não fazem uso das opiniões - *doxai*; por essa razão, seus ensinamentos não têm valor algum, não sendo eles zelosos com a alma (§8).

Ao menos de acordo como nos são retratados por Platão, Aristóteles e Isócrates, sabemos que os erísticos eram uma classe de sofistas afeitos a debates calorosos e controversos, que por vezes se valiam de argumentos esdrúxulos, hiperbólicos, apelativos e perniciosos, de modo a deixar seus interlocutores em aporia, visando, por conseguinte, à “vitória” em um debate. Platão, por exemplo, discute diversos tipos de erísticos em seu diálogo *Sofista* (225a-226e) e dedica o *Eutidemo* a uma sátira da pretensa “sabedoria” erística das personagens Eutidemo e Dionisodoro frente às indagações do Sócrates platônico. Em linhas gerais, Platão, pela voz de seu Sócrates, busca demonstrar que a erística operava de maneira proporcionalmente oposta à dialética socrática, que buscava, por seu turno, chegar à definição de questões morais, também por meio do diálogo, porém de maneira – relativamente – mais amistosa. Aristóteles, por sua vez, discorre a respeito desse modelo argumentativo em suas *Refutações Sofísticas*, definindo os erísticos, antes de tudo, como aqueles que falseiam opiniões geralmente aceitas pela maioria (165b7-8). Já em Isócrates, no entanto, a metodologia dialógica dos erísticos em nada se diferencia da dialética socrático-platônica, visto que eles,

de Isócrates enquanto educador em sua escola, o próximo passo - ou de fato início - de sua carreira (Cf. PAPILLON, In: WORTHINGTON, 2007, p. 59).

³ Todas as traduções de excertos de Isócrates neste artigo são de minha autoria.

⁴ 1. Εἰ πάντες ἤθελον οἱ παιδεύειν ἐπιχειροῦντες ἀληθῆ λέγειν καὶ μὴ μείζους ποιῆσθαι τὰς ὑποσχέσεις ὧν ἔμελλον ἐπιτελεῖν, οὐκ ἂν κακῶς ἤκουον ὑπὸ τῶν ἰδιωτῶν· νῦν δ' οἱ τολμῶντες λίαν ἀπερισκέπτως ἀλαζονεύεσθαι πεποιήκασιν ὥστε δοκεῖν ἄμεινον βουλευέσθαι τοὺς ῥαθυμῆιν αἰρουμένους τῶν περὶ τὴν φιλοσοφίαν διατριβόντων. Τίς γὰρ οὐκ ἂν μισήσειεν ἅμα καὶ καταφρονήσειεν πρῶτον μὲν τῶν περὶ τὰς ἔριδας διατριβόντων, οἱ προσποιοῦνται μὲν τὴν ἀλήθειαν ζητεῖν, εὐθὺς δ' ἐν ἀρχῇ τῶν ἐπαγγελμάτων ψευδῆ λέγειν ἐπιχειροῦσιν (C.soph §1).

por exemplo, são caracterizados como os mesmo que defendem o conhecimento (*episteme*) da verdade (cf. *Antid.* §84, §§258-69 e §271; e TOO, 2008, p. 219-20). Entretanto, como à época do *Contra os Sofistas* Platão provavelmente ainda não havia começado a publicar seus diálogos, os erísticos aqui censurados alusivamente podem ser possivelmente socráticos radicais como Antístenes, Euclides e os da escola de Mégara, aludidos também no próêmio do *Elogio de Helena* do próprio Isócrates (cf. JEBB, 1876, p. 130-1).

Platão, por outro lado, estabelece sua Academia poucos anos depois, aproximadamente entre 383~380 AEC, e é provável que, a partir de então, diálogos ditos “socráticos” são publicados (ou ao menos circulam), como o *Górgias* e o *Protágoras*, acerca da retórica e da sofística, respectivamente. A partir desse momento de suas carreiras e dessas obras, portanto, podemos começar a verificar como se deu o debate ideológico em torno de suas concepções sobre filosofia.

Makrologia versus brakhylogia

É notório que grande parte das concepções filosóficas que herdamos de Platão está, antes de tudo, debruçada sobre a busca de uma *episteme* da verdade e de definições sobre as virtudes morais. Recorrentemente, vemos a figura de Sócrates sendo traçada nos diálogos platônicos como o verdadeiro filósofo, em contraposição aos sofistas, os quais, por sua vez, educam os jovens atenienses por meio de valores escusos, focando seus ensinamentos antes na persuasão do que na verdade e na justiça (cf. p. ex. *Apologia* 17a-19a). Essa persuasão se daria, segundo Platão, a partir de uma tal arte “retórica”, pela primeira vez usada - dentro daquilo que nos restou dos textos gregos - no diálogo *Górgias* (conforme as teses defendidas por COLE, 1991 e SCHIAPPA, 1990 e 1999), a qual, em princípio, não possui nada de artística como o sofista Górgias busca afirmar, mas é ela apenas experiência e hábito (*empeiria kai tribe*). Seu cerne é a lisonja (*kolakeia*) e, por esse motivo, é vergonhosa (*Górgias*, 462c-463e). A “filosofia”, por outro lado, não se realizaria por meio da prática retórica, de longos discursos que visam tão somente a persuasão (*makrologia*), mas por meio da dialética, i.e., de breves falas (*brakhylogia*) entre dois interlocutores (*Protágoras*, 328e-329b e 334c-335c) que buscam, através de um diálogo amistoso, não vencer um debate - objetivo da prática erística -, mas conhecer a verdadeira essência de certas abstrações, definindo-as sob determinado critério (*Grg.* 457c-d).

Tais considerações platônicas sobre a retórica tornaram-se base para algumas interpretações modernas: a prática de alguns professores de “oratória”, como Isócrates, foi tachada quase sempre como “retórica sofística” – com toda a carga moralmente negativa que o termo possui em Platão (KENNEDY, 1994, p. 54; e VICKERS, 1998, p. 8, 149-50). No entanto, se verificarmos a própria obra de Isócrates, veremos que o autor, em primeiro lugar, jamais emprega o termo *rhotorike* em seus textos. Ao contrário, sua educação baseada no ensino de discursos, uma *paideia ton logon* (*Antid.* §180), recebe a alcunha de “filosofia” (*C.soph.* §1, §21; *Antid.* §50 e §193). Ademais, como contraponto a sua pedagogia, há uma clara crítica isocrática à dialética platônica, de modo a desqualificá-la enquanto método primordial para aquilo que o autor concebe como filosofia. Para além daquela crítica supramencionada no *Contra os Sofistas* (§§1-8) aos socráticos anteriores, no *Elogio de Helena* (§1 e §6) já lemos, agora sim com maior clareza, uma censura mais peremptória aos erísticos direcionada muito provavelmente também a Platão:

1. (...) estão superados (...) aqueles que dizem que a coragem, a sabedoria e a justiça são a mesma coisa e que nós não obtemos nenhuma delas por natureza, mas que há somente um conhecimento que agrega todos; e outros, também, que perdem seu tempo em disputas verbais que não servem para nada (...).⁵ (*C.soph.* §§1-8)

⁵ “...καταγεγραμμένον...οἱ δὲ διεξιόντες ὡς ἀνδρία καὶ σοφία καὶ δικαιοσύνη ταῦτόν ἐστι, καὶ φύσει μὲν οὐδὲν αὐτῶν ἔχομεν, μία δ’ ἐπιστήμη καθ’ ἁπάντων ἐστίν· ἄλλοι δὲ περὶ τὰς ἔριδας διατρίβουσι τὰς οὐδὲν μὲν ὠφελούσας, πράγματα δὲ παρέχειν τοῖς πλησιάζουσι δυναμένας.” (*C.soph.* §§1-8).

6. (...) E é a filosofia erística que tem a capacidade de fazer isso: aqueles que não se preocupam com os assuntos privados, nem tampouco com os assuntos públicos, comprazem-se mais do que tudo com esses discursos erísticos, os quais não têm utilidade alguma. (*Hel.* §1 e §6)⁶

No primeiro passo, não há dúvidas por parte da maioria dos comentadores de que a crítica seja direta a Platão, sobretudo no que se refere à doutrina da Unidade das Virtudes, presente sobretudo no *Protágoras* (328d-333b), quando Sócrates refuta a personagem homônima sobre a impossibilidade de ser justo sem ser ao mesmo tempo prudente e piedoso. A recusa aos que se dedicam a disputas verbais e à dita “filosofia” erística retoma os mesmos socráticos aludidos no *Contra os Sofistas*, mas de algum modo estão finalmente aproximados do tipo de doutrina ensinada na Academia. Se para Platão dialética e erística são faces radicalmente opostas da *brakhylogia*, para Isócrates a prática dialógica socrática também parece ser do mesmo modo erística, uma vez que a dialética, ainda que possa não estar voltada unicamente para a vitória num debate, não é útil para a vida pública, seja de um rei, seja do futuro cidadão ateniense que participa da política.

No discurso *Antídose* (§§291-9), por sua vez, os erísticos e a Academia são caracterizados e identificados como aqueles que ensinam astronomia, geometria e demais disciplinas do gênero. Frente à capacidade de saber falar e agir politicamente, tais disciplinas seriam charlatanice e futilidade, pois os discípulos não as retêm por muito tempo depois na vida adulta, sendo úteis apenas no momento em que as aprendemos. Elas estão apartadas de nossas necessidades e vicissitudes humanas, a menos que se dedique a vida toda a esses estudos. Segundo Isócrates, são tópicos de difícil aprendizado e constituem uma *episteme* útil apenas dentro daquele círculo fechado⁷ de estudiosos treinados e aguçados. No entanto,

266. Acredito que não se deve nomear “filosofia” uma prática que, atualmente, não auxilia nem a falar nem a agir, mas chamo exercício da alma e preparação para a filosofia tal ocupação. Ainda que mais viril do que aquela que os meninos praticam nas escolas, ambas são muito semelhantes. (*Antid.* §§291-9)⁸

Isócrates ainda vê a filosofia platônica com bons olhos, enquanto preparação para a verdadeira filosofia, e a reconhece como treino para a alma. No entanto, sua crítica ao método platônico está em não o considerar “filosofia” *per se*. Aquela “filosofia” poderia ser entendida apenas como um entretenimento juvenil, sem finalidade prática para assuntos relevantes, uma vez que ela não é capaz de ensinar os alunos a verdadeiramente falar e agir no âmbito das instituições democráticas.

Não parece ser por acaso que, nos diálogos de Platão, haja pelo menos dois interlocutores de Sócrates que apresentam uma opinião muito semelhante à de Isócrates com relação à dialética. No *Górgias* (484c-485c), Cálicles, um dos antagonistas mais pungentes da obra de Platão, demonstra a Sócrates como a filosofia é importante somente até certa idade, mas que, depois de adulto, o filosofar tornar-se ridículo e inadequado para debater os assuntos mais importantes da cidade:

(...) a filosofia, Sócrates, é decerto graciosa, contanto que se engaje nela comedidamente na idade certa; mas se perder com ela mais tempo que o devido, é a ruína dos homens. Pois se alguém, mesmo de ótima natureza, persistir além da conta, tornar-se-á necessariamente inexperiente em tudo aquilo que deve ser experiente o homem

⁶ “...ἔστι δ’ ἡ περὶ τὰς ἔριδας φιλοσοφία δυναμένη τοῦτο ποιεῖν: οἱ γὰρ μήτε τῶν ἰδίων πω μήτε τῶν κοινῶν φροντίζοντες τούτοις μάλιστα χαίρουσι τῶν λόγων οἱ μὴδὲ πρὸς ἕν χρησιμοὶ τυγχάνουσιν ὄντες.” (*Hel.* §1 e §6).

⁷ Em *Antídose* 84, Isócrates volta sua crítica a Platão por conta do caráter esotérico da Academia: “Pois bem, certamente eu sou mais verdadeiro e mais útil do que aqueles que pretendem incutir temperança e justiça nas pessoas. Pois eles as exortam a uma virtude e inteligência desconhecida pelos demais e somente debatida entre eles próprios, ao passo que eu, a uma virtude reconhecida por todos.”

⁸ 266. “φιλοσοφίαν μὲν οὖν οὐκ οἶμαι δεῖν προσαγορεύειν τὴν μηδὲν ἐν τῷ παρόντι μήτε πρὸς τὸ λέγειν μήτε πρὸς τὸ πράττειν ὠφελοῦσαν, γυμνασίαν μὲντοι τῆς ψυχῆς καὶ παρασκευὴν φιλοσοφίας καλῶ τὴν διατριβὴν τὴν τοιαύτην, ἀνδρικωτέραν μὲν ἢς οἱ παῖδες ἐν τοῖς διδασκαλείοις ποιοῦνται, τὰ δὲ πλεῖστα παραπλησίαν.” (*Antid.* §§291-9).

que intenta ser belo, bom e bem reputado. Ademais, tornam-se inexperientes nas leis da cidade, nos discursos que se deve empregar nas relações públicas e privadas, nos prazeres e apetites humanos, e, em suma, tornam-se absolutamente inexperientes nos costumes dos homens. Quando então se deparam com alguma ação privada ou política são cobertos pelo ridículo, como julgo que sucede aos políticos: quando se envolvem com vosso passatempo e vossas discussões, são absolutamente risíveis (...).⁹ (Grg. 484c-e)

(...) É belo e gracioso participar da filosofia com o escopo de se educar, e não é vergonhoso que um jovem filosofe. Todavia, quando um homem já está velho mas ainda continua a filosofar, aí é extremamente ridículo, Sócrates..."¹⁰ (Grg. 585a)

Na concepção de Cálicles, a filosofia que Sócrates defende não é capaz de prover as necessidades que os homens têm para a vida democrática. O filósofo, assim, pareceria ridículo se fosse colocado em uma situação na qual precisasse discursar e agir politicamente. De maneira muito semelhante, no Livro VI da *República* (487c-d), a personagem Adimanto também adverte Sócrates a respeito do método dialético de sua filosofia:

(...) todos os que se aplicam à filosofia, e que, depois de estudá-la na juventude para fins de instrução, não a abandonam, porém lhe permanecem dedicados, tornam-se na maioria personagens inteiramente extravagantes, para não dizer inteiramente perversos, ao passo que os que parecem os melhores, estragados todavia por este estudo que enaltece, são inúteis para as cidades.¹¹ (Rep. 487c-d)

Nesse caso, o interlocutor de Sócrates ressalta a inutilidade da filosofia perante as necessidades políticas das cidades, e como um homem se torna de certo modo desprezível quando não a abandona na maturidade. Se confrontarmos os excertos isocráticos anteriormente citados com esses do *Górgias* e da *República*, não seria leviano afirmar que, em alguma medida, ambas as caracterizações desses interlocutores socráticos representem certa crítica, alusiva e jocosa, àqueles que desqualificariam a filosofia platônica baseada na prática dialética, conforme vimos, por exemplo, em Isócrates. Em outras palavras, a posterior refutação de Sócrates contra os argumentos de Cálicles e Adimanto nesses casos, se configuraria, provavelmente, como uma refutação da filosofia platônica contra a isocrática (HERMIDA, 1980, p. 143; NORLIN, 1928, p. 333).

Episteme versus doxa

À luz desse debate alusivo e indireto entre ambos, o que o pragmatismo político isocrático então poderia propor como alternativa ao idealismo platônico, ao menos no que se refere à possibilidade ou não de aquisição de conhecimento sobre questões morais? Se, para Isócrates, não há uma *episteme* una das virtudes capaz de ensinar os jovens a verdadeiramente falar e agir no âmbito das instituições democráticas, sua filosofia é consciente de que o treinamento propedêutico nos discursos políticos pode no máximo garantir o uso de boas opiniões (*doxai*), capazes de se chegar, com razoabilidade, às melhores deliberações políticas na maior parte do tempo. Vejamos a seguir como esse debate ocorre.

⁹ "...φιλοσοφία γάρ τοι ἔστιν, ὦ Σώκρατες, χαρίεν, ἂν τις αὐτοῦ μετρίως ᾄψῃται ἐν τῇ ἡλικίᾳ: ἐὰν δὲ περαιτέρω τοῦ δέοντος ἐν διατρίβῃ, διαφθορὰ τῶν ἀνθρώπων. ἐὰν γὰρ καὶ πάννυ εὐφυῆς ἢ καὶ πόρρω τῆς ἡλικίας φιλοσοφῇ, ἀνάγκη πάντων ἄπειρον γεγενῆσθαι ἔστιν ὧν χρῆ ἔμπειρον εἶναι τὸν μέλλοντα καλὸν καὶ ἀγαθὸν καὶ εὐδόκιμον ἔσεσθαι ἄνδρα. καὶ γὰρ τῶν νόμων ἄπειροι γίνονται τῶν κατὰ τὴν πόλιν, καὶ τῶν λόγων οἷς δεῖ χρώμενον ὁμιλεῖν ἐν τοῖς συμβολαίοις τοῖς ἀνθρώποις καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ, καὶ τῶν ἡδονῶν τε καὶ ἐπιθυμιῶν τῶν ἀνθρωπείων, καὶ συλλήβδην τῶν ἡθῶν παντάπασιν ἄπειροι γίνονται. ἐπειδὴν οὖν ἔλθωσιν εἰς τινὰ ἰδίαν ἢ πολιτικὴν πρᾶξιν, καταγέλαστοι γίνονται, ὥσπερ γε οἶμαι οἱ πολιτικοί, ἐπειδὴν αὐτοὶ εἰς τὰς ὑμετέρας διατριβὰς ἔλθωσιν καὶ τοὺς λόγους, καταγέλαστοι εἰσιν." (Grg. 484c-e).

¹⁰ "φιλοσοφίας μὲν ὅσον παιδείας χάριν καλὸν μετέχειν, καὶ οὐκ αἰσχρὸν μειρακίῳ ὄντι φιλοσοφεῖν: ἐπειδὴν δὲ ἤδη πρεσβύτερος ὢν ἄνθρωπος ἔτι φιλοσοφῇ, καταγέλαστον, ὦ Σώκρατες, τὸ χρῆμα γίγνεται..." (Grg. 585a).

¹¹ "...ὅσοι ἂν ἐπὶ φιλοσοφίαν ὀρμήσαντες μὴ τοῦ πεπαιδευθῆσθαι ἔνεκα ἀψάμενοι νέοι ὄντες ἀπαλλάττονται, ἀλλὰ μακρότερον ἐνδιατρίψωσιν, τοὺς μὲν πλείστους καὶ πάννυ ἀλλοκότους γιγνομένους, ἵνα μὴ παμπονήρους εἴπωμεν, τοὺς δ' ἐπιεικεστάτους δοκοῦντας ὅμως τοῦτο γε ὑπὸ τοῦ ἐπιτηδεύματος οὐ σὺ ἐπαινεῖς ἀσχόντας, ἀχρήστους ταῖς πόλεσι γιγνομένους." (Rep. 487c-d).

Segundo Platão, o conhecimento do bem e do mal, assim como do justo e do verdadeiro, torna o filósofo apto a governar a cidade (*grosso modo*, a tese defendida na *República*) e a praticar a verdadeira retórica –i.e., filosófica –, orientada para a promoção do bem comum (conforme observamos no *Fedro*). Neste diálogo, por exemplo, encontramos duas passagens (248b-c e 262c) em que a *episteme* da verdade se configura com notável estatuto de superioridade em relação à *doxa*:

Sócrates – (...) Depois desse trabalho insano, todas [as almas] voltam sem terem conseguido contemplar a realidade e, uma vez dali afastadas, alimentam-se apenas com a opinião. A razão de tamanho empenho de contemplar a Planície da Verdade está no fato de nascer justamente naquele prado o alimento adequado para a porção mais nobre da alma e de nutrir-se com isso a natureza das asas que confere à alma mais leveza.¹² (*Phdr.* 248b-c)

Sócrates – Então, companheiro, quem não conhece a verdade e só se afana no rasto da opinião, tornar-se-á ridículo, ao que parece, por desconhecer a arte.¹³ (*Phdr.* 262c)

Para Isócrates, ao contrário, a moral e a política estão confinadas tão somente ao âmbito da opinião – *doxa* –, na medida em que não há possibilidade de aquisição de conhecimento relativo ao domínio das ações práticas e, sobretudo, políticas. Segundo Isócrates, é muito mais importante saber opinar nos assuntos de real e importante valor do que adquirir um determinado conhecimento sem utilidade. Os seguintes excertos do *Elogio de Helena* (§5) e do *Antídoto* (§271) são emblemáticos para a defesa isocrática da *doxa*:

5. (...) é muito melhor ter **opinião** razoável acerca de coisas úteis do que deter o **conhecimento** exato de coisas **inúteis**, e é muito melhor se destacar **pouco em coisas de suma importância** do que se distinguir **muito em coisas de parca significância**¹⁴, as quais em nada servem para a vida.¹⁵ (*Hel.* §5)

271. Uma vez que não é possível à natureza humana adquirir o **conhecimento** por meio do qual saberíamos o que se deve fazer ou dizer, só resta a mim considerar sábios, por um lado, aqueles homens que são capazes de, através de **opiniões**, descobrir na maior parte dos casos aquilo que é melhor, e filósofos, por outro lado, aqueles que se ocupam com aquilo por meio do que adquirirão tal tipo de inteligência o mais rápido possível.¹⁶ (*Antid.* §271)

É possível identificar aqui considerável ceticismo (*lato sensu*) de Isócrates com relação ao “conhecimento exato” em âmbito político. O autor, portanto, ao contrário de Platão, não conceitualiza nenhuma *episteme*, pois ela não seria um bem a ser adquirido através da educação filosófica, aquela de natureza cívica e discursiva (*Antid.* §§291-9) §§45-6; *Panatenáico* §§1-2). O “conhecimento” a que Platão condiciona sua filosofia, assim, não daria conta das necessidades pragmáticas das ações humanas cotidianas, sobretudo no que se refere ao ambiente democrático e deliberativo (Cf. MATSON, 1957; BENOIT, 1991, p. 65; e VICKERS, 1998, p. 150).

¹² “...πᾶσαι δὲ πολλὴν ἔχουσαι πόνον ἀτελεῖς τῆς τοῦ ὄντος θεᾶς ἀπέρχονται, καὶ ἀπελθοῦσαι τροφῇ δοξαστῇ χρῶνται. οὐ δ’ ἔνεχ’ ἡ πολλὴ σπουδὴ τὸ ἀληθείας ἰδεῖν πεδίον οὐ ἔστιν, ἥτε δὴ προσήκουσα ψυχῆς τῷ ἀρίστῳ νομῇ ἐκ τοῦ ἐκεῖ λειμῶνος τυγχάνει οὐσα, ἣ τε τοῦ πτεροῦ φύσις, ᾧ ψυχῇ κουφίζεται, τούτῳ τρέφεται.” (*Phdr.* 248b-c).

¹³ “Σωκράτης – λόγων ἄρα τέχνην, ὧ ἐταῖρε, ὁ τὴν ἀλήθειαν μὴ εἰδώς, δόξας δὲ τεθηρευκώς, γελοῖαν τινά, ὡς ἔοικε, καὶ ἄτεχνον παρέξεται.” (*Phdr.* 262c).

¹⁴ Encontramos aqui um exemplo bem elaborado de antíteses e parisoses (orações/expressões simétricas e antitéticas), figuras empregadas exaustivamente nos discursos de Isócrates, como ele mesmo aponta ao fim de sua vida em seu último discurso *Panatenáico* (§2).

¹⁵ 5. “...πολὺν κρείττον ἐστὶ περὶ τῶν χρησίμων ἐπιεικῶς δοξάζειν ἢ περὶ τῶν ἀχρήστων ἀκριβῶς ἐπίστασθαι, καὶ μικρὸν προέχειν ἐν τοῖς μεγάλοις μᾶλλον ἢ πολὺ διαφέρειν ἐν τοῖς μικροῖς καὶ τοῖς μηδὲν πρὸς τὸν βίον ὠφελοῦσιν.” (*Hel.* §5).

¹⁶ 271. “ἐπειδὴ γὰρ οὐκ ἔνεστιν ἐν τῇ φύσει τῇ τῶν ἀνθρώπων ἐπιστήμην λαβεῖν ἣν ἔχοντες ἂν εἰδεμεν ὅ τι πρακτέον ἢ λεκτέον ἐστίν, ἐκ τῶν λοιπῶν σοφοὺς μὲν νομίζω τοὺς ταῖς δόξαις ἐπιτυγχάνειν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ τοῦ βελτίστου δυναμένους, φιλοσόφους δὲ τοὺς ἐν τούτοις διατρίβοντας ἐξ ὧν τάχιστα λήψονται τὴν τοιαύτην φρόνησιν.” (*Antid.* §271).



Todavia, esse ceticismo isocrático não pode ser lido de maneira nenhuma como pessimismo; muito pelo contrário. A *doxa*, por sua vez, diz respeito ao agir politicamente como experiência prática de vida, tornando-se um dos fundamentos da doutrina isocrática. Em outras palavras, segundo Isócrates, se a vida humana e suas imprevisibilidades estão à mercê de um futuro incerto, que, portanto, necessita de deliberações políticas (*bouleuesthai*), a filosofia a ser ensinada aos jovens não pode ter a pretensão de ensinar uma hipotética *episteme* de uma verdade absoluta, muito menos por meios de um método dialógico (*dialegesthai*), visto que não haveria um “conhecimento que agregue todas as virtudes” no campo político, conforme o afirmado no primeiro parágrafo do *Elogio de Helena*. Vale ressaltar que *doxa* em Isócrates não diz respeito a uma mera suposição sem responsabilidade, mas a uma inferência baseada em experiência e razoabilidade. Ora, até hoje, em sociedades mais ou menos democráticas, reunimo-nos por exemplo em assembleia justamente porque muitas vezes não há apenas um caminho óbvio e unívoco a ser seguido. Por esse motivo, o autor nos assevera no *Contra os Sofistas* (§2) que, se nem mesmo os deuses têm conhecimento do futuro, já que, segundo Homero, precisam se reunir em assembleia para tomar decisões, como mensurar a pretensão e charlatanice por parte dos erísticos socráticos, quando prometem ensinar aos discípulos a previsibilidade do futuro, a imortalidade e o caminho para um conhecimento da Unidade das Virtudes?

Por fim, não podemos deixar de mencionar que, se Platão é aludido por Isócrates em suas obras, de modo a desqualificar, como vimos, a possibilidade de aquisição da *episteme* no campo político, Isócrates, por sua vez, é referido por Platão em ao menos dois momentos de sua obra, a fim também de desqualificar sua “pretensa filosofia”. No diálogo *Eutidemo*, dedicado a uma crítica mordaz aos sofistas erísticos e a seus modos de argumentação, através das figuras dos irmãos Eutidemo e Dionisodoro, Isócrates, ao final (304d-305e), parece ser aludido pela boca da personagem Críton. Este diz a Sócrates que pouco antes havia encontrado um sujeito que “crê ser muito sábio”, “um desses homens hábeis em discursos forenses”. Esse sujeito teria dito a Críton que a filosofia era “coisa que não vale nada”. Sócrates, em resposta, diz ao amigo que esses homens “são aqueles que Pródico chamava de fronteira entre um filósofo e um político, mas que creem estar entre os mais sábios de todos os homens” e que “acreditam ater-se na medida justa à filosofia e na medida justa aos assuntos políticos”. Nesse sentido, Platão demonstra que um homem que chama de “filosofia” sua educação voltada para a política não é filósofo nem político de fato, já que, aparentemente, filosofia e política não seriam práticas conciliáveis. Considerações platônicas desse gênero, aliás, influenciaram boa parte da crítica moderna, no sentido de não reconhecer a paideia de Isócrates como filosófica e ao mesmo tempo voltada para a formação política (cf. BLOOM, 1955, p. 3).

No *Fedro*, por sua vez, nos deparamos com a única citação direta entre ambos e o excerto talvez mais mencionado a respeito da disputa ideológica entre Platão e Isócrates em torno de suas concepções de *philosophia*. Ao final do diálogo (279a), após ser questionado por Fedro sobre seu “amado Isócrates”, Sócrates parece tecer um breve “elogio” ao então jovem filósofo:

Sócrates - Parece-me que, por natureza, ele é melhor do que Lísias em oratória, além de possuir um caráter mais nobre. Por essa razão, não seria admirável se, com o passar dos anos, nos tipos de discursos com os quais hoje se exercita, ele o superar mais facilmente do que meninos que jamais puseram as mãos em discursos. Ademais, uma vez que tais discursos não lhe bastariam, uma impulsão divina o levaria a objetivos mais elevados. Pois, por natureza, amigo, há **certa filosofia** no pensamento daquele homem.¹⁷ (*Phdr.* 279a)

Conforme a maior parte dos comentadores acredita, trata-se de uma ironia mordaz de Platão contra Isócrates, colocando na boca de Sócrates um aparente elogio ao segundo. Não é difícil supor que, no que se refere à data dramática do diálogo, ambientado em algum momento da segunda metade de século

¹⁷ “Σωκράτης – δοκεῖ μοι ἀμείνων ἢ κατὰ τοὺς περὶ Λυσίαν εἶναι λόγους τὰ τῆς φύσεως, ἔτι τε ἡθελί γενηκωτέρῳ κεκρᾶσθαι: ὥστε οὐδὲν ἂν γένοιτο θαυμαστὸν προΐουσης τῆς ἡλικίας εἰ περὶ αὐτοὺς τε τοὺς λόγους, οἷς νῦν ἐπιχειρεῖ, πλέον ἢ παῖδων διενέγκοι τῶν πώποτε ἀψαμένων λόγων, ἔτι τε εἰ αὐτῷ μὴ ἀποχρήσαι ταῦτα, ἐπὶ μείζω δὲ τις αὐτὸν ἄγοι ὁρμὴ θειοτέρα: φύσει γάρ, ὦ φίλε, ἐνεστί τις φιλοσοφία τῇ τοῦ ἀνδρὸς διανοίᾳ...” (*Phdr.* 279a).



quinto, Sócrates talvez tivesse de fato Isócrates como um de seus *hetairoi*, e que ele ainda fosse jovem, como já apontamos anteriormente e conforme sugere a passagem precedente (278e). No entanto, quando esse Isócrates é desenhado nas últimas linhas de um diálogo que propõe a possibilidade de uma “retórica filosófica”, dependente de uma *episteme* que recusa o mero uso da *doxa* para que seja considerada uma *tekhne*, diversa daquela ensinada pelos demais sofistas, não é com benevolência que devemos acreditar em palavras encomiásticas de Platão para Isócrates. *tis philosophia* (certa filosofia) parece indicar, ao mesmo tempo, um Sócrates, pelos olhos de Platão, ingenuamente confiante na filosofia isocrática, e um Platão arditamente irônico com a insuficiente (*tis* – “uma tal”) possibilidade dessa filosofia. Em outras palavras, Isócrates seria detentor de uma incipiente “filosofia qualquer”, mas não da filosofia *tout court* (COOPER, 2004, p. 74), visto que o autor se encontraria na fronteira “entre um filósofo e um político” (*Eutidemo* 304d-305e), mas não seria, efetivamente, nenhum dos dois¹⁸.

Consonâncias: verdade e idoneidade

Embora rivais, como observamos até aqui, o fato é que Isócrates e Platão foram os primeiros a instituir escolas em Atenas com o intuito de oferecer uma espécie de “formação superior” aos jovens, futuros participantes da política democrática da pólis. Antes de tudo, é inegável que ambos demonstram grande preocupação com relação à educação dada aos jovens desde o século anterior, pois ela não era feita do modo como eles julgavam correto, e por isso elaboram suas doutrinas, cada um a seu modo, como alternativa a esse ensino tradicional. O modelo de democracia que fora restaurada, após a queda dos Trinta Tiranos (403 AEC), seria alvo de duras críticas por parte de Platão e Isócrates, uma vez que não aceitam a maneira que rétores e sofistas ensinam os jovens a falar e agir nas instituições democráticas, sobretudo, é claro, no tribunal e na assembleia. Para Isócrates, eles fazem promessas esdrúxulas e descabidas, como a previsibilidade do futuro, a felicidade por um preço barato e a quase imortalidade (*C.soph.* §§1-8); para Platão, há nos sofistas uma ardilosa e descarada presunção em iludir os alunos ao prometer-lhes ensinar qualquer coisa e a falar bem sobre qualquer assunto (*Grg.* 447c-e). Seriam eles, portanto, “mestres” charlatões por se vangloriarem de uma aparente sabedoria.

Em ambos os autores, o cidadão deve, antes de tudo, estar apto a saber falar bem, mas, ao mesmo tempo, ser moralmente correto, justo e idôneo perante os homens no uso da palavra. Platão, por exemplo, quando fala a respeito de uma “boa retórica”, contrapõe-na sistematicamente à retórica lisonjeadora dos sofistas. No diálogo *Górgias* (503a), o filósofo já nos indica o que virá a ser considerado no *Fedro* (260d) – se aceitarmos a tradicional cronologia dos diálogos – como uma retórica que promova um “bem comum” para a pólis e seus cidadãos, agradando ou não os ouvintes, através necessariamente do “conhecimento da verdade”; em outras palavras, uma retórica efetivamente filosófica, considerada, esta sim, como “arte” (*tekhne*). Comparemos os excertos mencionados:

Sócrates – (...) uma parte dela [da retórica] seria lisonja e oratória pública vergonhosa, ao passo que a outra seria bela, que se dispõe para tornar melhores ao máximo as almas dos cidadãos e as defende dizendo o que é melhor, seja isso mais apazível ou menos apazível aos ouvintes.¹⁹ (*Grg.* 503a)

Sócrates – Porventura, meu caro, não tratamos a retórica com mais rudeza do que fora necessário? Ela poderia objetar-nos: “Que mentira, amigos, estais aí a desfiar? Eu não forço a aprender a falar quem não conhece a verdade; porém, se minha opinião tem algum valor, procure-me quem quiser, depois de adquirir a verdade. Só

¹⁸ Para mais estudos sobre a citação nominal de Isócrates no *Fedro* de Platão (cf. DE VRIES, 1969, p. 264; HOWLAND, 1937; e MCADON, 2004).

¹⁹ “...τὸ μὲν ἕτερόν που τοῦτου κολακεία ἂν εἴη καὶ αἰσχρὰ δημηγορία, τὸ δ’ ἕτερον καλόν, τὸ παρασκευάζειν ὅπως ὡς βέλτισται ἔσονται τῶν πολιτῶν αἱ ψυχαί, καὶ διαμάχεσθαι λέγοντα τὰ βέλτιστα, εἴτε ἡδίῳ εἴτε ἀηδέστερα ἔσται τοῖς ἀκούουσιν.” (*Grg.* 503a).

nos digo uma coisa: sem mim, o conhecimento da realidade não basta para persuadir segundo as regras da arte [i.e., da retórica].²⁰ (*Phdr.* 260d)

Semelhantemente, no *Contra os Sofistas*, após concluir sua brevíssima exposição sobre parte de sua doutrina pedagógica (§§16-8), bem como censurar os antigos sofistas compositores das *tekhnai* de tradição siciliana (§§19-20), i.e., Córax e Tísias, Isócrates finaliza o discurso contundentemente, condensando noções basilares de sua *philosophia*, de modo a expor o que de fato está em jogo para o exercício dela:

21. Ademais, os que anseiam por obedecer aos preceitos desta **filosofia** (φιλοσοφίας) tirariam proveito muito mais rapidamente com relação à **idoneidade** (ἐπιεικείαν) do que com relação à **eloquência** (ῥητορείαν). E que ninguém pense que eu afirmo que a **justiça** (δικαιοσύνη) pode ser ensinada! Pois considero em absoluto que não há nenhuma espécie de **arte** (τέχνην) que seria capaz de infundir **temperança e justiça** (σωφροσύνην καὶ δικαιοσύνην) em quem é por **natureza** (πεφυκόσιν) vil com relação à **virtude** (ἀρετήν). Penso, porém, que o **empenho nos discursos políticos** (τὴν τῶν λόγων τῶν πολιτικῶν ἐπιμέλειαν) poderia sobretudo instruí-los e ampará-los.²¹ (*C.soph.* §21)

Essa proposição pode ser considerada uma síntese categórica e decisiva de sua doutrina propedêutica e filosófica, reunindo uma terminologia que aponta para aspectos morais envolvidos no processo pedagógico. Ao longo do *Contra os Sofistas*, Isócrates nos advertira que sua pedagogia é diversa daquela proposta por aqueles anteriormente censurados, definindo sua paideia, enfim, como “filosofia”. O autor, portanto, não se propõe a ensinar somente uma correta prática de discursos em sentido estritamente técnico, em resposta aos sofistas políticos – criticados entre os §§9-14 –, mas sobretudo a aprimorar moralmente o discípulo, em resposta aos erísticos censurados entre §§1-8, os quais não estão comprometidos com a verdade e visam apenas à “vitória” em um debate. É nesse sentido que ele contrasta as noções de *epieikeia* (idoneidade) e *rhethoreia* (eloquência), demonstrando que sua proposta de ensino reside antes na moral envolvida na prática oratória do que em diretrizes meramente técnicas. Vale salientar que *rhethoreia* é aqui um termo genérico, que se refere às habilidades oratórias amorais do cidadão que bem discursa em público, e não deve ser confundido com a *rhethorike* possivelmente cunhada por Platão no *Górgias* (448d9) para definir uma específica disciplina ensinada por sofistas de seu tempo (SCHIAPPA, 1999, p. 155-61).

Conclusão

Após refutar um hipotético acusador no discurso *Antídose*, Isócrates afirma que sua paideia é, em outras palavras, sua filosofia:

50. Levando em conta tais considerações, e acreditando que esta escolha é muito melhor, as pessoas querem ter parte nesta educação, da qual eu não fui excluído, mas, ao contrário, recebi uma reputação de enorme carisma. Acerca, portanto, de meu poder, de minha filosofia, ou de minha ocupação – como quiserdes chamar –, vós acabastes de ouvir toda a verdade.²² (*Antid.* §50).

²⁰ “Σωκράτης – ἄρ’ οὖν, ὦ ἀγαθέ, ἀγροικότερον τοῦ δέοντος λελοιδορήκαμεν τὴν τῶν λόγων τέχνην; ἢ δ’ ἴσως ἂν εἴποι: ‘τί ποτ’, ὦ θαυμάσιοι, ληρεῖτε; ἐγὼ γὰρ οὐδέν’ ἀγνοοῦντα τάληθες ἀναγκάζω μαρθάνειν λέγειν, ἀλλ’, εἴ τι ἐμὴ συμβουλή, κτησάμενον ἐκείνο οὕτως ἐμὲ λαμβάνειν: τότε δ’ οὖν μέγα λέγω, ὥς ἄνευ ἐμοῦ τὰ ὄντα εἰδότες οὐδέν τι μᾶλλον ἔσται πείθειν τέχνη.” (*Phdr.* 260d).

²¹ 21. Καίτοι τοὺς βουλομένους πειθαρχεῖν τοῖς ὑπὸ τῆς φιλοσοφίας ταύτης προστατομένοις πολὺ ἂν θᾶττον πρὸς ἐπιεικείαν ἢ πρὸς ῥητορείαν ὠφελήσειεν. Καὶ μηδεὶς οἰέσθω με λέγειν ὥς ἔστιν δικαιοσύνη διδασκόν· ὅλως μὲν γὰρ οὐδεμίαν ἡγοῦμαι τοιαύτην εἶναι τέχνην, ἥτις τοῖς κακῶς πεφυκόσιν πρὸς ἀρετὴν σωφροσύνην ἂν καὶ δικαιοσύνην ἐμποιήσειεν· οὐ μὴν ἀλλὰ συμπαρακελεύεσθαι γε καὶ συνασκήσαι μάλιστα ἂν οἶμαι τὴν τῶν λόγων τῶν πολιτικῶν ἐπιμέλειαν (*C.soph.* §21).

²² 50. ταῦτα λογιζόμενοι καὶ πολὺ κρείττω νομίζοντες εἶναι τὴν αἵρεσιν, βούλονται μετασχεῖν τῆς παιδείας ταύτης, ἥς οὐδ’ ἂν ἐγὼ φανείην ἀπεληλαμένος, ἀλλὰ πολλῶς χαριεστέραν δόξαν εἰληφώς. περὶ μὲν οὖν τῆς ἐμῆς εἴτε βούλεσθε καλεῖν δυνάμεως εἴτε φιλοσοφίας εἴτε διατριβῆς, ἀκηκόατε πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν. (*Antid.* §50).



Nesse sentido, se a noção de uma paideia que se volta para o estudo do lógos cívico e epidítico, é inerente à definição de filosofia à qual um educador se dedica, encontraremos em Isócrates uma obra notavelmente idiossincrática para nós, leitores modernos, ao longo de sua trajetória. Apesar de herdeiro da tradição sofística do quinto século, preocupado em certa medida com aspectos técnicos e usos de uma eloquente oratória pública, sua paideia é, ao mesmo tempo, eticamente socrática e afim a um pragmatismo político; é definida, porém, com um termo (*philosophia*) cuja acepção atual é evidentemente platônico-aristotélica, fundamentalmente epistemológica e especulativa, aquela que de fato vingou na posteridade e se perpetuou através de séculos.

A paideia isocrática, no entanto, não deve ser levemente associada ao que entendemos por *rhetorike* em Platão (sobretudo no *Górgias* e no *Fedro*), pois, ainda que os conceitos sejam relativamente semelhantes, i.e., o estudo da prática oratória, as reflexões isocráticas sobre suas próprias práticas discursivas versam não sobre “retórica”, mas tão somente sobre o *logos* (*Antid.* §§291-9)180 – *paideia peri ton logon*). Por conseguinte, é sob a alcunha de “filosofia” que Isócrates legitima sua paideia, já que esse parece ter sido um termo de prestígio e, ao mesmo tempo, de disputa no quarto século para definir determinados métodos ou doutrinas pedagógicas. Ora, ao agir desse modo, tal como Platão, Isócrates evidentemente se distancia dos sofistas que recusa e cujas práticas educativas vitupera.

Dessa maneira, é um problema nosso, e não dos antigos, julgar que, sobretudo Sócrates, Platão e Aristóteles são filósofos de fato, excluindo do cânone outros pensadores dos séculos V e IV AEC, já que as doutrinas que se perpetuaram como “filosóficas” *per se* são umas, mas não outras. Vale dizer que os chamados “pré-socráticos”, por exemplo, mesmo no caso de alguns que jamais utilizaram o termo filosofia, recebem, até hoje, a alcunha de “filósofos” conforme a tradição. Consequentemente, não devemos tomar a rivalidade entre Platão e Isócrates apenas como uma batalha fundante entre tais instituições, “Filosofia *versus* Retórica”, mas entre dois modos diversos de pensar e de definir *philosophia*, segundo os interesses específicos de cada um deles (SCHIAPPA, 1999, p. 181). O juízo que Isócrates acabou sofrendo por conta da separação entre os dois domínios, Filosofia e Retórica, à luz da visão platônica sobre a segunda, como uma prática sofística, lisonjeadora e corrupta, ao contrário da primeira, fez com que o autor acabasse sendo considerado como quem não pratica a “verdadeira filosofia” e, desse modo, interpretado simplesmente como mais um sofista que jaz sob o domínio da Retórica. É exatamente essa conclusão que fez com que a obra de Isócrates perpassasse tanto tempo sem ser muitas vezes estudada, muito pouco conceituada, ou, ao menos, revisitada a partir dos próprios termos que definem sua paideia e suas doutrinas – *peri tes ton logon paideias* (*Antid.* §180) e *philosophia* (*Antid.* §50 e *C.soph.* §21)²³. Portanto, em primeiro lugar, uma análise mais atenta ao vocabulário com o qual Platão e Isócrates operam, pode nos levar a compreender com melhor exatidão o pensamento de cada um, sem a influência da leitura moralizante do primeiro sobre o segundo (cf. SCHIAPPA, 1999, p. 155). Dessa forma, verificaremos que a rivalidade entre ambos reside antes no modo como suas filosofias atuam (pragmatismo *versus* idealismo; dialética *versus* logos; *episteme versus doxa*), do que em questões morais ou em conceitos basilares sobre a prática discursiva.

Contudo, em segundo lugar, se não coube à História da Filosofia incluir Isócrates em seu cânone de filósofos da Antiguidade, já que as doutrinas de sua paideia seriam certamente inconciliáveis com os contornos filosóficos fundantes de Platão e Aristóteles, não é de maneira nenhuma um lugar de demérito

²³ (Cf. HALLIWELL In: SHILDGEN, 1997, p. 115-6): “A separação entre filosofia e retórica tornou-se, de fato, uma questão institucionalizada no mundo grego, com consequências imensas e duradouras para a prática educativa e a demarcação da atividade intelectual. A história dessa separação gerou a conclusão quase unânime de que o *status* legítimo de Isócrates pode ser indubitavelmente colocado no lado retórico da divisão. Essa conclusão, com sua paradoxal contradição das pretensões ostensivas do próprio Isócrates ao caminho contrário, tem sido parcialmente sustentado por defensores filosóficos da divisão que – com base nas concepções oriundas de Platão e Aristóteles – não podem encontrar lugar apropriado para Isócrates dentro do domínio da filosofia.”



estar circunscrito ao domínio da Retórica – ainda que jamais tenha definido assim sua paideia. Ora, Isócrates é, antes de tudo, nada menos que uma espécie de pai da “educação formativa”, visto que foi talvez o primeiro no Ocidente a desenvolver uma “escola superior”, em que alunos, atenienses e estrangeiros, estudavam de três a quatro anos sob sua orientação (*Antid.* §87), antes de atuarem politicamente, seja como futuros monarcas, seja como democratas na pólis. Em seus discursos, infelizmente não temos informações muito objetivas sobre o conteúdo de um hipotético “programa de formação”, mas a presença das doutrinas da paideia isocrática na posteridade não deixa dúvidas a respeito de sua influência como professor e modelo aos discípulos. Ora, não é pequena a recepção de Isócrates em autores latinos, do mundo bizantino e do Humanismo italiano, por exemplo.

Se no Período Helenístico o debate sobre Filosofia e Retórica não aparece de maneira contundente, a Roma republicana, em compensação, será terreno fértil para uma rica recepção de filósofos e oradores gregos do Período Clássico. Aliás, não apenas em Roma, mas por todo o desenvolvimento da tradição Retórica, nenhum nome talvez tenha sido tão responsável pela perpetuação dos conceitos de Isócrates como o célebre orador Cícero. A *paideia* isocrática se transforma em Roma na *humanitas* ciceroniana (ARNALDI, 1948, p. 9-36). Em linhas gerais, é possível afirmar que, guardados os devidos contextos, ambos os termos dizem respeito ao tipo de estudo que provê refinamento moral e intelectual ao bom orador. São conceitos que apontam para o aprendizado da cultura humana ao qual o homem público deve se submeter para adquirir a erudição, o decoro e a idoneidade (*epieikeia*, *C.soph.* §21), necessárias a sua atuação política (Cf. Cícero, *De Officiis* 3.32, *De Legibus* 1.43, *De Re Publica* 2.48)²⁴. Mais do que isso, trata-se de um ensino ideal de base literária, retórica e historiográfica, cujo instrumento de paz, civilização e concórdia entre os homens é, acima de tudo, o discurso (ROSA, 1984, p. 3).

Em Bizâncio, por sua vez, a partir do estabelecimento do que se convencionou chamar de “Império Romano do Oriente”, observamos uma cultura literária de absoluta continuidade dos modelos clássicos gregos e latinos. Não há ruptura com o que já havia se tornado canônico desde o Helenismo e a Roma Antiga, com o desenvolvimento de um ensino tradicional de uma equivalente “educação secundarista”. Nessa via, um autor como Isócrates, fundador de uma paideia centrada no lógos cívico, impregnado de orientações conservadoras para o pólis (cf. *Panegírico* e *Areopagítico*, por exemplo) e notável pan-helenista do Período Clássico, sem dúvida se torna um dos pilares de uma educação escolástica baseada na Retórica Grega (cf. ROSA, 1984, p. 12).

No que se refere ao Humanismo italiano, para finalizar, é bastante ilustrativo mencionar um dos nomes mais célebres da literatura universal, imitador de modelos clássicos como Isócrates, às vésperas do Renascimento florentino. À maneira do estilo invectivo isocrático contra os erísticos, Francesco Petrarca também censura as tendências epistemológicas e especulativas dos sécs. XIII e XIV EC, opondo-se à tradição escolástica medieval, fundamentalmente cristã e platônico-aristotélica²⁵.

Apesar dessas potentes reverberações de Isócrates na posteridade, ele permanece sendo muito pouco estudado pelos classicistas, sobretudo se comparado à produção científica a respeito de Platão e Aristóteles,

²⁴ Para estudos vastamente referenciados sobre a relação entre Isócrates e Cícero (cf. HUBBELL, 1913 e SMETHURST, 1953); para estudos mais recentes (cf. COOPER, 2004 e FREITAS, 2017).

²⁵ (Cf. ROSA, 1984, p. 2-3): “Na base do ensinamento isocrático, há um substancial ceticismo epistemológico e teórico. As críticas que Isócrates não economiza aos filósofos da natureza e àqueles da mera especulação, aos quais chama de “erísticos”, sobretudo no discurso *Contra os Sofistas* (que é seu manifesto programático) e no *Antídoto* (que é o balanço de sua obra de educador), recordam muito intimamente as *Invective contra medicum* e o *De sui ipsius et multorum ignorantia* de Petrarca. Mesmo para os humanistas, [...], há um ceticismo epistemológico; ao combater os *averroístas* e os escolásticos, parecem polemizar contra cada indagação puramente especulativa, em nome de um ensinamento retórico, de interesse imediatamente ético e político.”

e a razão, como vimos, não é arbitrária. Além disso, o autor é também esquecido em absoluto dos programas e ementas literárias nos cursos de Grego Clássico atualmente, ao menos no Brasil. Seja no âmbito do Ensino de Graduação e de Pós-Graduação ou da pesquisa acadêmica, os estudos isocráticos ocupam um lugar ainda coadjuvante nos Estudos Clássicos, para não dizer de sua quase ausência na Filosofia Antiga e mesmo na Literatura Grega Antiga. Mais escassos ainda são os estudos que se debruçam sobre a recepção de Isócrates na posteridade, por exemplo em Roma, no Medievo latino, no mundo bizantino e no Humanismo e Renascimento italianos, mesmo que se trate de um precursor fundamental para a História da Educação, da Retórica e daquilo que hoje conhecemos como Ciências Humanas. Estudos nessa direção, portanto, poderão nos levar a novos caminhos ainda mais esclarecedores, a respeito do lugar ocupado por Isócrates e sua importância para o cânone retórico e literário da Antiguidade.

Referências Bibliográficas

ARNALDI, F. 1948. *Cicerone*. Bari.

BENOIT, W. 1991. Isocrates and Plato on Rhetoric and Rhetorical Education. *Rhetoric Society Quarterly*, Vol. 21, n. 1, pp. 60-71.

BLOOM, A. D. 1955. *The Political Philosophy of Isocrates*. Chicago, IL, USA. 234pp. Tese de Doutorado, University of Chicago.

CICERO. 1928. *On the Republic (De Re publica). On the Laws (De Legibus)*. Translated by Clinton W. Keyes. Loeb Classical Library 213. Cambridge, MA: Harvard University Press.

CICERO. 1913. *On Duties (De Officiis)*. Translated by Walter Miller. Loeb Classical Library 30. Cambridge, MA: Harvard University Press.

COLE, T. 1991. *The origins of Rhetoric in Ancient Greece*. Baltimore & London: The John Hopkins University Press.

COOPER, John M. Plato, Isocrates, and Cicero on the Independence of Oratory from Philosophy. In: *Knowledge, nature and the Good: Essays on the Ancient Philosophy*. Oxford: Princeton University Press, 2004.

DE VRIES, G. J. 1969. *A Commentary on the Phaedrus of Plato*. Amsterdam: Adolf M. Hakkert Publisher.

FOWLER, H. N. 1936. *Plutarch: Moralia, Volume X*. The Classical Loeb Library. Harvard: Harvard University Press.

FREITAS, E. S. 2017. Platão, Isócrates e Aristóteles no De oratore, de Cícero. *Itinerários – Revista de Literatura*, n. 45, pp. 103-118.

GINSBURG, J. 2010. *A República de Platão*. São Paulo: Ed. Perspectiva.

HALLIWELL, S. 1997. Philosophical Rhetoric or Rhetorical Philosophy? In: SCHILDGEN, B. D. (ed.). *The Canon Rhetoric*. pp. 107-126. Detroit: Wayne State University Press.

HERMIDA, J. M. 1982. *Isócrates, Discursos*. Madrid: Editorial Biblioteca Gredos.

HOWLAND, R. L. 1937. The Attack on Isocrates in the *Phaedrus*, *The Classical Quarterly*, Vol. 31, No. 3/4, pp. 151-159.



- HUBBELL, H. M. 1913. *The Influence of Isocrates on Cicero, Dionysius and Aristides*. New Haven: Yale University Press. (Reprint from the collections of the University of Michigan Library).
- JEBB, R. C. 1876. *Selections from the Attic Orators from Antiphon to Isaeus*. London: Macmillan and CO., Limited.
- KENNEDY, G. A. 1994. *A new History of Classical Rhetoric*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- LACERDA, T. C. E. 2011. *Contra os Sofistas e Elogio de Helena de Isócrates: tradução, notas e estudo introdutório*. 89 pp. Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo.
- LACERDA, T. C. E. 2014. Platão versus Isócrates: divergências e convergências. *Phaos: Revista de Estudos Clássicos*, 14, 71-87.
- LACERDA, T. C. E. 2016. *Reflexões metadiscursivas no discurso Antídose de Isócrates*. São Paulo. 218 pp. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.
- LACERDA, T. C. E. 2018. Tradução do discurso Contra os Sofistas de Isócrates. *Rónai: Revista de Estudos Clássicos e Tradutórios*, Universidade Federal de Juiz de Fora, 6, 2, pp. 68-79.
- LOPES, D. R. N. 2011. *Górgias de Platão: obras II*. São Paulo: Ed. Perspectiva: FAPESP.
- LOPES, D. R. N. 2017. *Protágoras de Platão: obras III*. São Paulo: Ed. Perspectiva: FAPESP.
- MATSON, W. I. 1957. Isocrates the Pragmatist. *The Review of Metaphysics*, Vol. 10, n. 3, pp. 423-427.
- MCADON, Brad. 2004. Plato's Denunciation of Rhetoric in the *Phaedrus*, *Rhetoric Review*, vol. 23, n. 1, pp. 21-39.
- NICOLAI, R. 2004. *Studi su Isocrate: La comunicazione letteraria nel IV sec. a.C. e i nuovi generi della prosa*. Roma: Edizione Quazar.
- NORLIN, G. vol. I (1928) & II (1929). *Isocrates. The Loeb Classical Library*, Harvard: Harvard University Press.
- NUNES, C. A. 2011. *Platão: Fedro*. Belém, EdUFPA.
- PAPILLON, T. 2007. Isocrates. In: WORTHINGTON, I.. *A Companion to Greek Rhetoric*. Oxford: Wiley-Blackell.
- ROSA, L. G. 1984. *La fede nella paideia: aspetti dela fortuna europea di Isocrate nei secoli XV e XVI*. Roma: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo.
- SCHIAPPA, E. 1990. Did Plato Coin Rhetoriké? *American Journal of Philology*, vol. 111, n. 4, pp. 457-470.
- SCHIAPPA, E. 1999. *The Beginnings of Rhetorical Theory in Classical Greece*. New Haven: Yale University Press.
- SCOTT, M. 2009. *From Democrats to Kings: The Downfall of Athens to the Epic Rise of Alexander the Great*. London: Abrams Press.



SMETHURST S. C. 1953. Supplementary Paper: Cicero and Isocrates. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*. Vol. 84, pp. 262-320.

TOO, Y. L. 1995. *The Rhetoric of Identity in Isocrates: Text, Power, Pedagogy*. Cambridge Classical Studies.

TOO, Y. L. 2008. *A Commentary on Isocrates' Antidosis*. Oxford: Oxford University Press.

USHER, S. 1974. *Dionysius of Halicarnassus: Critical Essays*. The Loeb Classical Library. Harvard: Harvard University Press.

VICKERS, B. 1998. *In Defense of Rhetoric*. Oxford: Clarendon Press.

A árvore platônica das Formas: Uma visão comparativa das concepções das Formas na *República* (V-VII) e no *Sofista*

Nazareno Eduardo de Almeida

nazarenoeduardo@gmail.com

Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

Resumo: O intento deste ensaio é mostrar que o diálogo *Sofista* nos apresenta a concepção madura das Formas na filosofia de Platão. Essa concepção difere em vários aspectos importantes da concepção inicial das Formas presente nos chamados diálogos médios, em especial nos Livros V-VII da *República*. Para tanto, minha estratégia retórica e argumentativa consiste em contrastar a imagem da linha segmentada explicitamente proposta por Platão na *República* como símbolo dessa concepção inicial com a imagem da árvore das Formas enquanto imagem simbólica da concepção madura. Embora não diretamente proposta por Platão, essa imagem clássica, derivada da *Isagoge* de Porfírio, remonta diretamente ao método de divisão operado no *Sofista*. Através do contraste entre essas duas imagens simbólicas, apresento inicialmente as diferenças entre as concepções das Formas inscritas na imagem da linha segmentada e a imagem da árvore das Formas. Em seguida, apresento duas diferenças fundamentais entre essas concepções. A primeira diz respeito a duas distintas imagens da dialética presentes na *República* e no *Sofista*. A segunda delas consiste no apagamento da diferença entre *dianoia* e *nous* fundamental na *República*, dando lugar à supremacia da *dianoia* no *Sofista*.

Palavras-chave: Platão; Formas; linha segmentada; árvore das Formas

The platonic tree of Forms: a comparative vision on the conceptions of Forms in the Republic (V-VII) and in the Sophist

Abstract: The aim of this essay is to show that the dialogue *Sophist* displays to us the mature conception of Forms in Plato's philosophy. Such a conception differs in several important aspects from the initial conception of Forms presented in the so-called middle dialogues, especially in the Books V-VII of the *Republic*. In order to do so, my argumentative and rhetorical strategy consists in making the contrast between the image of the divided line explicitly proposed by Plato in the *Republic* as a symbol of that initial conception with the image of the tree of Forms as the symbolic image of the mature conception. Although not directly proposed by Plato, such an image, derived from Porphyry's *Isagoge*, directly stems from the division method worked out in the *Sophist*. Through the contrast between these two symbolic images, I present initially the differences between the conceptions of Forms inscribed in the image of the divided line and the image of the tree of Forms. Next, I present two fundamental differences between these conceptions. The first concerns two distinct images of the dialectic present in the *Republic* and in the *Sophist*. The second consists in the erasure of the fundamental difference between *dianoia* and *nous* in the *Republic*, giving place to the supremacy of the *dianoia* in the *Sophist*.

Keywords: Plato; Forms; divided line; tree of Forms

Recebido em 21 de fevereiro de 2024. Aceito em 27 de maio de 2024.

Introdução

Platão é conhecido como tendo desenvolvido o que se costuma denominar de teoria das Formas ou Ideias.¹ No último meio século, cresce o número de intérpretes que assumem a tese geral segundo a qual Platão – nos chamados diálogos tardios – realizou uma transformação de sua concepção inicial das Formas – exposta nos denominados diálogos médios. Meu intento neste ensaio é apresentar uma visão comparativa entre dois diálogos para mostrar alguns aspectos gerais dessa transformação e das diferenças entre a concepção inicial e a concepção modificada das Formas. Em especial, tomarei o diálogo *Sofista* como aquela obra da fase tardia que melhor representa essa transformação.² Como diálogo da fase intermediária que melhor representa a concepção inicial das Formas, tomarei em atenção os Livros V-VII da *República*. A peculiaridade de minha proposta consiste em fazer essa comparação por meio de duas imagens diagramáticas e simbólicas que representam cada uma dessas concepções. Uma imagem é apresentada pelo próprio Platão ao longo dos Livros V-VII da *República* e geralmente denominada de imagem da linha segmentada. Tal imagem diagramática simboliza em torno de si a concepção inicial das Formas. A outra imagem não é propriamente apresentada por Platão, mas provém diretamente de seus diálogos, em especial do diálogo *Sofista*: trata-se da imagem diagramática e simbólica da árvore das Formas, que dá título a este ensaio. Essa imagem provém de uma reapropriação do que a tradição filosófica chama – desde o final do medievo – de ‘árvore de Porfírio’. Há duas razões que justificam a pertinência da aplicação dessa imagem como capaz de simbolizar a concepção modificada das Formas elaborada nos diálogos tardios, em particular no diálogo *Sofista*. Vejamos rapidamente quais são elas.

A primeira razão se encontra no fato de a expressão ‘árvore de Porfírio’ ter sua origem justamente no que se convencionou chamar de método platônico de divisão, em especial como ele é operado e exposto nos diálogos-irmãos *Sofista* e *Político*.³ É justamente este o método usado pelo neoplatônico Porfírio de Tiro (*Intr.* 233-305) em sua mui influente interpretação das *Categorias* de Aristóteles exposta no tratado *Isagoge*. Nesta obra, o método platônico de divisão cumpre um papel central para a interpretação de Porfírio sobre a estrutura hierárquica das categorias aristotélicas segundo o esquema conceitual que correlaciona gênero, espécie e diferença específica.⁴ Foi esse uso do método platônico de divisão que veio a ser conhecido pelo

¹ Doravante, adoto a convenção terminológica mais difundida entre os/as intérpretes recentes que usam a expressão ‘Forma(s)’ para denominar os objetos inteligíveis propostos por Platão, objetos mais comumente chamados de ‘Ideias’. Além disso, minha posição é a de que Platão não possui propriamente uma *teoria* das Formas na acepção comum do termo ‘teoria’, ou seja, como um conjunto fechado de proposições primárias e suas consequências imediatas. Antes, *uma parte* de seus diálogos apresenta uma contínua e multifacetada *teorização* da *hipótese* das Formas, que se apresenta mais como um horizonte metodológico-conceitual de fazer filosofia e, em particular, de fazer metafísica. Sobre esta posição, veja-se DE ALMEIDA, 2019.

² A compreensão do *Sofista* como uma reformulação da concepção inicial das Formas é assumida por diversos/as intérpretes. Duas referências que tenho como pano de fundo de minha interpretação neste texto são aquelas apresentadas em CORDERO, 2013 e MORAVCSIK, 2006 (esp. parte dois), embora com algumas divergências pontuais em relação às suas abordagens. Outras abordagens nesta direção se encontram em SCHIPPER, 1965; DE RIJK, 1986; ACKRILL, 1997a; KAHN, 2018.

³ Neste ensaio, dada a limitação necessária à forma-artigo, deixarei completamente de lado o tratamento do diálogo *Político* e outros diálogos geralmente considerados como tardios nos quais este método é também operado e discutido.

⁴ Porfírio remete sua perspectiva de interpretação diretamente ao método platônico de divisão na seguinte passagem da *Isagoge*: “É por essa razão [*sc.* o fato de os indivíduos serem em número infinito] que Platão recomendava que, descendo até às espécies mais gerais, nos detivéssemos nas espécies mais especiais, procurando realizar esta descida através de termos intermediários e procedendo com divisões em conformidade com suas diferenças específicas; quanto aos [indivíduos] em número infinito, é preciso, dizia ele, deixá-los de lado, por não haver para eles uma ciência possível.” (*Isag.*, II, 11) Apesar dessa



nome de ‘árvore de Porfírio’. Contudo, nem o diagrama, nem a metáfora conceitual da árvore aparecem na *Isagoge*. A primeira representação diagramática conhecida aparece na tradução latina e comentário de Boécio (*Isag.* 480-525), difundindo-se a partir do século IX. O “batismo” do diagrama ramificado com o nome ‘árvore de Porfírio’ acontece no mais célebre tratado de lógica da primeira escolástica, as *Summules logicales* de Pedro Hispano (séc. XIII).⁵ Assim, embora a imagem diagramática e simbólica da árvore de Porfírio como método de organização hierárquica de gêneros e espécies seja historicamente uma construção do fim do medievo e da modernidade, sua origem se encontra precisamente no método de divisão operado por Platão nos diálogos tardios, em particular no *Sofista*.⁶

A segunda razão que justifica a aplicação dessa imagem como organizadora da concepção modificada das Formas no *Sofista* se encontra no fato de a própria noção de categoria instaurada por Aristóteles ter justamente no diálogo *Sofista* um de seus antecedentes diretos. Em particular, na medida em que Platão propõe neste texto a noção de gêneros supremos como um sinônimo filosófico das Formas mais básicas. Também Aristóteles concebe as categorias como gêneros mais elevados do ser, embora haja incontornáveis diferenças entre o sentido e o uso das noções de gênero supremo, gênero e espécie/forma no *Sofista* e nas *Categorias* de Aristóteles.⁷ De todo modo, essa “afinidade eletiva” na concepção e uso do célebre esquema gênero-espécie por parte de Platão e de Aristóteles nos mostra de modo mais claro que a aplicação da noção de árvore de Porfírio à concepção modificada das Formas tem sua origem no próprio uso do método de divisão no diálogo *Sofista*.

Diante disso, penso que minha proposta de aplicar retrospectivamente a imagem da árvore para simbolizar a concepção tardia das Formas exposta no *Sofista* se resguarda das possíveis acusações de cometer algum tipo de violência hermenêutica ao texto de Platão. Ao contrário, seu intento é tão-somente oferecer uma imagem diagramática e simbólica originada diretamente do *Sofista* como um tipo de instrumento heurístico de interpretação e como imagem intuitiva e subjacente que organiza a concepção tardia das Formas em contraste com a imagem intuitiva da linha segmentada apresentada por Platão nos Livros V-VII da *República* enquanto imagem organizadora de sua concepção inicial das Formas. De modo geral, esse contraste é o seguinte: em lugar da linha segmentada que ao mesmo tempo liga e separa epistemológica e ontologicamente o sensível e o inteligível (como na imagem delineada da *República*), a imagem subjacente que

aproximação, é necessário marcar que há diferenças consideráveis no tratamento do método da divisão por parte de Platão e de Aristóteles. Sobre este tema, veja-se PELLEGRIN, 1991; AMBUEL, 2007, cap. 1. Na literatura especializada recente, a imagem da árvore de Porfírio associada ao método platônico da divisão aparece (ainda que em sentido negativo) em RYLE, 1966, cap. 4, p. 136-37; ACKRILL, 1997b.

⁵ Depois do tratado de Pedro Hispano, a transposição deste esquema a outros domínios ocorre inicialmente através de sua incorporação na obra de Raimundo Lúlio (séc. XIII-XIV), recebendo nova difusão a partir de Petrus Ramus (séc. XVI). Sobre a história da árvore de Porfírio no medievo, veja-se ECO, 2001, p. 104-118; ECO, 2013, p. 14-28; VERBOON, 2014. Sobre a história da incorporação do método de arborização dos fins do medievo até o século XVII, veja-se ROSSI, 2004; ECO, 2013, p. 365-400.

⁶ Pelas limitações de espaço da forma-artigo, deixarei de lado a discussão da noção de imagem diagramática e simbólica nas três acepções possíveis dentro do quadro conceitual desse ensaio: (a) como instrumento conceitual constitutivo da retórica filosófica que Platão opera na construção de seus argumentos; (b) como perspectiva legítima de interpretação dos textos de Platão (algo já realizado nas interpretações neoplatônicas dos mesmos, especialmente por Proclo); e, sobretudo, (c) como dimensão semiótica e cognitiva constitutiva (embora até recentemente negligenciada) da relação entre pensamento, linguagem e mundo.

⁷ A relação entre os gêneros supremos apresentados no diálogo *Sofista* e as *Categorias* de Aristóteles é explicitamente feita por Plotino nas *Enéadas* VI, 1-2. Dado que foi Porfírio quem editou essa obra, é altamente provável que essa seja sua motivação *implícita* na aplicação do método de divisão para interpretar as *Categorias* na *Isagoge*. Uma leitura recente sobre a relação entre o *Sofista* e as *Categorias* de Aristóteles é apresentada em WOLFF, 1996.



podemos delinear a partir do diálogo *Sofista* (e em outros da mesma fase) mostra que Platão compreende de modo mais complexo *as relações* entre o sensível e o inteligível. Em suma, o contraste é entre a imagem de *uma* linha reta e a imagem de *múltiplas* linhas *ramificadas*, simbolizada na expressão ‘árvore das Formas’. Assumindo hipoteticamente esta diferenciação e para simplificar, vou falar doravante da concepção linear das Formas como sinônimo da concepção inicial por contraste com a concepção arborizada das Formas como sinônimo de sua concepção modificada e tardia.

Para facilitar a exposição da estrutura comparativa e contrastiva das duas imagens, este ensaio se divide em duas partes. Na primeira, apresento inicialmente o sentido geral da linha segmentada nos Livros V-VII da *República*, também através de três imagens diagramáticas. Em seguida, apresento três razões textuais para aplicar ao *Sofista* a imagem da árvore das Formas: (a) o uso do método de divisão; (b) a introdução do conceito de ser como potência de agir e/ou padecer, com o qual o texto realiza uma crítica explícita à concepção linear das Formas; e (c) a resolução do problema da multiplicidade de predicções verdadeiras sobre uma única e mesma “coisa” através das relações entre as Formas e, em última instância, entre as Formas fundamentais (os “gêneros supremos”). Na segunda parte do ensaio, apresento duas consequências interpretativas que mostram a modificação da concepção arborizada em relação à concepção linear das Formas: (a) a mudança na *imagem* do método dialético tal como exposto no Livro VII da *República* e a *imagem* do método dialético como se apresenta no *Sofista*; e (b) o apagamento da distinção entre *dianoia* (entendimento/compreensão) e *nous/noêsis* (intelecto/apreensão) que se encontra na parte superior da linha segmentada da *República*, dando lugar a uma supremacia da *dianoia*, a qual indica tanto (i) uma radicalização do caráter finito e provisório do entendimento humano e do próprio discurso filosófico, quanto (ii) a radicalização da relação entre pensamento (*dianoia*), discurso/diálogo (*logos/dialogos*) e a realização do método dialético da filosofia.

PRIMEIRA PARTE: FUNDAMENTAÇÃO TEXTUAL

2. O sentido geral da linha segmentada nos Livros V-VII da *República* e as raízes textuais e argumentativas para a árvore das Formas no *Sofista*

2.1. Sobre o sentido geral da linha segmentada nos Livros V-VII da *República*

Esta seção será propositalmente escrita em estilo taquigráfico, tanto para nos mantermos nos limites necessários a um artigo quanto porque há uma ampla literatura especializada que trata dessa imagem diagramática e simbólica, o que não é caso da imagem da árvore que estou tentando apresentar aqui. Além disso, em momentos posteriores do texto retornaremos a elementos mais específicos que estão associados à explanação platônica da imagem da linha segmentada.

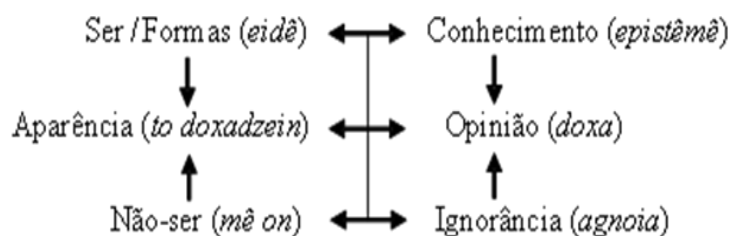
A mudança da imagem da linha para a imagem da árvore marca um conjunto de mudanças na concepção sobre a relação entre o âmbito sensível e o âmbito inteligível do mundo.⁸ Inicialmente, é importante marcar para as pessoas não habituadas com a leitura minuciosa da *República* que a imagem da linha segmentada não está restrita ao final do Livro VI e início do Livro VII, onde é “revestida” pela Alegoria da Caverna. Bem antes, este é apenas o momento final de sua elaboração. Essa elaboração começa efetivamente no final do Livro V. Neste contexto do diálogo, a seguinte passagem está na base da formação desta imagem filosófica:

⁸ Embora não possa explicar este ponto aqui, utilizo as expressões neutras ‘âmbito sensível’ / ‘objetos sensíveis’ e ‘âmbito inteligível’ / ‘objetos inteligíveis’ em lugar das expressões correntes ‘mundo sensível’ e ‘mundo inteligível’ ou ‘mundo das Ideias’, as quais não se encontram nos diálogos de Platão, mas provêm da interpretação do pensamento platônico elaborada no médio-platonismo e, sobretudo, no neoplatonismo.

Sócrates – Uma vez que o belo é o contrário do feio, eles são dois. **Adimanto** – Como não? **Sócrates** – Portanto, uma vez que são dois, também cada um deles é um. **Adimanto** – Também. **Sócrates** – E o mesmo discurso/ raciocínio (*logos*) <se aplica ao caso> do justo e do injusto, do bom e do mau e **de todas as Formas** (*pantôn tôn eidôn*): cada qual, em si mesma, é uma/una (*auto men hen hekaston einai*), mas por **aparecerem em toda parte em comunidade** (*koinônia(i) pantachou phantadzomena*) com ações, corpos, e **umas com as outras** (*allêlôn*), cada qual delas **aparenta ser múltipla** (*polla phainesthai hekaston*). (R. V, 475e - 476a, trad. minha, grifos acrescentados)⁹

Essa passagem se encontra exatamente no início do momento em que se formará a primeira versão da linha segmentada. Primeiramente, a passagem enfatiza a unidade e identidade das Formas como suas principais características. Através dessas características se estabelece a necessidade da *separação* das Formas em relação aos modos como como ações e corpos (simbolizando, aqui, os objetos sensíveis) *participam* destas mesmas Formas. Note-se, porém, que um dos modos de participação listado é justamente a *participação das Formas umas com as outras*. Será justamente este modo de participação que o diálogo *Sofista* explorará como tão fundamental quanto a participação dos objetos sensíveis nas Formas. Já no contexto da *República*, como ainda veremos depois, uma das tarefas da dialética (filosofia) consiste em ser capaz de “desemaranhar” cada uma das Formas dessas participações (incluindo o modo de participação entre elas) para concebê-las em si mesmas e por si mesmas.

A discussão que envolve essa passagem é motivada pela necessidade de definir quem é o/a filósofo/a, uma vez que Sócrates propôs – em resposta ao questionamento sobre a possibilidade da cidade ideal – que somente quando filósofos/as governarem a cidade real ela pode *se aproximar* daquela cidade ideal que foi apresentada *discursivamente* ao longo dos Livros II-V. Na sequência da tese postulada na passagem citada, Platão apresenta a primeira versão da linha segmentada. Convém esquematizarmos visualmente esta primeira versão, que se apresenta desde o trecho citado até o final do Livro V. Eis a sua representação visual e esquemática:



Essa visualização diagramática também é importante para termos em vista que tal versão inicial também será retomada em novas bases na parte central do diálogo *Sofista*. Em primeiro lugar porque para manter a posição segundo a qual a aparência e a opinião são instâncias intermediárias (uma ontológica e outra epistemológica) nas quais, de algum modo, ser e não-ser, bem como conhecimento e ignorância (erro) “se misturam”, será necessária uma mudança no sentido dos conceitos que estão nas pontas extremas desta linha, modificação que não é cogitada no contexto da *República*. Em segundo lugar, essa visualização diagramática nos mostra que sua versão mais célebre, por assim dizer, corta esta primeira figuração na

⁹ As referências aos trechos citados dos diálogos de Platão serão feitas de modo distinto das demais por duas razões. Primeiramente, porque a maioria das citações nas quais reporto as traduções de outrem não apenas são cotejadas com o original grego (introduzindo termos e expressões-chave), mas também são várias vezes modificadas em detalhes em função de opções filosóficas de minha parte. Em segundo lugar porque várias das traduções são de minha autoria. As traduções usadas são: para a *República*, a tradução de Maria Helena da Rocha Pereira; para o *Sofista*, a tradução Henrique Murachco, Juvino Maia Jr. e José Trindade dos Santos; ambas especificadas nas referências bibliográficas. Além disso, uso aqui o sistema de transliteração mais simples, comum na tradição anglófona de helenistas.

parte superior, deixando de considerar os conceitos de não-ser e ignorância, os quais serão retomados no diálogo *Sofista*, em especial através da discussão sobre as “condições de possibilidade” da falsidade e do erro no âmbito do pensamento e da linguagem, uma vez que sem a correta justificação destes conceitos não é possível manter a definição da técnica sofística como produtora de imagens discursivas enganosas.

Novamente, tanto para entendermos melhor como esse “corte” na primeira versão da linha segmentada é feito quanto para abreviarmos a exposição, convém apresentar uma representação visual e esquemática da versão mais conhecida desta imagem diagramática e simbólica, discursivamente desenhada no final do Livro VI (509d-511e). Essa segunda versão é antecedida imediatamente pela elaboração da complexa analogia entre a Forma do Bem e o Sol (506d-509d). Sobre esta complexa analogia, convém lembrar que é justamente através dela que se estabelecem as correlações analógicas que tornam possível “vestir” a segunda versão da linha segmentada na célebre Alegoria da Caverna que governa toda a discussão do Livro VII. A representação visual que desenharei não está isenta de questões interpretativas que não poderei explicitar aqui, em especial no tocante ao segmento que representa o âmbito inteligível, naquilo que estou aqui chamando de ‘imagens hipotéticas das Formas’.¹⁰ Eis a representação visual dessa segunda e mais conhecida versão da linha segmentada:

Forma do Bem		
Formas/essências	Intelecto (<i>nous/noêsis</i>)	} Inteligível (<i>noêton</i>) Conhecimento (<i>epistêmê</i>)
Imagens hipotéticas das Formas	Entendimento (<i>dianoia</i>)	
Objetos sensíveis	Crença (<i>pistis</i>)	} Sensível (<i>aisthêton</i>) Opinião (<i>doxa</i>)
Imagens dos objetos sensíveis	Suposição (<i>eikasia</i>)	

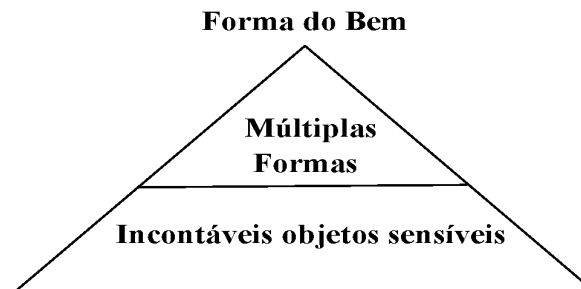
Tendo em vista esta imagem, note-se que sua parte inferior começa justamente no “meio” da primeira versão da linha, ou seja, o caminho de ascensão intelectual (“ilustrado” na Alegoria da Caverna) inicia-se no nível da aparência e da opinião. Além disso, como na primeira versão, o lado esquerdo representa o nível metafísico (e ontológico) enquanto o lado direito representa o nível epistemológico. Note-se ainda o papel que o esquema conceitual da relação entre imagem e original desempenha no todo desta estrutura conceitual, papel que torna possível estabelecer a analogia entre a imagem dos objetos sensíveis e as imagens hipotéticas das Formas, assim como entre os objetos sensíveis propriamente ditos e as Formas (consideradas como essências (*ousiai*)) propriamente ditas.

Por fim, importa notar que esse esquema – como já indicado na passagem citada há pouco – se desenvolve em uma estrutura piramidal de correlação crescente entre a *multiplicidade* indefinida das imagens dos objetos sensíveis e a *unidade* absoluta das Formas, em especial a primeira dentre elas no topo da linha: a Forma do Bem. Por conta disso, a interpretação neoplatônica deste trecho tem boas razões textuais para considerar essa estrutura conceitual como dando primazia para a henologia (teorização centrada na correlação entre unidade e multiplicidade), colocando em segundo plano a ontologia (centrada na correlação conceitual

¹⁰ Sobre minhas posições acerca dessas questões, veja-se DE ALMEIDA, 2019.



entre ser e não-ser). Tal subordinação se justifica especialmente através da caracterização da Forma do Bem como estando “para além do ser/da essência” (*epekeina tês ousias*; R. 509b), uma vez que ela é causa do ser e do conhecer para todas as demais, assim como o Sol no âmbito sensível é causa do ser e do conhecer de todos os objetos sensíveis. Este sentido henológico da estrutura piramidal subjacente na linha segmentada pode ser representado esquematicamente do seguinte modo:



As duas últimas representações visuais explicitam claramente como a Forma do Bem é concebida como uma Forma máxima e, por assim dizer, solitária em sua unidade e identidade, servindo por isso como ponto final da ascensão intelectual cuja realização se encontra na passagem do exercício do método hipotético das matemáticas (que se vale da *dianoia* (entendimento/compreensão)) para o exercício da dialética (que se vale do *nous/noêsis* (intelecto/apreensão)), como veremos logo mais. A *Forma do Bem*, portanto, representa, como que por metonímia, a identidade e unidade perfeitas de cada uma das demais Formas, características estas que se exprimem em suas definições.

Feita essa apresentação sobre o sentido geral da linha segmentada, podemos passar a apresentar as razões pelas quais o diálogo *Sofista* faz a passagem da concepção linear das Formas para uma nova concepção arborizada das mesmas.

2.2. As raízes textuais e argumentativas da árvore das Formas

2.2.1. O método de divisão e a árvore das Formas

A primeira e mais geral raiz textual que nos conduz à imagem da árvore das Formas está presente no uso peculiar do método da divisão tanto no *Sofista* quanto no *Político*. Embora tal método já seja mencionado e rapidamente operado no *Fedro* (237c ss.), há diferenças consideráveis entre o seu sentido e papel nestes diálogos. Além disso, o método da divisão também desempenha papel decisivo no diálogo *Filebo* e mesmo no *Timeu*. Sobre todos estes temas, não nos é possível falar aqui.¹¹ O que importa ter em vista neste momento é o papel organizador que este método desempenha no todo do diálogo *Sofista*. Inicialmente, ele é proposto pelo Estrangeiro de Eleia como um método de definição, capaz de nos dar um caminho filosófico para definir o sofista e sua técnica. Contudo, antes de aplicar este método à definição

¹¹ Para uma interpretação lógico-analítica do método platônico de divisão como um tipo de mereologia intensional, veja-se MORAVCSIK, 1973. Para uma visão geral do método de divisão como parte do método dialético, veja-se FOSSHEIM, 2012. Para uma análise das diferenças entre o método de divisão tal como operado no *Fedro* e o mesmo método tal como operado no *Sofista* e no *Político*, veja-se PELLEGRIN, 1991; AMBUEL, 2007, cap. 1. Para uma análise detida do papel central do método da divisão no *Sofista*, veja-se DORTER, 2013. Sobre as possíveis relações do método de divisão e a noção de definição no *Sofista*, veja-se BROWN, 2010; GILL, 2010. Sobre o papel do método da divisão no *Filebo*, veja-se MORAVCSIK, 2006, cap. 6; AMBUEL, cap. 1. Sobre o método da divisão no *Político* em comparação com os usos deste método no *Fedro*, no *Sofista* e no *Filebo*, veja-se SAYRE, 2006.

desejada, o Estrangeiro se propõe a aplicá-lo à técnica da pesca com anzol. A busca de tal definição parece à primeira vista estranha. Contudo, esse exemplo comezinho não apenas serve, conforme nos diz o diálogo, como um tipo de *paradeigma* (exemplo/modelo) para aplicar o mesmo método na definição do sofista (e, posteriormente, do político), mas também e talvez sobretudo para nos indicar a *amplitude do poder deste método enquanto capaz de nos permitir encontrar a definição de qualquer tipo de objetos, desde os mais comuns (como a técnica da pesca com anzol) até os mais elevados e abstratos (como as corretas relações entre as Formas mais fundamentais)*.

De modo geral, aquilo que resulta deste método é o reconhecimento das *ramificações* (não necessariamente apenas binárias) dos subtipos de objetos nos quais se divide um tipo mais amplo. Em outras palavras, o percurso da correta operação deste método nos exhibe sempre uma estrutura *arborizada* de diferenciações que passa sempre de um tipo mais *geral* a tipos mais *específicos*. É justamente graças a este método de definição que Platão poderá formar a sinonímia conceitual entre as Formas e os gêneros que se dividem em espécies.¹² O método de definição por divisão que se realiza por meio do esquema conceitual gênero-espécie, portanto, é sinônimo de um método de arborização. Todavia, como veremos logo mais, para que este método não recaia em uma regressão ao infinito, é necessário estabelecer quais são os gêneros mais básicos que representam o que chamaremos de raízes da árvore das Formas.

Não obstante esta presença já nos primeiros momentos do diálogo, é somente em sua parte central que se apresentam os dois momentos que explicitam a necessidade desta nova imagem diagramática e simbólica: de um lado, o momento em que se introduz a noção do ser como potência de agir e padecer; e, de outro, o momento em que se levanta o problema da predicação, para o qual Platão apresentará como resposta a teoria dos gêneros supremos. Tomemos em atenção cada um desses dois momentos.

2.2.2. A árvore das Formas, o ser como potência e a crítica aos amigos das Formas

O primeiro momento textual específico em que se apresenta a necessidade de estabelecer um tipo de arborização das Formas se encontra na introdução da noção de ser como potência (*dynamis*) de algo agir e/ou padecer da ação de outro algo (*Sph.* 248b ss.). Essa noção é introduzida ao final da exposição da célebre “luta de gigantes pelo ser” (*gigantomachia peri tês ousias*; *Sph.* 246a 4-5). Nessa exposição, Platão apresenta quatro tipos gerais de concepções sobre o conceito de ser: (1) a dos monistas e imobilistas; (2) a dos pluralistas e mobilistas; (3) a dos materialistas; e (4) a dos “amigos das Formas” (*eidôn philôn*; *Sph.* 248a 4-5). Na realidade, a noção do ser como potência para agir e/ou padecer já traz implícita a necessidade de conceber os seres em geral – quer no âmbito sensível, quer no âmbito inteligível – *sempre em certos tipos de relação (sejam de união, sejam de separação) a partir da noção segundo a qual eles devem poder agir sobre outros ou padecer a ação de outros*. É justamente a partir da noção de ser como potência que Platão apresenta a autocrítica à sua concepção anterior sobre a natureza das Formas. Esta concepção é assim descrita, tomando Teeteto como um de seus adeptos:

Estrangeiro – Tendo distinguido *o ser em separado* (*ousian chôris*), falais da geração (*genesin*)? Não é? **Teeteto** – sim. **Estrangeiro** – E que, de um lado, pelo corpo (*sômati*) estamos em comunhão (*konônein*) com a geração, e, de outro lado, através da parte racional na alma (*dia logismou psychê(i)*) <temos> relação **com o que realmente é** (*pros tèn ontôs ousian*), o qual, afirmas, *se comporta sempre do mesmo modo por sua identidade* (*aei kata tauta hôsautôs echein*), enquanto a geração <se comporta> como uma constante alteração (*allote allôs*). (*Sph.* 248a 7-13; trad. minha; grifos acrescentados)

¹²Notemos, de passagem, que este é provavelmente o primeiro momento textual em que o esquema/dispositivo conceitual gênero-espécie – difundido a partir de Aristóteles e tão comum para nós – se apresenta de modo explícito na história da filosofia. Aliás, é justamente a “aproximação” semântica do termo grego ‘*eidos*’ com o termo ‘*genos*’ que torna possível ou mesmo obriga a traduzi-lo não por ‘forma’, mas por ‘espécie’.



A sequência imediata nos apresenta a argumentação crítica às premissas expostas na passagem citada, em particular de um dos pressupostos básicos da concepção linear das Formas: a separação rígida entre ser (*einai*; *to on*; *hê ousia*) e devir (*gignesthai*). Nesta concepção (exposta explicitamente no *Crátilo* e no *Teeteto*), o conceito de ser se aplicaria corretamente apenas às Formas, enquanto às coisas do âmbito sensível, em sentido estrito, se aplicaria apenas o conceito de devir ou tornar-se (*gignesthai*). A postulação do ser como potência “apaga” essa distinção, obrigando que aquilo que se move e se transforma também seja colocado no campo semântico do conceito de ser. O exemplo mais importante apresentado para criticar a distinção entre ser e devir é justamente aquele da relação entre o conhecimento e a coisa conhecida, a qual necessita lançar mão do ser como potência de agir ou padecer. O seguinte trecho encerra dramaticamente esta crítica:

Estrangeiro – Então, o quê, por Zeus?! Seremos facilmente persuadidos de que, verdadeiramente, movimento, vida, alma e pensamento (*phronêsin*) não estão presentes no <âmbito do> ser em sentido pleno (*pantelôs onti*), que este não vive, nem pensa (*phronein*), mas fica venerável e sagrado, não tendo intelecto (*noun*), fixo e imóvel? (*Sph.* 248e 7-249a 2; trad. modificada; grifo acrescentado)

Ora, aquilo que se está dizendo não é que as Formas possuem as características listadas, mas que o conceito de ser em toda sua amplitude semântica *precisa abarcar* não apenas as Formas (objetos inteligíveis), mas também todos os objetos sensíveis, incluindo tudo aquilo que é animado e racional como nós. Uma concepção correta sobre o conceito de ser, portanto, precisa explicar essa amplitude de significação, sem restringi-la ao âmbito das Formas em si mesmas. Na realidade, a crítica atinge um nível ainda mais profundo: é o próprio ser das Formas que deve conter o sentido do ser como potência e não apenas aquelas entidades que manifestamente pertencem ao âmbito sensível.

É por conta disso que aquele modo de participação das Formas entre si – apenas mencionado ao lado dos outros na passagem do Livro V da *República* antes citada – deve assumir agora um lugar de destaque, pois *o ser das Formas não se encontra em sua unidade e identidade separadas de todas as outras, mas na unidade e na identidade que se encontram em suas múltiplas e mútuas correlações*. Justamente essas correlações são simbolizadas na imagem da árvore, na qual se representam as correlações de união e as correlações de separação entre as ramificações das Formas, como veremos melhor abaixo.

Para além desses aspectos ligados ao sentido do ser como potência, importa percebermos que a descrição crítica dos “amigos das Formas” *os aproxima* dos monistas e imobilistas que “separam tudo de tudo”, de modo análogo a como a descrição crítica dos materialistas *os aproxima* dos mobilistas e pluralistas “que juntam tudo com tudo”. Essas posturas extremadas são criticadas *ou porque abusam do sentido do ser como potência (como os materialistas) ou porque o desconsideram completamente (como os amigos das Formas)*. É para a via média – na qual se procura determinar o que *pode* estar em relação e o que *não pode* – que o diálogo se encaminhará após esse momento.

Em uma cena posterior do diálogo, quando a teoria da comunidade dos gêneros supremos já está estabelecida, Platão reitera a crítica aos que unem tudo a tudo e retoma em novas bases a crítica aos que separam tudo de tudo, indicando que a concepção defendida pelos amigos das Formas recai na separação de todas as coisas. O trecho relevante é o seguinte:

Estrangeiro – Pois então, meu caro, procurar separar tudo de tudo o mais não só não é apropriado, como ainda por cima é de alguém alheio às Musas (*amousou*) e não filósofo (*aphilosophou*). **Teeteto** – E por quê? **Estrangeiro** – É que desligar cada coisa de todas é a mais perfeita obliteração de todo o enunciado/discurso; pois é através do entrelaçamento das Formas entre si que o enunciado/discurso se gera em nós (*tên allêlôn tôn eidôn symplokên ho logos gegonen hêmin*). **Teeteto** – É verdade. **Estrangeiro** – Observa, então, como precisamente há pouco lutávamos contra esse tipo de teses e as forçávamos a permitir que uma outra coisa se misturasse com outra. **Teeteto** – Em relação ao quê? **Estrangeiro** – Avancemos com vista a estabelecer para nós o enunciado/discurso (logos) *como um dentre os gêneros <de ser>*. **Pois, privados dele, ficaríamos privados da filosofia, que é o mais importante**, e ainda mais, é preciso que cheguemos agora a acordo em relação ao que é o enunciado/discurso; e que não seríamos capazes de dizer coisa nenhuma se decidíssemos que ele não é absolutamente nada; e que seríamos privados dele se concordássemos que não há em nada mistura nenhuma em relação a nada. (*Sph.* 259d 9-260b 2; trad. modificada; grifos acrescentados)



Note-se que a tese da separação de tudo em relação a tudo é uma das implicações da concepção linear esposada pelos amigos das Formas. Essa versão é incompatível com aquilo que torna possível em nós a gênese do discurso: o *entrelaçamento das Formas* (*eidôn symplokê*).¹³ Se não levarmos a sério esse entrelaçamento, segundo a passagem, perdemos a possibilidade da própria filosofia. Logo mais, veremos que essa íntima relação entre a filosofia e o discurso está associada a uma outra concepção da dialética, diversa daquela encontrada no Livro VII da *República*. Neste momento, basta dizermos que embora não haja dúvida de que a noção de discurso (*logos*) sempre teve um papel fundamental na filosofia de Platão, é somente no diálogo *Sofista* que a possibilidade da filosofia é explicitamente condicionada à admissão explícita do discurso como um gênero de ser que precisa ser determinado em sua estrutura geral e suas causas. Todavia, a perspectiva platônica de “análise da linguagem” não se restringe apenas à análise da estrutura *semântica* do discurso, mas fundamenta esta em uma análise *metafísica* tanto da estrutura do pensamento (*dianoia*) e, em última instância, *do que torna possível as relações do discurso e do pensamento com o âmbito do ser em geral*: as estruturas de união e separação dos objetos sensíveis pertencentes a classes de Formas e, as estruturas de união e separação das próprias Formas entre si. Essa indicação nos remete ao próximo momento do diálogo que justifica chamar a nova concepção das Formas como uma concepção arborizada e não mais linear: a comunidade dos gêneros supremos.

2.2.3. O problema da predicação e os gêneros supremos como as raízes da árvore das Formas

Antes de começarmos, é preciso dizer que esta seção será apenas esquemática e geral, tanto pela complexidade envolvida no tema quanto porque retomaremos posteriormente alguns de seus aspectos de outros pontos de vista. O que importa neste passo da argumentação é delinear os traços gerais que fundamentam a imagem diagramática e simbólica da árvore para captar a nova concepção sobre as Formas inscrita no diálogo *Sofista*.

O segundo momento do diálogo que revela a necessidade de passarmos da concepção linear para a concepção arborizada das Formas se apresenta no que se costuma chamar de problema da predicação. Neste momento, o diálogo evoca um fato comum presente em nosso discurso cotidiano: encontramos *múltiplas e distintas predicações verdadeiras* ditas de *uma única e mesma coisa* (cf. *Sph.* 251a ss.).¹⁴ Notemos que esse problema de ordem lógico-linguística já necessariamente remete a uma problemática ontológica, pois se reconhecemos múltiplas predicações distintas e verdadeiras (correspondentes aos fatos) ditas de uma mesma coisa, o que nos permite pressupor a unidade desta coisa e não simplesmente diluí-la na soma aleatória de todas essas características? O problema da predicação, portanto, é a antessala de um extraordinário problema metafísico que se esconde no próprio funcionamento do discurso ordinário.

¹³ Outra imagem que aparentemente capta o sentido do uso platônico do termo ‘entrelaçamento’ (*symplokê*) – por sua relação com o verbo *plekô* (trançar, tramar, enlaçar) – é a imagem da rede (*web*) usada por Charles Kahn (cf. KAHN, 2018, p. 136 ss). Contudo, embora esta imagem insinue uma estrutura ordenada, não se preserva nela a noção de um ordenamento hierárquico, algo necessário para entender adequadamente a noção de entrelaçamento das Formas presente no *Sofista*, algo que pode ser captado no entrelaçamento das partes da imagem da árvore.

¹⁴ Na gramática filosófica do diálogo, a questão é colocada em termos de múltiplos nomes (*onomata*) para uma mesma coisa: “**Estrangeiro** – Digamos então como, de cada vez, chamamos a mesma coisa com muitos nomes (*pollois onomasi*)” (*Sph.* 251a 5-6). A noção de predicação só emerge de modo mais claro com Aristóteles, especialmente pela noção de categoria, termo grego que passa justamente a significar filosoficamente ‘predicação’ ou ‘predicado’. Mesmo assim, pelo contexto geral da discussão do *Sofista*, aquilo que está em jogo é já a questão sobre o fundamento das múltiplas predicações verdadeiras ditas de um mesmo sujeito (lógico e ontológico).



Para situar este fato lógico-linguístico dentro de um quadro conceitual *metafísico/ontológico* adequado, o Estrangeiro estabelece três possibilidades exaustivas: (1) a hipótese de que nada se relaciona com nada; (2) a hipótese de que tudo se relaciona com tudo; e (3) a hipótese de que algumas coisas se relacionam com outras e outras coisas não podem se relacionar.

De um lado, aqueles que defendem que nada se relaciona com nada negarão a possibilidade de múltiplas predicções verdadeiras ditas de uma única e mesma coisa, defendendo que as únicas predicções verdadeiras admissíveis seriam tão-somente as tautológicas do tipo ‘o bom é bom’, ‘o humano é humano’ etc. Note-se que, para além da provável referência implícita à concepção de predicação que teria sido defendida por Antístenes, esta hipótese também parece se aplicar a uma das teses que compõem a concepção linear das Formas, segundo a qual o sentido instanciado primariamente por uma Forma seria aplicável de modo absoluto apenas a ela mesma. Tal tese é conhecida como a tese da auto-predicação das Formas.

É importante lembrar que tal tese recebe um duro golpe no início do diálogo *Parmênides*, onde a auto-predicação das Formas é um dos elementos causadores do mui controverso “paradoxo” denominado ‘problema do terceiro homem’ e que, resumidamente, resulta da multiplicação ao infinito de Formas na relação de participação entre uma Forma inicial e os objetos sensíveis que a exemplificam (*Parm.*, 132a ss.). Sem poder entrar em detalhes a respeito desse problema, cumpre notar duas coisas. Primeiramente, esse paradoxo é gerado justamente no quadro teórico da concepção linear das Formas. Em segundo lugar, a multiplicação ao infinito das Formas *na relação linear de participação entre uma única Forma e seus exemplares* obriga Platão a rever sua concepção inicial em direção de uma concepção sobre *a multiplicidade das Formas*, sem recair em um regresso ao infinito. Parece-me que essa revisão já começa implicitamente na “ginástica” do pensamento hipotético desenvolvida na segunda parte do *Parmênides* (*Parm.*, 135c ss.) e, de modo inequívoco, se torna explícita na noção de entrelaçamento das Formas no *Sofista* e no *Político*, com visíveis relações com o método da divisão operado também no *Filebo*, com possíveis ecos em partes do *Timeu*. De modo geral, parece-me que a concepção arborizada das Formas estabelece que é somente ao assumir *a multiplicidade dos tipos de relações mútuas entre as Formas e com os objetos sensíveis que se torna possível manter a tese da auto-predicação sem cair no problema do terceiro homem*. Mas, como já indicado há pouco, essa mudança não cabe mais na imagem diagramática e simbólica que governa a concepção linear das relações de separação e participação entre os âmbitos inteligível e sensível.

De outro lado, porém, aqueles que defendem que tudo se relaciona com tudo *necessariamente* se comprometeriam com a tese segundo a qual *todas as predicções são verdadeiras*, chegando ao absurdo de dizer, no exemplo do texto, que ‘o movimento é repouso’. Para além de reenviar aos problemas e paradoxos em que recaem as concepções pluralistas, mobilistas e materialistas sobre o conceito de ser, essa tese parece apontar implicitamente para a própria tese sofística contra a qual o diálogo, entre outras coisas, apresenta a necessidade de se contrapor à tese parmenídica que separa completamente ser e não-ser, tornando este último indizível e impensável. A paradoxal negação da possibilidade do discurso falso por parte da sofística que é enfrentada no diálogo é ainda mais paradoxal porque, de um lado, se aproxima dos mobilistas, pluralistas e materialistas radicais, mas, por outro, provém da assunção de uma tese de Parmênides, evidentemente colocado nas fileiras dos monistas e imobilistas.

Reduzidas ao absurdo as duas primeiras hipóteses, resta viável apenas a terceira para podermos explicar adequadamente a multiplicidade de predicções *verdadeiras* acerca de uma mesma coisa. Mas uma vez que as predicções (afirmativas ou negativas) são verdadeiras na medida em que “correspondem” ao modo como as coisas efetivamente são ou não são¹⁵, as combinações adequadas (verdadeiras) entre sujeito e predicado nos

¹⁵ Lembremos que, no contexto do diálogo, o discurso foi determinado como resultado de uma capacidade/técnica de produzir imagens verbais que imitam ou copiam de algum modo aquilo a que as palavras se referem (*Sph.* 234c ss.). Notemos que a capacidade “mimética” do discurso é a primeira *metáfora conceitual*

enunciados precisam estar fundamentadas na estrutura da realidade. No horizonte platônico, esta estrutura se fundamenta nas Formas e, no diálogo *Sofista*, na correlação entre as Formas primárias ou gêneros supremos.

Deixando de lado muitos detalhes que não são aqui relevantes, o diálogo estabelece que, em última instância, a correlação estrutural da realidade “imitada” nos enunciados predicativos verdadeiros deve estar fundamentada em uma correlação estrutural mais básica das Formas primárias, nomeadas ‘gêneros supremos’ (*megista genê*; *Sph.* 254d 4). São cinco esses gêneros: o ser (*to on*), o movimento (*hê kinêsis*), o repouso (*hê stasis*), a identidade (ou o mesmo (*to tauton*)) e a diferença (ou o outro (*to heteron*)). Dentre eles, apenas os gêneros do movimento e do repouso não podem se associar diretamente, embora cada um deles se associe com o ser, com o mesmo e com o outro. Seguindo a analogia da imagem diagramática e simbólica da árvore, *esses cinco gêneros são, por assim dizer, suas raízes*, das quais algumas estão entrelaçadas e outras não. Será primeiramente na relação entre o ser e a diferença que o diálogo chega à sua primeira conclusão desejada: determinar a Forma do não-ser e, a partir dela, chegar a capturar a técnica do sofista *ao fundamentar a existência real do discurso falso enquanto aquele que diz as coisas que são como não sendo ou as que não são como sendo*.

Em primeiro lugar, o que importa enfatizar nesta tão discutida concepção se encontra no fato de ela não estabelecer, como na linha segmentada da *República*, *uma única* Forma primária acima de todas as demais, no caso, a Forma do Bem. Em contraste, no *Sofista* são determinadas *várias* Formas primárias, as quais não podem ser concebidas em completa separação umas das outras, embora sua identificação pura e simples gere confusões e absurdos denunciados ao longo do diálogo. É justamente esta *multiplicidade* de Formas primárias que coloca a participação entre as Formas (e não apenas dos objetos sensíveis nestas) como uma condição básica a ser reconhecida de saída na nova concepção arborizada. Em uma parte da literatura especializada, propõe-se a ideia de que o *Sofista* estaria enfatizando ou pondo em pé de igualdade a participação *vertical* entre os objetos sensíveis e os inteligíveis – reiterada nos diálogos médios, dentre os quais está a *República* – e a participação *horizontal* entre as Formas. Do ponto de vista que estou defendendo aqui, o contexto se afigura de um modo algo mais complexo: *só pode haver algum tipo de participação vertical dos objetos sensíveis nos inteligíveis se estes últimos mantiverem uma participação mútua, a qual também se apresenta tanto de modo horizontal (como pode se ver na “comunidade dos gêneros supremos”) quanto vertical (como se torna visível na “derivação” da Forma do não-ser a partir da mencionada comunidade)*. Em suma, se alguma participação vertical ainda é mantida, ela é dependente da e secundária em relação à participação tanto horizontal quanto vertical das Formas entre si.

Em segundo lugar (mas intimamente relacionado ao que se acaba de dizer), cumpre notar que a aplicação da Forma do não-ser ao pensamento e ao discurso que o exprime no final do diálogo *Sofista* mostra que a separação das Formas em relação aos objetos sensíveis não parece mais ser de ordem vertical ou linear. Antes, essa separação se apresenta através de múltiplas perspectivas (“linhas”) possíveis, embora todas elas devam remeter a um conjunto finito de Formas primeiras e seus tipos de relações mútuas. De todo modo, as relações instanciadas no par conceitual separação-participação se tornam muito mais complexas e mais próximas do que na imagem da linha segmentada. Em outras palavras, *a relação de separação e participação entre o sensível e o inteligível não pode mais ser percorrida em uma única linha reta, mas se apresenta em um conjunto aberto e mesmo infinito de linhas bifurcadas – ou “n-furcadas” – que perfazem sempre algum caminho sinuoso que vai dos objetos sensíveis até uma mesma raiz composta pelos gêneros supremos*.¹⁶

que marca a mais difundida concepção da verdade como *correspondência* ou *adequação*. O *Sofista*, por isso, é considerado o primeiro texto a expor com clareza essa concepção na história da filosofia. Somente de passagem, vale notar que tal teoria da correspondência (depois consolidada por Aristóteles) só pode se instaurar ao criticar a teoria da verdade parmenídica, que pode ser *aproximada* das recentes teorias da verdade como identidade, mas não é possível nos determos neste tema.

¹⁶ A divisão “n-furcada” não aparece explicitamente no *Sofista*, mas no *Político* e no *Filebo*. Sobre este ponto, veja-se SAYRE, 2006, caps. 5-6; MORAVCSIK, cap. 6.



SEGUNDA PARTE: DUAS DIFERENÇAS ENTRE AS CONCEPÇÕES DAS FORMAS

Nesta segunda parte do texto, quero apontar dois contrastes importantes que marcam essa mutação da concepção linear para a concepção arborizada das Formas. O primeiro deles é a mutação na imagem da dialética: enquanto em *República VII* a dialética aparece na acepção de um tipo de *meta-matemática* das Formas, no diálogo *Sofista* ela aparece na acepção de um tipo de *gramática* das Formas.¹⁷ O segundo contraste que analisarei rapidamente é o seguinte: enquanto a concepção linear das Formas na *República* estabelece uma diferenciação epistêmica e cognitiva entre o nível da *dianoia* (entendimento/compreensão) e o nível do *nous/noêsis* (intelecto/intelecção/apreensão) como contrapartida da diferenciação entre o método das matemáticas e o método da dialética, no caso do *Sofista* tal distinção parece-me ser apagada, restando apenas a identificação entre a capacidade cognitiva da *dianoia* e o método dialético.

3. A mutação da imagem da dialética

3.1. A imagem da dialética na concepção linear das Formas em *República VII*: a dialética como meta-matemática das Formas

Embora seja possível defender que a dialética – como sinônimo platônico do conceito de filosofia – esteja presente direta ou indiretamente na maioria dos diálogos, dentro de certo ordenamento aproximado nas três fases (inicial, intermediária e final), é provável que o Livro VII da *República* seja o primeiro texto a fazer uma descrição desse método. Essa descrição, porém, tanto por sua brevidade quanto por algumas lacunas e ambiguidades terminológicas, gerou diversas controvérsias entre os/as intérpretes do texto ao longo dos séculos. Meu intento nesta seção é tão-somente apresentar o que considero serem os *traços mais gerais* do que se pode chamar de *imagem* da dialética no bojo da concepção linear das Formas, sem poder justificar as posições implícitas nesta apresentação dentro do quadro das controvérsias interpretativas.¹⁸ Além disso, essa imagem da dialética é bem mais difundida do que a imagem da dialética no diálogo *Sofista*, na qual, por isso, nos deteremos um pouco mais. Eis a apresentação sinóptica desses traços gerais:

1. Na ordem da aprendizagem dos saberes (*mathêmata*), a dialética é a última das ciências porque, na ordem epistemológica, é a primeira dentre elas. Como ciência suprema, deve ser aprendida apenas depois de se obter a perícia nas ciências ou artes matemáticas (aritmética, geometria, astronomia e harmonia). Somente desse modo ela pode ser usada corretamente na “conversão” da alma em direção à *jornada teórica de ida e volta* que se dá entre o âmbito sensível e o inteligível (jornada simbolizada na Alegoria da Caverna), evitando assim que recaia no uso erístico e mesmo sofístico desse saber metodológico, algo que ocorre quando ele é aprendido antes do treinamento nas matemáticas.

2. Enquanto as ciências ou técnicas matemáticas exercitam o entendimento/compreensão (*dianoia*), a dialética é a única ciência que nos permitiria o exercício e a perícia do intelecto/apreensão (*nous/noêsis*). É por isso que a imagem resultante da dialética pode ser caracterizada como um tipo de “meta-matemática”, tanto no sentido etimológico de um saber que está para além do saber matemático, quanto, sobretudo, no sentido filosófico do saber que é capaz de dar as razões e alcançar de modo correto as definições das Formas sobre as quais as técnicas matemáticas apenas nos fornecem “imagens” através do método hipotético-dedutivo.¹⁹

¹⁷ Leituras que convergem na constatação dessa mutação se encontram em SCHIPPER, 1965; KAHN, 2018, cap. 4.

¹⁸ Para recentes interpretações detalhadas sobre a dialética na *República*, veja-se BENSON, 2015, esp. caps. 8-9; BRODIE, 2021.

¹⁹ Sobre a relação e a distinção entre a metodologia matemática e a metodologia dialética, veja-se CORNFORD, 1967; MÜLLER, 2013.

3. Em contraste com o método hipotético operado pelas matemáticas ao nível do entendimento (que, conforme o texto, é exercitado muitas vezes sem consciência de seu caráter ainda provisório e falível), a dialética procede pela destruição das hipóteses, tomadas apenas como pontos de partida que precisam ser testados para se chegar à apreensão *definitiva* da essência em si de cada uma das Formas (*auto ho estin hekaston*; R. 532a-534c).

4. Intimamente entrelaçado com o traço geral anterior, enquanto o exercício do método hipotético no nível do entendimento parece ser incapaz de nos fazer atingir a Forma do Bem (dado que ela é caracterizada como “o mais elevado <princípio> que não pode ser atingido por meio de hipóteses” (R.511a 5-6) e, por isso, “não-hipotética” (R. 511b 6)), a finalidade última da dialética não é apenas nos permitir o conhecimento *stricto sensu* da essência de cada uma das Formas, mas principalmente nos dar a capacidade

(...) de **distinguir pelo discurso** (*diorisasthai tò(i) logo(i)*), de modo simples/direto, a *Ideia do Bem* (*agathou idean*) de todas as outras <Ideias>; e como em uma batalha, examinando em detalhe/perpassando (*diexiôn*) todas as refutações/provações (*pantôn elenchôn*), *ardorosamente dar prova* (*prothumoumenos elenchein*) – não segundo a aparência, mas segundo a essência (*mê kata doxan alla kat’ousian*) – *de tê-la apreendido em todas essas <discussões> por meio do discurso* (*tò(i) logo(i)*), tendo percorrido todo o caminho <investigativo> (*diaporeuêtai*). (R. 534b 8-c 3; trad. minha; grifos acrescentados)

Esta última citação – que exhibe a exuberante retórica platônica das analogias e as dificuldades para traduzi-la adequadamente – nos permite tanto fazer uma conclusão sinóptica sobre a imagem da dialética no Livro VII da *República* quanto perceber a impertinência da concepção neoplatônica da inteligência (*noêsis*) e da dialética como se consistissem em uma apreensão não-discursiva da Forma do Bem.²⁰ Outrossim, a dialética é uma técnica que exercita a inteligência dentro do elemento do discurso racional e argumentativo que se apresenta nas refutações dialógicas. Como veremos logo mais, essa característica da dialética não somente é mantida no *Sofista*, mas é sobretudo radicalizada.

No entanto, a passagem é clara sobre a capacidade da dialética poder distinguir a Forma do Bem de todas as demais, que dela dependem ontológica e epistemologicamente. Essa capacidade de distinção, por certo, é o corolário da própria capacidade de distinguir (segundo a essência e não segundo a aparência) cada uma das Formas umas das outras, *mostrando-as em sua unidade e identidade para além de suas relações de participação com os objetos sensíveis e, sobretudo, para além de suas mútuas relações de participação*. Em suma, a dialética se apresenta no Livro VII da *República* como um método superior ao método hipotético das matemáticas (embora não deixe de usar hipóteses), justificando assim a denominação geral dessa imagem pelo termo ‘meta-matemática’.²¹

3.2. A imagem da dialética no *Sofista*: a dialética como gramática das Formas

Distinta é a imagem da dialética delineada no diálogo *Sofista*, embora possua certas semelhanças fisionômicas com aquela que acabamos de vislumbrar a partir do Livro VII da *República*. De modo similar ao que foi dito no caso da seção anterior, esta também se limitará apenas a apresentar os traços mais gerais que desenharam a imagem não detalhada da dialética no *Sofista*, tema de copiosa literatura especializada.

²⁰ Devo render aqui um especial agradecimento a Maicon Engler por ter me dissuadido de uma anterior adesão a essa interpretação neoplatônica, tendo apontado o caráter discursivo presente nesta importante passagem, mas também em outras do Livro VII..

²¹ Embora não possa me deter neste ponto, é interessante notar que a imagem da dialética que acabamos de vislumbrar terá um análogo na *meta-física* de Aristóteles, na medida em que a filosofia primeira (ou sapiência (*sophia*) em sentido pleno) é caracterizada como estando acima ou para além não apenas da filosofia física, mas também da filosofia matemática. Neste sentido retrospectivo e analógico, podemos dizer que a dialética descrita no Livro VII da *República* representa a “metafísica” (“filosofia primeira”) de Platão.

Mas neste caso, procurarei apresentar esses traços em contraste com aqueles que compõem a imagem da dialética na concepção linear das Formas.

Inicialmente, importa frisar que no Livro VII da *República* o amplo e variegado rol das técnicas é dividido entre aquelas que se voltam para o nível das aparências, opiniões e produções humanas e aquelas que seriam as técnicas mais básicas para todas as demais, estas últimas que são justamente as matemáticas. No caso do *Sofista* não acontece tal delimitação. Ao contrário, o diálogo inicia e termina mirando panoramicamente a *totalidade das técnicas humanas*, dentro da qual situará o sofista como aquele cuja arte é a “do imitador das coisas que são/dos entes” (*mimêtês tôn ontôn*; *Sph.* 235a 1-2), imitação esta que não respeita as proporções do original discursivamente mimetizado e que, por isso, produz simulacros (*phantasmata*) destes entes.

Embora ao final do diálogo a metáfora conceitual do Demiurgo (o artesão divino, que já aparece no Livro X da *República*) seja retomada em novo contexto para contrastar a técnica suprema deste com as técnicas humanas, cumpre assinalar que no *Sofista* não se estabelece um leque de técnicas que seriam superiores às demais como preparação para o aprendizado e exercício da dialética. Mesmo assim, implicitamente, a técnica dialética é colocada acima de todas as demais, uma vez que seu objetivo é produzir *imagens teóricas e discursivas (parciais) da estrutura total do mundo, incluindo a delimitação e a competência da totalidade das artes humanas*. Trata-se, portanto, de uma técnica/ciência cujo saber se lança em direção à universalidade, algo que é vetado a qualquer outra técnica humana, *embora a técnica sofística possua com ela similaridades*, sobre as quais falaremos brevemente depois.²²

Posto este quadro geral diante dos nossos olhos, é interessante notar que a imagem da técnica/ciência dialética não será mais decalcada por meio de uma analogia com a metodologia hipotético-dedutiva das técnicas/ciências matemáticas, mas justamente com aquela técnica/ciência mais evidentemente relacionada com a análise das condições de sentido das estruturas encarnadas no discurso: a gramática. Com isso, percebemos melhor algo já indicado antes e que retomaremos abaixo, a saber: a ligação já indicada na *República* entre a dialética e a capacidade do discurso dialógico é radicalizada no diálogo *Sofista*, radicalização que envolve também certa transformação dessa ligação.

Essa analogia entre dialética e gramática é apresentada na seguinte passagem, na qual se assume como unicamente defensável a hipótese intermediária (já mencionada antes) segundo a qual certas coisas (dentre elas as Formas) se relacionam umas com as outras e outras coisas não:

Estrangeiro – Quando então umas coisas aceitam agir assim [*sc.* se relacionar] e outras não, quase estariam sujeitas à mesma afecção que as letras; com efeito, umas delas se ajustam de algum modo às outras, e outras não se adaptam. **Teeteto** – Como não? **Estrangeiro** – As vogais, diferentemente das outras, ocupam um espaço tal qual um liame (*desmos*) através de todas, de forma que sem alguma delas é impossível ajustar (*harmotein*) até uma com a outra das outras todas. **Teeteto** – É mesmo; impossível. **Estrangeiro** – Então, todos sabem quais com quais são capazes de comungar, ou é preciso arte àquele que vai fazer isso com competência? **Teeteto** – Precisa de arte. **Estrangeiro** – De qual delas? **Teeteto** – Da *gramática/arte das letras* (*grammatikês*). (*Sph.* 252e 9-253a 12; trad. modificada, grifo acrescentado)

²² Apenas de passagem, cabe mencionar a hipótese segundo a qual a noção de técnica, nos chamados diálogos tardios, parece substituir a chamada teoria da reminiscência (*anamnêsis*) como teoria que explicaria nosso acesso epistemológico às Formas. Em lugar de uma reminiscência de *imagens* das Formas inconscientemente inscritas em nossa alma, o desenvolvimento e operação das técnicas já parece nos colocar em contato implícito com as Formas, pois sem elas, na visão platônica, essas técnicas não teriam condições de realizar os seus feitos, em particular aquelas técnicas mais elevadas e diretamente relacionadas com as práticas discursivas. Mas sobre esta hipótese especulativa não é possível nos aprofundarmos aqui. De qualquer modo, o *Sofista* sugere (como indicado em ACKRILL, 1997a) que é por meio de um tipo de análise das estruturas conceituais pressupostas no funcionamento de nossas práticas linguísticas (sempre ancoradas em nossas técnicas, acrescente-se à indicação do estudioso) que temos um meio de acesso às Formas.

A metáfora conceitual das letras (e, com elas, da noção de paradigma (exemplo, modelo)) não está presente apenas no diálogo *Sofista*, mas nele tem um uso proeminente no tocante à própria determinação da dialética como sinônimo platônico da filosofia.²³ É justamente a partir desta passagem que a literatura especializada sobre o diálogo forjou a expressão ‘Formas-vogais’ para se referir ao que o texto chama de ‘gêneros supremos’. Para além dessa metáfora conceitual, importa perceber que a noção das vogais como as letras mais básicas que permitem a ligação de todas as demais – e, assim, a formação de qualquer palavra e de todos os discursos – nos aponta já, de modo velado, para a necessidade do que antes chamamos de raízes da árvore das Formas.

Note-se ainda que – diferentemente de *uma única* Forma acima de todas as demais (a Forma do Bem) – a noção das Formas-vogais nos apresenta um fundamento básico constituído por *múltiplas Formas*. Mais ainda, para que certas “coisas” possam se associar e outras não possam, é preciso primeiro determinar aquelas que, no fundamento (“nas raízes”) *estão associadas a todas as demais porque permitem todas as associações e todas as diferenciações*. Em outras palavras: as Formas primárias, ao modo das vogais, devem ser aquelas que estão presentes implicitamente em todas as outras Formas secundárias (as ‘Formas-consoantes’) e em todas as tramas complexas que associam ou dissociam as Formas e os objetos sensíveis que são visados por nós através das técnicas. Dentre as cinco Formas-vogais que são listadas no diálogo, três delas possuem essa universalidade máxima: a Forma do ser, a Forma do mesmo ou da identidade e a Forma do outro ou da diferença. A Forma do movimento e a do repouso se revelam, *por meio das outras*, como as primeiras que têm sua universalidade restringida, pois não podem ter participação direta uma na outra. De qualquer modo, não é mais uma única (como na *República*), mas são ao menos três as Formas mais fundamentais. Seguindo a lógica da analogia inscrita na imagem heurística aqui proposta, aquilo que se chama de Formas-vogais poderia ser rebatizado como as *Formas-raízes* da árvore das Formas.²⁴

Deixando essas ponderações para trás, eis a passagem clássica sobre a ciência dialética que segue pouco abaixo da citada acima:

Estrangeiro – E então? Dado termos concordado que os gêneros mantêm relações uns com os outros segundo algumas misturas/associações (*meixeôs*), acaso não há necessidade de *uma certa ciência* (*epistêmê*) *que nos conduza através dos discursos* (*dia tôn logôn*) se quisermos apontar corretamente (a) quais dos gêneros concordam (*symphônei*) com quais e (b) quais não se coadunam (*ou dechetai*) uns com os outros? Assim como <mostrar> (c) se há alguns deles que têm continuidade (*synechont(a)*) através de todos <os outros>, de tal modo que tornam possível o combinar-se <dos demais> (*symmeignysthai dynata einai*); e também, inversamente, nas divisões, (d) se há outros <gêneros> que, através dos conjuntos (*di’holôn*), são a causa da divisão (*tês diareseôs aitia*)? **Teeteto** – De que modo não haveria tal ciência, que também talvez <seja> a mais elevada <de todas>? **Estrangeiro** – E então, Teeteto, de que modo denominaríamos esta <ciência>? *Por Zeus, não estaremos, sem sabê-lo, nos dirigindo à ciência dos <homens> livres, e não corremos o risco de, procurando o sofista, ter primeiro descoberto o filósofo?* **Teeteto** – O que queres dizer? **Estrangeiro** – *O dividir por gêneros, não tomando uma mesma Forma (eidos) como <se fosse> uma outra nem <esta> outra como sendo a mesma <que aquela>: acaso não diríamos ser isto <próprio> da ciência dialética (dialektikês epistêmês)?* **Teeteto** – Sim, diríamos. **Estrangeiro** – Aquele que é capaz de fazer isso discerne com a clareza suficiente (*hikanôs diaisthanetai*) (i) uma única Ideia (*mian idean*) completamente repartida (*diatetamên*) por muitas, cada uma <delas> permanecendo separada <das outras>; e também <é capaz de discernir> (ii) muitas <Formas> distintas umas das outras abarcadas exteriormente (*exothern periechomenas*) por uma única <Forma>; assim como (iii) uma única <Forma> conectada na unidade (*en heni synêmnenên*) de um conjunto de muitas <Formas>; bem como (iv) muitas <Formas> distintas completamente separadas <umas das outras> (*pollas choris pantê(i) diôrismenas*). É próprio deste [sc. filósofo ou dialético] o saber discriminar (*diakrinein...epistasthai*) *por gênero cada uma das <Formas> que pode entrar em comunidade* (*koinônein*) <com as outras> e quais não <podem>. (*Sph.* 253b 9-e 2; trad. minha, ênfases e divisões acrescentadas)

²³ Para um minucioso estudo sobre a metáfora conceitual das letras no *Teeteto*, no *Sofista*, no *Político* e no *Filebo*, veja-se OBERHAMMER, 2016, esp. caps. 3-4.

²⁴ Neste ponto, é interessante lembrar que a metáfora conceitual da árvore como imagem do mundo já se encontra em Empédocles, na medida em que chama terra, fogo, água e ar de *raízes* (*rhidzômata*) de todas as coisas. Ademais, o termo ‘elemento’ – na expressão usual ‘os quatro elementos’ – é uma *metáfora conceitual* de origem aristotélica proveniente do termo ‘*stoicheion*’, cuja significação inicial era justamente ‘letra’.



Obviamente, não é possível analisar os detalhes e as partes correlativas dessa complexa passagem (para tal análise sumária, veja-se DE ALMEIDA, 2019). Tendo o seu todo em vista, o que gostaria de enfatizar é a correlação entre a teoria da comunidade dos gêneros e a dialética como um tipo de *gramática das Formas* capaz de estabelecer quais são as correlações aceitáveis ou necessárias e quais as inaceitáveis ou impossíveis. Essa correlação de analogia entre dialética e gramática é reforçada pela descrição da dialética como a ciência que é capaz de nos “conduzir através dos discursos” (*dia tôn logôn poreuesthai*). Note-se, aqui, o jogo linguístico e filosófico entre a expressão ‘*dia tôn logôn*’ (‘através dos discursos’) e o termo grego ‘*dialogos*’ (decalcado em nosso idioma pelo termo ‘diálogo’), bem como com o próprio sentido mais imediato do termo ‘*dialektikê*’, ou seja, a técnica do diálogo. É graças à elevação ao primeiro plano da noção de inter-relação (“entrelaçamento”) das Formas (colocada em segundo plano na *República*, como já vimos) que se torna possível estabelecer uma correlação mais clara entre dialética, diálogo e discurso (*logos*), precisamente através da analogia com a gramática.

A imagem da dialética na *República* nos conduz a pensar o exercício da dialética como um procedimento e processo investigativo que se encerra em um tipo de discurso capaz de exprimir em definições completas a identidade do ser em si mesmo das Formas (e a identidade absoluta do “meta-ser” da Forma do Bem).²⁵ Aqui, por contraste, a dialética só é capaz de exprimir a identidade de cada uma das *várias* Formas-raízes através da expressão discursiva de suas mútuas relações e também das *infinitas* relações que as outras Formas e os objetos sensíveis mantêm entre si, a começar pela Forma do não-ser, que se infiltra entre todas as Formas e todos os objetos sensíveis, condicionando a possibilidade do dizer com verdade a identidade e a diferença de todas as combinações possíveis e das que não podem ocorrer. Mesmo assim, é importante notar que a dialética permanece sendo considerada como a ciência suprema e como sinônimo conceitual do que significa realmente fazer filosofia; mas agora o conteúdo que preenche essa sinonímia se altera indiscutivelmente.

4. Da distinção entre entendimento (*dianoia*) e intelecto (*nous*) na *República* à supremacia do entendimento no *Sofista*

4.1. A distinção entre entendimento e intelecto na *República*

O último tópico sobre o qual gostaria de falar é um tipo de corolário de todos os anteriores. Se as diferenças apresentadas acima estão corretas, então o diálogo *Sofista* nos apresenta um outro tipo de revisão da linha segmentada apresentada e discutida na *República*. Podemos descrever essa diferenciação como um tipo de *apagamento da distinção entre entendimento e intelecto*, que marcava a subdivisão “cognitiva” da parte superior da linha.

Embora haja certa dificuldade de compreender de modo direto a diferença entre essas capacidades cognitivas na *República*, ela é indiretamente compreensível pela distinção de teor mais epistemológico entre o método hipotético das matemáticas e o método de definição da dialética, uma vez que esses diferentes métodos correspondem, na ordem ascendente da linha segmentada, ao exercício da *dianoia* e ao do *nous/noêsis*. Em *República* VII (253b-d), Platão estabelece o contraste (por meio de uma analogia negativa) entre as *imagens hipotéticas* das Formas obtidas pelas matemáticas e a *apreensão segura* das Formas em si mesmas por parte da dialética. As imagens matemáticas das Formas, por serem *apenas* hipotéticas, são ainda vagas, imprecisas, parciais e provisórias, de modo que ainda não nos fornecem a certeza ideal que

²⁵ Esquecer o sentido de ideal regulador (“dever ser”) dessa descrição da dialética na *República*, pode levar ao erro de pensar que Platão estaria descrevendo um estado lógico e epistêmico efetivamente alcançado de modo pleno. Lembremo-nos que ao longo de boa parte da *República* a narrativa filosófica apresenta seus conceitos neste sentido ideal. Isso fica claro quando Platão indica claramente que não são todas as pessoas que chegam ao nível do estudo da dialética que conseguirão exercê-la de modo pleno ou próximo desse estado.



determina o conhecimento em sentido pleno. Em relação a essas características, a apreensão dialética das Formas em si mesmas – e, ao fim, da Forma do Bem – é cabal, precisa e *definitiva*, alcançando a certeza e a verdade do conhecimento *stricto sensu*. Seguindo a analogia que governa a imagem da linha segmentada, é razoável transpor tais características epistemológicas para as capacidades cognitivas da *dianoia* e do *nous/noêsis*. Com isso, embora o exercício do entendimento (*dianoia*) seja uma condição necessária para se chegar ao exercício do intelecto (*nous*), é também evidente que ele não é uma condição suficiente para tal.

Independentemente da posição que tomemos acerca da controversa e milenar questão sobre se são ou não os mesmos os objetos inteligíveis visados por essas duas capacidades cognitivas, parece claro que a distinção entre entendimento (*dianoia*) e intelecto (*nous*) na *República* desempenha não apenas o papel de diferenciação entre o método matemático e o dialético, mas também governa o sistema complexo de analogias que perpassa o texto desde a analogia entre o Sol e o Bem exposta no Livro VI até o final das consequências associadas à Alegoria da caverna ao longo de todo o Livro VII. Em outras palavras, embora controversa nos detalhes, essa distinção é fundamental na concepção linear das Formas apresentada na *República*.

4.2. A supremacia do entendimento (*dianoia*) no *Sofista*

Diferentemente da *República*, parece-me que a distinção entre entendimento e intelecto é simplesmente apagada no contexto do *Sofista*. Essa hipótese interpretativa pode ser corroborada pelas seguintes razões.

Em primeiro lugar, parece-me que o caráter hipotético que antes estava reservado apenas aos procedimentos metodológicos das matemáticas (e, *a fortiori*, para a capacidade do entendimento), passa também a ser o caráter da própria dialética. A descrição antes discutida da dialética como gramática das Formas não nos deve iludir: ela é uma descrição idealizada de uma capacidade que não é completamente finalizada na vida individual de um/a filósofo/a.

Lembremos que no *Sofista* a tese recorrente nos diálogos platônicos acerca da finitude e incompletude do saber humano em comparação com o divino ganha uma nova tonalidade. Transpondo as características epistemológicas do método dialético indicadas na *República* para a capacidade da apreensão intelectual (*nous/noêsis*), esta capacidade parece descrever um tipo de otimismo epistêmico-cognitivo segundo o qual o conhecimento em sentido pleno poderia ser obtido ao menos por algumas pessoas. Em lugar disso, no *Sofista*, quando se determina como a pretensão de saber universal arrogada ou suposta pelo sofista é uma *falsa aparência* de saber universal, essa determinação é acompanhada inicialmente pela tese segundo a qual é impossível para qualquer ser humano possuir em sentido estrito um tal saber, uma vez que ele equivaleria à capacidade de tudo produzir (*Sph.* 233d-e). Essa crítica irônica só revela seu pressuposto no final do diálogo, quando ao deus é atribuída a arte de produzir todas as coisas (*Sph.* 265b ss). No contexto mais específico da proposta de se definir a técnica sofística como a *falsa aparência* do saber universal (*Sph.* 233c 10-11), esta técnica é caracterizada como aquela que produz simulacros discursivos dos entes sobre os quais fala. Contudo, dá-se um passo atrás e se reconhece a existência de uma classe mais geral da técnica de produção de imagens (*eidolopoiikê*), que se divide entre uma técnica de produção de imagens fiéis (*eikastikê*) e a técnica de produção de imagens distorcidas ou simulacros (*phantastikê*) (*Sph.* 235c-d). É esta última que se assinala como a técnica das imagens produzidas pelos sofistas. Contudo, o diálogo deixa de lado a primeira divisão: a da técnica de produzir imagens fiéis. Uma vez que o diálogo expressamente atribui a posse do saber universal em sentido estrito apenas ao deus, parece-me que é nesta divisão deixada em segundo plano que encontramos o lugar ocupado por certa técnica de produção das **imagens** discursivas fiéis enquanto **técnica filosófica**.

O final do diálogo parece corroborar essa hipótese, na medida em que divide as técnicas de produção entre divinas e humanas (*Sph.* 265b ss). E cada uma delas se divide na técnica de produção do que é (*to*

on) e de produção de semelhanças/imagens (*homôiomata*) dessas coisas que são (Sph. 266d 5-8). Dentro dessa recapitulação das divisões iniciais, Teeteto relembra a classe geral da técnica de produção de imagens (*eidôlopoiikês*, Sph. 266d 4; *eidôlourgikês*, Sph. 266d 8) que se divide entre a técnica da produção de imagens fiéis (*eikastikon*, Sph. 266d 10, e a técnica de produção de imagens distorcidas ou simulacros (*phantastikon*, Idem). Pouco abaixo, o Estrangeiro propõe neologismos para determinar conceitualmente cada uma dessas duas técnicas do seguinte modo: “para melhor discernimento, daremos à imitação feita com opinião (*meta doxan*) o nome de *imitação opinativa* (*doxomimêtikês*) e à feita com saber/ciência (*met’epistêmês*) uma certa *imitação investigativa* (*historikên tina mimêsin*)” (Sph. 267d 9-e 3; trad. modificada, grifos acrescentados). Se a hipótese aqui em jogo está correta, então o discurso filosófico seria justamente esta imitação investigativa dos entes aludida aqui. Em suma: o discurso filosófico produz imagens icônicas (verdadeiras, verossímeis ou com ciência) das coisas que são, enquanto o discurso sofístico produz imagens fantasmáticas (falsas, errôneas ou com opinião) dessas mesmas coisas.

Essa proximidade entre a sofística e a filosofia como dois tipos de técnica de produção de imagens dos seres – distinguidas por sua “verdade” (fidelidade) ou “falsidade” (infidelidade) em relação ao original – se confirma primeiramente na motivação inicial do *Sofista* e do *Político*: ao ser apresentado ao Estrangeiro de Eleia como filósofo pertencente ao círculo parmenídico, Sócrates pede ao convidado de Teodoro e Teeteto que defina a filosofia, pois no senso comum da época a figura do filósofo é confundida com a do sofista e a do político (Sph. 216 c). Além disso, no âmbito das tentativas iniciais de definição do sofista, aquela do refutador aproxima o método de Sócrates (figura por excelência do filósofo para Platão) ao de Protágoras (a mais recorrente figura que caracteriza a sofística nos diálogos) (Sph. 226a-231a), algo que causa várias perplexidades para os/as intérpretes. Por fim, na descrição da dialética antes citada e na sua sequência, mostra-se que a “caça” à técnica sofística acaba por revelar a técnica filosófica (a dialética), uma “presa” somente possível pela proximidade entre ambas (Sph. 253b-254b).²⁶

Essas três evidências corroboram a hipótese aqui em análise. E se ela está correta, então o que distingue o sofista do filósofo é o tipo de imagem discursiva que eles produzem. Se na *República* cabia ao entendimento exercitado pelos matemáticos a produção de imagens hipotéticas das Formas e ao intelecto exercitado pelo dialético (filósofo) apreendê-las em si mesmas, no *Sofista* também o filósofo produz imagens das estruturas constituídas pelas Formas em suas múltiplas relações de participação e separação. No contexto da concepção arborizada das Formas inscrita no *Sofista*, a filosofia enquanto dialética se mostra como **a verdadeira aparência do saber universal**, e não mais como a posse plena desse saber, que cabe apenas ao deus (Demiurgo). Mesmo assim, mantém-se em outro registro a tese já presente na *República* de acordo com a qual o fazer filosofia seria o *assemelhar-se* ao divino.

Por fim, parece-me que no *Sofista* nossa única capacidade cognitiva de acesso às Formas é o entendimento justamente por conta de sua identificação com o discurso e este, por sua vez, com o diálogo. Como já vimos antes, o texto é explícito ao dizer que a correlação das Formas é tanto condição de possibilidade do discurso/enunciado (*logos*) quanto, por isso, da própria filosofia enquanto dialética. Quando o texto retorna da teorização sobre a comunidade dos gêneros supremos para aplicar a recém justificada Forma do não-ser ao discurso e ao pensamento (*dianoia*), encontramos a seguinte passagem:

²⁶ Em uma direção similar à hipótese aqui defendida veja-se DIXSAUT, 2001, p. 335-42 (embora a autora apresente dúvidas sobre se a filosofia seria identificada com a mimética sábia); e SCHUR, 2013, p. 341-358. Interessa notar que em um passo do Livro IV da *Metafísica*, Aristóteles muito provavelmente retoma essa aproximação platônica entre o dialético e o sofista, dizendo que ambos tratam do ser (*to on*), diferindo apenas quanto ao seu método e à sua intenção (cf. *Metaph.* IV 2, 1004b 17-26).

●
●

Estrangeiro – *Pensamento/compreensão* (*dianoia*) e *enunciado/discurso* (*logos*) são *idênticos* (*tauton*), porém, de um lado, o *diálogo* (*dialogos*) da alma consigo mesma, que ocorre em seu interior, a isto mesmo é que chamamos “com-preensão/pensamento” (“*dia noia*”). **Teeteto** – Perfeitamente. **Estrangeiro** – Mas, de outro lado, aquela corrente de ar (*rheuma*) que sai da boca através da língua, não foi ela denominada *enunciado/discurso* (*logos*)? **Teeteto** – É verdade. (*Sph.* 263e 3-8; trad. minha, grifos acrescentados, aspas na edição de Burnet)

Toda a injunção conceitual da passagem se realiza através da partícula ‘*dia*’, a qual, diga-se de passagem, é uma partícula essencialmente relacional. Usando a gramática filosófica aristotélica, entendimento / compreensão / pensamento (*dianoia*) é *essencialmente* idêntico ao enunciado/discurso (*logos*), diferindo deste último apenas de modo *acidental* pelo fato de ser um discurso interno, o *diálogo* da alma consigo mesma, enquanto o enunciado/discurso (*logos*) é a exteriorização vocal desse diálogo interior. Mas o diálogo não é somente o sentido primário do pensamento. Ele é também o campo em que pode se realizar a filosofia mesma, a dialética, a qual, como já vimos, é a “ciência que nos conduz *através* dos discursos (*dia* tôn logôn)”. Também já vimos antes que o entrelaçamento das Formas é aquilo que gera o discurso/enunciado (*logos*) e que a determinação de sua estrutura subjacente é uma das tarefas fundamentais da filosofia (cf. seção 2.2.2).

Sendo assim, no *Sofista*, a dialética não é mais, como na *República*, a superação do entendimento pelo intelecto. Agora, a dialética é simplesmente o estágio máximo do entendimento (*dianoia*): a compreensão e figuração discursivas das estruturas que compõem a gramática das Formas, gramática esta que descreve as múltiplas ramificações em que as Formas se entrelaçam mutuamente e com as classes de objetos sensíveis que delas dependem para serem o que são e como são. Em suma, o entendimento é agora a capacidade humana que *mimetiza discursivamente a complexidade do emaranhamento das Formas entre si e com os objetos sensíveis, embora essa compreensão seja sempre finita e incompleta, tal como aquela que era atribuída ao método hipotético das matemáticas.*

Conclusão

Na *Apologia de Raymond Sebond*, a fina ironia filosófica de Montaigne agrupa Platão ao lado de Pitágoras e Epicuro como alguém inteligente demais para acreditar no que pensava. Antes, como os outros dois, teria encontrado hipóteses que lhe pareceram verossímeis (prováveis), explorando-as até onde lhe foi possível. Neste ensaio, procurei também estabelecer uma hipótese interpretativa verossímil e explorá-la nos limites de um texto breve. Se ela está correta, então aquilo que chamamos usualmente de *teoria* das Formas é muito mais uma *hipótese* filosófica que se configura como um *horizonte metodológico-conceitual aberto* e que foi posto à prova (“ensaiado”) e reconfigurado por Platão ao longo de muitos de seus diálogos (cf. DE ALMEIDA, 2019). Procurei indicar alguns aspectos fundamentais de como a *teorização* dessa hipótese passou por uma transformação entre os chamados diálogos médios (dentre os quais a *República*) e os diálogos tardios (dentre os quais o *Sofista*). A imagem heurística da árvore das Formas é um modo de mostrar mais intuitivamente essa transformação em relação à imagem explícita da linha segmentada, pela qual a assim-chamada teoria das Formas ainda é majoritariamente conhecida, em especial pela celebridade da Alegoria da caverna.

Talvez quem chegou até este momento se pergunte por que imagens diagramáticas foram propostas na reconstrução do sentido geral da linha segmentada e não no caso da árvore das Formas. Há várias razões para tanto, incluindo a limitação de espaço e o fato de encontrarmos diversas representações diagramáticas de partes dessa árvore na literatura especializada sobre o *Sofista*, o *Político* e o *Filebo*. Contudo, a principal razão está no fato de *não termos como fazer uma representação abrangente das infinitas possibilidades de correlação das Formas umas com as outras e com os objetos sensíveis que delas participam*. Se quisermos fazer uma descrição metafórica e *aproximativa* dessa árvore (para nós *infinita*), podemos dizer que: (a) suas raízes são os cinco gêneros supremos em suas mútuas relações de participação e separação; (b) a Forma do não-ser “derivada” diretamente dessas Formas fundamentais torna possíveis todas as relações de união e de separação (sem identificação ou contradição) entre todas as demais Formas e com os objetos sensíveis; (c) as *infinitas* outras Formas que dependem das Formas-raízes são as múltiplas fibras que formam o tronco



e os principais galhos da árvore; e, por fim, (d) as Formas que se “misturam” aos entes sensíveis são os inumeráveis ramos e folhas dessa árvore. Se tal imagem (de inspiração platônica) é um símbolo diagramático aceitável para representarmos a concepção madura das Formas, é preciso ter em mente que ela procura captar a necessária diferença que há entre a *multiplicidade potencialmente infinita* de **relações** das Formas entre si (e das Formas com os objetos sensíveis) com *nossa capacidade sempre limitada de figurar* filosófica e discursivamente esta multiplicidade de relações.

Com isso, quero dizer que esta imagem procura captar a intuição de Platão (não apenas no *Sofista* e no *Político*) segundo a qual para *prosseguirmos na busca pelo conhecimento da totalidade*, é preciso pressupor que essa totalidade é algo que *está além de nossa capacidade individual e finita de compreensão (dianoia)*, embora não esteja dela totalmente separada. Mas como não somos deuses, essa estrutura é um *ideal regulador final* que guia nossa capacidade sempre provisória e limitada de conhecimento. O “paradoxo” incrustado na imagem interpretativa da árvore das Formas, portanto, é o do reconhecimento de uma estrutura altamente complexa, ordenada e hierárquica do mundo em seu todo que é a “referência” que dá sentido ao nosso pensamento e à nossa linguagem, embora a figuração completa dessa ordem seja algo virtualmente impossível e, ao mesmo tempo, inevitável na busca do conhecimento do mundo e de nós mesmos. Usando uma metáfora conceitual de Aby Warburg, a “imagem sobrevivente” da árvore das Formas (como *símbolo* (pós-)platônico da *teorização* das Formas *implícito* no *Sofista*) é um *fantasma* que ainda nos assombra.²⁷

Referências bibliográficas

ACKRILL, J. L. 1997a. “*Symplokê eidôn*”. In ACKRILL, J. L. *Essays on Plato and Aristotle*. Oxford: Oxford UP, p. 72-79.

_____. 1997b. “In defense of platonic division”. In ACKRILL, J. L. *Essays on Plato and Aristotle*. Oxford: Oxford UP, p. 95-109.

AMBUEL, D. 2007. *Image & paradigm in Plato's Sophist*. Las Vegas/Atenas: Parmenides Publishing.

BENSON, H. H. 2015. *Clitophon's challenge: dialectic in Plato's Meno, Phaedo, and Republic*. Oxford: Oxford UP.

BROEDIE, S. 2021. *Plato's Sun-like Good: the dialectic in the Republic*. Cambridge: Cambridge UP.

BROWN, L. 2010. “Definition and division in Plato's *Sophist*”. In CHARLES, D. (ed.) *Definition in Greek philosophy*. Oxford: Oxford UP, p. 151-171.

CORDERO, N.-L. 2013. “The relativization of “separation” (*chorismos*) in the *Sophist*”. In BOZZI, B., ROBINSON, T. M. (eds.) *Plato's 'Sophist' revisited*. Berlim/Nova Iorque: De Gruyter, p. 187-201.

CORNFORD, F. M. 1967. “Mathematics and dialectic in the *Republic* VI-VII”. In ALLEN, R. E. *Studies in Plato's metaphysics*. Nova Iorque: Routledge/Kegan Paul, p. 61-95.

²⁷ Gostaria de manifestar aqui meu agradecimento às questões e às observações propostas pelos Professores Luís Felipe Ribeiro e Maicon Engler quando de uma primeira apresentação do tema deste texto no evento *Contra Platonem*, organizado pelos Programas de Pós-Graduação de Letras e de Filosofia da UFPR (especialmente pelos Professores Roosevelt Rocha e Maicon Engler) e ocorrido entre os dias 06 e 08 de dezembro de 2022. Agradeço também as sugestões e correções dos avaliadores anônimos à penúltima versão deste texto.

- DE ALMEIDA, N. E. 2019. A metafísica platônica como método das Formas. *Dissertatio*, v. 49, p. 175-245.
- DE RIJK, L. 1986. *Plato's Sophist: a philosophical commentary*. Amsterdã: North-Holland.
- DIXSAUT, M. 2001. *Le naturel philosophe*. Paris: Vrin.
- DORTER, K. 2013. "The method of division in the *Sophist*: Plato's second *deuteros plous*". In BOZZI, B., ROBINSON, T. M. (eds.) *Plato's 'Sophist' revisited*. Berlim/Nova Iorque: De Gruyter, p. 87-99.
- ECO, U. 2013. *Da árvore ao labirinto*; trad. Maurício S. Dias, Antonio B. de Brito Junior. Rio de Janeiro/São Paulo: Record.
- _____. 2001. *Semiótica e filosofia da linguagem*; trad. Maria de Bragança. Lisboa: Instituto Piaget.
- FOSSHEIM, H. 2012. "Division as a method in Plato". In FINK, J. L. (ed.) *The development of dialectic from Plato to Aristotle*. Cambridge: Cambridge UP, p. 91-112.
- GILL, M. L. 2010. "Division and definition in Plato's *Sophist* and *Statesman*". CHARLES, D. (ed.) *Definition in Greek philosophy*. Oxford: Oxford UP, p. 172-199.
- KAHN, C. 2018. *Platão e o diálogo pós-socrático: o retorno à filosofia da natureza*; trad. Dennys G. Xavier. São Paulo: Paulus.
- MORAVCSIK, J. M. E. 1973. "Plato's method of division". In MORAVCSIK, J. M. E. (ed.) *Patterns in Plato's thought*. Dordrecht/Boston: Reidel, p. 158-180.
- _____. 2006. *Platão e platonismo*; trad. Cecília C. Bartalotti. São Paulo: Loyola.
- MÜLLER, I. 2013. "Método matemático e verdade filosófica". In KRAUT, R. (org.) *Platão*; trad. Saulo Kriger. São Paulo: Ideias & Letras, p. 201-235.
- OBERHAMMER, A. A. 2016. *Buchstaben als paradeigma in Platons Spätdialogen*. Berlim/Nova Iorque: De Gruyter.
- PELLEGRIN, P. 1991. "Le *Sophiste* ou De la division: Aristote-Platon-Aristote". In AUBENQUE, P.; NARCY, M. (eds.) *Études sur le Sophiste de Platon*. Nápoles: Bibliopolis, p. 391-416.
- PLATÃO. 1995. *Platonis opera*, vol. 1; ed. John Burnet. Oxford: Clarendon.
- _____. 1982. *Platonis opera*, vol. 4; ed. John Burnet. Oxford: Clarendon.
- _____. 1996. *República*; trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian.
- _____. 2011. *O sofista*; trad. Henrique Murachco, Juvino Maia Jr., José T. Santos. Lisboa: Calouste Gulbenkian.
- PORFÍRIO. 2002. *Isagoge*; introd., trad., coment. Bento Silva Santos. São Paulo: Attar.
- ROSSI, P. 2004. *A chave universal*; trad. Antonio Angonese. Bauru: Edusc.
- RYLE, G. 1966. *Plato's progress*. Cambridge: Cambridge UP.



- SAYRE, K. 2006. *Metaphysics and method in Plato's Statesman*. Cambridge: Cambridge UP.
- SCHIPPER, E. W. 1965. *Forms in Plato's later dialogues*. Dordrecht: Springer.
- SCHUR, B. T. 2013. *"Von hier nach dort": der Philosophiebegriff bei Platon*. Göttingen: V&R Unipress.
- VERBOON, A. R. 2014. "The medieval Tree of Porphyry: an organic structure of logic". In SALONIUS, P., WORM, A. (eds.) *The tree: Symbol, allegory, and mnemonic device in medieval art and thought*. Turnhout: Brepols, p. 95-116.
- WOLFF, F. 1996. Dois destinos possíveis da ontologia: a via categorial e a via física. *Analytica*, v. 1, n. 3, p. 179-225.

Contra a primazia do eîdos

Luís Felipe Bellintani Ribeiro

lfbribeiro@id.uff.br

Universidade Federal Fluminense (UFF)

Resumo: Na filosofia de Platão e do platônico Aristóteles há muitas coisas imperfeitas: devir, multiplicidade infinita, indeterminação, contradição, efemeridade, acaso, necessidade cega, acidente, mistura, potência, matéria, não-ser, mal etc. Não houvesse, o sistema não giraria bem em seus gonzos e não daria conta do projeto epistêmico de dizer o real tal como é. Mas há em compensação um fator de perfeição que organiza e subordina tudo isso: a primazia da forma (*eîdos*). Nenhuma daquelas noções existe sem mais, mas orbita em torno de algum item ligado ao campo semântico da forma: subsistência, unidade, identidade, determinação, teleologia etc. Desse modo, ainda que se admita serem os primeiros itens tão originários quanto os segundos, dá-se uma hierarquia de caráter axiológico, numa assimetria ontológica de um outro jogo de anterioridade e posterioridade. Arguir contra a primazia da forma equivale a arguir a favor da primazia da matéria. Que paisagem se contempla quando se encara o real pela perspectiva de uma filosofia de tipo pré-socrático, marcada agora não pelo signo da insuficiência, mas, ao contrário, como filosofia plena? E se a segunda navegação do *Fédon* devesse retornar à primeira? E se a filosofia resumida pelo Estrangeiro de Atenas em *Leis* 888e4-890a1 merecesse não a censura, mas o aplauso?

Palavras-chave: Platão; teoria das formas; Aristóteles; hilemorfismo; hilozoísmo; materialismo pré-socrático

Against the primacy of eîdos

Abstract: In the philosophy of Plato and the Platonic Aristotle there are many imperfect things: becoming, infinite multiplicity, indeterminacy, contradiction, ephemerality, chance, blind necessity, accident, mixture, potency, matter, non-being, evil, etc. If there weren't, the system wouldn't spin smoothly on its hinges and wouldn't be able to cope with the epistemic project of telling the real as it is. But there is, on the other hand, a factor of perfection that organizes and subordinates all of this: the primacy of form (*eîdos*). None of these notions exist in itself, but orbit around some item linked to the semantic field of form: subsistence, unity, identity, determination, teleology, etc. In this way, even if we admit that the first items are as original as the second, there is a hierarchy of axiological character, in an ontological asymmetry of another game of anteriority and posteriority. Arguing against the primacy of form is equivalent to arguing in favor of the primacy of matter. What kind of landscape do we see when we look at reality from the perspective of a pre-Socratic philosophy, now marked not by the sign of insufficiency but, on the contrary, as a full philosophy? What if the second navigation of the *Phaedo* had to return to the first? What if the philosophy summarized by the Stranger from Athens in *Laws* 888e4-890a1 deserved not censure, but applause?

keywords: Plato; theory of forms; Aristotle; hylemorphism; hylozoism; pre-socratic materialism

Recebido em 05 de março de 2024. Aceito em 26 de março de 2024.



A proposta de uma reflexão coletiva em torno de um mote da ordem da contrariedade e do combate, e não da neutralidade da exegese, é em si espirituosa e insufla espírito nos membros dessa coletividade, que se animam de saída para a peleja.

Esgrimir filosofia contra Platão é ato que se justifica por diversas razões de diversas ordens.

Em primeiro lugar, pelo instinto mais básico de justiça, que consiste em forçar com a mão um dos pratos da balança quando o outro já desnivela pelo próprio peso, até restabelecer o nivelamento. Justiça como *isobaría*.

A hegemonia de Platão no Ocidente é inconteste, pelo que seria mais do que justo dar voz aos recalcados que desde a Antiguidade sobrevivem a meros fragmentos, cuja raridade, e não nulidade pura e simples, ainda se deve – ironia maior – à boa-vontade de neoplatônicos.

Em contrapartida, poderia alguém contra-argumentar – o contra do contra –, e não sem razão, que a história mais recente do Ocidente tem se marcado mais por antiplatonismo do que por platonismo, tanto na arena da grande obra intelectual (Nietzsche, Marx, Darwin, Freud, Wittgenstein etc.), quanto na arena das miudezas cotidianas: bonomia pequeno-burguesa, democratismo de goela, marketing e consumismo de supérfluos descartáveis, futilidade e imediatismo, exibicionismo do privado e omissão na esfera pública, acefalia e heteronomia, numa palavra: simulacro. A mais não poder.

Certamente nosso mundo e nossa época são platônicos em muitos sentidos e, em muitos sentidos, antiplatônicos, e a justiça do falar contra ou a favor vai depender a cada vez de deixar claro o ponto visado.

O importante é a justiça.

Feito um Górgias que combatia a seriedade do seu adversário com riso, e o riso do seu adversário com seriedade¹, convém combater o excesso de platonismo com antiplatonismo e o excesso de antiplatonismo com platonismo.

Aliás, vem de Górgias o enunciado do critério de adequação no domínio das humanidades e da criação dos valores, análogo ao critério de adequação no domínio dos fatos e das ciências positivas enunciado por Platão e Aristóteles.

Platão e Aristóteles enunciam: “dizer do que é que ele é e dizer do que não é que ele não é é dizer a verdade, ao passo que dizer do que é que ele não é e dizer do que não é que ele é é dizer o falso”².

Górgias enuncia: “é preciso honrar com elogio o que é digno de elogio e impingir censura ao indigno, pois igual erro e ignorância é censurar as coisas elogiáveis e elogiar as censuráveis”³.

Certamente há muita coisa digna de elogio e digna de censura na filosofia de Platão e no platonismo que a ela se seguiu. Por ora, cabe partir da constatação de que, por milênios a fio, e pelo menos até a recente crise da metafísica – no fundo ela mesma um outro capítulo da metafísica platônica – vigorou a hegemonia

¹ Cf. Aristóteles, *Retórica* III 18, 1419b4-5: (...) δειν ἔφη Γοργίας τὴν μὲν σπουδὴν διαφθείρειν τῶν ἐναντίων γέλῳτι τὸν δὲ γέλῳτα σπουδῇ, ὁρθῶς λέγων (...).

² *Metaphysica* 1011b26-27: τὸ μὲν γὰρ λέγειν τὸ ὄν μὴ εἶναι ἢ τὸ μὴ ὄν εἶναι ψεῦδος, τὸ δὲ τὸ ὄν εἶναι καὶ τὸ μὴ ὄν μὴ εἶναι ἀληθές; cf. *Sofista* 240e10-241a1: καὶ λόγος οἶμαι ψευδὴς οὕτω κατὰ ταῦτα νομισθήσεται τὰ τε ὄντα λέγων μὴ εἶναι καὶ τὰ μὴ ὄντα εἶναι.

³ *Elogio de Helena* 1: χρεὶ τὸ μὲν ἄξιον ἐπαίνου ἐπαίνῳ τιμᾶν, τῷ δὲ ἀναξίῳ μῶμον ἐπιτιθεῖναι ἴση γὰρ ἁμαρτία καὶ ἁμαθία μέμφεσθαι τε τὰ ἐπαινετὰ καὶ ἐπαινεῖν τὰ μωμητά.

do platonismo, constatável no poder que o cristianismo e a ciência têm até hoje na cultura do Ocidente, a despeito da recente crise da metafísica. E, partindo dessa constatação, cabe forçar a mão sobre o prato da balança desfavorecido, do outro lado.

Arguir contra o platonismo – aqui representado pelo postulado da primazia da forma – é *ipso facto* arguir a favor de uma filosofia de tipo pré-socrático, caracterizável, ao invés, pela primazia da matéria.

Esclareçamos melhor os termos do embate, embora a oposição matéria-forma seja bem conhecida.

Tomemos o *Fédon* como ponto de partida. Nesse diálogo, a demarcação do limite que separa a filosofia pré-socrática daquela proposta por Platão é realizada de modo explícito, com direito a metáfora: “segunda navegação” para a filosofia proposta, pelo que se autoriza a chamar a filosofia pré-socrática de “primeira navegação”⁴. No linguajar dos navegantes antigos, a primeira navegação é aquela que se faz de velas içadas pela força dos ventos, mas, quando estes não sopram, resta buscar chegar ao destino a remo, com o que a segunda navegação é sempre algo a princípio indesejado, um sacrifício de ocasião sempre menos eficaz relativamente ao êxito que o plano A poderia ter alcançado, se não tivesse malogrado.

O próprio texto diz, quando da passagem de um tipo de filosofia para outro tipo de filosofia, do plano A para o plano B: melhor seria ficar nos érga, (nas “obras”, nas “operações”, nas “realizações efetivas”), como faz a filosofia pré-socrática, mas, em não sendo possível, resta se ater a imagens dos érga que são os *lógoi* (os “discursos”, as “explicações”, as “razões”), que é o que faz a filosofia platônica⁵.

A insatisfação da personagem Sócrates relativamente à “primeira navegação” quanto a sua capacidade de realizar a viagem rumo ao conhecimento da “causa da geração e da corrupção de todas as coisas” pode ser resumida assim, num vocabulário que lembra mais Aristóteles que Platão, mas que a rigor serve para ambos: causas materiais e eficientes não são suficientes, embora sejam necessárias, para dar conta do vir-a-ser daquilo que vem a ser; a causa final é que é a causa por excelência. E a causa final não introduz apenas a noção de *télos* (“fim”, “meta”), mas também caracteriza esse *télos* como *agathón* (“bom”) e caracteriza a causa eficiente correlata como algo da ordem da inteligência. A frustração da personagem Sócrates após a leitura do livro de Anaxágoras se deveu exatamente ao fato de a expectativa ser a maior possível, pois esperava de alguém que diz ser o *noûs* (“intelecto”, “inteligência”) o agente da diacosmese a partir da mistura uma enxurrada de causas finais, mas acabou por encontrar o mesmo tipo de explicação por causas materiais e eficientes dos outros “investigadores da natureza”.

O liame *télos-agathón-noûs* é atestado de modo não-eventual na obra de Platão, como se fosse uma doutrina que atravessa juventude, maturidade e velhice, notadamente por termos cognatos de *noûs*, a saber, *prónoia*, “providência”, ou *diánoia*, “inteligência”, em geral acompanhado do adjunto adnominal *toû theoû*, “de deus” ou do adjetivo *theía*, “divina”.

A “providência ou inteligência divina”, por sua vez, aparece em geral em contraste e por oposição a uma expressão que caracterizaria exatamente o tipo pré-socrático de explicação: *aitía automátes*, “causalidade autômata”, “causalidade espontânea”⁶.

Para ser condizente com seu pressuposto do *noûs* diacosmeta, o espantelho de Anaxágoras do *Fédon* deveria ter dito como é o mundo e como ele veio a ser o melhor dos mundos possíveis, coisa que só se

⁴ O trecho do *Fédon* comentado nos próximos parágrafos vai de 95e7 a 107b10.

⁵ 100a1-3: οὐ γὰρ πάνυ συγχωρῶ τὸν ἐν τοῖς λόγοις σκοπούμενον τὰ ὄντα ἐν εἰκόσι μᾶλλον σκοπεῖν ἢ τὸν ἐν τοῖς ἔργοις.

⁶ Por exemplo: *Sophista* 265c7-9: τὴν φύσιν αὐτὰ γεννᾶν ἀπὸ τίνος αἰτίας αὐτομάτης καὶ ἄνευ διανοίας φουούσης, ἢ μετὰ λόγου τε καὶ ἐπιστήμης θείας ἀπὸ θεοῦ γιγνομένης;



fará mais tarde pela boca da personagem Timeu, que na exposição de cada detalhe do mundo acrescentará às meras concausas (causas materiais e eficientes) a verdadeira causa (final), ligada ao bem inteligido e previsto pelo demiurgo, ou antes ao melhor possível dentro dos limites impostos pela resistência da *khóra* (“matéria-lugar”, numa tradução sofrível).

Todavia, no *Fédon*, a “segunda navegação” fala mais da causa formal, do *eîdos*, que é o assunto principal do presente texto. Convenhamos que como tentativa de suplantar a objeção de Cebes, a de que a alma não seja rigorosamente imperecível mesmo que sobreviva a algumas encarnações, desencarnações e reencarnações, a prova da imortalidade da alma ali apresentada, baseada em certa teoria do *eîdos*, beira a falácia. Que “alma” e “vida” sejam termos correlatos como “fogo” e “quente”, isso só prova serem as expressões “alma morta” e “fogo frio” *contradictiones in terminis*, no plano da linguagem, sem as implicações ontológicas solenes que daí se pretende tirar.

A genialidade da teoria do *eîdos* apresentada no *Fédon* talvez esteja exatamente na sua radicalidade como filosofia da linguagem, que escarnece com fina ironia dos fisicalistas ingênuos, que costumam nos brindar com pérolas como: “a chuva foi causada pela chegada de uma massa de ar úmido” ou “a temperatura caiu devido à chegada de uma frente fria” ou seja, a chuva foi causada pela chegada da chuva e esfriou porque esfriou. E o que dizer da seguinte pérola? “A essa distância da eleição não dá para saber quem vai ganhar; pesquisa é só um retrato do momento e a pesquisa que mais deve se aproximar do resultado é a que está prevista para a véspera da eleição, sendo que mesmo assim não dá para cravar, pois muitos eleitores se decidem só no dia”. Ou seja: a única pesquisa 100% fidedigna é a própria eleição e após a apuração o analista vai poder, enfim, dizer com absoluta certeza quem vai ganhar. Parece brincadeira dizer que a rigor o fumo não mata, só quem mata é a morte, mas – estamos falando de rigor – é isso mesmo: por si, a rigor, o fumo só causa fumaça.

O lado sério desse chafurdar em tautologia fica claro quando entendemos o nexo da filosofia da linguagem com a ontologia em questão. Platão é, relativamente à dimensão da experiência sensível, um heraclitiano radical, aluno de Crátilo⁷, que não quer sucumbir à consequência niilista de que, ao apontar para a cena real em constante fluxo, o único discurso fidedigno seja “de nenhum modo, de nenhum modo”⁸. Se, a despeito do fato de todas as coisas da experiência serem belas e feias em alguma medida e boas e más e assim quanto a todas as determinações contrárias e diferentes, então é preciso pensar a imparidade de cada determinação sem reduzi-la a outra coisa: um cavalo é maior que o outro não por causa da cabeça, que é pequena, mas por participação na forma da grandeza. Nenhum cidadão é “do bem” – a autoproclamação quanto a isso, aliás, costuma vir dos piores tipos –; cidadão é só cidadão, que certamente há de participar em graus diversos do bem e do mal, que devem ser pensados em si mesmos, como formas puras apartadas de sua participação com os indivíduos da experiência corpórea e sensível.

Desinfetado da mistura com a alteridade, só o *eîdos* em si mesmo.

Este texto, porém, não é uma apologia de Platão, e sim uma crítica, então, voltemos à oposição.

(Incrível a genialidade de Platão: mesmo quando queremos falar mal, acabamos por falar bem).

O que alegam os partidários da primazia da matéria em oposição aos partidários da primazia da forma? E o que alegam, por sua vez, estes contra aqueles? E por que, no âmbito da argumentação do presente texto, a razão estaria com os primeiros?

⁷ Cf. Aristóteles, *Metaphysica* 987a32-987b1: ἐκ νέου τε γὰρ συνήθης γενόμενος πρῶτον Κρατύλῳ καὶ ταῖς Ἡρακλειτείσις δόξαις, ὡς πάντων τῶν αἰσθητῶν αἰεὶ ῥεόντων καὶ ἐπιστήμης περὶ αὐτῶν οὐκ οὐσίας, ταῦτα μὲν καὶ ὕστερον οὕτως ὑπέλαβεν.

⁸ Cf. Platão, *Theaetetus* 183b2-5: ἀλλά τιν’ ἄλλην φωνὴν θετέον τοῖς τὸν λόγον τοῦτον λέγουσιν, ὥς νῦν γε πρὸς τὴν αὐτῶν ὑπόθεσιν οὐκ ἔχουσι ῥήματα, εἰ μὴ ἄρα τὸ ‘οὐδ’ οὕτως’ μάλιστα δ’ οὕτως ἂν αὐτοῖς ἀρμόττοι, ἄπειρον λεγόμενον.

Para responder à primeira pergunta, vale transcrever uma citação um pouco longa de Simplicio em seu comentário à *Física* de Aristóteles. Embora o filósofo tratado seja Antifonte, fica claro ao final que o sofista de Ramnunte é apenas um representante exemplar de uma trupe de filósofos “materialistas”, aqueles da “primeira navegação” do *Fédon* e que a Modernidade vai chamar tardiamente de Pré-socráticos. Diz o texto:

Antifonte, o sofista, fazia do fato de que natureza é o que engendra, ou a germinação e a elevação rumo ao movimento e à geração do semelhante, uma prova de que a natureza é o substrato e não a forma. Com efeito, quanto aos entes artificiais, se alguém enterrasse uma cama e a putrefação tivesse o poder de fazer levantar um rebento, este não viria a ser cama, mas madeira. Isso acontece porque, por um lado, a forma, e o que é por costume e convenção, isto é, por ser convencionalizado pelas artes e contraposto ao que é por natureza, sendo por contrato e subsistindo por acidente, gera-se e degenera-se; por outro lado, **a matéria permanece, por isso ela é essência e natureza da coisa**. Com efeito, próprio da essência é o permanecer. E a essência dos entes naturais é conforme a natureza, de modo que tu podes raciocinar conforme o seguinte silogismo: a matéria e o substrato é o que, nos entes naturais, permanece e faz nascer e crescer: tal é a essência dos entes naturais; a essência dos entes naturais é a natureza; logo, a matéria é a natureza nos entes naturais, de modo que a natureza é matéria. Com efeito, conversíveis são as definições. Uma vez que cada forma dos substratos próximos tem certo substrato, ele (Aristóteles) acrescentou, de modo razoável, que, se cada um deles padece o mesmo relativamente a algo outro que lhe subjaz, de modo que a forma mude e o substrato fique, por exemplo, se o bronze e o ouro padecem isso relativamente à água, os ossos e madeiras relativamente à terra, e qualquer das outras coisas relativamente ao que nela é o substrato, o substrato será a natureza e a essência destas coisas. Por isso, aquilo que cada um supunha como **o substrato primeiro**, fosse um ou mais, isto ele considerava **a natureza e a essência dos entes**. Assim, enquanto Antifonte parecia dizer que o substrato de um modo geral era a natureza, cada um dos outros chamava de natureza dos entes aquilo que ele dizia ser o substrato primeiro, fosse este um só, como Tales dizia ser a água; Anaxímenes, o ar; Heráclito, o fogo; fossem mais, como Parmênides, o fogo e a terra; fossem os quatro, como Empédocles. Da terra somente, porém, ninguém falou, mas, por comparação com os outros, Aristóteles a colocou também na lista. (Simplicio, In *Aristotelis Physica* 273.35-274.26 Diels. Pendrick, Frag. 15(f), trad. e grifos nossos)

Noção antiquíssima na filosofia ocidental: há o que é sempre, que permanece, e há o que nasce e morre, gera-se e degenera-se, vem e vai, aparece e desaparece. O primeiro é a essência absoluta, que estaria aí de qualquer modo. O segundo é relativo a essa essência, só existe em relação a ela e não viria a ser em algum momento, se ela não fosse antes. *Eínai* e *gígnesthai*, *ousía* e *génesis*, ser e devir.

E mais: a forma de relação do relativo para com o absoluto é o “provir de” e o “retornar a”, aquilo que se diz em grego com as preposições *ex* (+ genitivo) e *eis* (+ acusativo). A forma de relação do absoluto para com o relativo, por sua vez, é o “jazer [incólume] por baixo [da cena cambiante da superfície]”, “subjazer”, “subsistir”: *hypoménein*, *hypokeisthai*, *enypárkhein*.

Encaixam-se em tal acepção de absoluto, nas palavras de Aristóteles⁹, “os princípios [que se enquadram] na espécie da matéria”¹⁰, propugnados pela “maior parte dos primeiros que filosofaram”¹¹, cuja definição vem na sequência: “aquilo desde que todos os entes são e desde que primeiro vêm a ser, e em que por fim se degeneram; a essência, por um lado, permanecendo no fundo e, por outro lado, se transformando quanto às suas afecções”¹².

Na cena cambiante (*metaballoúses*) da superfície temos a mesma matéria que jaz ao fundo – em verdade só há uma instância para uma ontologia monista como sói acontecer com as ontologias materialistas –, mas temos a matéria “afetada”, recortada nos semblantes de suas afecções, precisamente aquilo que as ontologias rivais ao materialismo vão chamar solenemente de “formas”. As ontologias que dão primazia

⁹ *Metaphysica* 1. 3. 983b7.

¹⁰ τὰς ἐν ὅλης εἶδει [...] ἀρχάς.

¹¹ 983b6-7: τῶν δὴ πρώτων φιλοσοφησάντων οἱ πλείστοι.

¹² 983b8-10: ἐξ οὗ γὰρ ἔστιν ἅπαντα τὰ ὄντα καὶ ἐξ οὗ γίγνεται πρῶτου καὶ εἰς ὃ φθείρεται τελευταῖον, τῆς μὲν οὐσίας ὑπομενούσης τοῖς δὲ πάθεσι μεταβαλλούσης.



às formas hipostasiam as afecções da matéria, como se essas afecções fossem da ordem do necessário e do eterno, daquilo que tinha de ser de todo modo, daquilo que não podia não ser.

Pensar, ao invés, que essas meras afecções podiam não ser – por isso mesmo são “meras afecções” e não “hipóstases”, falando à grega, ou “substâncias”, falando à latina –, significa no final das contas uma operação filosófica radical: colocar toda a cena do mundo multiforme, recortado em pedras, plantas, bichos, homens, deuses, artefatos, astros e em todas as entidades geográficas de Geia, contornada pela moldura do contingente, do não-necessário, daquilo que poderia não ser. Isso vale tanto para os indivíduos de uma dada espécie, os espécimes das espécies, como para as próprias espécies enquanto tais, as quais sempre podem ser pensadas como os “indivíduos” do gênero próximo tornado então sua “espécie” (no conjunto dos bichos, um item individual é o gato, outro, o cachorro, outro, o cavalo e assim por diante). Não é à toa que o nome em grego para “espécie” e para “indivíduo” vêm do mesmo étimo: *éidos* (ou *idéa*) e *idiótes*. Claro: em ambos os casos está em questão o perfil, o semblante, o viso, o contorno que permite distinguir Fulano de Sicrano no conjunto dos humanos, como distinguir humanos de cães, no conjunto dos bichos.

E o que dizem as principais teorias científicas em voga hoje sobre os *éide* supramencionados? Dizem exatamente isso, que eles não são necessários em sentido metafísico, mas que, se fossem outros os casuais encontros e desencontros das causas materiais e eficientes que os engendraram, eles poderiam não ter sido engendrados.

Para os indivíduos de uma espécie, isso é óbvio e intuitivo: se a mãe e o pai de Fulano não tivessem se conhecido, Fulano não teria sido concebido. Se simplesmente tivessem se conhecido em outra ocasião, ainda que formassem o mesmo casal com histórico semelhante de copulações, dificilmente o mesmo óvulo e o mesmo espermatozoide que formaram o ovo-Fulano teriam se encontrado, com o que um “irmão” de Fulano teria sido concebido em alguma ocasião, por outro encontro, não Fulano.

Mas também para as espécies esse raciocínio é válido. Bastava que não tivesse ocorrido a mutação genética que a espécie imediatamente anterior ao *homo sapiens* sofreu ao engendrar o *homo sapiens* para a espécie *homo sapiens* simplesmente não existir, logo tampouco Fulano, nem o irmão de Fulano, nem seu pai nem sua mãe.

E da mesma maneira que o raciocínio aplicado a Fulano se aplica a seus pais, avós, bisavós e a toda árvore de ascendentes até chegar ao ancestral comum a todos os indivíduos humanos, também o raciocínio aplicado ao *homo sapiens* se aplica a sua espécie ancestral imediatamente anterior, e à imediatamente anterior a esta e assim até o primeiro coloide do qual toda a rede de seres vivos do planeta Terra derivou.

E esse coloide, primeiro ser dito “orgânico”, não teria se formado da matéria de seres ditos “inorgânicos” não tivesse a Terra sido cuspidada pelos torvelinhos do acaso a certa distância do sol, e não um pouco mais perto ou um pouco mais longe. Vênus é, neste momento da diacronia cosmológica, um planeta tórrido; Marte, gelido. Se vida pudesse haver nesses planetas não haveria de ser, em todo caso, como a da Terra, baseada em água líquida, se é que isso é possível.

E, para a dimensão do universo, Vênus, Terra e Marte estão praticamente no mesmo lugar. O que dizer dos outros lugares mais longínquos e inóspitos?

Os acidentes geográficos da Terra são todos, como diz o próprio nome, efeitos acidentais do acaso, não substâncias imbuídas por alguma teleologia. A água da chuva cai por pura causalidade eficiente e bate no primeiro anteparo de pedra que porventura se lhe depare. E daí corre para o ponto imediatamente mais baixo. Penetra na terra, se essa for porosa o suficiente para sofrer penetração, até topor com outro anteparo de pedra e começa a formar um bolsão d’água subterrâneo. Esse acúmulo alguma hora rompe um ponto

na superfície, sempre segundo o mesmo princípio de gravidade. Uma nascente não é uma substância, mas uma relação. O rio que daí deriva segue inexoravelmente a calha do relevo e, se encontra um buraco, enche-o até o limite mais baixo, por onde transborda e continua a fluir. Lagos e cachoeiras também não são substâncias, mas relações. Como diz a personagem Riobaldo de Guimarães Rosa em *Grande Sertão: Veredas*:

O diabo existe e não existe? Dou o dito. Abrenúncio. Essas melancolias. O senhor vê: existe cachoeira; e pois? Mas cachoeira é barranco de chão, e água caindo por ele, retombando; o senhor consome essa água, ou desfaz o barranco, sobra cachoeira alguma? Viver é negócio muito perigoso... (ROSA, 1986, p. 9-10)

Outros movimentos tectônicos fossem, outros seriam os divisores de águas, outras as calhas, os buracos, logo outros seriam os rios, os lagos, as bacias hidrográficas. Houvesse mais água no planeta, as praias estariam às bordas dos atuais planaltos. Houvesse menos, os oceanos limitar-se-iam às atuais depressões oceânicas. O único item invariável nisso tudo é o princípio da gravidade, ou seja, o poder motriz ou eficiente, teleologicamente “cego”, da matéria aglomerada.

O postulado metafísico que liga inteligência/arte a ordem/beleza, de um lado, e falta de inteligência/acaso a desordem/fealdade, de outro, é bem intuitivo para as coisas criadas e mantidas pelos homens, mas pensar assim no domínio das coisas naturais é projetar sobre ele o modo de ser do humano. Se o cioso proprietário de um belo jardim deixa de cuidar dele por alguns dias, algumas semanas, alguns meses, alguns anos, ele vai paulatinamente ficando bagunçado e perdendo a beleza de então, para tristeza das testemunhas do processo, mas depois de décadas, séculos, milênios, o antigo jardim terá se tornado um pedaço de floresta, lindo como uma barreira de corais perdida no oceano com sua fauna característica. É falso o postulado de que o acaso não produz o belo. Provam-no os traçados aleatórios de cordilheiras, litorais, rios, lagos e mares, ainda que não faça muito sentido imputar beleza e feiura, bondade e maldade à essência de entes naturais.

É por isso que o resumo de filosofia pré-socrática (Empédocles? Antifonte?) que o Estrangeiro de Atenas apresenta na *Leis*¹³, segundo o qual “as maiores (*mégista*) e mais belas (*kállista*) coisas são produto da natureza (*phýsin*) e do acaso (*týkhen*), e as insignificantes (*mikrótera*), da arte (*tékhnēn*)”, não merece a censura que a personagem platônica lhe assaca, em última instância por não admitir a consequência de que os deuses sejam obra do artifício humano, mas antes o aplauso, uma vez que não vai por si que uma ontologia do acaso e da natureza sem teleologia não possa se coadunar com uma ética do respeito e da piedade¹⁴.

O semblante eidético (pleonasma) do universo inteiro poderia ser diferente, não somente quanto aos indivíduos, por conta da evidente contingência do ser dos indivíduos, mas também quanto às espécies naturais, por conta de sua menos evidente, mas não menor, contingência. Sobre as formas dos entes artificiais não é nem preciso falar, pois estas são apenas uma função relativa à forma natural do humano, já em si contingente.

É num sentido totalmente diferente do das cosmologias geocêntricas de Platão e Aristóteles que se pode dizer que todos os *eíde*, dos indivíduos e das espécies, são necessários: no sentido de uma necessidade trágica, já que não é possível dar por não acontecido aquilo que aconteceu, mesmo que na hora do

¹³ Cf. 888e4-890a1.

¹⁴ As relações entre a ontologia materialista propugnada neste texto e uma ética que lhe seja coerente serão abordadas em outro texto por uma questão de espaço. Antecipe-se que a negatividade característica da noção de matéria nada tem a ver com uma postura niilista passiva em ética; antes a hipostasia desmesurada das formas é que se liga a certo niilismo ativo em sua rejeição do devir e da morte.



acontecimento não houvesse nenhuma propensão teleológica para tal, mas simples encontros casuais de causalidades materiais e eficientes.

Convém, porém, não sermos ingênuos nesse ponto. A ciência atual não “prova” que o viso eidético (o mesmo pleonasma) do cosmo chegou a ser o que é sem teleologia alguma. Descrever o fenômeno sem lançar mão de causas finais é o pressuposto da ciência moderna, então ela só chega ao seu próprio ponto de partida, tanto quanto a teleologia platônico-aristotélica, que vê causas finais por toda parte por tê-las aí projetado previamente, feito o investigador da verdade de Nietzsche que esconde o anel atrás da moita e depois procura um anel atrás da moita e se gaba ao encontrá-lo¹⁵.

De todo modo, não é ao mesmo título que a ciência do passado e a ciência do presente são ambas “verdadeiras” para o filósofo do presente. Por um lado, o bom filósofo de qualquer presente é sempre minimamente bafejado por um salutar relativismo básico, que sabe que a verdade de um modelo é sempre uma função relativa à coerência com seus pressupostos. O geocentrismo, por exemplo, é tão “modelo” quanto o heliocentrismo, e, como tal, tão “verdadeiro” quanto. Se o segundo é preferível, não é por um critério metafísico qualquer, mas pelo critério estético da Navalha de Ockham. Por outro lado, a despeito da salubridade do referido bafejo, o bom filósofo de qualquer presente é um naco de carne bem fincado na atualidade desse presente e sabe trabalhar com a verticalidade das hierarquias na mesma medida em que trabalha com a horizontalidade radical a que tende todo relativismo. A teoria da evolução das espécies de Darwin, por exemplo, produziu um enquadramento histórico da tese aristotélica da eternidade das espécies de caráter irreversível, ainda que ambas não passem de modelos e estejam bem longe da certeza metafísica.

O dado histórico incontornável, a despeito da incerteza, é que, como dizia o professor José Américo Pessanha em suas aulas na década de 80 do século XX no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, no Rio de Janeiro, “a pós-modernidade é pré-socrática”.

Que o perfil eidético (só variando o mesmo pleonasma à guisa de ênfase) do universo pudesse não ser tal como é, em todo caso não seria necessário que algum perfil eidético fosse? Mesmo que a matéria se revele no final das contas o absoluto, uma vez que só ela não poderia não ser, forçosamente alguma forma não teria de ser, sob pena de a matéria não se distinguir do nada?

Sim, claro, mas isso já é um outro enquadramento do ente atual.

O planeta Terra certamente poderia não ser, a Via Láctea idem, e assim quanto a todos os orbes, constelações, galáxias e conglomerados de galáxias considerados individualmente, estes e aqueles, singularizados, frente aos quais se podem apontar o *tóde ti* aristotélico, mas haveria como o universo não ser um todo habitado por entidades desse tipo?

Não, não haveria, mas isso já é um outro enquadramento do ente atual. As formas mais necessárias do universo macroscópico são estes esferoides em que se constituem os orbes celestes, em função da aglomeração e dispersão da matéria sob as leis da natureza.

Que o *éidos homo sapiens* poderia não existir, isso é ainda mais evidente, pois bastariam pequeninas alterações nas grandes séries causais da natureza e do acaso para tal, mas nesse caso, sem a experiência da consciência que caracteriza essa pequena porção da matéria universal que é a espécie humana, como distinguir a gigantesca porção de matéria inconsciente restante do puro nada?

¹⁵ *Sobre verdade e mentira em sentido extramoral*. Na realidade, o texto diz o seguinte, na tradução de Fernando de Moraes Barros (2007, p.40): “Quando alguém esconde algo detrás de um arbusto, volta a procurá-lo justamente lá onde o escondeu e além de tudo o encontra, não há muito do que se vangloriar nesse procurar e encontrar: é assim que se dá com o procurar e encontrar da verdade no interior do domínio da razão.”

A consciência é certamente a possibilidade mais extrema que a matéria pode alcançar, quando ela, a matéria, se torna então transparente para si mesma e, em certo sentido, chega ao ente pela primeira vez, mas isso é bem diferente de um dualismo excludente.

Todas essas questões são decisivas para que o materialismo (ou “fiscalismo”, desde que se descobriu que matéria e energia não são entidades distintas, mas dupla manifestação da mesma entidade) aqui propugnado (nessa noção ampla acrescentemos também o vazio, pois “matéria” não se reduz a corpo, como se verá adiante), não tombe no pecado mor da filosofia, sempre hipercrítica e reflexiva: a ingenuidade.

A primazia da matéria não significa a exclusividade da matéria, como a primazia da forma em Platão e Aristóteles não significava a exclusividade da forma.

Aliás, é admirável a presença nos sistemas de Platão e Aristóteles de itens do campo semântico avesso ao campo semântico da forma, marcado este por subsistência, unidade, identidade, determinação, teleologia etc. Trata-se do campo semântico em que circulam, além da noção de matéria, noções como: devir, multiplicidade infinita, indeterminação, contradição, efemeridade, acaso, necessidade cega, acidente, mistura, potência, não-ser, mal etc. Se essas noções não fizessem parte do sistema, ele não giraria bem em seus gonzos e não daria conta do projeto epistêmico de dizer o real tal como é. Mas há para Platão e Aristóteles, em compensação, um fator de perfeição que organiza e subordina tudo isso, precisamente a primazia da forma. Para eles nenhuma daquelas noções existe sem mais, mas orbita em torno de algum item ligado ao campo semântico da forma. Desse modo, ainda que se admita serem os primeiros itens tão originários quanto os segundos, dá-se uma hierarquia de caráter axiológico, numa assimetria ontológica de um outro jogo de anterioridade e posterioridade. A razão disso é bem forte: ainda que todo ente seja um composto de matéria e forma: a parte pensável e dizível é a forma. Todavia, cabe ao pensamento não negligenciar o fundo inefável e amorfo em que se enraíza toda a discursividade da filosofia e da ciência positiva, e essa é a tarefa do presente texto, ainda que o inefável só possa chegar à fala de modo indireto, tanto quanto o indeterminado à determinação do conceito.

Certamente alguma fisionomia eidética (outra variação do pleonasma) o real terá de ostentar perante alguma consciência capaz de recortes conceituais para distinguir-se do puro nada. Não por acaso as filosofias da primazia da forma tendem a representar o caráter amorfo e indeterminado da matéria impingindo-lhe algum grau mínimo de forma determinada. É o caso dos tradicionais elementos. O fogo, o ar, a água e a terra não são pura matéria, mas contêm algum grau de determinação, logo forma, pelo que se distinguem uns dos outros, pelo que se pode até apontá-los ao brado do *tóde ti* aristotélico, separando o quente característico de um do frio do outro, separando o seco de uma do úmido da outra.

É verdade que aquém dos quatro elementos constituintes do cosmo há na cosmologia de Platão a desconcertante *khóra*, assim como há na cosmologia aristotélica a não menos desconcertante matéria-prima. Aliás, vale observar a dificuldade com que ambos se esforçam para trazer ao conceito dizível e pensável esse quase indizível e quase impensável no limite do discurso e do pensamento, verdadeira “fenomenologia” da matéria.

Diz Timeu no *Timeu* sobre a “mãe” (*metéra*) do universo, que só vem à fala enquanto passível de se tornar precariamente um “certo *eídos*” (*eídós ti*) (tradução de Carlos Alberto Nunes; grifos nossos):

De igual modo, o que tem de receber devidamente, muitas e muitas vezes e em toda a sua extensão, todas as semelhanças das coisas divinas e eternas, terá de ser livre, em sua natureza, de todos os caracteres. Por essa razão, não devemos dizer que a **mãe** e o receptáculo de tudo o que se tornou visível ou sensível, de um ou de outro jeito, seja a terra ou o ar ou o fogo ou a água, nem nenhum de seus compostos ou componentes. Se asseverarmos que é uma **espécie invisível e não caracterizada**, que tudo recebe e **participa do inteligível por maneira obscura e difícil de compreender**, não formularemos uma proposição errônea. (*Timeu*, 51a1-b1)¹⁶

¹⁶ ταῦτὸν οὖν καὶ τῷ τὰ τῶν πάντων αἰεὶ τε ὄντων κατὰ πᾶν ἑαυτοῦ πολλάκις ἀφομοιώματα καλῶς μέλλοντι δέχεσθαι πάντων ἐκτὸς αὐτῷ προσήκει πεφυκέναι τῶν εἰδῶν. διὸ δὴ τὴν τοῦ γεγονότος ὁρατοῦ καὶ πάντως αἰσθητοῦ

Por dificuldade semelhante passa Aristóteles ao tentar descrever na *Física* o “subjacente” (*hypokeímenon*), isto é, a matéria (tradução de Lucas Angioni; grifos nossos):

A natureza que subsiste é **causa auxiliar**, junto à forma, daquilo que vem a ser (como **mãe**) e, por outro lado, com respeito à outra parte da contrariedade, muitas vezes é plausível que, para quem concentra o pensamento no seu **fator maleficente**, nem sequer se afigure que ela exista. De fato, havendo algo de bom divino e desejável, afirmamos que um dos princípios lhe é contrário e que o outro é aquilo que, em sua própria natureza, o deseja e a ele aspira. No entanto, sucede-lhes afirmar que o contrário deseja sua própria corrupção. Mas não é possível nem que a forma deseje a si mesma – por não ser carente –, nem que o contrário a deseje (pois os contrários corrompem uns aos outros), mas **o que deseja a forma é a matéria**, como a fêmea a desejar o macho ou o feio a desejar o belo (não o feio em si mesmo, mas como concomitante, nem a fêmea em si mesma, mas como concomitante). (*Physica*, 192a13-25)¹⁷

Nessa passagem, que está no final do livro I, Aristóteles tenta arrematar todo um debate aberto no início do livro acerca dos princípios em *Física*, sobre quantos e quais seriam esses princípios. Debate porque, como não raro acontece nas investigações aristotélicas, os filósofos anteriores que trataram do assunto em tela são trazidos à liça e suas teses são apresentadas e examinadas, contestadas ou corroboradas

No início do livro é apresentado o quadro geral¹⁸: há os filósofos que postulam um único princípio e os que postulam mais de um. Os primeiros, monistas, se subdividem entre os que reputam ser móvel esse princípio e os que o consideram imóvel. Os imobilistas (evidentemente os eleatas), na opinião do estagirita, sequer deveriam figurar num tratado de *Física*, que afinal é a ciência do ente enquanto movimento, mas ainda assim recebem considerável atenção. Os monistas mobilistas também são facilmente reconhecíveis entre os jônios mais antigos: Tales, Anaximandro, Anaxímenes etc.

Quanto aos pluralistas, há os que dizem serem finitos os princípios, e estes, portanto, devem dizer quantos exatamente são esses princípios e quais (o paradigma aqui é Empédocles, que fixa em quatro os princípios materiais, as quatro raízes ou, em linguagem aristotélica, elementos, e em dois os princípios motrizes, o Amor e o Ódio), e há também os que dizem que os muitos princípios são infinitos, sejam infinitos em quantidade, mas de um tipo ontológico só (Demócrito), sejam infinitos mesmo em variedade de espécies (Anaxágoras).

Aristóteles, evidentemente, se perfila entre os pluralistas finitistas¹⁹. Em havendo um só princípio, difícil seria daí derivar a multiplicidade em sentido rigoroso. Em havendo muitos, mas infinitos, princípios, a mesma operação de derivação do múltiplo ficaria prejudicada em termos de racionalidade (a razão é afeita à determinação). E, nessa finitude, sequer é preciso uma quantidade muito grande, inflacionada, supérflua (a razão é afeita ao minimalismo). É sob o *páthos* dessa petição de determinação minimalista que Aristóteles fixa em apenas três os princípios necessários para a explicação do movimento e da pluralidade do mundo físico: a forma (*eidos*), a privação (*stéresis*) e o subjacente (*hypokeímenon*). Todo movimento é um passar de uma situação positiva de presença para uma situação negativa de ausência ou vice-versa: uma substância

μητέρα και ὑποδοχὴν μήτε γῆν μήτε ἀέρα μήτε πῦρ μήτε ὕδωρ λέγωμεν, μήτε ὅσα ἐκ τούτων μήτε ἐξ ὧν ταῦτα γέγονεν· ἀλλ’ ἀνόρατον εἶδος τι καὶ ἄμορφον, πανδεχές, μεταλαμβάνον δὲ ἀπορώτατα πη τοῦ νοητοῦ καὶ δυσαλωτότατον αὐτὸ λέγοντες οὐ ψευσόμεθα.

¹⁷ ἡ μὲν γὰρ ὑπομένουσα συναιτία τῇ μορφῇ τῶν γιγνομένων ἐστίν, ὥσπερ μήτηρ· ἡ δ’ ἑτέρα μοῖρα τῆς ἐναντιώσεως πολλάκις ἂν φαντασθεῖν τῷ πρὸς τὸ κακοποιὸν αὐτῆς ἀτενίζοντι τὴν διάνοιαν οὐδ’ εἶναι τὸ παράπαν. ὄντος γὰρ τινος θείου καὶ ἀγαθοῦ καὶ ἐφετοῦ, τὸ μὲν ἐναντίον αὐτῷ φαμεν εἶναι, τὸ δὲ ὃ πέφυκεν ἐφίεσθαι καὶ ὀρέγεσθαι αὐτοῦ κατὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν. τοῖς δὲ συμβαίνει τὸ ἐναντίον ὀρέγεσθαι τῆς αὐτοῦ φθορᾶς. καίτοι οὔτε αὐτὸ αὐτοῦ οἶόν τε ἐφίεσθαι τὸ εἶδος διὰ τὸ μὴ εἶναι ἐνδεές, οὔτε τὸ ἐναντίον (φθαρτικά γὰρ ἀλλήλων τὰ ἐναντία), ἀλλὰ τοῦτ’ ἐστίν ἡ ὕλη, ὥσπερ ἂν εἰ θῆλυ ἄρρενος καὶ αἰσχρὸν καλοῦ· πλὴν οὐ καθ’ αὐτὸ αἰσχρὸν, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκός, οὐδὲ θῆλυ, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκός.

¹⁸ Este quadro encontra-se em *Physica* 184b15-21.

¹⁹ Os próximos parágrafos interpretam sinteticamente o texto de *Physica* I, 6-7 (189a11-191a22).



que nasce ou morre, uma qualidade que de ausente se apresenta ou de presente se ausenta, e assim quanto a todas as demais categorias. O *eidos* nomeia o polo positivo, a privação corresponde à sua negação. No fundo, esse até aqui “dualismo” se reduz a um monismo, o monismo da forma, afinal, a privação não é propriamente algo em si, mas é privação *da* forma e só por referência a ela se deixa inteligir. Mas qual é o sentido do terceiro termo, o subjacente?

O subjacente é precisamente o que possibilita o movimento, o que passa do polo positivo para o negativo e vice-versa, já que os contrários eles mesmos “se corrompem uns aos outros” e, portanto, não tendem um ao outro, não se desejam reciprocamente, não se movem um em direção ao outro. Ele jaz por baixo enquanto o movimento se dá na superfície. Ele subjaz. Ele é um item verdadeiramente desconcertante, porque não tem a positividade do *eidos* nem a simples negatividade da privação, mas é de um outro tipo de negatividade, capaz de desejo pelo positivo e é só na relação com esse positivo que sua negatividade intrínseca adquire alguma positividade, com o que não é só o dualismo forma-privação que no fundo se reduz a um monismo mitigado, o monismo da forma. A própria trinca forma-privação-subjacente se reduz a esse monismo: primazia absoluta do *eidos*.

Aliás, o correto não é usar o pronome masculino “ele”, mas o feminino “ela”, se é que faz sentido falar de correção no domínio convencional da atribuição de gênero aos nomes das coisas. O *hypokeímenon*, termo gramaticalmente do gênero neutro, é filosoficamente feminino. Não apenas a analogia explícita que Aristóteles faz entre os binômios matéria-forma e feminino-masculino aponta para isso, mas também a referência à “mãe” no início do trecho citado, do mesmo modo. O Timeu platônico também chama a *khóra* de “mãe”, em grego *méter*, da mesma raiz donde vem em latim *mater*, donde por sua vez vem *materia*, que no neolatim português apenas ganha acento: “matéria”, o nome do nosso assunto.

O Timeu platônico chama a *khóra* de mãe, como havia chamado de pai o demiurgo²⁰ que mira o paradigma eterno em sua obra cosmogônica. Difícil imaginar uma gênese qualquer que não conte com um par assim de genitores. Difícil imaginar que o um possa gerar o múltiplo, se esse um não se revelar um jogo dual de ação e padecimento. Houvesse só matéria, o mundo não sairia do estágio indeterminado da pura possibilidade. Houvesse só forma, um semblante eidético claro e distinto permaneceria cristalizado por toda eternidade, pura atualidade determinada. Os partidários da primazia da forma, que meio a contragosto reconhecem o caráter de princípio da matéria, reconhecem-no porque reconhecem o fato inelutável do devir, do vir a ser e deixar de ser, da transformação ininterrupta do semblante do mundo, que só se dá por intermédio desse item que não se confunde com nenhum item determinado do mundo, no máximo, para certos filósofos, com algum(uns) elemento(s) sem forma muito definida, logo moldável(eis) em qualquer forma.

Os partidários da primazia da matéria não são apologetas do corpo contra o espírito ou o pensamento puro, como se costuma pensar, mas apologetas do devir, esse gerador e destruidor eterno, quer de corpos, quer de espíritos. Um corpo já é um composto de matéria e forma. A matéria em si não é corpo nenhum. É perfeitamente coerente, portanto, a lista de adjetivos negativos com que os estoicos caracterizam, segundo Diógenes Laércio (DL), sua dupla de princípios. Ao lado dos intuitivos adjetivos “não-gerados”, “incorruptíveis” e “amorfos”, o contraintuitivo adjetivo “incorpóreos”, numa clara distinção da matéria, a “essência sem qualidade” relativamente aos corpóreos elementos (tradução de Mário da Gama Kury; grifos nossos):

De acordo com os estoicos, os princípios são dois: o ativo e o passivo. O princípio passivo é a **essência sem qualidade** (ápoion ousían) – a **matéria** (*tèn hýlen*) –; o princípio ativo é a **razão na matéria** (*tòn en autê(i) lógon*), ou seja, Deus. E Deus, que é eterno, é o demiurgo criador de todas as coisas no processo relativo à matéria. (...) De conformidade com os estoicos, há uma diferença entre princípios e elementos: os princípios **não foram gerados** (*agenétous*) e são **incorruptíveis** (*aphthártous*), enquanto os elementos se corrompem quando ocorre a conflagração do cosmos.

²⁰ 37c7.

Além disso os princípios são **incorpóreos** (*asqmátous*) e **informes** (*amórphous*), enquanto os elementos têm uma forma determinada. (Vida de Zenão de Cício, DL VII 134)²¹

Sexto Empírico nos legou uma notícia acerca do pré-socrático Protágoras que vai no mesmo sentido de um monismo com certo dualismo mitigado e utiliza o mesmo léxico, *hýle* e *lógos*. O objetivo de Sexto é mostrar que o abderita não é um cético, mesmo que sua tese dê conta de explicar por que cada homem é a medida do que lhe aparece e por que para cada coisa há dois discursos contrários um ao outro. Protágoras não é um cético porque é um dogmático que afirma certo absoluto: a matéria. No trecho abaixo fica claro que a defesa da subsistência da matéria é própria de quem reconhece o devir como o fato fundamental (tradução e grifos nossos):

Protágoras diz que **a matéria é alguma coisa que se esvai, e esvaindo-se de maneira ininterrupta**, as adições vêm continuamente repor as perdas; quanto às sensações, elas variam e se transformam conforme as diferentes idades e os diferentes estados do corpo. Ele afirma em seguida que **as razões de todos os fenômenos** (τοὺς λόγους πάντων τῶν φαινομένων) **subsistem na matéria** (ὑποκεῖσθαι ἐν τῇ ὕλῃ), de tal maneira que a matéria tem o poder (δυνάσθαι) por si mesma (ἐφ'ἑαυτῇ) de ser tudo quanto ela parece ser a todos (ὅσον πάντα εἶναι ὅσα πᾶσι φαίνεται). (*Esboços Pirrônicos* 1. 32. 217-8)

A citação relativa aos estoicos traz um outro postulado caro ao presente texto, mencionado *en passant* mais acima: nada principia, se não houver um jogo de ação e paixão, pelo que é lícito falar de dois princípios, um ativo e um passivo, mesmo no contexto de uma ontologia monista avessa aos dualismos metafísicos tradicionais. No caso da “arqueologia” estoica, correlata a uma ontologia comumente chamada de “materialista”, o item ativo distinto da matéria passiva, o *lógos* ou deus, é em todo caso ligado originariamente à matéria pelo locativo. Há a matéria e a razão na matéria. Não há, portanto, razão fora da matéria.

A razão é no caso o fator de surgimento das formas qualificadas a partir da “substância sem qualidades”. Diferentemente das filosofias pluralistas de Platão e Aristóteles, em que uma pluralidade de *eide* irreduzíveis uns aos outros existem *ab aeterno*, por essa versão da filosofia estoica há um único princípio em todas as coisas responsável pela imparidade de cada uma: na pedra o *lógos* atua como coesão, na planta como respiração e crescimento, no bicho como sensação e deslocamento, no humano como racionalidade, *lógos* como *lógos*.

Há aqui certamente muitos traços em comum com a cosmogonia e a cosmologia platônicas, já que os estoicos identificam esse *lógos* como um deus ou demiurgo único, fator de providência divina que atravessaria todo o universo. Mas esse demiurgo não contempla formas que estivessem à parte de si, nem opera sobre uma matéria à parte. Não só o pluralismo das formas conflui para a unidade de um único princípio ativo, mas também o dualismo ativo-passivo conflui para uma espécie de monismo mitigado em que não há nada que subsista fora da matéria, eis o “materialismo” estoico.

A principal diferença entre o materialismo estoico e o pré-socrático – vale lembrar que o estoicismo é uma síntese da física de um pré-socrático, Heráclito, com a ética cínica, assim como o epicurismo é uma síntese da física de Demócrito com a ética cirenaica – é precisamente a questão da “providência divina”, ou seja, da causa final, que constitui um sistema teleológico, não-trágico, uma vez que todo aparente mal há de ter um sentido bom.

²¹ Δοκεῖ δ' αὐτοῖς ἀρχὰς εἶναι τῶν ὅλων δύο, τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον. τὸ μὲν οὖν πάσχον εἶναι τὴν ἀποῖον οὐσίαν τὴν ὕλην, τὸ δὲ ποιοῦν τὸν ἐν αὐτῇ λόγον τὸν θεόν: τοῦτον γὰρ αἰδίων ὄντα διὰ πάσης αὐτῆς δημιουργεῖν ἕκαστα. (...) διαφέρειν δὲ φασιν ἀρχὰς καὶ στοιχεῖα: τὰς μὲν γὰρ εἶναι ἀγενήτους <καὶ> ἀφθάρτους, τὰ δὲ στοιχεῖα κατὰ τὴν ἐκπύρωσιν φθείρεσθαι. ἀλλὰ καὶ ἀσωμάτους εἶναι τὰς ἀρχὰς καὶ ἀμόρφους, τὰ δὲ μεμορφώσθαι.

Um materialismo trágico seria aquele que reconhece a subsistência absoluta da matéria, em todo gerar e todo destruir. A matéria seria a pura possibilidade que não se esgota em nenhuma efetivação determinada. Não à toa seu melhor nome é o “indeterminado”, “infinito”, “inesgotável”: ápeiron.

O texto remanescente mais antigo da filosofia ocidental, a célebre Sentença de Anaximandro, o filósofo do ápeiron, em que a definição aristotélica de “princípio da espécie da matéria” supramencionada parece se espelhar, é também o mais contundente documento do materialismo trágico (tradução de José Cavalcante de Souza):

Pois donde a geração é para os seres, é para onde também a corrupção se gera segundo o necessário; pois concedem eles mesmos justiça e deferência uns aos outros pela injustiça, segundo a ordenação do tempo. (Diels-Kranz (DK) 12 B1)²²

A força geratriz e mantenedora de cada ente em seu justo contorno, sem sobra nem falta, é a um só tempo sua justiça e sua injustiça, pois seu enrijecimento é a trava de outros nascimentos e só há um modo de pagar restituição por isso: ter seu justo contorno esfacelado. Se o bem se liga ao que salvaguarda, conserva, fortalece, enquanto o mal se liga ao mórbido que degenera e debilita²³, não há como um ente determinado qualquer não cometer um mal ao buscar seu bem, pois os entes devoram-se uns aos outros para sobreviver, devoram-se reciprocamente para sorver a matéria do outro na constituição da própria forma. Cada ente mantém-se por algum tempo na superfície multiforme do real ao preço de matar outros que sucumbem e desaparecem. E matar significa: aniquilar sua forma específica para tomar-lhe a matéria, que afinal é a mesma para todos. Quando comemos uma galinha não nos tornamos galinha, porque precisamente nosso sistema digestivo quebra as proteínas da galinha, formadas a partir do DNA da galinha, para reter-lhe os aminoácidos não-articulados, dos quais proteínas humanas serão formadas, conforme o DNA humano. Os exemplos deste texto têm se concentrado em certa física e biologia em sentido estrito, mas a lição é de ontologia geral: não há como uma determinação em qualquer âmbito vir a ser sem que outra deixe de ser.

Como não há geração desde o nada absoluto, caso o *quantum* de matéria do universo seja finito (ainda que incalculável pela medida humana), só resta a possibilidade de os indivíduos e as espécies guerrearem continuamente pela matéria na tentativa de afirmação de seus *eíde* respectivos, numa situação bem ilustrada por Machado de Assis, em que a nossa “matéria” corresponderia às suas “batatas”:

Supõe tu um campo de batatas e duas tribos famintas. As batatas apenas chegam para alimentar uma das tribos que assim adquire forças para transpor a montanha e ir à outra vertente, onde há batatas em abundância; mas, se as duas tribos dividirem em paz as batatas do campo, não chegam a nutrir-se suficientemente e morrem de inanição. A paz nesse caso, é a destruição; a guerra é a conservação. Uma das tribos extermina a outra e recolhe os despojos. Daí a alegria da vitória, os hinos, aclamações, recompensas públicas e todos os demais feitos das ações bélicas. Se a guerra não fosse isso, tais demonstrações não chegariam a dar-se, pelo motivo real de que o homem só comemora e ama o que lhe é aprazível ou vantajoso, e pelo motivo racional de que nenhuma pessoa canoniza uma ação que virtualmente a destrói. Ao vencido, ódio ou compaixão; ao vencedor, as batatas. (ASSIS, M. de., 1891, cap. VI)

O “infinito” de Anaximandro pode ter muitos sentidos, e até hoje essa polissemia é assunto controverso entre os peritos, mas certamente um deles se liga à inesgotabilidade do devir, que é uma espécie de absoluto bem diferente da subsistência de uma forma, e que não se confunde com uma quantidade infinita ou com uma extensão infinita. Elucidativo disso é um testemunho encontrado em Pseudo-Plutarco²⁴, em que

²² ἔξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· δίδοναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.

²³ Cf. Platão, *República* 608e3-4: τὸ μὲν ἀπολλύνον καὶ διαφθεῖρον πᾶν τὸ κακὸν εἶναι, τὸ δὲ σῶζον καὶ ὠφελοῦν τὸ ἀγαθόν. Na tradução de Maria Helena da Rocha Pereira: “tudo o que destrói e corrompe é mau, ao passo que o que salva e preserva é bom”.

²⁴ *Placita*, 1.3.2.



também fica claro como o *parti pris* dos filósofos da primazia da forma não consegue ver o materialismo pré-socrático senão sob o signo do erro por insuficiência (tradução: Luan Reborêdo Lemos):

[3. Sobre as origens, o que são] O milésio Anaximandro afirma que o infinito é a origem dos entes, pois a partir dele tudo se gera e nele tudo se destrói. E é por isso que são engendrados infinitos cosmos e, inversamente, são destruídos naquilo a partir do qual são gerados. Ele diz assim por que é infinito: para que nunca cesse a geração daquilo que existe. Mas ele erra ao não dizer o que é o infinito, se é ar, água, terra ou algum outro corpo. Com efeito, ele erra ao evidenciar a matéria e suprimir a causa produtora; pois o infinito nada mais é senão matéria, e a matéria não pode ser em ato sem um sujeito produtor.²⁵

O primeiro erro por insuficiência seria não enquadrar a pura matéria em algum grau mínimo de forma, isto é, não a reduzir a algum elemento, como fogo, ar, água ou terra. Ora, precisamente a possibilidade de o semblante do real vir a assumir, em revezamento, a feição do claro e do escuro, do quente e do frio, do úmido e do seco etc., e não apenas de um desses polos dos pares de contrários, se dá por não ser o princípio nem só quente, nem só úmido e assim por diante. Fosse o princípio a água, não haveria, em sentido rigoroso, o seco, senão como grau ínfimo do úmido. A menos que pensemos em algo como o fogo de Heráclito, que permanece “sempre vivo”, quer quando se acende, quer quando se apaga²⁶.

O segundo erro por insuficiência seria não acrescentar uma causa eficiente à pura causa material, sem o que nada se poderia produzir, sem o que a pura possibilidade jamais viria a ser alguma coisa em ato. Ora, essa reclamação só se justifica se a matéria for pensada como passividade absoluta, incapaz de se mover senão por impulso extrínseco, mas uma matéria viva haveria de mover-se por si, como todo ente vivo, dotado de um impulso intrínseco. Uma coisa é distinguir conceitualmente a noção de um receptáculo passivo da noção de uma força motriz, outra coisa é separá-las *in re*.

Talvez Platão e Aristóteles não as separem mesmo nesse sentido, afinal, nos entes naturais, a natureza é a um só tempo princípio intrínseco de movimento e forma e fim, e até matéria, mas sabemos bem qual é a hierarquia ontológica entre esses itens: a matéria sempre é para esses filósofos o item subordinado.

Na *Física*²⁷, Aristóteles chega a assimilar motor, forma e fim, pois a forma do pássaro, por exemplo, é o que o genitor introduz na genitora durante a fecundação e que move o processo de geração, o qual tem por meta a plenitude da forma do pássaro, ou seja, a forma é forma, motor e fim. Só a matéria resta como um item não assimilável, com o que o esquema tetrádico inicial converte-se na díade matéria-forma. É o clássico hilemorfismo aristotélico, com primazia da forma, contra o qual postulamos a mônada hilozoísta.

Em Platão, a téttrade demiurgo-modelo-receptáculo-mundo talvez não passe de uma grande alegoria, um “mito imagético” (*tòn eikóta mýthon*)²⁸, para dar conta do caráter teleologicamente ordenado da unidade do mundo, sem qualquer além. Mas igualmente aqui, se o mundo é uma imagem de algo, é porque não é mais a unidade absoluta do modelo eterno, e sim o rebento de um pai e uma mãe, dos quais bem sabemos qual é o ente primaz.

²⁵ [γ'. περί τῶν ἀρχῶν τί εἰσιν] Ἀναξίμανδρος δ' ὁ Μιλήσιος φησι τῶν ὄντων τὴν ἀρχὴν εἶναι τὸ ἄπειρον· ἐκ γὰρ τούτου πάντα γίνεσθαι καὶ εἰς τοῦτο πάντα φθείρεσθαι· διὸ καὶ γεννᾶσθαι ἄπειρους κόσμους, καὶ πάλιν φθείρεσθαι εἰς τὸ ἐξ οὗ γίνονται. λέγει γοῦν διὰ τί ἄπειρόν ἐστιν· ἵνα μηδὲν ἐλλείπῃ ἢ γένεσις ἢ ὑφισταμένη. ἀμαρτάνει δ' οὗτος μὴ λέγων τί ἐστὶ τὸ ἄπειρον, πότερον ἀήρ ἐστιν ἢ ὕδωρ ἢ γῆ ἢ ἄλλα τινὰ σώματα. ἀμαρτάνει οὖν τὴν μὲν ὕλην ἀποφαινόμενος τὸ δὲ ποιοῦν αἴτιον ἀναιρῶν· τὸ γὰρ ἄπειρον οὐδὲν ἄλλο ἢ ὕλη ἐστίν· οὐ δύναται δ' ἡ ὕλη εἶναι ἐνεργεία, ἂν μὴ τὸ ποιοῦν ὑποκέηται.

²⁶ Cf. DK 22 B30: κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν αἰεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ αἰεῖζ ὡς ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.

²⁷ Livro II, capítulo 7, 198a24-27.

²⁸ 29d2.

À guisa de contraponto no campo dos mitos imagéticos, vale mencionar o começo da árvore teogônica de Hesíodo²⁹, que não deixa de ser um pré-socrático em sentido amplo, começo também tetrádico, embora de uma tétrade bem diferente daquela da cosmogonia platônica supramencionada, bem como da outra, aristotélica, no domínio da etiologia. Apenas quatro deuses nascem sem nascer de nenhum genitor: Caos, Terra, Tártaro e Amor. Todas as demais deidades têm algum ancestral acima de si, pelo que, vertendo para termos filosóficos, diríamos que são ontologicamente derivadas e relativas aos quatro únicos absolutamente originários, embora toda deidade seja de certo modo um princípio.

Faz sentido que Caos seja mencionado em primeiro lugar, mesmo que os outros três não venham dele e se perfilam horizontalmente na árvore genealógica. Difícil encontrar uma palavra tão limítrofe entre o nada, de um lado, e o ente, de outro, distinção acerca da qual, mais do que de qualquer outra, o terceiro termo costuma estar excluído. O significado dessa palavra, como mostra Jaa Torrano³⁰ no estudo que acompanha sua tradução do poema hesiódico, se liga à noção de “cissura”, de “abertura”, como o bico de uma ave que se entreabre. Essa imagem é tão simples quanto preciosa: é o um que se entreabre em dois. Um um que não se entreabrisse em dois seria como o de certa filosofia eleata, cujo corolário é a negação da multiplicidade e do movimento. O um se entreabrir em dois é o primeiro passo da ontogênese do múltiplo infinito, pois basta um par de contrários irromper para o movimento pendular instaurar a ininterrupção do contínuo: dia-noite-dia-noite, inverno-verão-inverno-verão, evapora-condensa-evapora-condensa etc. A pura abertura de Caos ainda não é nada, mas, dada a abertura inaugural, já pode haver alguma coisa.

Caos faz um jogo antitético com o deus mencionado em quarto lugar, Amor. Ambos são os patronos de todas as gerações subsequentes: Caos patrocina as gerações por cissiparidade, em que um único deus se divide em dois, enquanto Eros patrocina todas as gerações por união amorosa, em que dois genitores em conúbio amoroso geram um terceiro diferente³¹.

Os outros dois deuses que ficam entre Caos e Amor também fazem um jogo antitético: Terra é o fundo, o chão firme; Tártaro é o sem-fundo, o abismo. Terra é a única deidade feminina dos quatro deuses primordiais e é aquela que sem dificuldades, por intuição, associamos à matéria, protagonista do presente texto, embora Caos, esse nada prenhe de tudo, também esteja nesse campo semântico. Ao contrário dos partidários da primazia da forma, para quem o mundo não pode ter vindo da noite, sob pena de nunca deixar de ser nada, por isso o paradigma e o ato puro têm de ser ontologicamente primeiros (mesmo que sejam cronologicamente simultâneos à matéria), os partidários da primazia da matéria aceitam, sim, que a noite, como símbolo do amorfo, seja ontologicamente anterior ao dia, ainda que o tempo seja um círculo. Perguntaram a Tales o que vinha primeiro, a noite ou o dia, e o milésio respondeu sarcasticamente mantendo o enigma: “a noite, por um dia”³².

Com efeito, na sequência teogônica de Hesíodo, Caos gera, por cissiparidade, Érebo e Noite³³, os quais geram, em união amorosa, seus antípodas complementares: Éter e Dia³⁴.

²⁹ Cf. *Teogonia*, versos 116-122: ἡ τοι μὲν πρῶτιστα Χάος γένετ', αὐτὰρ ἔπειτα / Γαῖ' εὐρύστερνος, πάντων ἕδος ἀσφαλὲς αἰεὶ / ἀθανάτων, οἳ ἔχουσι κάρη νιφόεντος Ὀλύμπου, / Τάρταρά τ' ἡερόεντα μυχῶ χθονὸς εὐρυοδείης, / ἢ δ' Ἔρος, ὃς κάλλιστος ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι, / λυσιμελής, πάντων δὲ θεῶν πάντων τ' ἀνθρώπων / ἐν στήθεσσι νόον καὶ ἐπίφρονα βουλὴν.

³⁰ 1991, p. 39-47.

³¹ Cf. nota anterior.

³² Cf. Diógenes Laércio I, 36: πρὸς τὸν πυθόμενον τί πρότερον γέγονοι, νύξ ἢ ἡμέρα, “ἡ νύξ” ἔφη, “μᾶ ἡμέρα πρότερον”.

³³ V. 123: ἐκ Χάος δ' Ἐρεβός τε μέλαινα τε Νύξ ἐγένοντο.

³⁴ V. 124-125: Νυκτὸς δ' αὐτ' Αἰθήρ τε καὶ Ἥμερ' ἐξέγονον / οὓς τέκε κυσαμένη Ἐρέβει φιλότῃ μιγείσα.



E Terra, a grande mãe, gera por cissiparidade, igual a si mesma, o grande pai, Céu³⁵. Uma vez nascidos a grande mãe e o grande pai, fica tranquilo entender a arborescência prolífica que, em torrente erótica, daí decorre. Em termos técnicos da Filosofia, dado o jogo entre ativo e passivo no seio do uno, fica fácil derivar a multiplicidade infinita.

Em Hesíodo, a grande mãe é tão primordial que é mãe até mesmo do grande pai. E esse detalhe não é de pouca importância quando pensamos nos efeitos concretos da hegemonia histórica do patriarcalismo. Também, dentre as hipóteses da ciência hodierna, prevalece a de que o surgimento da reprodução sexuada, fator de exponenciação da variedade genética, se deu quando um único organismo que se reproduzia assexuadamente teve a parte de seu corpo responsável pela produção de gametas separada de todo o resto, de modo a poder fecundar outros indivíduos geneticamente diferentes. Ou seja, o ser pleno anterior era a proto-fêmea, da qual resultaram o ser (quase) pleno, para realizar a (quase) plenitude das funções biológicas da espécie, e o macho, espécie de pequenina bolsa escrotal com a única função de fecundação.

Uma noção muito cara ao argumento do presente texto, ademais, está presente na geração por cissiparidade: se uma deidade se subdivide nela mesma e numa outra, melhor, se ela se subdivide nela mesma e no seu contrário ou antípoda – Noite que se torna em Noite e Dia; Terra que se torna em Terra e Céu; analogamente no campo da Filosofia: monismo da matéria que se torna dualismo da matéria e razão na matéria – isso significa que a dualidade gerada já estava de algum modo contida na unidade geradora, situação para a qual Torrano chama a atenção com a expressão latina *coincidentia oppositorum*, “coincidência dos opostos”³⁶.

A coincidência dos opostos não é nenhuma burla do princípio de não-contradição; não é exatamente nesse ponto que a mentalidade pré-socrática diverge da socrática, mas em outro ponto. O próprio Aristóteles sabe que do ponto de vista do ente em potência os contrários subsistem, sim, simultaneamente no mesmo. É no ente em ato que os contrários se excluem necessariamente³⁷. O ponto de divergência é o ponto de vista: encarar o ente como ente em potência *versus* encarar o ente como ente em ato, o que equivale a dizer: dar primazia à matéria *versus* dar primazia à forma. É por isso que podemos tomar os textos daqueles filósofos que dão primazia à forma em sua tentativa de descrever o caráter desconcertante, mas necessário, da matéria, como fizemos acima com o trecho de Timeu em sua tentativa de descrever a *khóra* e o trecho da *Física* que compara o subjacente à fêmea, para exatamente mostrar o que é a matéria. Se o desconforto diante do insólito se torna a admiração filosófica diante do que cabe ser pensado como o absoluto pela filosofia, o texto fica tal e qual e o *páthos* se transmuda em seu contrário, numa inversão de primazia. É o que acontece quando lemos a tentativa do platônico Agostinho, em seu diálogo confessional consigo mesmo e com Deus, de compreender a matéria informe dos gregos pagãos, esse nada que é e não é, sem o qual o devir não deviria nem o próprio Criador teria de onde arrancar o mundo multiforme belamente conformado (tradução: J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina):

[3] (...) Não me ensinastes, Senhor, que antes de formardes e diferenciardes esta **matéria informe**, nada existia, nem cor, nem figura, nem corpo, nem espírito? Não era, porém, o nada absoluto. Era antes a **massa informe e sem figura**. [4] Que nome darei a esta matéria? Com que sentido e de que modo poderei dá-la a conhecer a inteligências curtas, a não ser por meio de algum vocábulo já usado? E pode acaso descobrir-se, em todas as partes da terra, alguma coisa mais parecida com essa deformidade total do que a terra e o abismo? Na verdade, em razão do seu grau ínfimo de ser, a terra e o abismo são menos formosos que os outros corpos superiores, tão brilhantes e tão belos! Então, por que não hei de admitir esta matéria informe comodamente manifestada aos homens pelo nome de “terra invisível e desordenada” que criastes sem beleza, para dela fazerdes um mundo belo? [5] Quando o nosso pensamento, ao procurar saber o que os nossos sentidos atingem a respeito dessa matéria informe, se responde a si mesmo: “Não é uma forma inteligível como a vida nem como a justiça, porque ela

³⁵ V. 126-127: Γαῖα δὲ τοι πρῶτον μὲν ἐγένετο ἴσον ἑαυτῇ/ Οὐρανὸν ἀστερόενθ’, ἵνα μιν περὶ πάντα καλύπτῃ.

³⁶ 1991, p.39.

³⁷ *Metaphysica* 1009a 34-36: δυνάμει μὲν γὰρ ἐνδέχεται ἅμα ταῦτὸ εἶναι τὰ ἐναντία, ἐντελεχείᾳ δ’ οὐ.

é matéria corpórea; nem mesmo forma sensível, porque o que se vê e se sente não pode ser invisível e informe”; quando o pensamento humano se diz estas coisas, procura conhecê-la, ignorando-a, ou ignorá-la, conhecendo-a? [6] Senhor, se pela boca e pela pena Vos confessar tudo o que acerca desta matéria me ensinastes, tenho a dizer-Vos que não percebia nada quando outrora ouvia pronunciar este nome a pessoas que também nada entendiam. Imaginava-a sob numerosas formas diversas, sem conseguir concretizá-las na imaginação. **O meu espírito revolvia em imensa desordem formas hediondas e horríveis. Mas, enfim, sempre eram formas.** Chamava informe a essa matéria não porque não tivesse forma, mas por ser tal que, se me aparecesse assim tão insólita e imprópria, ela afastaria os meus sentidos e perturbaria a minha fraqueza de homem. O que eu imaginava era informe, não por carência de toda a forma, mas por comparação com as formas mais belas. Mas a verdadeira razão persuadia-me a que, se quisesse imaginar um ser informe, o abstraísse de todas as minudências de forma. Não me era possível, porque mais depressa julgava como inexistente o que não tinha forma do que concebia **um meio-termo entre a forma e o nada, que não fosse nem forma, nem nada, mas um ser informe próximo do não-ser.** A minha inteligência, então, cessou de interrogar a imaginação cheia de imagens de formas corpóreas que ela, a seu arbítrio, ia mudando e variando. Fixei a atenção nos mesmos corpos, analisando mais profundamente a sua **mutabilidade**, pela qual deixam de ser o que tinham sido, para começarem a ser o que não eram. Suspeitei de que **essa transição duma forma para a outra se fazia por meio de qualquer ser informe, e não pelo nada absoluto.** Mas o que eu desejava era saber, e não suspeitar. Se a minha voz e a minha pena Vos confessassem todos os nós que nesta questão me desatastes, quem dos meus leitores seria capaz de me compreender? Por isso o meu coração não cessará de Vos honrar, com um cântico de louvor por tudo aquilo que não consigo exprimir com palavras. **A própria mutabilidade das coisas mudáveis é capaz de tomar todas as formas em que se transfiguram as coisas mudáveis.** O que é ela? Um espírito? Um corpo? Uma espécie de espírito ou de corpo? Se pudéssemos dizer: **“um certo nada que é e não é”** – eis o nome que lhe daria. Mas **tinha de existir de qualquer maneira, para poder tomar estas formas visíveis e complexas**”. (AGOSTINHO, 1973, XII, 3-6, grifos nossos)

Referências bibliográficas

- AGOSTINHO – *Confissões*. Tradução: J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- ANTIPHON THE SOPHIST – *The Fragments*. Edited with introduction, translation, and commentary by Gerard J. Pendrick. Cambridge: Cambridge University Press, 2022.
- ARISTÓTELES – *Física I-II*. Tradução: Lucas Angioni. Campinas: Editora Unicamp, 2009.
- _____. *Metafísica*. Ed. Trilingue, por V.G. Yebra. Madrid: Gredos, 1970.
- ARISTOTELIS – *Physica*. Ed. David Ross. Oxford: Clarendon Press. 1950.
- _____. *Ars Rhetorica*. Ed. David Ross. Oxford: Clarendon Press. 1959.
- DIESL-KRANZ – *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Zürich: Weidemannsche Verlagsbuchhandlung, 2004. 3 v.
- DIÔGENES LAËRTIOS – *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Tradução: Mário da Gama Kury. Brasília: Editora UNB, 1988.
- DIOGENES LAERTIUS – *Lives of Eminent Philosophers*. Ed. G. P. Goold. Loeb Classical Library. Cambridge-London: Harvard University Press, 1925/1991. 2 v.
- HESÍODO – *Teogonia*. Estudo e Tradução: JAA Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1991.
- MACHADO DE ASSIS – *Quincas Borba*. Editora de B.L. Garnier, 1891.



NIETZSCHE, F.W. – *Sobre verdade e mentira em sentido extramoral*. Tradução de Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2007.

PLATÃO – *República*. Tradução: Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1983.

PLATÃO – *Timeu*. Tradução: Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1986.

PLATONIS – *Sophista/ Phaedo/ Timaeus/ Theaetetus/ Leges/ Respublica*. Ed. J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1901.

REBORÊDO-LEMO, Luan – *Le temps va-t-il disparaître? La doctrine d'Anaximandre sur la durée du monde et la durée des choses*. Tese: Sorbonne – UFRJ, 2022.

ROSA, João Guimarães – *Grande Sertão: Veredas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

SEXTUS EMPIRICUS. *Outlines of Pyrrhonism*. Ed. G. P. Goold. Loeb Classical Library. Cambridge-London: Harvard University Press, 1933/1993.

Orígenes leu Platão, mas...

João Eduardo Pinto Basto Lupi
lupi@cfh.ufsc.br
Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

Resumo: Orígenes de Alexandria (c. 185-254) é considerado por muitos estudiosos de Patrística como o primeiro grande teólogo do Cristianismo. A partir da exegese minuciosa da Bíblia realizou uma amplíssima hermenêutica, expondo as Escrituras em comentários e homilias, e sistematizando toda a doutrina cristã em diversos tratados. Sua criatividade se baseava na Bíblia como temática, e numa metodologia peculiar, em que, na análise e interpretação, entrava o predomínio da alegoria. Orígenes foi de tal modo um expoente da teologia cristã em formação, e um adepto tão fervoroso de Platão que alguns dos seus estudiosos preferem definir os traços gerais do platonismo cristão e apenas assinalar as divergências entre eles como algo secundário. Em Alexandria a tradição da teologia judaica, iniciada com a helenização das Escrituras pela tradução dos *Setenta*, consolidou-se na obra de Filon, adepto de Platão que teve relevante influência junto aos intelectuais cristãos. A força do platonismo alexandrino, que já vinha dos tempos do Museu, ficou mais explícita quando, no século IV, foi criada a escola de teologia cristã de Antioquia da Síria, de tendência aristotélica, de exegese literal anti-alegórica, rejeitando Platão e tornando-se deste modo rival de Alexandria. Por isso na Escola de Antioquia Orígenes foi rejeitado, e no cristianismo da Síria tanto ele como o platonismo tiveram pouco lugar.

Palavras-chave: Orígenes, Platonismo Cristão, Teologia, Interpretação, Alexandria, Antioquia.

Origenes did read Plato, but...

Abstract: Several Patristic scholars take Origen of Alexandria (c. 185-254) to be the first major Christian theologian. Thanks to a detailed exegesis of the Bible, Origen presented a comprehensive interpretation, exposing the Scriptures in the form of commentaries and homilies, as well as creating a system of Christian doctrine in multiple treatises. His creativity was rooted in the Bible as a source of themes, and in a peculiar method ruled by allegory, in terms of analysis and interpretation. When it comes to intellectual formation, Origen was an exponent of Christian theology and an enthusiastic follower of Plato in such a way that some experts in his thought usually define the general marks of Christian Platonism, appointing to their disagreements only as a secondary issue. The Judaic theological tradition in Alexandria, starting with the hellenization of the Scriptures represented by the Septuagint, was established in the work of Philo, a follower of Plato that considerably influenced many Christian theologians. Already present by the time of the Museum of Alexandria, the Alexandrian Platonism experienced a power increase when, in the fourth century, the Christian Theology School of Antioch emerged, in Syria. Aristotelian in inclination, it championed the anti-allegoric literal exegesis of the Bible, against Plato, becoming Alexandria's rival. For this reason, Platonism and Origen himself were rejected by the School of Antioch.

Keywords: Origen, Christian Platonism, Theology, Interpretation, Alexandria, Antioch.

Recebido em 05 de março de 2024. Aceito em 27 de maio de 2024.



O platonismo de Orígenes

No final do século II, quando Panteno (segundo se supõe) iniciou a escola de teologia cristã de Alexandria, o Didaskalion, o ambiente era duplamente platônico, quer pela influência do Museu, quanto pela de Filon. Orígenes lecionou no Didaskalion, mas deixou Alexandria e em 232 abriu nova escola de teologia em Cesareia da Palestina, onde, sendo protegido pelas autoridades locais, ensinava, pregava e escrevia com liberdade, e obteve grande sucesso.

Para explicitar o platonismo de Orígenes vejamos o que diz Henri Crouzel, seu principal estudioso e intérprete na atualidade.

Platão era com certeza para Orígenes a culminância do pensamento grego, do pensamento humano fora da revelação, e nele se inspira constantemente, pelo menos na forma do platonismo médio. Na controvérsia com Celso sobre o conhecimento de Deus são invocados muitos textos de Platão pelo primeiro (Celso) por vezes admirados pelo segundo (Orígenes), outras vezes contestados em nome da revelação cristã. A visão exemplarista do mundo subjacente à teologia de Orígenes vem-lhe do platonismo, apesar de que, com frequência, lhe introduz um conteúdo diferente. Contudo recusa a metempsicose (metassomatose), a tripartição platônica da alma, etc. Apesar de sua grande admiração conserva seu senso crítico e sua independência no que se refere a Platão. Orígenes tem alta estima pelo ideal moral do filósofo, caracterizado pelo amor e pela busca da verdade; pode-se ver seu lado negativo nas contínuas censuras que ele faz a Celso por se comportar de uma maneira indigna de um filósofo. (CROUZEL, 1985, p. 208)

O platonismo cristão

Como muitas vezes acontece quando procuramos uma coisa que não encontramos, o caminho fica tortuoso, nebuloso, e por vezes desacreditamos do que estamos fazendo. Por isso é preciso a todo momento reafirmar algo bem definido. A questão que iniciamos aqui é ampla, complexa, cheia de sutilezas e incertezas de opiniões e doutrinas, e precisamos partir de pontos firmes. Primeiro: Orígenes não deu início ao platonismo cristão, mas deu-lhe forte impulso; esse platonismo pode ser caracterizado como médio-platonismo, talvez em transição para o neo-platonismo – Orígenes começou a redigir sua principal obra, o *Peri Arxon*, cerca de quarenta anos antes de Plotino iniciar as aulas que resultaram nas *Enéadas*. Foi, porém, o neoplatonismo a formatação doutrinária que mais perdurou dentro do cristianismo. Segundo: ao dizer que o cristianismo dos séculos II e III estava imbuído de médio-platonismo, ou dele tinha recebido uma forte estrutura de pensamento, estamos dizendo que já havia influência aristotélica e estoica nesse platonismo, que já não era o originário. Portanto o cristianismo recebeu e adotou um platonismo modificado, e contribuiu para modificá-lo mais ainda. A mais evidente alteração foi a introdução de ideias vindas da teologia cristã, pois é claro que Platão não podia ter acesso a doutrinas que ainda não existiam, como a Trindade Una, a divindade encarnada, ou algumas noções éticas relativas à oposição entre o bem e o mal. Por outro lado, mesmo sem a introdução de novas ideias, mas indiretamente, por um conjunto de atitudes, o cristianismo divergiu do platonismo original, tomando em alguns casos caminhos diferentes. Em terceiro lugar, essas divergências foram, quase sempre, discretas, sobretudo as vindas de Orígenes: ele nunca atacou diretamente as doutrinas de Platão, menos ainda o próprio autor, mas só os gnósticos platônicos, e alguns platônicos divergentes (RAMELLI, 2017, p. 2).

O platonismo de Orígenes

Orígenes foi de tal modo um expoente da teologia cristã em formação, e um adepto tão forte de Platão, que os autores que abordam o tema das divergências entre um e outro, como Ramelli e Edwards, preferem definir os traços gerais do platonismo cristão e apenas assinalar algumas diferenças, como questões menos importantes.



Ramelli não hesita em afirmar que Orígenes abraça as teorias de Platão como sendo doutrinas filosóficas verdadeiras. De modo geral ele apresenta diversas filosofias como erradas ou falsas, mas nunca o platonismo. Inclusive critica o aristotelismo por repudiar certas doutrinas platônicas.

Um dos motivos pelos quais Orígenes se sente bem adaptado dentro do pensamento de Platão é porque ambos consideram a filosofia como um modo de vida que, sem deixar de ser racional e teórica, nunca deixa de ser prática e ética, visando a transformação daquele que filosofa. É uma filosofia que envolve o ser humano integralmente, e não apenas pela mente ou pelo raciocínio. Por isso há uma dimensão erótica, ou afetiva, no pensar do filósofo, aproximando-se da mística, algo que se pode ler mais intensamente no *Fedro* (PINHEIRO, 2017 133 e 154).

O ideal de assimilação ou semelhança com Deus era um princípio tanto da ética platônica como do relato da criação na Escritura. No *Comentário ao Evangelho de São João* (uma das suas principais obras) Orígenes chama “teoria geral da alma” à doutrina de Platão, e aceita-a com apenas um reparo: *que a alma não nasce junto com o corpo, mas que preexiste, e é posteriormente revestida de carne e sangue* – aliás a doutrina da preexistência das almas é uma questão em que Orígenes é acusado por outros cristãos que não a admitem.

Portanto, quando se opõe Orígenes a Platão na doutrina da metempsicose, por vezes chamada transmigração das almas, trata-se de uma oposição sem sentido, porque Platão alude a ela apenas de uma forma mítica (RAMELLI, 2017, p. 2), e Orígenes, embora preferindo outro termo – *ensomatosis* – foi impreciso, já que seria inverossímil, pois implicaria a aceitação da eternidade do mundo, o que o cristianismo não admite.

Enfim, para Orígenes o verdadeiro platonismo é o cristão, que ele considera como o herdeiro de Platão (RAMELLI, 2017, p. 3).

Mas nem todos os estudiosos são da mesma opinião. Ao contrário de Ramelli, para Dorival é importante não só acentuar as diferenças entre Orígenes e Platão, mas minimizar a presença do platonismo na Patrística. O contraste entre Orígenes e Plotino, mais frequentemente citado porque se baseia na suposição (incerta) de que ambos foram discípulos de Amônio Sacas, ultimamente é cauteloso e se abstém de fazer conclusões. Assim, recuando à questão do médio platonismo, as incertezas aumentam: há intérpretes que veem em Orígenes um filósofo médio platônico, interessado apenas em resolver questões e obter soluções sobre os três principais problemas platônicos: a relação entre os seres inteligíveis, o vínculo entre os seres inteligíveis e os sensíveis, e o modo de conceber o primeiro princípio; é como se a Bíblia não fizesse parte dos interesses de Orígenes, o que é disparatado. Outros veem ao contrário: não há continuidade entre o platonismo e os Santos Padres, mas apenas aportação e adoção de termos e imagens, nos quais se perdeu o sentido original. No meio ficam os que consideram que em Orígenes e Platão há elementos de ruptura, além de continuidades. Para estes o alexandrino apenas trouxe elementos pontuais para o platonismo do seu tempo.

As divergências entre Orígenes e Platão

Orígenes é tão fiel a Platão que é difícil encontrar as divergências, mas elas existem, como vimos, sobretudo quando o platonismo não pode “encaixar” a teologia cristã como sua estrutura mental. Mas há outros empecilhos, e um deles é que sendo Orígenes um teólogo que está desbravando terrenos ainda nunca abordados pelos cristãos, e em que não havia definições nem de concílios nem de autoridades, suas propostas sempre deixam a porta aberta a diversas interpretações – Orígenes não quer fechar a questão pois acha que pode haver muitas maneiras de entender o cristianismo.

Até aqui apenas uma coisa é certa: Orígenes é fiel a Platão e evita contradizê-lo, exceto no que se refere a alguns dogmas cristãos, que Platão não podia conhecer. No mais, as primeiras abordagens e consultas



para comparar as duas doutrinas são cheias de imprecisões, ambiguidades e incertezas. À parte as questões especificamente teológicas do cristianismo, já assinaladas, as duas áreas em que geralmente os comentadores reconhecem divergências entre os dois são a cosmologia e a antropologia. Mas, como muitas vezes acontece, as críticas e divergências não se apresentam entre os dois autores, mas entre seus discípulos. Por exemplo, na cosmologia: Atanásio (295-373), bispo de Alexandria, entendeu que as opiniões de Orígenes eram complicadas demais, e deu-lhes uma formatação mais soteriológica (de salvação). Ora nesta nova forma a cosmologia passa a ser mais explicitamente cristã e realmente não cabe no platonismo, mas isso não foi por obra de Orígenes.

Já na antropologia as diferenças predominam nas questões referentes à alma, conforme vimos. Consultando autores que tratam desse assunto ficamos numa certa perplexidade, pois parece que, ao falarem de Platão e Orígenes, não estão tratando do mesmo assunto. Vejamos um caso típico: a alma como imagem divina.

A alma como imagem divina, na concepção platônica, é o lugar onde aparece a mística (*Resp.* 586ab e *Phd.* 66a). Pelo contrário, a imagem divina na alma para Orígenes é uma revelação dinâmica da verdade (LEKKAS, 2001, p. 38, n. 75). A alma não é divina por si mesma, como pensa Platão, mas por ser imagem de Deus. Ela é que pode se tornar imagem perfeita de Deus, e não o corpo (LEKKAS, 2001, p. 132-134).

Esta e outras divergências encontram-se dispersas pelos escritos de Orígenes, mas na apologia *Contra Celso* há alguma concentração. Já idoso, com cerca de 63 anos, Orígenes aceitou a incumbência de responder à obra *Discurso Verdadeiro*, que o filósofo pagão Celso escrevera no final do século II, criticando doutrinas cristãs. Celso era platônico, e Orígenes discute doze passagens em que ele cita doutrinas platônicas. Mas as respostas não são uniformes: em alguns casos Orígenes diz que a doutrina platônica é inferior ou menos explicativa do que a cristã; em outras explica o valor positivo das doutrinas de Platão, mesmo quando incluem o recurso ao mito; e por vezes critica os discípulos de Platão, mas sem atacá-los, e muito menos critica Platão. Em todo o *Contra Celso* não há uma visão de conjunto com a opinião de Orígenes acerca do filósofo.

A bibliografia consultada aponta para duas questões: 1. as diferenças e as críticas de Orígenes a Platão são irrelevantes e imprecisas: ele é um platônico médio que se recusa a contradizer Platão; 2. é importante considerá-lo dentro do platonismo cristão, confirmando e ampliando o ponto de vista, e na perspectiva de um teólogo contemporâneo (Ratzinger):

Constatemos que houve uma comunicação legítima entre cristianismo e platonismo. A alegoria do “Antigo Testamento” sobre a qual repousa o cristianismo relaciona-se intimamente com a “alegoria” do pensamento platônico. Enquanto via de espiritualização a corrente cristã tem diversos pontos de contato com a corrente que está na base do platonismo. (PAPA BENTO XVI, 2017, p. 27-28)

No entanto, assinala Ratzinger, a espiritualização cristã não é apenas, como no platonismo, uma oposição, ou superação dos sentidos: o corpo faz parte da elevação espiritual cristã, porque o Logos é encarnado, assumiu um corpo humano. “É na cristologia que se marca com maior clareza a diferença fundamental entre a espiritualização no sentido cristão e a espiritualização no sentido platônico” (PAPA BENTO XVI, 2017, *ibid*).

Para perceber melhor a oposição do origenismo ao platonismo precisamos ampliar os horizontes, sair do pequeno contexto de espaço e tempo a que nos limitamos, e chegar mais longe.

Antioquia contra Alexandria // Teodoro de Mopsuéstia contra Orígenes

Em 1054 os delegados da Igreja de Roma e os da Igreja de Constantinopla depositaram os respectivos decretos de excomunhão, que separaram as Igrejas do Oriente das do Ocidente até hoje – no meio, em situações variadas, ficaram as Igrejas do Leste Europeu, majoritariamente eslavas, e a Grécia. O distanciamento vinha de longa data, talvez dos séculos V ou VI, quando já nem os gregos e asiáticos falavam latim, nem os latinos e europeus sabiam grego, e por muitas outras razões, tanto doutrinárias como de poder hierárquico.

Porém a oposição entre as Igrejas do Oriente (da Síria até à China e Índia) e as do Ocidente (romanas) não é meramente geográfica e histórica, nem linguística e política; tem tudo isso, mas é predominantemente doutrinária, e pode resumir-se, em traços largos, à oposição entre o platonismo e o aristotelismo dentro das escolas de teologia. Vejamos brevemente como essa situação se formou.

Quando o cristianismo nascente começou a se expandir para o norte da Palestina, a primeira grande cidade que acolheu os discípulos foi Antioquia-sobre-o-Orontes, na Síria Ocidental junto ao Mediterrâneo – hoje Antakya no SW da Turquia. Lá pela primeira vez os discípulos foram chamados cristãos, foi de Antioquia que o Apóstolo Paulo partiu para todas as suas missões de evangelização da Europa, e pela primeira vez foi enunciado por teólogos o dogma fundamental da Trindade – Deus Trino em Um. A comunidade cristã de Antioquia era forte e culta, e tanto se expandiu para Oriente que mais tarde mereceu a cidade o título de Mãe de todas as Igrejas da Ásia. Foi nessa cidade que se desenvolveu, a partir do século IV, uma escola de teologia cristã cujo principal teólogo foi Teodoro de Mopsuéstia (350-428); porém, ao contrário dos alexandrinos, Teodoro recusava-se a interpretar a Sagrada Escritura por meio de alegorias e, portanto, recusava os modos metafóricos do platonismo. Para Teodoro a Bíblia tinha que ser interpretada à letra, pela análise gramatical e léxica do conteúdo. Tenha-se em conta, desde já, que a expressão Escola de Antioquia tem dois significados complementares: o local onde começaram a funcionar as aulas de Teologia, e as doutrinas que pouco a pouco se foram definindo como uma aplicação peculiar da interpretação literal da Bíblia.

Quando a exegese nestes termos se desenvolveu, foi necessário recorrer a metodologias mais filosóficas e sofisticadas, e os teólogos da Síria adotaram o aristotelismo como fundamento metodológico, desde a lógica à retórica; e como seu rigorismo, espírito analítico e crítico conduziram por vezes a doutrinas que a maioria ortodoxa (isto é: Alexandria e Roma) não aprovava, já no período patrístico foram consideradas heréticas. Por esse motivo a Escola de Antioquia tem sido pouco estudada no Ocidente.

O estudo de conjunto de todo esse processo constitui um amplo projeto, pois uma instituição doutrinal, que se ramificou em dezenas de escolas de teologia regionais, que se tornou o fundamento de uma Igreja (nestoriana, ou assíria – ainda hoje existente e ativa), e a base de expansão do cristianismo por quase toda a Ásia ao longo de vários séculos, só pode ser entendida e explicada se tiver tido como suporte um contexto social e cultural forte e amplo, em grande parte anterior ao cristianismo, e que permaneceu com ele. O que explica a adoção do aristotelismo pelos cristãos sírios (nestorianos e miafisitas, ou monofisitas), foi, em parte, o ambiente crítico, erudito e analítico dos intelectuais sírios; foi a necessidade de uma doutrina sólida acerca do discurso e do sentido das palavras.

O aristotelismo na Ásia

O ensino da filosofia na Ásia no período helenístico e romano seguia as mesmas tendências do restante do Império: as escolas eram sincréticas, nelas se ensinava um pouco de tudo, desde estoicismo até platonismo, e não havia nenhum predomínio do ensino do aristotelismo, o qual, após os primeiros escolarcas do Liceu, tinha derivado para o estudo e ensino das ciências práticas (diríamos empíricas). Além disso grande parte dos manuscritos de Aristóteles tinha desaparecido, e muito do que se estudava de Aristóteles estava



mesclado com o neoplatonismo. Houve, é certo, alguns estudiosos de Aristóteles naturais da Ásia, tanto no período helenístico como romano: Boeto de Sídon (c. 190-119 a. C.), Nicolau de Damasco (c. 100-50 a. C.) e Andrônico de Rodes (130-60 a. C.), o editor crítico das obras de Aristóteles; e já no período romano lembre-se Alexandre (c. 150-220 a. C.) de Afrodísias, na Cilícia, mas estes e outros trabalharam mais na Europa do que na Ásia. Outros ainda, como Jâmblico (250-330 d. C.) de Calcis, na Celesíria, desenvolveram o aristotelismo na Ásia, mas eram sobretudo neoplatônicos.

Assim, quando o cristianismo chegou a Antioquia, o aristotelismo não predominava nas escolas da Ásia (ou do Oriente romano), e se, mais tarde, foi adotado como a estrutura lógica, linguística e interpretativa da Teologia cristã, não foi porque dominasse a cultura, mas porque a cultura cristã encontrou no aristotelismo uma base adequada à sua finalidade.

O apogeu da Escola de Antioquia no século IV e início do século V mostra o desenvolvimento das tendências lançadas por Paulo e Luciano de Samosata e seus discípulos: a exegese cuidadosa, meticulosa, a interpretação que se afasta da mentalidade platonizante e do estilo literário.

Devemos observar, porém, que nos comentários aos diversos teólogos principais – Diodoro de Tarso, Teodoro de Mopsuéstia, Teodoreto de Ciro e Nestório, raras vezes se nomeiam as doutrinas de Aristóteles. Elas surgiram como uma necessidade de trabalho nas escolas, como um recurso pedagógico.

A Escola de Edessa (c. 430 - 489)

Hoje Urfa, ou San Urfa, no sudeste da Turquia, antiga Hurri para os babilônios. Foi o local do entrecruzar de culturas e civilizações na região: hurritas, reino de Mitani, hititas, Karkemish. Os arameus foram ocupando a região e formavam a maior parte da população quando Alexandre lá chegou (333 a. C.). No Império Selêucida a cidade de Hurri passou a chamar-se Edessa, do nome de uma antiga capital macedônia, a oeste de Tessalônica. Edessa era uma cidade com notável atividade religiosa e intelectual, ambiente propício à criação de uma escola de altos estudos. A primeira notícia certa que se tem sobre a existência da escola de teologia cristã é da primeira metade do século V, quando havia um mestre e diretor de nome Q̄iorê. A situação era precária, era uma instituição de um só professor que exercia todas as funções, conforme testemunhou Bar Had Beshabbâ. Parece certo que foi Q̄iorê que introduziu os estudos dos textos de Teodoro de Mopsuéstia no lugar dos de Efrem. Narsai Ain Dulba, de Ma'alta, no Curdistão institucionalizou a escola convidando outros professores e auxiliares para o trabalho de exegetas e intérpretes, dos quais se sabem alguns nomes, inclusive monofisitas (VÖÖBUS, 1965, p. 13). Um deles ficou famoso como tradutor e líder de tradutores: Hîbâ, professor que depois foi bispo.

O currículo de Edessa começava pela escrita: sistema de vogais instituído pela escola, leitura litúrgica, caligrafia, e na Escritura a leitura dos salmos, passando depois para a leitura do Antigo e Novo Testamento. As aulas incluíam ainda o estudo dos textos dos Padres Sírios, começando por Efrem (306-373), e para que se estudasse Teodoro Efrem fez com que se traduzissem seus textos para o siríaco. O intérprete ou comentador principal era o diretor de estudos, o *mepashqanâ*.

No século IV já era evidente que o conjunto de literatura teológica em siríaco mostrava que as características do idioma conduziam a teologia por rumos distintos dos da teologia em grego. Edessa foi o centro de difusão da teologia em siríaco, e foi nesse idioma que o cristianismo chegou à Pérsia, Índia, Ásia Central e China (GILLMAN, 1999 p. 26).

A Escola prosperou sobretudo com Narsai: foi estudante, professor e diretor da escola de Edessa; de tal modo influenciou no ensino que foi chamado “a língua do Oriente e o grande mestre” (VÖÖBUS, 1965, p. 88-89). Ele não só manteve a tradição de exaltar Teodoro de Mopsuéstia como o “pai fundador” da teologia

oriental como ainda reforçou essa convicção. Na sua “Homilia sobre os três doutores nestorianos”, diz Narsai: “Está correto chamá-lo (a Teodoro) de doutor dos doutores, pois sem a sua agilidade de espírito não haveria um doutor que pudesse nos dar boa instrução; através dos tesouros dos seus escritos os (seus seguidores) enriqueceram tudo o que obtiveram; e por meio dos seus comentários eles adquiriram a capacidade de interpretar. Foi também com ele que eu aprendi a balbuciar e pela sua conversação alcancei o hábito de meditar as palavras (divinas); sua meditação tornou-se para mim um guia das Escrituras, e ele me elevou até ao entendimento dos livros do espírito” (VÖÖBUS, 1965, p. 106).

Entretanto, devido a intrigas, o grande mestre Narsai tinha se estabelecido mais a oriente, em Nisibis, onde floresceu nova escola de Teologia. Nas acusações de Qûrâ contra Narsai constava que ele aderiria ao pensamento de Teodoro de Mopsuéstia e de Nestório, que segundo ele eram discípulos de Paulo de Samosata, considerado o pai das heresias.

Porém, para a produção intelectual síria o importante é que todas as tendências se apoiavam na filosofia de Aristóteles, todas eram seguidoras de Teodoro de Mopsuéstia, e seu foco principal, nos séculos V e VI foi a discussão sobre a natureza de Cristo. Foi deste modo que a Escola de Antioquia se difundiu na Síria Oriental, na Mesopotâmia e na Pérsia, na Índia, na Ásia Central e alcançou a China.

Uma vez que o foco principal de Teodoro era a interpretação das Escrituras não é de admirar que os tratados gregos sobre interpretação de textos servissem como “ciência tradicional” para fundamentar a análise e hermenêutica. De fato, a filosofia grega peripatética fazia parte do currículo de estudos em Edessa desde a segunda década do século V, ou seja, pouco depois da morte de Teodoro; acompanhando a tradição de estudos aristotélicos outras ciências eram ensinadas na Escola, como História profana, Geografia e Astronomia (VÖÖBUS, 1965, p. 15).

Nos arquivos de algumas cidades Vööbus encontrou manuscritos das obras de Aristóteles em versões sírias: *Peri Hermeneias*, *Analíticos*, e, além de outros textos e fragmentos, a *Isagoge* de Porfírio (VÖÖBUS, 1965, p. 20-21). De certo modo se pode dizer que as traduções de Aristóteles para o siríaco no século V “invadiram Edessa”, e, através dela, outras escolas da Síria, tal como, sete séculos mais tarde, causariam impacto na Península Ibérica e em Paris. Podemos, pois, afirmar que a filosofia aristotélica, e particularmente o *Organon*, foi um dos principais fundamentos do pensamento teológico da Escola de Antioquia, em seus desdobramentos na Síria e além. As atividades de tradução serviram de base para o desenvolvimento da criação teológica síria, começando pelos comentários às obras de Aristóteles.

Edessa foi o principal centro de difusão do cristianismo entre a população rural de fala siríaca, enquanto Antioquia era o centro de difusão para os de cultura helenística e língua grega. Mas essa divisão não foi duradoura nem nítida, pois a cultura siríaca do interior acabou sendo influente na capital.

A Escola de Nisibis

Capital provincial do Império Selêucida, Nisibim, hoje Nusaybin, no sudeste da Turquia, foi conquistada por Pompeu em 68 a. C., mas sucessivamente disputada por partos e persas sassânidas; os romanos a retomaram em 298 d. C. mas em 26 de janeiro de 363 d. C. o imperador Juliano “o apóstata” morreu em batalha contra os persas, e seu sucessor Joviano fez um tratado com o xá Shapur II cedendo aos persas diversas regiões e cidades entre as quais Nisibis, na condição de que a população pudesse emigrar para território romano (JEUGE-MAYNART, 1996, p. 922-923); daí que Edessa, para onde eles foram, se chamou a escola dos persas. A consolidação do cristianismo em Nisibis é atribuída a São Tiago, o Grande (c. 270 – 338), chamado de “o Moisés da Mesopotâmia”, cujo túmulo está na igreja jacobita (monofisita) Mar Yakup. Foi ainda durante a vida de São Tiago que nasceu em Nisibis (325) um de seus teólogos mais



conhecidos: Efrém, dito o Sírio, autor dos primeiros hinos cristãos usados na liturgia, que possivelmente influenciaram os hinos de Santo Ambrósio.

A escola de Nisibis passou por várias vicissitudes, dependendo não só das relações políticas entre persas e romanos, mas também das políticas eclesiásticas, ou do relacionamento entre os defensores de diversas doutrinas cristãs. Porém, por ser de tendência nestoriana e, portanto, tendo a hostilidade do Imperador Bizantino (Romano), e da Igreja Romana, a Escola foi muitas vezes protegida pelos Xás.

Narsai (+ 503) foi o grande impulsionador da Escola, para a qual redigiu um regimento em 496. A disciplina era rígida: “Os irmãos que estão na categoria de estudantes (*eskulaiê*) não estão autorizados a fazer outras coisas a não ser escrever, ler, interpretar na escola, e a cantar no coro – a não ser por algum assunto urgente” (*Canon VII dos Estatutos* de Narsai). Essas atividades, e a assistência às aulas, era o que os alunos faziam durante o que podemos chamar de semestres letivos (*Mautbâ*) que eram interrompidos por um período de férias nos meses de Ab e Teshri (VÖÖBUS, 1965, p. 109). O ensino não era pago: não consta que os alunos pagassem qualquer taxa, mas deviam prover à sua subsistência, e deviam permanecer celibatários.

A escola de Nisibis passou por diversas fases, algumas difíceis de superar. A crise mais grave foi em 585 quando no sínodo de Selêucia-Ctesifon se deu cisão na Igreja: o Sínodo reiterou a obrigatoriedade de se seguir a teologia de Teodoro de Mopsuéstia, mas alguns setores da Igreja não obedeceram, particularmente Semon, metropolita de Nisibis; este, apoiado por Henana de Hadiab, diretor da Escola desde 571, não aceitou a ordem do sínodo de reafirmar a autoridade de Teodoro (VÖÖBUS, 1965, p. 229). Henana, além de não acompanhar a firme adesão às doutrinas de Teodoro, tinha adotado a interpretação alegórica das Escrituras proposta por Orígenes, mas com isso obteve a oposição de toda a escola. A cisão foi grande e motivou o êxodo de alunos e professores para outras cidades – dos mais de 500 alunos que a Escola tinha emigraram cerca de 300, outros desertaram, e apenas 20 ficaram.

Este foi um dos eventos mais graves em que o cristianismo oriental repudiou as doutrinas do platonismo e de Orígenes. A crise acalmou um pouco quando em 590 foi publicado o novo Regimento da Escola, ainda sob a direção de Henana, que chamava a atenção para sérios problemas de disciplina (VÖÖBUS, 1965, p. 301-302). Mas as posteriores críticas e expurgos das obras de Henana mostraram como ele e seus seguidores eram perigosos e influentes (VÖÖBUS, 1965, p. 276).

Na última fase, até à ocupação de Nisibis pelos árabes muçulmanos (c. 640) ocorreu primeiro a reafirmação do nestorianismo, quando em 596 o sínodo de Sabaryeshu, 10º Sínodo Geral da Igreja Persa, condenou o ensinamento de Henana, criando nova cisão na Escola e na própria Igreja Assíria. Sabrisho de Lashon, eleito *catholicos* em 596, nomeou Grigor metropolita de Nisibis: ambos eram contrários a Henana, mas Sabrisho recuou, porque a corte era a favor de Henana (VÖÖBUS, 1965, p. 302-308). Novas regras tentaram reorganizar a Escola em 602, e em 612 uma conferência doutrinal condenou as tendências monofisitas de Henana, repetindo as declarações de 486 em Selêucia (VÖÖBUS, 1965, p. 250-251). Orígenes estava definitivamente afastado da teologia antioquena.

A Escola de Nisibis forneceu à jovem Igreja Nestoriana um treinamento sistemático para o ministério, através de um programa estabelecido numa instituição dedicada exclusivamente ao estudo da Teologia. Ao longo de várias gerações a Escola de Nisibis tornou-se a principal instituição para a educação do clero, dos missionários, dos monges e dos professores (VÖÖBUS, 1965, p. 109).



O aristotelismo em Nisibis

A rejeição do platonismo e do origenismo é compreensível se prestarmos atenção à influência quase exclusiva do aristotelismo, e sobre isso estamos razoavelmente bem documentados.

É de um ex-aluno de Nisibis, Paulos, que foi professor em alguma escola satélite da matriz, o mais completo testemunho sobre o ensino dos textos de Aristóteles nas escolas da Síria. Paulos foi aluno quando o diretor era Abraham De Bet Rabban (c. 510-569), e redigiu em grego um compêndio, ou manual, do qual existe tradução latina com o título *De Partibus Divinae Legis*. O manual de Paulos, que chegou a ser conhecido em Constantinopla, compreendia cinco temas: o primeiro discute os gêneros literários das Escrituras, e analisa o modo e estrutura de cada gênero; o segundo trata da autoridade de cada livro, ou seja, quais deles devem ser tidos como fundamento inquestionável da doutrina (do dogma), e quais são secundários, ou mesmo negligenciáveis; a terceira questão é a da autoria, oferecendo vários critérios para definir quem pode ser aceito como autor de um livro; em quarto lugar distinguem-se os estilos poéticos e prosaicos e sua qualidade literária, e o quinto tema é o da distribuição dos livros no conjunto da Bíblia, entre o Antigo e o Novo Testamento. O que chama a atenção, nesta metodologia de análise das Escrituras, é o fato de ela seguir à letra as concepções lógicas de Aristóteles, tal como se expressam no *Peri Hermeneias*, sendo muito semelhante também a um comentário siríaco à *Isagoge* de Porfírio. No caso da *Isagoge* há ainda outra identificação, que é a orientação para que cada texto seja examinado segundo os cinco critérios de Porfírio: gênero, espécie, diferença, próprio e acidente. Tudo leva a crer que o Manual de Paulos reflete a metodologia que se usava e ensinava em sala de aula em Nisibis. O manual tornou-se tão notável que numa outra escola dependente de Nisibis ele aparece ao lado da *Torah* como livro que todo “calouro” deve aprender (VÖÖBUS, 1965, p. 192).

Em 635 os árabes conquistaram Damasco, e em 640 tomaram Nisibis, mas a influência da Escola junto aos muçulmanos foi notável, através de alguns professores bem conhecidos, como Ishoiahb de Gedala, em Bet Arbaia, ex-aluno, que foi *catholicos* e negociou com os árabes até 645 (VÖÖBUS, 1965, p. 228; 296-297); e Ishoiahb de Hadiab, persa, ex-aluno, bispo de Niniveh/Mossul, metropolita de Arbel, *catholicos* de c. 650-657 (VÖÖBUS, 1965, p. 297-299; FRAILE, 1982, p. 158-164). E foi através dos professores sírios nestorianos que os muçulmanos árabes e persas aprenderam aristotelismo.

Em conclusão, considerar o platonismo como a filosofia que embasou e estruturou o cristianismo é esquecer a metade oriental do mesmo cristianismo, que foi em grande parte aristotélico, anti-origenista, e contra Platão.



Bibliografia

Do autor

LUPI, João Eduardo Pinto Basto. 2015. Aristóteles sírio. *O Corpus aristotelicum* transmitido pelos sírios nestorianos aos muçulmanos. *XV Congresso Latino-americano de Filosofia Medieval*. Santiago.

LUPI, João Eduardo Pinto Basto. 2016. Da Escola de Antioquia à Casa da Sabedoria de Bagdá. *VII Colóquio de Filosofia Medieval*. Pelotas.

LUPI, João Eduardo Pinto Basto. A Escola de Antioquia: o contexto anterior à fundação. In: COSTABAL, José Manuel Cerdal; MENDOZA, Celina A. Lértora. 2017. *Actas do XVI Congresso LA de Filosofia Medieval*. Corporalidad, política y espiritualidad: Pervivencia y actualidad del Medioevo. Santiago, p. 183-188.

LUPI, João Eduardo Pinto Basto. 2018. A transmissão das doutrinas entre os primeiros cristãos de Antioquia da Síria, séc. I a III. *VI Encontro Nacional de Estudos Patrísticos, Unicatólica, Quixadá*.

Textos

BÍBLIA SAGRADA. 1967. Pontifício Instituto Bíblico de Roma. São Paulo: Edições Paulinas.

FILON. *Quod omnis probus liber sit* 13, apud Philo/Younge 683.

INÁCIO DE ANTIOQUIA. 1984. *Cartas*. Intr., trad. e notas: Dom Paulo E. Arns OFM.

Petrópolis: Vozes.

PHILO. Ed. G. P. Goold. Every Good Man is Free (*Quod omnis probus liber sit*). In: Philo in ten volumes. 1985. *The Loeb Classical Library*, v. IX, n. 363 - Philo. Cambridge: Londres / Harvard: Heinemann, p. 2-101.

ORÍGENES. 2012. *Tratado sobre os Princípios*. Trad.: João Lupi. São Paulo: Paulus.

ROBERTS, Alexander; DONALDSON, James (Eds.). 1995. *Ante-Nicene Fathers*. Peabody: Hendrickson.

Consulta geral

BERARDINO, Angelo Di. Antiochia di Siria. 1983. In: *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*. Casale Monferrato: Marietti, p. 228-246.

BERARDINO, Angelo di, FEDALTO G., SIMONETTI M. (Org). 2010. Antioquia. In: *Dicionário de Literatura Patrística*. Trad. José Joaquim Sobral. São Paulo: Ave Maria, p. 122-150.

BERARDINO, Angelo di, FEDALTO, G., SIMONETTI, M. (Org). 2010. Teodoro de Mopsuéstia. In: *Dicionário de Literatura Patrística*. Trad. José Joaquim Sobral. São Paulo: Ave Maria, p. 1569-1575.

ENCICLOPÉDIA UNIVERSAL ILUSTRADA. 1958. Antioquia de Siria (Vol. V). Madrid / Barcelona: Espasa Calpe, p. 798-803.

FERGUSON, Everett (Ed). 1990. *Encyclopedia of Early Christianity*. Nova Iorque/Londres: Garland.

FRAILE, Guillermo. Las escuelas de Siria. In: FRAILE, Guillermo. 1966. *Historia de la Filosofía*. Madrid: BAC, p. 158-164.

FRAILE, Guillermo. Elementos que intervienen en la formación del pensamiento musulmán. In: FRAILE, Guillermo. 1966. *Historia de la Filosofía*. Madrid: BAC, p. 573-583.

FRAILE, Guillermo; URDANOZ, Teófilo. 1982. *Historia de la Filosofía I - Grecia y Roma*. 5. ed. Madrid: BAC.

HAZEL, John. 2002. *Who's Who in the Greek World*. Londres e Nova Iorque: Routledge.

IRVIN, Dale T.; SUNQUIST, Scott W. O movimento cristão primitivo na Síria e na Mesopotâmia: In: IRVIN, Dale T.; SUNQUIST, Scott W. 2004. *História do Movimento Cristão Mundial*. Trad.: José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulus, p. 86-95.

LACOSTE, Jean-Yves (Dir.). Antioquia (Escola de). In: LACOSTE, Jean-Yves (Dir.). 2014. *Dicionário Crítico de Teologia*. 2. ed. Trad.: Paulo Meneses. São Paulo: Loyola / Paulinas, p. 147-149.

MORESCHINI, Claudio; NORELLI, Enrico. A Escola Antioquena. In: MORESCHINI, Claudio. 2000. *História da Literatura Cristã Antiga Grega e Latina*. Vol. II, Tomo I, cap. V. Trad.: Marcos Bagno. São Paulo: Loyola, 2000, p. 177-227.

NORRIS, Frederick W. Antioch. In: FERGUSON, Everett *et al.* (Eds.). 1990. *Encyclopedia of Early Christianity*. Nova Iorque e Londres: Garland Pub, p. 52-54.

PIZZARDO, Giuseppe; PASCHINI, Pio (Dir.). ENCICLOPEDIA CATTOLICA. 1948. La Scuola di Antiochia (Vol. I). Vaticano: Ente per l'Enciclopedia cattolica e per il Libro cattolico, p. 1468-1471.

PIZZARDO, Giuseppe; PASCHINI, Pio (Dir.). ENCICLOPEDIA CATTOLICA. 1948. Antiochia di Siria (Vol. I). Vaticano: Ente per l'Enciclopedia cattolica e per il Libro cattolico, p. 1455-1475.

QUASTEN, Johannes. 1985. *Patrologia*. Trad.: Ignacio Oñatibia. Madrid: BAC.

SESBOÜÉ, Bernard; WOLINSKI, Joseph. Antioquia. In: SESBOÜÉ, Bernard; WOLINSKI, Joseph. 2002. *O Deus da Salvação*. Trad. Marcos Bagno. São Paulo: Loyola, p. 307- 330.

UNGER, Merrill F. 1988 (1957). *The New Unger's Bible Dictionary*. Chicago: The Moody Bible Institute.

WACE, Henry; PIERCY, William C. 1994 (1911). *A Dictionary of Christian Biography*. 2. ed. Peabody: Hendrickson.

Bibliografia geral

ARNS, Dom Paulo Evaristo. 1984. *Introdução às Cartas de Santo Inácio de Antioquia*. Petrópolis: Vozes,.

BADAWI, Abdurrahman. 1987. *La transmission de la Philosophie Grecque au monde arabe*. Paris: Vrin.

BECKER, Adam H. 2006. *Fear of God and the Beginning of Wisdom*. The School of Nisibis and Christian Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia. Filadélfia: University of Pennsylvania Press.



- BENTO XVI, Papa. 2011. *O Espírito da Música*. Trad.: Felipe Lesage. Campinas: Ecclesiae.
- CHATONNET, Françoise Briquet; DEBIÉ, Muriel. 2017. *Le Monde Syriaque*. Sur les routes d'un christianisme ignoré. Paris: Les Belles Lettres.
- COXE, A. Cleveland. 1995 *The Apostolic Fathers*. Ante-Nicene Fathers, vol. I. Peabody: Hendrickson.
- CROUZEL, Henri. 1985. *Origène*. Paris: Dessain et Tolra.
- DANIÉLOU, J. & MARROU, Henri. 1984. Dos Primórdios a Gregório Magno. In: *Nova História da Igreja*. Vol. I. 3. ed. Trad.: Dom Frei Paulo Evaristo Arns. Petrópolis: Vozes.
- DE BONI, Luís Alberto. 2010. *A Entrada de Aristóteles no Ocidente Medieval*. Porto Alegre: EST/Ulysses.
- EDWARDS, Walter Manoel *et al.* Lucian of Samosata. 1998. In: HORNBLOWER, Simon; SPAWFORTH, Antony (Eds.). *The Oxford Companion to Classical Civilization*. Oxford: Oxford University Press, p. 428.
- EDWARDS, Mark Julian. 2017. *Origen Against Plato*. 2. ed. Londres: Routledge.
- FRAILE, Guillermo. 1982. *Historia de la Filosofía*. 5. ed. Madrid: BAC, Vol. I.
- FRANCISCO, Héctor R. 2016. La transmisión del saber aristotélico en el Cercano Oriente Cristiano. *El Arco y la Lira. Tensiones y Debates*, v. 4, p. 85-110.
- FRENKEL, Luise Marion. Recovering late-antique Christian identities: the on-going discoveries and rediscovery of Syriac manuscripts, their diversity and limitations. In: CINER, Patricia. NUNEZ, Alyson. 2021. *The discoveries of manuscripts from late antiquity* (Conference Proceedings - 2nd International Conference on Patristic Studies). Turnhout, Belgium: Brepols Publishers, p. 243-278.
- GILLES, Dorival. Es Orígenes médio platónico? In: MONACI CASTAGNO, Adele (Dir.). 2003. *Diccionario de Orígenes*. Burgos: Monte Carmelo, p. 347-348.
- GILLMAN, Ian; KLIMKEIT, Hans-Joachim. 1999. *Christians in Asia before 1500*. Richmond: Curzon.
- GWYNN, John. Ephraim the Syrian. Introdução. In: GWYNN, John. 1995. *Hymns and Homilies*. Vol. XIII. Nicene and Post-Nicene Fathers. Peabody: Hendrikson, p. 113-341.
- HAMESSE, Jaqueline; FATTORI, Marta. 1990. *Rencontres de cultures dans la Philosophie médiévale*. Louvain-la-Neuve: Cassino.
- HOGG, Hope W. 2015. *The Diatessaron of Tatian the Assyrian*. California: HarperOne.
- JEUGE-MAYNART, Isabelle (dir). 1996. *Turquie* (Guides Bleus). Paris: Hachette.
- LEKKAS, Georgios. 2001. *Liberté et Progrès chez Origène*. Turnhout: Brepols.
- MOTTO, Andrés R. M. 2017. El pensamiento filosófico de Teófilo de Antioquía. In: CAAMAÑO, José Carlos; GIÚDICE, Hernán (Eds.). *Patrística Biblia y Teología*, Caminos de diálogo. Buenos Aires: Agape.
- OLIPHANT, Margaret. 1992. *The Atlas of the Ancient World*. Nova Iorque: Simon & Schuster.



OTTEN, Willemien. 2022. *Christian Platonism: Some Comments on Its Past and the Need for Its Future*. Lyceum Disputation. Disponível em: <<https://thelondonlyceum.com/christian-platonism-some-comments-on-its-past-and-the-need-for-its-future/>>. Acesso em: 3 ago. 2022.

PAPA BENTO XVI. 2017. *O Espírito da Música*. Trad.: Felipe Lesage. Campinas: Ecclesiae.

PEREIRA, Rosalie Helena de Souza. 2007. Bayt al-Hikma e a transmissão da filosofia grega para o mundo islâmico. In PEREIRA, Rosalie H.S. (Org.) *Busca do conhecimento*. Ensaios de filosofia medieval no Islã. São Paulo: Paulus, p. 17-62.

PINHEIRO, Marcus Reis. 2017. Eros, logos e ascese em Platão e Orígenes. In: BOCAYUVA, Izabela Aquino (Org). *O Belo na Antiguidade Grega*. Rio de Janeiro: NAU, p. 133-161.

RAMELLI, Ilaria L. E. 2017. Origen and the Platonic Tradition. *Religions*, v. 8, n. 21, p. 1-20.

SCHRENK, Lawrence P. (Ed.). 1994. Aristotle in Late Antiquity. *Studies in Philosophy and History of Philosophy*, n. 27.

VÖÖBUS, Arthur. 1965. *History of the School of Nisibis* - Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Vol. XXVI. Louvain: Secrétariat du CorpusSCO.

A Doxa no Poema de Parmênides¹

Bruno Loureiro Conte

Resenha de Renilson Bail
renilsonbail1914@gmail.com
Universidade Federal do Paraná

Tendo por núcleo sua tese de doutoramento, o livro do professor Bruno Loureiro Conte propõe uma solução para o problema do lugar da *Doxa* no Poema de Parmênides. Partindo de uma análise da recepção moderna do Poema, o autor sustenta que a desvalorização da *Doxa* é produto da leitura hegemônica de Fülleborn e da tradição inaugurada por Diels e Kranz: enquanto aquele estabeleceu uma dicotomia como critério de alocação dos fragmentos, estes, buscando reuni-los a fim de reproduzir fielmente os textos originais, desconsideraram o testemunho dos doxógrafos, vendo nas notícias erros de interpretação e pressupostos duvidosos. No contexto da tendência de reabilitação da cosmogonia de Parmênides, Conte argumenta haver uma concordância entre as duas partes, baseando-se mormente no testemunho dos doxógrafos antigos², os quais, quando se referem ao “conteúdo relativo à *Doxa*”, tratam de uma doutrina da dualidade de elementos (p. 26-28). Ademais, ele questiona a “leitura hipotética” de Zeller e Diels (p. 31-33), para os quais a *Doxa* teria sido exposta com o objetivo polêmico de ser refutada, como se fosse, conforme a astuta comparação de Diels, o saco de pancadas com que os atletas se exercitavam. Em sua objeção, Conte direciona a Diels duas considerações históricas: pressupor a existência de uma escola eleática é duvidoso devido à ausência de “testemunhos confiáveis”; e a disciplina composta por exercícios refutatórios exigidos pela escola seria uma representação das “posições do filólogo alemão com respeito ao modelo de corporação universitária, tal como ele próprio o encarna” (p. 33).

Conforme o argumento do autor, uma teoria física de Parmênides dividida em duas partes seria atestada pelos doxógrafos: Plutarco, *e.g.*, distingue um arranjo cósmico (διάκοσμος) de contrários que precede sua mistura (στοιχεῖα μίγνυς), origem do mundo aparente. Os contrários teriam um “papel cosmológico material”, pois o universo se origina (ἐκ τούτων) deles (p. 68). A partir de evidências colhidas nesse e em outros doxógrafos, como Asclépio e Filopônio, Conte (p. 69) propõe que ou a *Doxa* deve ser reduzida ao arranjo

¹ CONTE, Bruno Loureiro. *A Doxa no Poema de Parmênides*. São Paulo: Loyola, 2023. ISBN 978-65-5504-259-7.

² “Mas a reconstrução cosmogônica, apoiada em princípios – cuja positividade atesta a doxografia –, tem um valor mais lógico do que histórico. Falar a respeito dos fundamentos – tanto do ponto de vista ontológico do ser, quanto na perspectiva cosmológica das forças primordiais de Luz e de Noite – só é possível porque deusa e discípulo encontram-se em uma situação especial, em que as coordenadas usuais da temporalidade – e portanto do devir (cf. B8, 27-28) – estão por assim dizer suspensas, e a revelação se traduz em aprendizado sobre as condições e as estruturas *a priori* do conhecimento humano” (p. 53). Também: “Como vimos, são abundantes as informações a respeito de uma doutrina positiva dos princípios” (p. 91). Adicionalmente: “Mas conviria adicionar às dificuldades o fato de os testemunhos doxográficos, como vimos, apontarem que o conteúdo da seção da *Doxa* tem um valor doutrinário positivo” (p. 153).

cósmico dos contrários³ (διάκοσμος, B8, 53-59), ou possui duas etapas, a primeira sendo o διάκοσμος e a segunda o relato cosmogônico (διακόσμησις). Dessas duas opções, baseando-se em Simplicio, o autor opta pela primeira hipótese, “deflacionária a respeito da seção da *Doxa*” (p. 69). Assim dissociado da *Doxa*, o relato cosmogônico teria valor positivo porque a errância dos mortais não consistiria na postulação de dois elementos, mas na “falta de discriminação da oposição” (p. 71). O autor, então, apresenta dois fundamentos para a valorização da *Doxa*: (i) a deusa opõe a verdade persuasiva (πίστις ἀληθής, B1,30) aos pareceres de mortais (βροτῶν δόξας), mas diz que há algo a ser aprendido ou conhecido sobre esses pareceres; e (ii) há fragmentos de Parmênides reportando saberes cosmológicos, teogônicos e fisiológicos, os quais são apoiados pela postura dos doxógrafos, que “em nada parecem desabonar tais conteúdos” (p. 25-26).

Conforme a tese de Conte, a seção da *Doxa* ou διάκοσμος (teoria dos princípios) corresponde a B8, 53-59 e B9, precedendo e se diferenciando da διακόσμησις ou “todo o conjunto da cosmogonia” (B10-17), a qual seria anunciada em B1, 31-32, quando a deusa se refere ao aprendizado de “como as coisas opinadas deviam validamente ser”⁴ (p. 84-85). Esse crucial passo argumentativo funda-se nas fontes terciárias, que atestariam o interesse de Parmênides pela gênese dos animais e dos humanos, incluindo ênfase na determinação sexual (p. 86; cf. p. 87, n. 46) e o surgimento da inteligência humana como “mistura de membros” (κρᾶσιν μελέων, B16, 1-2). Essa última “teoria de traços fisiológicos, de percepção ou da cognição” é associada por Teofrasto à “teoria dos dois elementos”, a qual corresponderia a B8, 53-59 e B9, conjunto de fragmentos “que antecedem a cosmogonia parmenídea, o que lhe confere o papel de fundamento” (p. 87). Partindo da atitude dos doxógrafos, a próxima etapa do argumento é o recurso ao contexto cultural de Parmênides: por meio de um conjunto de observações sobre termos derivados do verbo χρέω, a fala da deusa contendo o “relato cosmogônico” é interpretada como um ensinamento revelado a ser aprendido (p. 50-53).

A reabilitação da *Doxa* passa pela tese da homologia estrutural entre percipiente e percebido. Para tanto, o autor opera uma distinção entre *erro* (πλακτὸν, B6, 13), entendido como a confusão de ser e não ser, e *errância* (πεπλανημένοι, B8, 54), concebida como condição existencial de mortais inconscientes de que os opostos são princípios pressupostos no ato de nomeação (p. 192):

é o discurso cosmológico, associado à *Doxa*, uma reprodução das “opiniões dos mortais”, exemplificando o erro? Ou não se trata, antes, de exibir as estruturas comuns à constituição humana e ao cosmo na qual esta se insere, de maneira que a “errância” é uma condição cuja elucidação seria o objeto da seção da *Doxa*? (p. 172)

Além da distinção entre erro e errância, outro passo é a interpretação do adjetivo ilusório (ἀπατηλὸν): o autor sustenta a tese original de que o ilusório concerne à fixação de nomes para as “coisas aparentes”, opondo-se ao entendimento de que se refira ao conteúdo do discurso da deusa, consistindo o ato humano de nomeação na instauração das μορφαί que concedem aparência de estabilidade às coisas (p. 189). Associado a ἀπατηλὸν está o termo εἰκότα (B8, 60), entendido por Conte não a partir de seu sentido retórico – “verossímil” –, mas como “plausível”, apoiado pelo sentido positivo de εἰκότα como “adequado”. Baseado nisso, Conte conclui que “uma tal habilidade de estabelecer relações, analogias ou conjecturas

³ “O arranjo cósmico, *diakosmos*, é perene e garante inteligibilidade, até onde isso é possível, ao universo (pois o homem é constituído segundo a mesma lei)” (p. 193).

⁴ A respeito disso, há certa confusão nas distinções: por um lado, διάκοσμος, termo usado por Parmênides em B8, 60, referir-se-ia ao “arranjo dos contrários” descrito em B8, 53-59 (p. 65); por outro lado, a διακόσμησις seria a “ordenação cósmica”, ou o “relato cosmogônico” (p. 61-62). Com base em Simplicio (p. 58), o διάκοσμος seria equacionado à *Dóxa*, enquanto a διακόσμησις seria a cosmogonia de Parmênides. Entretanto, o autor se refere à διακόσμησις como um “arranjo cósmico” (p. 72) e mais à frente (p. 85) descreve B8, 53-59 como “contendo a διακόσμησις ou τὰ πρὸς δόξαν”, sendo que anteriormente havia se referido a esses mesmos versos como διάκοσμος. Para completar, no final do capítulo 4, quando escreve “a *Doxa* e o discurso cosmogônico propriamente dito, ambos componentes da *Diakosmésis* parmenídea” (p. 197), o autor parece incluir o διάκοσμος como parte da διακόσμησις, que agora nomeia o todo, e não uma parte, i.e., o discurso cosmogônico.

está longe de uma mera opinião. O acento não é sobre a incerteza, o que se destaca é uma convicção que não se apoia em provas materiais” (p. 181).

Partindo desse entendimento, Conte detecta nos fragmentos uma cosmogonia⁵, interpretando a fala da deusa em B9 – de que as coisas estão cheias de Luz e Noite⁶ – como implicando a tese da homologia entre a estrutura dual da sensação e o mundo percebido pelos sentidos, que se mostraria em pares de opostos, dos quais todas as coisas estão *igualmente* cheias:

Dizer da origem do universo e do homem esclarecerá porque as coisas se dão a conhecer e permitem o julgar ou opinar de uma certa maneira. Essa é uma indicação de que o aspecto construtivo das “coisas opinadas” não se refere, portanto, ao mero arbitrário das convenções humanas, mas deve ser fundamentado, veremos, a partir de uma estrutura que o poema pretende apresentar, explicitamente e pela primeira vez, como homólogo tanto na realidade conhecida como no sujeito cognoscente, o que, ademais, confirma-se no relato de Teofrasto no *De sensu*, como indicaremos. (p. 47)

Essa homologia estrutural presente no discurso da deusa teria passado despercebida aos intérpretes modernos, e está associada a outro equívoco destes, a saber, interpretar o discurso da deusa de forma a tornar “necessário interpretar Parmênides como fazendo simplesmente *tabula rasa* das investigações dos predecessores⁷ ou da importância da linguagem para o conhecimento” (p. 55). Para Conte, a afirmação da deusa segundo a qual o segundo caminho não é “verdadeiro” (B8, 17b-18a) significa que seu objeto (*i.e.*, os entes gerados) é “desprovido da substancialidade requerida pelos critérios ontológicos radicalmente exigentes da filosofia parmenídea” (p. 159), mas não implica na rejeição de verdade à proposição enunciada como fundamento do segundo caminho. Sendo assim, o valor teórico positivo da *Doxa* reside precisamente na exposição dos fundamentos de uma cosmogonia.

A primeira parte do terceiro capítulo inclui uma análise do “um” em B8, inserido no contexto do debate platônico sobre monistas e pluralistas, que é a prática sofística de recolher doutrinas a partir do critério do número das entidades fundamentais (p. 102-103; p. 119) – considerada, a julgar pelo tom irônico das alusões de Platão a essas classificações, uma simplificação das doutrinas a ser recebida com suspeição (p. 116-117). Essa parte do estudo apresenta uma perspicaz interpretação do sentido do verso 5 do fragmento 2 (p. 160), o qual, segundo Conte, “diz, não da necessidade *do* não ser, e sim da necessidade *de* não ser (μη εἶναι em sentido potencial). Essa leitura é reforçada pelo autor (p. 164) com recurso adicional ao fragmento B8, 20: “Se é gerado, não é, nem se é para ser no futuro” (εἰ γὰρ ἔγενετ’, οὐκ ἔστ(ι), οὐδ’ εἴ ποτε μέλλει ἔσεσθαι). Enquanto o não ser do primeiro caminho é disjuntivo e absoluto (B8, 16: ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν), no segundo caminho, porém, “não ser” designa as coisas em devir – perspicazmente detectadas por Conte (p. 163) em B7, 1 (μη ὄντα), em que delas se diz serem transitórias e destinadas à destruição.

⁵ “A despeito de nada encontrarmos em Parmênides de uma astronomia matematicamente fundada, diga-se de passagem que Luz e Noite, estando na base dos fenômenos experimentados pelos ‘mortais’, enquanto princípios cósmicos, embora corpóreos, representam já algo como uma estrutura permanente” (p. 109).

⁶ B9, 6-7: “tudo está cheio em conjunto de luz e de noite sem luz, / das duas igualmente, pois de nenhuma (só) participa nada” (πάν πλεόν ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου / ἰσὼν ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρῳ μετὰ μηδέν); B12, 12-13: “mandando o macho unir-se à fêmea” (πέμπουσ’ ἄρσενι θῆλυ μιγῆν τό τ’ ἐναντίον αὐτὶς / ἄρσεν θηλυτέρῳ); B16, 1: “mistura de membros errantes” (ὥς γὰρ ἕκαστος ἔχει κρᾶσιν μελέων πολυπλάγκτων); B18, 1: “Mulher e homem quando juntos misturam sementes de Vênus” (*femina virque simul Veneris cum germina miscent*).

⁷ Sobre isso: “Conforme o relato encontrado em um tratado atribuído a Menandro de Laodiceia, Parmênides é incluído entre autores de hinos científicos (φυσικοί ὕμνοι) nos quais as divindades são personificações de substâncias ou forças físicas. [...] Ora, a notícia confirma a relação entre as divindades figuradas no proêmio e uma possível explicação ‘naturalista’ na seção cosmológica, da qual possuímos poucos fragmentos” (p. 238). Adicionalmente: “O esquema geral do relato (cosmogonia/zoogonia/antropogonia) está longe de manifestar uma originalidade da obra parmenídea: ele é encontrado em narrativas míticas de diferentes extrações, a exemplo da *Teogonia* hesiódica ou das cosmogonias órficas” (p. 88).

No mais das vezes, romper com interpretações modernas implica, em alguma medida, colocar-se ao lado dos filósofos antigos – e no caso de Conte, o gigante cujos ombros lhe servem de sustentação é Aristóteles, cuja recepção de Parmênides é tema da segunda parte do terceiro capítulo. Como seu empreendimento naturalista não pudesse se concretizar sem a instauração da física como ciência, o Estagirita precisou resolver os embaraços (απορίαι) postos por Parmênides: se os eleatas haviam estabelecido ser *um* e *imóvel* o que é, forçoso foi reabilitar a pluralidade dos seres⁸ e viabilizar um discurso coerente sobre o ente movente (κινητόν ὄν)⁹, “reconhecendo direito de cidadania à motilidade e à pluralidade no campo da teoria sobre a φύσις” (p. 135). Buscando, por sua vez, reabilitar¹⁰ a cosmogonia do Eleata, Conte realizou um *tour de force* nas fontes primárias, secundárias e terciárias, proporcionando ao leitor uma desafiadora viagem ao longo de todo um microcosmo da filosofia grega. A propósito da leitura aristotélica, note-se o excerto a seguir:

É que a crítica do início do livro I diz respeito a uma doutrina que torna impossível uma ciência da física, tanto segundo as condições gerais da *ciência*, de acordo com a concepção que dela faz Aristóteles (como a distinção da natureza do princípio e de seu condicionado) quanto da particularidade de uma ciência *física*, que deve tomar como premissa a realidade ou a verdade de seu objeto específico: o ente em movimento. Parmênides, pois, suprime tanto as condições ontológicas de uma ciência qualquer (com a afirmação do Um) quanto o objeto próprio da ciência em questão (com a negação do movimento). Mas esse é um argumento que não precisa ser lido no contexto estratégico de sua elaboração, isto é, o da instauração da disciplina segundo os cânones que pretende estabelecer o próprio Aristóteles. [...] Não se exclui que Parmênides e os eleatas estejam de algum modo falando da natureza, e sim que o estejam fazendo à maneira de uma investigação científica. (p. 134)

Conforme pondera o autor, o tratamento de Aristóteles aos predecessores é peculiar, na medida em que ele cria debates artificiais ao formular as doutrinas a serem analisadas em conformidade com as necessidades da elaboração do seu próprio sistema de pensamento. Em vez de tentar compreender os autores, o Estagirita conduz o fluxo da argumentação de forma a fazê-lo desembocar no rio dos conceitos que ele está desenvolvendo – causa, princípio e elemento (p. 131-132) –, que exprimem o pensamento dos “antigos” melhor do que os seus balbucios (cf. ψελλιζομένη em *Met.* 993 a15-16). Ao tratar de Parmênides, por um lado Aristóteles critica sua noção de ser excessivamente restrita, a ponto de constituir um obstáculo à física (p. 132), mas por outro lado trata o Eleata como filósofo da natureza ao concebê-lo como “desdobramento do monismo material jônio” (p. 130) via radicalização da tese de que o que é deve ser uno e imóvel, além de lhe atribuir dois princípios primordiais e uma causa eficiente¹¹ (ποιητικόν, cf. p. 130, esp. n. 74).

Baseado em certas passagens (e.g.: *Met.* I, 5, 986 b 27-987 a 2), Conte sustenta que Aristóteles reconheceu no Poema de Parmênides um discurso cosmológico, segundo o qual a multiplicidade é explicada “segundo

⁸ “O núcleo da crítica consiste em apontar a indiferenciação, em Parmênides, entre o atributo e o sujeito. Supondo que todas as coisas fossem brancas (substituindo o predicado ‘ser’ por ‘branco’), nem por isso deixariam elas de ser múltiplas”. Sendo assim, o monismo atribuído a Parmênides “falha em distinguir a unidade numérica de seu portador; a unidade do ser parmenídeo é, enfim, uma unidade conceitual [...]” (p. 140).

⁹ Sobre isso, ver p. 142: “[...] o processo do ente em movimento pode ser abordado como o ainda-não-ser de algo em um substrato que é ‘numericamente um, mas formalmente dois’ ([*Phys.*] 190 b 23-24)”, a partir de pares de conceitos como ato e potência, e em si e por acidente.

¹⁰ A reabilitação da cosmologia de Parmênides é explicitamente sugerida quando o autor afirma que, “segundo indicações dos antigos, em conjunto com a descrição do ‘arranjo cósmico’, *Diakosmêsis* -, longe de ser um apêndice da Verdade, ou mesmo de derivar-se logicamente dela, possui uma finalidade específica no conjunto total da obra parmenídea: ela aporta uma justificativa para a existência daquilo que se oferece ao opinar humano (e que, no contexto do fragmento 1, nomeia-se δοκοῦντα), bem como do fenômeno das opiniões e da ‘errância’ humana, expressão de uma fisiologia que descreve o fragmento B16. Isto é: à seção da cosmogonia não identificaremos um conjunto qualquer de ‘opiniões’, mas uma exposição acerca das origens comuns do cosmos e dos seres humanos, de maneira que o mundo se lhes ofereça a ser conhecido segundo um modo de conhecimento – a opinião – previsto pela própria maneira como esse mundo é constituído em certa ordem, da qual participa a existência humana” (p. 72-73).

¹¹ “Tendo estabelecido um conjunto de conceitos como parte de seu método científico, Aristóteles emprega suas próprias categorias para classificar os discursos que recolhe de seus predecessores. Listando quais e quantas causas os pré-socráticos postularam, ele afirma que Parmênides, de alguma maneira, postula haver duas causas (δύο πως τίθησιν αἰτίας εἶναι, 984 b 4), uma das quais seria a formal” (p. 144).



a sensação”, postulando duas causas – Fogo e Noite –, mantendo, todavia, um monismo “segundo a razão” (p. 74-77). Conforme o autor, Aristóteles “apresenta a doutrina parmenídea dos opostos como princípios da natureza (*Met.* I, 5, 188 a 20-22) – um testemunho que é sobremaneira decisivo para a elucidação a respeito da *Doxa* no poema, como transmitida pela tradição posterior” (p. 133-134). Conte observa que “os testemunhos de Aristóteles a respeito de Parmênides possuem um significado especial no conjunto da doxografia, uma vez que muito do material que nos foi legado a respeito do Eleata compõe-se por notícias e citações – por Alexandre, Filopônio e, sobretudo, Simplicio – “feitas por ocasião de precisarem os comentadores sua exegese da obra do Estagirita” (p. 129; cf. p. 147). Aliás, Simplicio desenvolve sua interpretação pelo mesmo caminho de Aristóteles, partindo de uma rejeição da aplicação do monismo aos sensíveis (p. 78-79).

Em direção à conclusão da obra, os dois anexos à tese de Conte são vertidos nos dois capítulos finais do livro. Enquanto o quinto capítulo investiga se há nos fragmentos uma causa eficiente (p. 215) – que seria Eros, a “divindade cósmica” de B13 (p. 211) responsável por mover os seres ao juntá-los –, o sexto capítulo é devotado ao contexto cultural do Eleata. A primeira parte desse estudo analisa a escolha de Parmênides pelo verso hexamétrico, metro típico da poesia épica, enfatizando a presença de signos (palavras, frases, cenas e padrões) externos ao contexto imediato do texto ou da performance, mas que remetem a “um enorme pano de fundo tradicional” (p. 227). Segundo Conte, esse recurso expressivo permitiu a Parmênides estender o alcance significativo dos símbolos do poema. Dessa forma, os motivos e signos tradicionais¹² podem ser retrabalhados por meio da metáfora e da metonímia, comportando função interativa ao possibilitar associações de tópicos comuns e evocando o fundo cultural a que o poeta pertence, respectivamente (p. 228). A segunda parte do estudo defende que o objetivo de Parmênides ao compor o Poema foi veicular uma “nova imagem de mundo”, cuja novidade reside na representação do espaço enquanto universo esférico (p. 237).

Todo aquele que contempla o Céu e se coloca a questão sobre a estrutura última do universo e sobre a consistência essencial da realidade é destinatário potencial da revelação da deusa. “Transportado” pelo movimento que observa nos confins do mundo visível, ele pode se perguntar: “O que é tudo isto?” E esta é talvez uma interrogação prévia, condição para uma outra pergunta, decisiva: o que significa esse “é”? (p. 236)

O discurso cosmogônico da deusa de que é composto o segundo caminho de investigação, para Conte, revela a estrutura permanente da realidade, que é a dinâmica das mutações entre polos opostos: em resposta à sua questão no excerto supracitado sobre o que significa o é, o autor diz que “a unidade dos opostos ‘é’, sem que nenhum dos termos ‘seja’ separadamente [...]” (p. 195). O “tudo isso”, por seu turno, seria um universo apresentado enquanto uma esfera – novidade para a época, representando inovação teórica impressionante, ainda mais em idos como os nossos, em que certos lunáticos acreditam que a Terra é plana. Embora pondere que a figura geométrica da esfera seja empregada como símile (p. 245), o que impediria dar “rapidamente uma resposta positiva” à pergunta sobre se Parmênides assume um universo esférico¹³, Conte considera a possibilidade¹⁴ favoravelmente, visto que seria confirmada pelo testemunho de Aécio (p. 247).

O livro é convincente quanto à presença de um discurso cosmogônico na segunda parte do Poema de Parmênides, na contramão da já consagrada recepção moderna. Contudo, gostaria de apontar duas objeções quanto à tese principal de que o lugar da *Doxa* seria, tal como interpreta Conte, veicular um

¹² Imagens como: éguas, carro das Heliades que conduz Hélio em sua jornada, portas guardadas pela Justiça, θυμός, sede dos desejos, Heliades (p. 230-232); e portas de Noite e Dia (p. 238).

¹³ “Podemos inferi-lo a partir do fragmento 8, em meio à argumentação sobre o ser, onde encontramos a analogia com a massa de uma esfera (σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκωι, B8, 43)?” (p. 245).

¹⁴ “Nada exclui que Parmênides pense a organização espacial do universo a partir da esfera como modelo, sendo tal organização, por vez, um símile da realidade lógica perfeita, fechada em si mesma” (p. 247).

discurso cosmogônico que, a despeito de ter por objeto entes gerados que não comportam a mesma substancialidade do Ser imóvel da primeira parte, possui um valor positivo. Em primeiro lugar, Conte afirma que o διάκοσμος é a estrutura permanente da realidade (p. 193), mas também que “a posição dos fundamentos é, na *Doxa*, apenas pressuposta ou ‘postulada’, mas não provada” (p. 199). Levando em conta o rigor lógico da primeira parte do Poema, por que Parmênides não se preocupou em *provar* os fundamentos do que seria seu posicionamento nos debates cosmológicos e epistemológicos¹⁵ de seu tempo? Em segundo lugar, a deusa caracteriza o discurso da *Doxa* como πολύδηριν ἐλεγχον (B7, 5), dirigindo ao jovem a seguinte exigência: “julgue (κρίναι) pelo raciocínio (δὲ λόγῳ) a cheia de controvérsia (πολύδηριν) tese elêntica (ἐλεγχον) que exponho com palavras (ἔξ ἐμέθεν ῥηθέντα)” (B7, 5-8, 1). Essas afirmações da deusa são demasiado determinantes e parecem referendar a leitura de Diels e Kranz, mas não são analisadas ao longo do livro.

A leitura do livro, ademais, é comprometida por dois problemas editoriais que podem ser facilmente corrigidos em eventual segunda edição: ausência de padronização no uso dos termos gregos e presença de vários erros de digitação e falhas de revisão. Quanto aos últimos, a lista a seguir pode ajudar: p. 46: “percebem àquelas” (linha 11); “sujeito à geração à corrupção” (linha 13); p. 49: “é preciso ser completamente ou de jamais” (linha 25) [cf. na p. 251 a tradução para o mesmo verso, B8, 12: “é preciso que seja inteiramente, ou de modo algum”]; p. 50, n. 70: “sinoníma” (linha 2); p. 53: “portando” (linha 24); acento incorreto em Ἀνάγκη [lê-se Ἀναγκή] (linha 8); p. 86: “sobre ao aprendizado” (linha 9); p. 90: “exposição do longo” (linha 22); p. 99: ἐόντα foi sem o ’ (linha 22); p. 103: “explicita” (linha 13); p. 109, n. 34: “a qual que temos” (linha 6); p. 110: a frase “e possui uma só natureza em” (linha 2 do item 3) acaba sem finalização; p. 110: ἐν no lugar de ἐν (antepenúltima linha); p. 111: o *Sofista* é citado como *Sofistas* (linha 5); p. 113: “é a discriminar” (linha 23); p. 115: “sob fórmula” (linha 5); p. 126: “bastante diferente aquela” (linha 20); p. 128: “Éleia” (linha 16); p. 132, n. 77: ἀκινήτόν no lugar de ἀκίνητον (última linha); p. 147: ποιητικόν escrito sem o acento (linha 12); p. 156: “tanto um quanto a outra” (linha 20); p. 165: “suas” no lugar de “duas” (linha 2); p. 168: “todos e qualquer” (linha 26); p. 181: “o que recorda Eurípides fragmento 963” (linha 19-20); p. 189, n. 73: “por exemplo,” (linha 3); p. 215: ἐπιθυμία foi escrito com τ no lugar de θ (linha 5); p. 219: “com a elas” (linha 10); p. 227: “para testemunhar de uma tradição oral” (linha 5)¹⁶.

A título de palavra final, a excelência de *A Doxa no Poema de Parmênides* é manifesta pela argumentação minuciosa mesmo em meio à necessidade de comentar autores diversos e de lidar com questões internas às obras dos autores que conservaram fragmentos do pensamento de Parmênides. A qualidade da pesquisa nas fontes primárias é notável, vide o recurso aos manuscritos em que o Poema foi transmitido, por vezes aludidos durante os argumentos para dirimir querelas concernentes a passagens disputadas. O louvável trunfo do livro é desferir letal golpe nas interpretações que concedem somente um valor negativo à seção classificada como *Doxa*. É notável, também, a coragem do pesquisador ao desafiar pressupostos que constituem parte da própria compreensão do que seria o pensamento de Parmênides, os quais não se apresentam como objeto natural de questionamento por conta de estarem estabelecidos há séculos. Um ponto alto do livro é a observação sobre o contexto cultural de Parmênides no que concerne ao aspecto

¹⁵ “Não é sem razão que viu-se nesse relato um processo de evolução da matéria [...] um esquema que não é, nesse aspecto, distante do que encontramos em Empédocles (p. 87), [...] “situando-se, assim, corretamente a nosso ver, o pensador Eleata na linha dos investigadores da natureza” (p. 91, n. 52). Também: “Nessa medida, podemos extrair a conclusão de que Parmênides é continuador, em certa medida, da tradição jônica de investigação da natureza” (p. 198).

¹⁶ Ademais, há um lapso durante a tradução de B8,1-7a (p. 103) que é tão sutil a ponto de apenas importar por conta de ser uma obra sobre Parmênides: devido à diferença na sintaxe do idioma de recepção, o particípio presente (ἐὼν) e o presente do indicativo (ἔστιν) possibilitam duas traduções para a frase: “de que o *ente* é inegendrado” ou “de que o que é é inegendrado”. Na tradução apresentada no texto falta um equivalente a esse verbo tão caro ao ilustre Eleata. Por fim, sobre a tradução de δόξα por “opinião”, há uma breve observação de que a expressão κατά δόξαν (B19,1) seria melhor traduzida como “coisas aparentes” (cf. p. 92ss); por ser parte constitutiva da tese, essa observação poderia receber maior ênfase, consagrando “parecer” como tradução padrão de δόξα ao invés de “opinião”.



oracular da verdade revelada pela deusa (p. 50-53). Com isso, evidencia-se o quão questionável é a caracterização da filosofia grega como “passagem do μῦθος ao λόγος”, dado que a obra na qual se executou a maior façanha do λόγος até então apresenta, em seu núcleo, um discurso altamente abstrato que é aludido como μῦθος. Destarte, pelos motivos supramencionados, o livro do professor B. L. Conte representa um bem-vindo contraponto à imagem consensual de Parmênides legado pela recepção moderna do Poema.

Lembrança de Giovanni Casertano

Silvio Marino

silviolisbona@yahoo.it

UnB/Università di Napoli “Federico II”

Giovanni Casertano faleceu na noite de 21 de dezembro de 2023, em Napoli. Eminentemente estudioso de Filosofia Antiga, dos Pré-Socráticos e de Platão, em particular, deixa um legado humano e científico de grande altura aos familiares, amigos, discípulos e estudiosos do mundo inteiro, que, com ele, ao longo de uma carreira acadêmica de cinquenta anos, trabalharam e discutiram filosofia, literatura, música e política.

Ele nasceu no dia 6 de março de 1941, em San Prisco, pequena cidade para onde a família havia sido deslocada por causa dos bombardeios das forças aliadas, perto de Santa Maria Capua Vetere, na província de Caserta.

Giovanni Casertano havia conseguido a “Laurea”, o mestrado, em Filosofia, em 1963, discutindo uma tese sobre Karl Marx, orientada por Aldo Masullo na Università degli Studi di Napoli “Federico II”. Depois, por uma década, ensinou nos “Licei Statali” na Itália, pelas cátedras de “Filosofia e História” e também de “Grego e Latim”. A partir de 1973, trabalhou junto com Giuseppe Martano, que foi o primeiro titular da cátedra de “História da Filosofia Antiga” (1962-1974) e, depois, professor titular da cátedra de “História da Filosofia” (1974-1982). Giovanni Casertano foi, de 1976 a 1980, professor “encarregado” de “História da Filosofia Antiga” na Università di Messina e, de 1980 a 2009, professor titular da cátedra de “História da Filosofia Antiga” do Departamento de Filosofia da Università degli Studi di Napoli “Federico II”.

Ele foi membro de várias sociedades científicas e de vários centros de pesquisa, membro fundador da International Plato Society, e presidente nacional da Società Filosofica Italiana (maio de 1998-abril de 2001) e obteve vários reconhecimentos na Itália e no mundo. Em 2012 foi nomeado “Cidadão honorário” da Antiga Cidade de Elea e, no mesmo ano, a Universidade de Brasília conferiu-lhe o Doutorado *honoris causa*. No dia 27 de dezembro de 2020, por iniciativa da Presidência do Conselho dos Ministros, o Presidente da República Italiana conferiu-lhe a honraria de “Ufficiale dell’Ordine al Merito della Repubblica Italiana”, a mais alta ordem da República Italiana.

Na sua trajetória intelectual e política, determinante foi o encontro com Amadeo Bordiga, que fundou o Partito Comunista d’Italia, originado da cisão do Partito Socialista Italiano, no XVII congresso deste partido, que ocorreu no mês de janeiro de 1921, em Livorno. Giovanni Casertano foi secretário pessoal de Bordiga durante muitos anos e sempre fiel à causa do proletariado. Com amigos e colegas, lembrava este período com Bordiga, contando sobre os trabalhos que desenvolviam. Do marxismo, ele lembrava sempre como fosse uma teoria científica, mas à qual sabia acrescentar o calor humano e a compreensão, tratando todos com a mesma postura.

Os estudos de Giovanni Casertano abrangem um grande leque de autores e de épocas, e sua produção científica consta de mais do que trezentas publicações. A primeira delas reúne textos de Espinoza, traduzidos, introduzidos e anotados por ele: Benedetto Spinoza, *Dio natura uomo (pagine scelte). Introduzione, traduzione e note di Giovanni Casertano*, Napoli: il Tripode, 1969. Todavia, os interesses de pesquisa e o encontro com Giuseppe Martano determinam a orientação dos estudos em direção ao pensamento antigo dos Pré-Socráticos, primeiramente a Parmênides e, em seguida, aos sofistas e a Demócrito. Este primeiro momento de pesquisa é marcado por quatro monografias: *Natura e istituzioni umane nelle dottrine dei sofisti* (Napoli: il Tripode, 1971), *La nascita della filosofia vista dai Greci* (Napoli: il Tripode, 1977), *Parmenide il metodo la scienza l'esperienza* (Napoli: Guida Editori, 1978, depois publicado novamente em 1989, na série *Skepsis*, do editor Loffredo de Napoli, dirigida por ele), e *Il piacere l'amore la morte nelle dottrine dei presocratici* (Napoli: Loffredo, 1983).

No começo dos anos 1990, Giovanni Casertano concentra suas pesquisas na análise da obra de Platão, autor que será o foco de seus estudos até o fim da vida dele. Sobre Platão, Giovanni Casertano publicou inúmeros artigos, várias monografias e deu inúmeras conferências em todo o mundo. É de 1991 a primeira monografia sobre Platão, *L'eterna malattia del discorso. Quattro studi su Platone* (Napoli: Liguori), à qual segue um imponente estudo sobre a relação entre linguagem e realidade em Platão: *Il nome della cosa. Linguaggio e realtà negli ultimi dialoghi di Platone* (Napoli: Loffredo, 1996).

A partir do final dos anos 1990 do século passado, Giovanni Casertano começou a organizar congressos platônicos bianuais. O foco destes eventos era a estrutura dos diálogos de Platão, na convicção de que a análise da estrutura dialógica fosse uma ferramenta indispensável para alcançar resultados na pesquisa, sempre na perspectiva de que os diálogos são obras miméticas, de teatro, em que o raciocínio e o “encantamento” das almas – razão e sentimento, para usar categorias modernas – não podiam ser analisados separadamente, porquanto o ser humano é um todo feito tanto de paixões e desejos quanto de racionalidade. Fruto destes congressos são os volumes que reúnem as contribuições dos participantes, todos editados por Casertano. O primeiro destes é *La struttura del dialogo platonico* (2000), ao qual seguem *Il Teeteto di Platone: struttura e problematiche* (2002), *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche* (2004), *Il Cratilo di Platone: struttura e problematiche* (2005) e *Il Fedro di Platone: struttura e problematiche* (2011), todos publicados na série *Skepsis* do editor Loffredo de Napoli.

Publicação de grande fôlego é a monografia *Paradigmi della verità in Platone* (Roma: Editori Riuniti, 2007), em que se destaca o fato de que não há propriamente, nos diálogos de Platão, uma definição de verdade, mas há diferentes paradigmas que se encontram ao longo da produção de Platão.

Nestes anos, Giovanni Casertano publica, também, dois pequenos volumes pelos editores Guida de Napoli, na série “Parole chiave della filosofia”; o primeiro é “Morte” (2003) e o segundo, “Sofista” (2004), em que volta – embora nunca os tenha abandonado – aos Pré-Socráticos. E, de fato, estes primeiros filósofos foram sempre um dos centros de gravidade da reflexão de Giovanni Casertano, que culmina no volume *I Presocratici* (Roma: Carocci Editore, 2009).

Em 2015, aparece *Fedone o dell'anima. Dramma etico in tre Atti*, por Paolo Loffredo Iniziative Editoriali, editora pela qual ele e Lidia Palumbo, sua aluna, dirigem a nova série *philosophike skepsis*, dada a falência da editora Loffredo. Este texto é a tradução, com introdução e notas, do *Fédon* de Platão, fruto de décadas de estudo sobre este diálogo, que dá uma imagem da filosofia de Platão diferente da de uma filosofia que separa alma e corpo, razão e paixão, sobretudo em relação às questões da alma e da morte.

A este seguem *I proverbi di Platone* (Napoli: Paolo Loffredo, 2019), *Venticinque studi sui Preplatonici* (Pistoia: Petite Plaisance, 2019), *Una filosofia degli uomini e per gli uomini. Venticinque studi su Platone* (Pistoia: Petite



Plaisance, 2021) – os últimos dois títulos reúnem ensaios publicados separadamente. Os últimos dois livros são *Il bene e la linea* e *Platone e il mare*, ambos publicados pela editora Petite Plaisance de Pistoia, em 2023.

A obra de Giovanni Casertano é vasta e complexa, porque os interesses dele abrangeram sempre um grande leque de autores e de épocas, assim como de assuntos. Desde o estudo de Marx, através do de Espinoza, até chegar aos antigos, Casertano mostrou um acume crítico capaz de proporcionar um olhar diferente sobre as questões e uma insaciabilidade intelectual que não repousava nos conhecimentos adquiridos, mas que tornava estes conhecimentos e estes estudos uma base para enfrentar novos desafios filosóficos; mostrou a quem estava perto dele, que era preciso olhar sempre para frente, sempre para o que não se conhecia ainda, um princípio de conduta intelectual que era e é também um princípio de conduta moral em relação a si mesmo. E é mesmo este princípio que ele transmitiu aos vários discípulos, entre os quais quem escreve esta lembrança teve a sorte e o privilégio de estar.

Testemunho disso são os estudos que ele publicou, as palestras e os cursos que ele deu a inúmeras gerações de estudantes. Essa insaciabilidade e essa vontade de dar sempre um olhar novo sobre as anosas questões da filosofia antiga se encontra já na consideração dos Pré-Socráticos, na proposta metodológica e crítica de abandonar *clichés* consolidados. O trabalho crítico de Casertano sobre estes filósofos foi primeiramente voltado a enquadrar historicamente os vários autores e a desconstruir as narrativas que os dois mais influentes “historiadores” da filosofia deram deles: Aristóteles e Hegel. O estudo dos Pré-Socráticos, de fato, não pode não considerar um ponto fundamental: para saber que estes autores eram filósofos é necessário já saber – como afirma Hegel – o que é a filosofia. Neste âmbito, Casertano alertava sobre problemas metodológicos dos quais o historiador da filosofia não podia, e não pode, escapar: se trata dos problemas do anacronismo, de esquematizações e de absolutizações das interpretações que são dadas. E é mesmo aqui que ele mostra um princípio norteador de suas pesquisas, ou seja, um olhar, como ele o define, “histórico-crítico”, um olhar atento à reconstrução histórico-filológica dos textos mas que não esquece que é sempre o historiador, com sua história, seus interesses e sua visão do mundo, o sujeito que escreve a história das “filosofias” – no plural e não no singular. Dito de outra forma, a história é sempre algo que é filtrado através do historiador e que reverbera no historiador, levando-o a refletir sobre a conexão que as filosofias antigas têm com o presente do historiador. Esta perspectiva se encontra até os últimos escritos e, sobretudo, nos estudos sobre Platão, principalmente em *Paradigmi della verità in Platone*, que é, sim, um livro de história da filosofia, mas também, como disse Nestor Cordero, na apresentação do livro, “um livro de filosofia”.

Casertano dialogava com o texto de Platão e não era satisfeito com uma leitura que desse a imagem desse filósofo como de alguém que sustentasse uma separação radical entre alma e corpo, entre verdade e opinião, entre razão e paixões. Esta visão sobre Platão, mas mais em geral sobre o pensamento grego, levou Giovanni Casertano a considerar sempre o grego, mas como também o homem moderno, na sua inteireza de ser humano, constituído tanto de raciocínio quanto de paixões e desejos. Não é por acaso que o volume que reúne alguns artigos dele sobre Platão se chame *Una filosofia degli uomini e per gli uomini*.

Ao longo de sua produção sobre este filósofo, e sobretudo em *Paradigmi della verità in Platone*, Casertano quis mostrar como a filosofia de Platão não é uma filosofia dogmática, fechada em si mesma, como um *corpus* de doutrinas que restituíam a “Verdade”. De fato – ele destaca –, não há, em Platão, uma definição de verdade, mas há, sim, vários paradigmas de verdade, de uma verdade com o “v” minúsculo, porque Platão foi sempre ciente do fato de que os seres humanos só podem alcançar aquela verdade que seres finitos e limitados podem encontrar, e não uma verdade divina. Neste sentido, a verdade não é uma meta ou um resultado final ao qual o ser humano pode chegar, mas, mais do que outra coisa, um “sentido” da pesquisa. Nesta perspectiva se mostra como, para Casertano, o discurso sobre o saber e o conhecimento não pode ir isento de uma conotação ética fundamental: a verdade é primeiramente o que, na troca dialógica com



os outros, é a verdade para cada indivíduo que discute e se abre à possibilidade de não ter razão, é o que nós consideramos verdadeiro para pensar o mundo e agir nele.

O que os diálogos mostram, portanto, não é a “Verdade”, mas um “método verdadeiro” – como Casertano interpreta o *Fédon* e o legado de Sócrates neste diálogo – com que proceder na estrada da *skepsis*, com que enfrentar as aporias dos diálogos, mas também do nosso pensamento sobre Platão e sobre a vida, ciente de que o tempo da pesquisa é o tempo da vida. Portanto, se uma verdade deste tipo abandona toda pretensão de universalidade, de necessidade e de imutabilidade, esta perspectiva nos dá em troca um sentido de verdade mais “humano”, mais “real” para o ser humano que deve viver sua vida e escolher sua conduta: novamente, a perspectiva teórica nunca é, nem o poderia ser, separada da perspectiva ética. O que Platão dá é um método para dialogar corretamente, ponderando, nas **determinadas circunstâncias reais** da troca dialógica e nas determinadas disposições anímicas de cada dialogante, os fatores envolvidos em nossa investigação. E esse διαλέγεσθαι é o legado mais profundo de Platão, como o próprio Sócrates diz na *Apologia* (μέγιστον μάθημα), mas é também o legado mais profundo de Gianni, como o chamavam os amigos e os colegas.

Durante décadas de ensino na Università di Napoli “Federico II”, Giovanni Casertano soube transmitir esta postura na pesquisa que é, primeiramente, ética e, assim, formou inúmeros alunos, mostrando a humildade necessária para a pesquisa, mostrando que a pesquisa vale só se for feita em virtude dela própria, um princípio de *scientia gratia scientiae*. Gianni soube transmitir essa postura assim como a paixão com que ele enfrentava o estudo, sem soluções cómodas e inertes, sem evitar discussões e polêmicas científicas, mas sabendo separar estas polêmicas da amizade, do respeito e da generosidade com que se relacionava com todos. Uma coisa que ele sempre dizia pode exemplificar tudo isso: “Quando você enfrenta alguma coisa, deve-se perguntar se há ou não há, nela, filosofia. Se há filosofia, então pode continuar se aplicando; se não há, significa que não deve perder tempo com ela”.

Esta postura o levou a estreitar amizade e a colaborar com vários colegas e amigos, da Itália e do mundo, como Marcelo Boeri, Gabriele Giannantoni, Michel Narcy, Alonso Tordesillas, Mario Vegetti, entre outros. Ao longo dos anos, Giovanni Casertano também colaborou com vários estudiosos brasileiros, e contribuiu muito aos estudos de filosofia antiga no Brasil assim como recebeu muito deste país, fato pelo qual sempre foi grato. Foi professor visitante em várias instituições brasileiras, foi homenageado, como já lembrado, com o título de Doutor *honoris causa* pela Universidade de Brasília, e várias de suas obras foram traduzidas para o português, entre as quais lembramos *Paradigmas da verdade em Platão* (São Paulo: Edições Loyola 2010), *Sofista* (São Paulo: Paulus Editora 2010), *Uma Introdução à República de Platão* (São Paulo: Paulus Editora 2011), *Os pré-socráticos* (São Paulo: Edições Loyola 2011) e *O prazer, a morte e o amor nas doutrinas dos pré-socráticos* (São Paulo: Annablume Editora 2022). Para o Brasil, desde que chegou no final dos anos noventa, Gianni sempre teve um carinho especial para os amigos, os colegas e os estudantes brasileiros que encontrou ao longo de mais de duas décadas de colaboração e amizade.

Um outro aspecto da vivacidade intelectual de Gianni era a música, sobretudo a clássica, da qual era profundo conhecedor. Amava, especialmente, Mozart, provavelmente porque era mais inclinado ao “scherzo”, como ele, mas adorava também Beethoven, os compositores russos – como Čajkovskij e Rachmaninov – e os grandes intérpretes do piano, instrumento que ele tocou na sua juventude. Adorava a Sonata para piano de Beethoven número 32 in Dó menor (Op.111), cuja “Arietta” era, para ele, como para muitos, a primeira obra jazz da história. Ao longo de 25 anos de aprendizado com ele, tivemos inúmeras ocasiões para trocar impressões, discos, sugestões de compositores e de intérpretes, sobretudo de piano. Sempre fiel ao espírito jocoso da música – sem, obviamente, desdenhar as obras mais “patéticas” –, me zoava pelo meu amor da música barroca e, uma vez, me deu um disco de música clássica contemporânea, sinceramente bem empenhativo para não dizer inaudível, dizendo: “Pegue, só você poderia escutá-lo!”.



Tínhamos muitas trocas de opiniões, mas concordávamos sobre muitos assuntos, um deste era a nossa comum estima para Sviatoslav Richter, do qual ele mostrava, com orgulho, todos os “Concertos de Praga”.

Encontrei Giovanni Casertano pela primeira vez em seu curso de História da Filosofia Antiga, em que o objeto de estudo era o *Teeteto* de Platão e, depois, segui outros cursos com ele. Lembro, daquele tempo, a imensa estima, que perdura até agora e que nunca terminará, e também o temor de fazer a prova com ele, provando, como agora, um sentimento de reverência para um homem cuja cultura era tão profunda. Todavia, Gianni nunca usou essa cultura nem a sua posição para afastar a mim ou aos outros estudantes; pelo contrário, Gianni era, sim, extremamente rigoroso, mas também generoso e compreensivo. No pouco espaço desta lembrança, seria impossível dizer quanto aprendi dele; só posso testemunhar de que a pesquisa era, para Gianni, um hábito de vida. Ele deixava todos na liberdade de pensar e interpretar as obras assim como a própria vida, e respeitava todas as opiniões mesmo sem concordar e, se se deve dizer algo dele, é mesmo isto: *que foi um homem livre*. Livre de toda pequenez, de toda visão de curto fôlego. Testemunho disso foi um acontecimento que me ocorreu no primeiro ano do doutorado. Estava em um grupo que protestava e manifestava contra uma das inúmeras reformas celeradas que a universidade italiana sofreu ao longo destas últimas décadas. A um certo momento, devido a acontecimentos que envolveram um mal-humor entre professores e grupos de protesto, senti o dever de comunicar-lhe o que eu estava fazendo. Liguei para ele, e ele, depois de ter escutado, me disse (lembro como fosse agora): “Silvio, as pessoas que trabalham comigo são isso mesmo: pessoas. Pensam, dizem e fazem o que acham justo”. E esse é o ensinamento maior que ele me deu, deixar livres as pessoas ao meu redor, em pensar, dizer e fazer o que acham mais justo; e impostar sempre, no diálogo, uma horizontalidade sincera e sentida com o outro, porque só assim se pode alcançar o que há de humano no outro.

Ateu e marxista, Giovanni Casertano foi materialista coerente e integérrimo que, além de pensar o materialismo racionalmente como vertente filosófica, o sentia em suas emoções e agia conformemente. Gianni enquadrava a vida e a morte como momentos de passagem, naturais, e que, portanto, não havia nada de excepcional em nascer e morrer, mas tudo fazia parte das vicissitudes da natureza. Por esta razão, com a grande humildade que o marcou, não quis funerais e sempre proibiu os discípulos de organizar comemorações, congressos ou volumes em memória dele. Uma vez, falando da sua própria morte, disse que aquilo que teria ficado não eram os estudos que ele conduziu sobre Platão, mas só Platão. Este pequeno escrito, portanto, não quer ser uma comemoração, uma homenagem, embora quem está escrevendo sinta um transporte para isso; só quer ser uma lembrança, um registro, de que a história da filosofia antiga contou com um nome como o de Giovanni Casertano.