

ENUNCIÇÃO

REVISTA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA DA UFRRJ



Volume: 2 Número:1 Ano: 2017

ISSN 2526-110X

ENUNCIÇÃO
REVISTA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
FILOSOFIA DA UFRRJ

VOLUME: 2
NÚMERO: 1
ANO: 2017

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro - UFRRJ

Reitor:

Ricardo Berbara

Vice-Reitor:

Luiz Carlos Oliveira Lima

Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação:

Alexandre Fortes

Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia:

Pedro Hussak van Velthen Ramos



Creative Commons 2017 Editora do PPGFIL - UFRRJ

Este trabalho está licenciado com uma Licença Creative Commons - Atribuição Não Comercial Sem Derivações 4.0 Internacional.

EDITORA DO PPGFIL-UFRRJ

www.editorappgfilufrjrj.org

Editor: Walter Valdevino Oliveira Silva

Editor Adjunto: Alessandro Bandeira Duarte

Comitê Editorial

Affonso Henrique Costa

Cristiane Almeida de Azevedo

Danilo Bilate

José Nicolao Julião

Vilmar Debona

Renato Valois

Conselho Editorial

Abilio Azambuja Rodrigues Filho (UFMG)

Antônio Augusto Passos Videira (UERJ)

Arley Ramos Moreno (Unicamp)

Domenico M. Fazio (Università del Salento – Itália)

Edgar de Brito Lyra Netto (PUC-RJ)

Eduardo Brandão (USP)

Ernani Pinheiro Chaves (UFPA)

Evandro Barbosa (UFPEl)

Fernando José de Santoro Moreira (UFRJ)

Gilvan Luiz Fogel (UFRJ)

Guido Antônio de Almeida (PPGLM-UFRJ / PRO-NEX-CNPq)

Helder Buenos Aires de Carvalho (UFPI)

Julio Cesar Ramos Esteves (UENF)

Luisa Severo Buarque de Holanda (PUC-RJ)

Marco Antonio Caron Ruffino (UNICAMP)

Marco Antonio Valentim (UFPR)

Marcos Fanton (UFPE)

Maria Aparecida de Paiva Montenegro (UFCE)

Maria Lucia Mello e Oliveira Cacciola (USP)

Markus Figueira da Silva (UFRN)

Pedro Sússekind Viveiros de Castro (UFF)

Rodrigo Antonio de Paiva Duarte (UFMG)

Tiegue Vieira Rodrigues (UFMT)

Walter Gomide do Nascimento Junior (UFMT)

Editoração: Alessandro Duarte

Capa: Felipe Guerrero

Enunciação: Revista do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRRJ. Vol. 2, nº 1 (Setembro/2017) — Seropédica: Editora PPGFIL-UFRRJ.

157 p.

ISSN: 2526-110X

APRESENTAÇÃO

Este segundo número da revista *Enunciação* presta uma homenagem ao professor Marcelo Pimenta Marques que nos deixou tão precocemente no ano passado. Para nós, é uma grande honra poder reunir alguns dos professores, amigos e orientandos de Marcelo para lhe prestar esta homenagem que se torna pequena ao pensarmos em tudo que realizou, representa e continuará representando para todos. Marcelo esteve à frente da coordenação do GT de filosofia antiga da Anpof por muitos anos e contribuiu enormemente para o fortalecimento da área no país. Todos que tiveram o prazer de conviver com ele têm, sem dúvida, uma história de cuidado, de atenção, de riqueza intelectual e pessoal para contar. Por trás de seu jeito simples se revelava sempre um grande pensador e uma pessoa sempre generosa, enfim, um exemplo a ser seguido. Para prestarmos esta homenagem, sugerimos aos autores a temática com a qual Marcelo vinha trabalhando nos últimos anos: prazer e amizade.

Editores responsáveis: Cristiane Azevedo e Francisco de Moraes

ENUNCIÇÃO: REVISTA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
FILOSOFIA DA UFRRJ

Sumário

Demócrito de Abdera e Platão: tão longe, tão perto	1
MÍRIAM CAMPOLINA DINIZ PEIXOTO	
A amizade entre o amor e o desejo	27
JOVELINA MARIA RAMOS DE SOUZA	
O prazer da amizade em Aristóteles	45
FRANCISCO MORAES	
A filosofia no encontro entre éros e lógos: reflexões a partir do Fedro, de Platão (257b-259d)	59
FÁBIO FORTES	
O discurso sobre o devir no poema de Parmênides: a presença fundamental de Éros na constituição do cosmos e do homem	72
CRISTIANE A. DE AZEVEDO	
A arte da conquista nos diálogos platônicos — o élenkhos como cortejo amoroso	85
JOÃO PAULO DE OLIVEIRA TEIXEIRA	
As etimologias de sóma no Crátilo de Platão	104
LUISA BUARQUE	
Aproximações entre os ícones, as imagens e os simulacros no Filebo e na Repú- blica	119
DIOGO NORBERTO MESTI	
Atopía em Pierre Hadot (parte 2)	140
GEORGE MATIAS DE ALMEIDA JÚNIOR	

Demócrito de Abdera e Platão: tão longe, tão perto

Miriam Campolina Diniz Peixoto¹

Πολλοὶ δοκέοντες εἶναι φίλοι οὐκ εἰσί,
καὶ οὐ δοκέοντες εἰσίν.

DK 68 B 97

Resumo

Como uma espécie de sombra ou como os ecos de uma voz distante, não é difícil, para um estudioso do pensamento atomista, reconhecer a presença de Demócrito nas entrelinhas de alguns diálogos platônicos, o que se dá de modo subliminar pela discussão ou apropriação de algumas teses reconhecidamente atomistas. Pretendemos neste texto indicar e examinar algumas passagens que permitem entrever como as ideias deste personagem-fantasma, *persona* silenciosa cuja sombra se deixa apenas tangenciar, podem ser surpreendidas em certas discussões e argumentos da *mise-en-scène* do pensamento platônico e nos mais diferentes contextos de sua investigação.

Palavras-chave: Platão; Demócrito; atomismo.

Résumé

Comme une sorte d'ombre ou comme les échos d'une voix lointaine, il n'est pas difficile, pour un chercheur de la pensée atomiste, de reconnaître la présence de Démocrite dans l'arrière plan de certains dialogues platoniciens, ce qui se fait voir de façon subliminaire dans le cadre de la discussion ou l'appropriation de certaines thèses reconnues comme atomistes. Nous prétendons dans ce texte indiquer et examiner certains passages qui nous permettent d'entrevoir comment les idées de ce personnage-fantôme, *persona* silencieuse dont l'ombre se laisse à peine effleurer, peuvent être surprises en certains débats et arguments de la *mise-en-scène* de la pensée platonicienne et dans les plus différents contextes de son enquête.

Mots-clés : Platon ; Démocrite ; atomisme

1. Professora da Universidade Federal de Minas Gerais. E-mail: mpeixoto@ufmg.br

Platão, em seus diálogos, coloca em cena os mais variados tipos de personagens. Dentre esses, alguns são cidadãos mais ou menos ilustres, ou mais ou menos conhecidos de seus contemporâneos, mesmo quando não se pode saber ao certo se as opiniões que lhes são atribuídas por Platão são de fato aquelas que teriam professado os seus correlatos históricos. De outros tantos, pouco ou quase nada se sabe além do que nos é informado no próprio texto platônico. Em um e em outro caso, contudo, Platão se serve deles como porta-vozes sejam de teses que lhe inspiraram ou influenciaram em um ou outro campo de suas investigações ou em um ou outro momento da gestação de seu próprio pensamento, sejam de teses que se prestam ao movimento *elêntico* de seus diálogos.

Ao lado destas alusões diretas, contudo, reconhecemos personagens de uma outra espécie, e de não menor importância no quadro da dialogia e da dialética platônicas. Referimo-nos àqueles contextos em que ele parece ter preferido deixar o seu potencial interlocutor no anonimato, limitando-se apenas a sugerir ou a insinuar a pertinência de uma ou outra tese ou doutrina sem remetê-la explicitamente a um de seus predecessores ou contemporâneos em particular. Como sabemos, são raras em Platão as referências diretas a autores específicos, prática esta que se mostra corrente no século V a.C. como notou M. L. Gemelli-Marciano a propósito de Platão².

No *Sofista*, por exemplo, Platão é por vezes oblíquo ao evocar os autores de certas posições. É o que temos quando ele, sem indicar nomes, refere-se aos “filhos da terra” / οἱ αὐτῶν αὐτόχθονες (247 c4-5) e aos “amigos da forma” / οἱ τῶν εἰδῶν φίλος (248 a4-5). Mas em outros passos deste mesmo diálogo, embora ele não nomeie o pensador que têm em mente considerar, ele nos oferece os predicados que permitem uma sua identificação imediata. E este é o caso da sua alusão a “certas Musas da Jônia e da Sicília” / Ἰάδες δὲ καὶ Σικελαί τινες ὕστερον Μοῦσαι (242 d7-8). Não obstante o caráter mais ou menos velado destas evocações, não é difícil reconhecer que tenha pretendido evocar Empédocles, ao referir-se à “Musa da Sicília”, uma vez que lhe é atribuída a doutrina da alternância cíclica de *φιλία* e *νεῖκος* que figura nos fragmentos DK B 17 e 20, e Heráclito, com a menção das “Musas mais severas” / αἱ συντονώτεραι τῶν Μουσῶν, o que se pode concluir pela menção à sua doutrina exposta nos fragmentos DK B 10 e 51: “Discordando, com efeito, sempre concorda” / διαφερόμενον γὰρ ἀεὶ

2. Gemelli-Marciano, 2007. Segundo a autora, “Platone è, in generale, piuttosto parco di riferimenti diretti ad autori specifici e in questo segue una prassi già consolidata negli autori del V sec. a. C. Inoltre, frequentemente, critica un’idea diffusa sotto la quale raggruppa più autori perché, in un contesto dialettico, sono più importanti le idee che le persone.” (p.42).

συμφέρεται; ou, ainda, a célebre menção dos “filhos da terra” e dos “amigos da forma” / οἱ τῶν εἰδῶν φίλος (248 a4-5). Em outras ocasiões ainda, ele se refere não a um pensador em particular, mas a um conjunto deles, como vemos na página 99 b do *Fédon*, por exemplo, quando ele evoca “aqueles muitos que procuram tateando no escuro” / ψηλαφῶντες οἱ πολλοὶ ὥσπερ ἐν σκότει (99 b), fazendo assim uma clara alusão aos naturalistas.

Em outros tantos momentos, no entanto, — e estes contabilizam a maior parte do que poderíamos tomar na conta de alusões veladas —, ele se contenta em mencionar “os antigos”, “os sábios de hoje”, ou em dizer simplesmente “alguns”. E isso sem esquecer que por vezes nem mesmo esta indicação se encontra presente, e que apenas nos é possível reconhecer as doutrinas e opiniões de predecessores e contemporâneos subliminarmente discutidas, porque as conhecemos através de outras fontes. Quando é este o caso, ele se limita a absorver e a reelaborar as intuições e doutrinas em circulação na Grécia de seu tempo, sem se preocupar em identificar com precisão a sua procedência ou em lhes atribuir a devida autoria, seja porque eram demasiado conhecidas dos que se encontravam ao seu redor, seja porque deliberadamente não o tenha querido fazer. Como notou Gemelli-Marciano, com relação ao passo antes mencionado, parece ter sido mais relevante para Platão examinar e discutir as ideias de seus predecessores e contemporâneos, que proceder à identificação de seus autores ou defensores. Mas não há dúvida que todos estes personagens, sejam eles identificados ou não, assim como suas ideias e opiniões, desempenham um papel fundamental na dramaturgia das opiniões e na *poiesis* do pensamento platônico.

Interessa-nos, no quadro deste texto, examinar em especial este último tipo de procedimento, o que se revela de ainda maior importância em virtude do problema que vem ocupando nossa atenção nos últimos anos, a saber aquele do diálogo de Platão com um dos principais nomes entre os seus predecessores, a saber Demócrito, o filósofo de Abdera. Embora ele não tenha tido o seu nome citado nem sequer uma vez em toda a extensão do corpus platônico, não nos parece que suas ideias tenham de fato estado ausentes das especulações platônicas nos mais diferentes campos em que se declinam as investigações levadas a termo nos diálogos. Como uma espécie de sombra ou, se quisermos, como os ecos de uma voz distante, não é difícil, para um estudioso do pensamento atomista, reconhecer a presença de Demócrito nas entrelinhas de alguns diálogos platônicos, o que se dá de modo subliminar pela discussão ou apropriação de algumas teses reconhecidamente atomistas.

Pretendemos aqui indicar e examinar algumas pistas que nos permitem entrever de que modo as ideias deste personagem-fantasma, *personna* silenciosa cuja sombra se deixa apenas tangenciar, pode ser surpreendidas em certas discussões e argumentos da *mise-en-scène* do pensamento platônico e em diferentes contextos de sua investigação³.

Renascendo das cinzas

“Eminência parda”, portanto, no *corpus* dos diálogos de Platão, Demócrito e, principalmente, o silêncio eloqüente de sua ausência não passaram de todo despercebido pelas sucessivas gerações de leitores e comentadores do pensamento e da obra platônicos. O texto mais antigo de que dispomos sobre este *punctum dolens* se encontra no testemunho de Aristoxeno reportado por Diógenes Laércio. Nele se conjectura acerca das razões para o silêncio de Platão a respeito de Demócrito:

Aristoxeno, em suas *Memórias históricas*, diz que Platão teria desejado queimar os escritos de Demócrito, todos aqueles que pudesse reunir, mas que os Pitagóricos Amiclas e Clinias o teriam dissuadido, dizendo que isso não serviria a nada, uma vez que seus livros já se encontravam em mãos de muita gente. E esta hostilidade é evidente: uma vez que Platão menciona quase todos os Antigos, em nenhuma parte faz alusão a Demócrito, nem mesmo naqueles aspectos em que poderia lhe ter feito uma réplica; de modo evidente, ele sabia que teria que enfrentar o melhor dos filósofos (...). (DL, IX, 40).⁴

A questão Demócrito-Platão foi desde então, embora quase sempre de modo episódico, objeto de interesse dos estudiosos do atomismo e do platonismo de diferentes épocas. De fato, não são muitos aqueles que se demoraram na consideração da questão e poucos são os trabalhos conclusivos na sua elucidação.

3. Em uma única ocasião se poderia pensar em uma alusão quase-direta a Demócrito, seguindo a interpretação de Trasiló. Trata-se de um diálogo não autêntico atribuído a Platão, *Os rivais no amor*, em que se tendeu a ver no personagem anônimo a quem Sócrates se refere como um pentatleta a figura de Demócrito, referindo-se ao fato de ele ter se aplicado à pesquisa nos mais diferentes campos de investigação, da filosofia, da matemática, das técnicas, etc. Mas em se tratando de diálogo apócrifo e, talvez, já inscrita sobre o influxo do problema levantado pelo testemunho de Diógenes Laércio, mais ele nós ensina sobre o ambiente de recepção da filosofia platônica que dela própria.

4. Diógenes Laércio, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, IX, 40. A tradução do passo supracitado é nossa. Como edição de referência, servimo-nos da nova edição crítica de Tiziano Dorandi, Diogenes Laërtius. *Vitae philosophorum*. Cambridge: Cambridge University Press 2010. Consultamos, também, as edições críticas de Miroslav Marcovich (Stuttgart: B. G. Teubner, 1999) e de Herbert Strain Long (Oxford: Clarendon Press 1964). Vale ainda mencionar que nos foram muito úteis os comentários e notas que figuram na tradução francesa dirigida por Marie-Odile Goulet-Cazé, Diogène Laërce. *Vies et doctrines des philosophes illustres* (Paris: Le Livre de Poche, 1999).

Mas não podemos ignorar as interessantes intuições e subseqüentes objeções que encontramos compartilhadas em artigos de estudiosos de reconhecida reputação, tanto no estudo do pensamento atomista quanto daquele platônico, em torno deste *punctum dolens*. No mais das vezes, a atenção dos estudiosos tem se concentrado principalmente no exame de similaridades ou supostas afinidades no terreno da física e da gnosiologia, e um pouco menos naquele da antropologia, da psicologia e da ética.

Um primeiro esforço neste sentido foi aquele empreendido por P. Natorp. Em um artigo publicado em 1890, “Demokrit-Spuren bei Platon”⁵, ele discute algumas passagens de Platão em que, a seu ver, é possível reconhecer os ecos de algumas teses atomistas. Dentre as passagens mais significativas do exame realizado por este estudioso, destacamos as páginas 583 b e seguintes da *Repubblica*, as páginas 44 b e seguintes do *Filebo* (69 b; 81 b) e a página 84 a do *Fédon*, conjunto de passagens que fazem pensar nas teorias éticas de Demócrito, e as páginas 153 d e seguintes do *Teeteto*, que evocam em muitos aspectos a gnosiologia atomista. Quase duas décadas depois, de Natorp, I. Hammer-Jensen, em um livro publicado em dinamarquês em 1908, e traduzido em alemão em 1910⁶, contrariando uma certa tradição que fez de Platão um adversário declarado de Demócrito, sustentava que Platão não apenas teria tido contato com as obras ou ideias de Demócrito, mas que teria se inspirado nelas, por exemplo, ao tratar de problemas como o da necessidade, da natureza da matéria, do conhecimento e das formas dos corpos, entre outros. Em defesa de sua posição, ele lança mão de diferentes expedientes, dentre os quais aquele de examinar os princípios e o método de Demócrito, confrontando-os com aqueles empregados por Platão no *Timeu*. Uma década depois, J. Stenzel, em um artigo intitulado “Platon und Demokritos”, publicado em 1920⁷, mostra que não é apenas no *Timeu* - obra em que a influencia atomista é mais visível - que a presença de teses atomistas se faz sentir. Stenzel considera que teses fundamentais do platonismo como as que versam sobre os atributos das formas eternas e sobre o seu movimento próprio, entre outras, repousariam em apropriações não confessas de conceitos e teses defendidas por Demócrito. Do mesmo ano é o artigo de F. Enriques, “La teoria democritea della scienza nei dialoghi di Platone” (1920)⁸, em que se atribui a

5. Natorp, 1890, p. 515-531.

6. Hammer-Jensen, 1908. Este livro, originalmente publicado em dinamarquês, conheceu uma versão reduzida em língua alemã, publicada sob a forma de um artigo dois anos mais tarde: « Demokrit und Platon », *Archiv für Geschichte der Philosophie* 23, N.S. 16, 1910, (I) p. 92-105 ; (II) 211-229.

7. Stenzel, 1920, p. 89-100.

8. Enriques, 1920, p. 14-24.

Demócrito a tese apresentada por Platão no *Teeteto* de que o conhecimento seria uma “opinião verdadeira acompanhada de razão”. Mais recentemente, ainda na esteira das posições de P. Natorp e I. Hammer-Jensen, O. Gigon⁹, no artigo intitulado « Platon und Demokrit » (1972), mostrou o quanto certas teses de Platão pareciam inspiradas no pensamento de Demócrito. Para Gigon, o silêncio de Platão se explicaria por razões históricas, uma vez que pouca possibilidade havia de que Sócrates, o protagonista de seus diálogos, tivesse conhecido Demócrito. Como se Platão estivesse observando um princípio de coerência histórica.

Quanto à questão suscitada pelo testemunho de Diógenes Laércio e Aristoxeno, a saber se Platão teria ou não conhecido as doutrinas atomistas, dois artigos ocupam uma posição central no debate: “Un silence de Platon” de J. Bollack (1967)¹⁰ e “Democritus and Plato” de R. Ferwerda, (1972)¹¹. Bollack examina os testemunhos que possibilitam a formulação de hipóteses quanto à ignorância ou o conhecimento que Platão poderia ter tido das teses de Demócrito. Tomando como ponto de partida o passo de Diógenes Laércio, ele chama atenção para as interpolações no texto, distinguindo nele o que considera anedota e o que constituiria comentário propriamente dito. R. Ferwerda, por sua vez, interroga-se sobre a existência ou não de evidências que pudessem apoiar ou refutar a tese segundo a qual Platão não teria sentido a necessidade de nomear Demócrito pelo fato de ele e de suas ideias já eram bastante conhecidos em seu tempo. Quanto ao testemunho reportado por Diógenes Laércio, R. Ferwerda faz três observações preliminares que, segundo ele, precisariam ser consideradas para avaliar o juízo do autor das *Vidas*: 1) que as “histórias” de rivalidades entre filósofos na Antiguidade eram correntes, mas, no mais das vezes, não eram verdadeiras; 2) que Aristoxeno era um aristotélico e, logo, por princípio, tinha lá seus preconceitos contra Platão; e, enfim, 3) que, não tendo sido Demócrito o único Pré-Socrático não nomeado por Platão, a ausência de seu nome pode ter sido meramente accidental. À caça de evidências, R. Ferwerda examina os textos de Platão em que percebe alguma alusão sub-reptícia a Demócrito, confrontando-os com os testemunhos antigos que nos foram transmitidos por outros autores antigos, e interessando-se, dentre outras coisas, pela aproximação das ideias de ambos no terreno das questões éticas e políticas. No mais das vezes, embora não negligencie as semelhanças entre eles, esse autor

9. Gigon, 1972, p. 153-166

10. Bollack, 1967, p. 242-246.

11. Ferwerda, 1972, p. 337-378.

permanece cético quanto à possibilidade de que tenha havido uma real influência das ideias de Demócrito na gênese do pensamento de Platão. Este breve sobrevôo da questão serve para indicar as principais vias em que a enquete sobre a questão Demócrito-Platão foi considerada até então ¹².

Mais recentemente, um livro recolocou em questão a relação Demócrito-Platão. Trata-se do exaustivo estudo empreendido por M.-L. Gemelli-Marciano: *Democrito e l'Accademia. Studi sulla trasmissione dell'atomismo antico da Aristotele a Simplicio*. A autora constata, por um lado, a pouca atenção foi dada até então, no âmbito da pesquisa sobre o atomismo antigo dos últimos anos, ao problema das fontes, dos contextos e das tradições através dos quais seus testemunhos são estudados; por outro lado, chama atenção para o predomínio da perspectiva aristotélica (*gli occhiali aristotelici*) na transmissão das doutrinas atomistas ¹³. Em vista disso, propõe-se a retroceder um pouco mais no exame desta tradição, remetendo a discussão ao âmbito do exame “das aporias

12. Poderíamos evocar, ainda, outros tantos artigos que, ao longo dos últimos 60 anos, tiveram como seu objeto direto ou indireto uma discussão do problema e consideraram a dívida de Platão para com Demócrito em diversos âmbitos da sua filosofia: Wilpert, P., « Die Elementenlehre des Platon und Demokrit », in *Natur, Geist, Geschichte. Festschrift für Aloys Wenzl* hrsg. J. Hanslmeier, München, 1950, p. 49-66; Vlastos, G., *Plato's Universe*, Oxford, 1975, p. 67-70 (*en passant*); Nikolau, S. M., *Die Atomlehre Demokrits und Platons Timaios. Eine vergleichende Untersuchung*, Teubner Verlag (BzA, Band 112), 1998; Nikseresht, I., *Démocrite, Platon et la physique des particules élémentaires*. Paris: L'Harmattan, 2007; etc.

13. Sobre este tema, vale mencionar a interpretação que oferece H. Wismann a propósito da *adulteração* promovida por Aristóteles na transmissão do pensamento atomista e na mutação das suas teses centrais, principalmente no que concerne aos conceitos de “átomo” e de “vazio”. Ele escreve a apresentação de seu livro: “Aristote fait l'éloge de Leucippe et Démocrite (dans un passage Du *De generatione et corruptione*, II, §§ 2-17), car ils sont à ses yeux capables d'expliquer, par exemple, la porosité de la matière composé, et, donc, de rendre compte de certains mécanismes, y compris ceux qui sont à l'œuvre dans la perception; ils peuvent donc tirer les conséquences fructueuses de l'idée que la matière ne serait pas compacte, imperméable. Mais, en même temps, et pour montrer que cet atomisme restait en chemin, Aristote devait essentiellement les mettre en contradiction avec eux-mêmes. Il ne s'agissait pas simplement de montrer qu'ils n'étaient pas allés assez loin sur la voie qu'ils avaient empruntée, mais plus fondamentalement de mettre en évidence la contradiction dans laquelle ces penseurs s'enfermaient. La contradiction qu'Aristote construit, dans le cas de Démocrite et Leucippe, suppose une réinterprétation de leurs théories parce que la contradiction qu'il veut faire apparaître ne peut s'élaborer que si les atomistes ont cru que les atomes étaient des corps, car le problème de l'infinésimal ou de l'infiniment petit ne pouvait pas surgir logiquement que lorsqu'il s'agissait de diviser quelque chose qui une certaine étendue (*mégéthos*); avant même de dire que les atomes sont des corps, Aristote dit que ce sont des grandeurs dotées d'une certaine extension spatiale. Il procède à l'expérience mentale d'une division poussée à l'infini: la contradiction surgit alors puisque cette division pouvant être poursuivie sans qu'on puisse parvenir à un terme quelconque, qui serait de toute façon arbitraire, on aboutirait alors à une évanescence de l'être que figurait l'atome (Cf. *Métaphysique* A, 9, 992 a 20; cf. également, *De lineis insecabilibus* attribué à Aristote). Les atomistes sont donc en contradiction avec eux-mêmes puisqu'ils nous proposent une figure de l'être qui, en réalité, est le néant. Ce travail de réinterprétation intéressée qu'effectue Aristote va de pair avec une refonte de la terminologie, et, tout spécialement, avec une retraduction des trois termes qui, selon Démocrite, désignent des propriétés de l'atome. » (Wismann, 2010, p. 6-7).

eleáticas e à formulação das teses basilares do atomismo na Academia platônica”¹⁴. Interessante é a conclusão da autora quanto à polêmica questão da relação Demócrito-Platão. Gemelli-Marciano, considerando o fato que Aristóteles os confronte com frequência, sem contudo estabelecer alguma relação de dependência entre eles, pensa que a relação entre eles não seria de tipo genético, mas tipológico. Em outras palavras, Aristóteles parece não apenas não ter visto na doutrina platônica um influxo direto da doutrina atomista, como não hesitou em recorrer a ela justamente para se opor à Platão¹⁵.

Interessa-nos examinar a questão em um dos terrenos em que é possível entrever uma certa “comunidade de pensamento” entre os nossos dois filósofos, a saber aquele da sua reflexão sobre a justiça. Essa constatação nos leva a pensar que sob a cena dos diálogos platônicos atuam muito discretamente teses e idéias claramente democritianas, ainda que essas funcionem na economia da *zetética* platônica apenas como uma inspiração ou como um ponto de partida. Além disso, é possível reconhecer, senão uma *homonoia* absoluta em seus pontos de vista, pelo menos uma *sympatheia* nas motivações que os guiaram em sua crítica da realidade de seu tempo e das idéias então em vigor. É nesta perspectiva que julgamos ser possível apontar algumas evidências de um diálogo possível entre os dois filósofos. Propomo-nos, então, a examinar suas posições no âmbito da reflexão sobre os homens e suas relações na cidade, com um interesse particular pelos termos mediante os quais eles encaminham sua reflexão sobre o problema da justiça. Pretendemos acenar para as afinidades, circunscrevendo os âmbitos em que elas se dão, e estabelecendo, assim, as razões que nos levam a crer na fecundidade que um diálogo entre os dois filósofos poderia ter, com ganhos significativos não só para a interpretação de ambas as doutrinas, mas, também, para a compreensão da dinâmica que caracterizou o diálogo entre as diferentes tradições da filosofia na Antiguidade e no interior da Academia platônica.

O nosso objetivo é de apontar algumas pistas para considerar a hipótese de que Demócrito e Platão talvez não fossem assim tão estranhos um ao outro como nos quis fazer acreditar uma certa historiografia filosófica, e que, não obstante suas consideráveis diferenças e os extraordinários avanços que a especulação filosófica alcançou com Platão, o reconhecimento de uma certa dívida para com o atomismo em nada diminui a grandeza do feito do fundador da Academia. Antes, pelo contrário, isso pode servir a mostrar a grandeza que representa no quadro da filosofia platônica esta disposição para o diálogo com a

14. Gemelli-Marciano, 2006.

15. Cf. Gemelli-Marciano, 2007, p. 54-55.

tradição no exame das teses e doutrinas dos seus predecessores e contemporâneos. E este é, sem dúvida, um dos muitos legados da filosofia platônica para a posteridade. Em todo caso, no que concerne a relação entre Demócrito e Platão, estamos inclinados a sustentar a tese que um espírito comum os animava, e que em muitos de seus propósitos eles se encontram lado a lado, ombro a ombro, enfrentando os desafios que o mundo à sua volta lhes apresentava e procurando equacioná-los. Em ambos se observa a preocupação de compreender as motivações que atuam em vista da mudança do comportamento humano no âmbito privado e público. Vejamos, pois, como se dá esse diálogo em torno da reflexão sobre a justiça.

Sobre a justiça

W.K.C. Guthrie considera "banais" algumas das idéias que figuram sob a insígnia de "Máximas de Demócrites"¹⁶ como, por exemplo, as de número B 38, 50 e 101 da coleção de H. Diels. Segundo J. Salem, algumas delas apresentam uma tonalidade socrática e, em razão de coincidirem com as sentenças conser-

16. As *Δημοκράτους φιλόσοφου γνῶμαι χρύσειαι* (*Sentenças de ouro do filósofo Demócrito*) constituem um conjunto de 86 sentenças provenientes do manuscrito *Vatican Bibl. Apost. Vatic., Barberinii codex Gr. 279* [auj. 333] do século XVII, escrito em dialeto jônio e cujo conteúdo é eminentemente ético. A *editio princeps* é estabelecida por L. Holstenius [Lukas Holste] (cf. Flamand, 1994, p. 644). Quase dois séculos depois, uma segunda coletânea de sentenças foi publicada por J. C. Von Orelli a partir do manuscrito de Heidelberg, o *Palatinus Gr. 356* do século XIV. Este conjunto de sentenças corresponde aos fragmentos 35 a 115 da edição de H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Berlim: Weidmannsche Buchhandlung, 1923). A principal questão que se põe acerca destas sentenças breves e epigramáticas concerne sua autenticidade. O primeiro problema consiste em saber se pelo nome de "Democrates" se deve ou não subentender aquele de "Demócrito". Para J. F. W. Burchardt, o nome "Democrates" resultaria de um *lapsus calami* cometido por copistas da idade Média, e não obstante sua forma impura elas seriam em sua maioria autênticas (Burchardt, 1830; 1834). Contudo, autores como H. Laue contestaram tal posição. Examinando os procedimentos de citação observados em Estobeu, Laue notou que o emprego freqüente da abreviação *δημος* que aparece 7 vezes no manuscrito S, o mais antigo dos manuscritos de Estobeu, poderia ter sido a origem de uma confusão e que teria sido o nome de *Δημοκράτες* que sofrera corrupção transformando-se no nome mais conhecido de *Δημόκριτος*. Não se trataria, então, segundo Laue, de um mesmo indivíduo e não restariam como autênticos senão 47 dos fragmentos repertoriados por Diels. (Laue, 1921, p. 132. A tese de Laue foi objeto de uma crítica minuciosa por parte de R. Philipson que apontou os limites dos critérios por ele empregados (Philipson, 1924, p. 369-419). O juízo de W. K. C. Guthrie a estas sentenças se estende à maioria dos fragmentos éticos de Demócrito. Ele considera algumas delas extremamente banais e ordinárias (36, 50, 53 a, 54, 66, 81, 101, 268), outras carecem de originalidade (como 49, 119 e 85 que fazem eco ao pensamento de Heráclito; a outros, enfim, se atribui antes uma origem socrático-platônica que democritiana (fragmento 45 x *Górgias* 479 e; fragmentos 40, 77, 171 x *Apologia* 30b; ou, ainda, o fragmento 173 x *Menon* 88 a). Quanto ao juízo de Guthrie, compartilhamos a apreciação de F. K. Voros, para quem o caráter ordinário de certos fragmentos não basta para colocar sob suspeita sua autenticidade, assim como as semelhanças com fragmentos ou passagens de outros filósofos não deveria constituir razão suficiente para considerá-los inautênticos (Voros, 1973, p. 193-206).

vadas na antologia de Estobeu, deveriam ser levadas a sério¹⁷. É também o que pensa J.-M. Flammand, para quem “todo estudo de conjunto da doutrina ética de Demócrito deve levar em conta esta fonte e principalmente tentar apreciá-la, segundo critérios ao mesmo tempo formais e doutrinários, a autenticidade e o valor”¹⁸. Por esta razão, pensamos, como de resto J. F. Procopé¹⁹, que é preciso apreciar a cada vez o conteúdo destas sentenças comparando-as a outros fragmentos em que as mesmas idéias aparecem para verificar sua autenticidade.

Encontramos em Demócrito e em Platão uma motivação comum no que concerne à importância concedida à arte política. Quando no *Político* 292 d Platão afirma que “a ciência do exercício do poder sobre os homens” (ἐπιστήμη συμβαίνει γίνεσθαι περὶ ἀνθρώπων ἀρχῆς) é a ciência mais difícil (χαλεπωτάτης) e a mais importante de se adquirir (μεγίστης κτήσασθαι) ele lhe reconhece uma importância similar àquela que lhe foi conferida por Demócrito no fragmento B 252 DK:

...é preciso conferir, além do mais, a maior importância às questões políticas (τὰ κατὰ τὴν πόλιν χρεῶν τῶν λοιπῶν μέγιστα ἡγεῖσθαι) afim que a administração <da cidade> seja boa, e renunciar às querelas contrárias à equidade, como à tentação de se arrogar um poder que se opõe ao interesse comum. Pois uma cidade bem administrada é a melhor das salvaguardas: é nisso que tudo repousa; sua saúde constitui a saúde do todo, e sua ruína a ruína do todo.

Razão pela qual o tema da justiça constitui objeto de particular atenção no quadro da reflexão ética de Demócrito. Um bom número de fragmentos atestam sua posição a esse respeito e alguns são bastante consonantes às teses socrático-platônicas. Não nos será possível aqui senão acenar para algumas dessas consonâncias, mas esperamos que o exame de algumas nos permitam perceber o quanto há ainda por ser feito neste terreno.

Antes de mais nada, é preciso explicitar o que entende Demócrito por “justiça”/ δίκη. Identificamos, no corpus dos testemunhos/fragmentos de Demócrito, duas acepções principais de justiça. Na primeira delas, presente nos fragmentos B 159 e B 258, o termo é empregado para indicar a instância política responsável por zelar pela boa ordem da cidade e pelo respeito às leis, permanentemente ameaçadas pela ação dos homens. A segunda, que nos interessa mais particularmente aqui considerar, inscreve-se num registro mais próximo do entendemos por uma definição filosófica da justiça. Nesta segunda acepção

17. Para um exame desta questão, remetemos ao nosso texto, “La città, il saggio e gli altri uomini. Democrito pensatore della città” (Peixoto, 2010, p. 175-190).

18. *Op. cit.* p. 645.

19. Procopé, 1989, p. 307-331.

de justiça, é possível distinguir um duplo movimento: por um lado, a justiça é objeto de uma definição positiva; por outro lado, sua definição se constrói pela apresentação de seu contrário, a injustiça, o que nos permite ampliar nossa compreensão do que seja para ele a justiça. Em duas sentenças encontramos elementos do que seria uma definição positiva:

E o que parece justo não é justo, e injusto é o contrario da natureza.
(καὶ τὸ δοκοῦν δίκαιον οὐκ εἶναι δίκαιον, ἄδικον δὲ τὸ ἐναντίον τῆς φύσεως) (68A166DK).

Justiça é fazer as coisas que são necessárias, injustiça não fazer as coisas que são necessárias, mas se desviar <delas>. (Δίκη μὲν ἐστὶν ἔρδειν τὰ χρῆ ἐόντα, ἀδικίη δὲ μὴ ἔρδειν τὰ χρῆ ἐόντα, ἀλλὰ παρατρέπεσθαι). (68B256DK).

Na primeira delas, a oposição ser/parecer evoca a consciência do filósofo acerca da diferença entre o que todos julgam ser o justo, limitados às suas pareceres, e o que o é de fato. Se o filósofo não nos oferece uma definição direta do que seja o justo e a justiça, ele o sugere, contudo, ao definir o seu oposto, o “injusto” / ἄδικον, como sendo “o que é o contrário da natureza”. O justo, e por conseguinte a justiça, seriam assim o que é conforme a natureza. Esta idéia de justiça não é, alias, estranha ao pensamento grego arcaico.

Já na segunda sentença, temos uma definição direta da justiça, que será apenas enriquecida pela definição do seu contrário. Ao definir a justiça / δίκη como a realização das coisas que precisam ser feitas, e que são por isso mesmo necessárias, temos reiterada a idéia de que a justiça é algo natural, ao mesmo tempo que se acrescenta o fato de que — como sugere a sequência do fragmento — é possível estar em acordo ou em desacordo com ela. O fragmento que mencionamos antes faz alusão aos comportamentos através dos quais os homens, ao transgredirem esta ordem, insurgem-se contra a justiça, devendo ser por esta razão, objeto de uma punição. A este tema voltaremos mais tarde.

Muitos são os termos que evocam a justiça e a injustiça, o justo e o injusto em Demócrito. Através do exame das destes termos no contexto em que aparecem, temos uma caminho para reconstituir em suas grandes linhas o pensamento do filósofo. Do homem justo se diz que ele não se sujeita às riquezas (68B50DK) e que se confunde com o homem de bom ânimo (*euthymos*, 68B174DK). Ele é capaz de um julgamento justo, ou seja, ele reconhece haver uma diferença entre o que as coisas são e os seus efeitos sobre nós em virtude do uso conveniente ou inconveniente que se faz delas. É o que se pode depreender, por exemplo, da leitura do fragmento 68B173DK:

Dele. Para os homens, males podem nascer de bens, quando al-

guém não sabe nem administrar os bens nem proceder com facilidade. Não <é> justo julgar tais coisas como males, mas como bens. É possível servir-se dos bens também em combate contra os males, se alguém quiser. (Τοῦ αὐτοῦ. Ἄνθρωποισι κακὰ ἐξ ἀγαθῶν φύεται, ἐπὴν τις τάγαθὰ μὴ ἰσπύσῃται ποδηγετεῖν μηδὲ ὀχεῖν εὐπόρως. Οὐ δίκαιον ἐν κακοῖσι τὰ τοιάδε κρίνειν, ἀλλ' ἐν ἀγαθοῖσιν ὦν τοῖς τε ἀγαθοῖσιν οἷόν τε χρῆσθαι καὶ πρὸς τὰ κακὰ, εἴ τι βουλομένωι, ἀλλή.)

Neste caso, equivaleria a cometer uma injustiça tomar um bem por um mal em virtude dos resultados negativos que podem advir do seu usufruto. Trata-se de identificar o que ocasionou sua mutação de bem em mal, e de estabelecer as condições em que acarretaram tal mutação, pois não se deve condenar os próprios bens. O que parece se encontrar em questão é a procedência dos males deles que a eles pretendemos associar: κακὰ ἐξ ἀγαθῶν φύεται. Em que circunstâncias males podem nascer de bens? Se os objetos não são em si mesmos bons ou maus, não pode ser senão na incapacidade que demonstram certos homens em dirigir os bens (τάγαθὰ ὀχεῖν) que podemos encontrar uma resposta a essa questão. A capacidade a dirigi-los não se encontra dada, mas supõe um aprendizado, o qual possibilita inclusive o movimento contrário: “servir-se dos bens no combate aos males (τοῖς τε ἀγαθοῖσιν οἷόν τε χρῆσθαι καὶ πρὸς τὰ κακὰ)”. Mas isso não pode acontecer a não ser sob influxo de ainda uma motivação: o querer / ἀλλή. Talvez tenhamos aqui uma primeira ocorrência da noção de “vontade” como algo que se sobrepõe às determinações ou disposições naturais, que “administra” os nossos impulsos no momento de deliberar e de agir. É assim que a conjunção de condição “se” / εἴ serve a indicar o querer como fator de determinação de um agir justo, capaz de assegurar que os bens sejam efetivamente fonte de bens. O juízo / κρίνειν recai assim sobre os homens, podendo ele ser qualificado como justo ou injusto.

Justo e injusto se diz ainda de ações e objetos, servindo a qualificá-los. É justo um amor que não ultraja (68B73DK)²⁰, é justo defender os que sofrem injustiça (68B261DK)²¹, é igualmente justo lembrar-se mais das faltas / τῶν ἡμαρτημένων que das belas obras / τῶν εὖ πεποιημένων (68B265DK)²².

20. DEMOKRATES. 38. (Stob. III, 5, 23): Δίκαιος ἔρωσ ἀνυβρίστως ἐφίεσθαι τῶν καλῶν / Amor justo perseguir as coisas belas sem ultrajar.

21. Stob. IV, 5, 46, 43: Δημοκρίτου. Ἄδικουμένοισι τιμωρεῖν κατὰ δύναμιν χρῆ καὶ μὴ παρίεσθαι. τὸ μὲν γὰρ τοιοῦτον δίκαιον καὶ ἀγαθόν, τὸ δὲ μὴ τοιοῦτον ἄδικον καὶ κακόν / Demócrito. Defender aos que sofrem injustiça o quanto se pode e não descuidar-se disso. Fazer isto <é> justo e bom, não fazer isto injusto e mal.

22. Stob. IV, 5, 46, 47: Τοῦ αὐτοῦ. Τῶν ἡμαρτημένων ἄνθρωποι μεμνέσθαι μᾶλλον ἢ τῶν εὖ πεποιημένων. Καὶ γὰρ δίκαιον οὕτως. / Do mesmo. O homens se lembram mais das faltas cometidas que das benfeitorias. E é com efeito justo <que seja> assim.

Um outro aspecto relevante da reflexão do filósofo consiste na associação do bom ânimo / εὐθυμία à justiça / δίκη. Podendo as ações serem justas ou injustas, distingue-se entre os homens o que tem o bom ânimo / εὐθυμος²³ como sendo aquele que é impelido / ἐπιφερόμενος a realizar ações justas e legais / ἔργα δίκαια καὶ νόμιμα. [Chama atenção a distinção aqui pressuposta entre o justo e o legal, a qual consideramos mais a frente.] Vários são os termos que descrevem os estados de espírito do homem justo e do injusto. Se o homem justo experimenta a alegria dia e noite / ὕπαρ καὶ ὄναρ χαίρει, é valente e não conhece preocupação / ἔρρωται καὶ ἀνακηδής ἐστίν, o injusto, ao contrário, prova o desprazer ao se lembrar dos seus atos, se aflige e se atormenta / ἀτερπείη, ὅταν τευ ἀναμνησθῆι, καὶ δέδοικε καὶ ἑωυτὸν κακίζει. As ações injustas e ilegais não são apenas imediatamente um mal, pois suas conseqüências perduram pela atividade “anamnética”.

Para Demócrito, como para Platão, o homem feliz se confunde com o homem justo, e a noção democritiana de bom animo / εὐθυμία, termo que, entre outros, é o que melhor exprime sua concepção da vida feliz, encontra-se diretamente implicado na idéia de um justo, simétrico, equilibrado e harmonioso estado da alma, o que se manifestaria, também, na relação com os outros. O apelo à moderação em Demócrito é condição para o bom ânimo, e traz consigo o combate aos excessos e às deficiências, como no quadro da *metretikê tekhnê* de que fala Platão no *Protágoras* ou da virtude atribuída ao *epithymetikon* na *República*.

É neste contexto que se situam os apelos à medida na busca dos prazeres e na satisfação dos desejos, a qual, quando observada, proporciona, ao mesmo tempo que é expressão do bom equilíbrio da alma e da vida. Demócrito defende uma posição próxima àquela de Sócrates no final do *Protágoras*, embora o papel da razão seja entendido de modo diferente.

Fonte da justiça é para os homens a *phronesis*, da qual depende, como se lê em 68B2DK, o bem deliberar, o bem falar e o fazer o que é preciso / βουλευέσθαι καλῶς, λέγειν ἀναμαρτήτως καὶ πράττειν ἃ δεῖ. Ela não apenas nos leva a ser justos e nos impede de vingar a injustiça sofrida contra a nossa pessoa, como também nos protege, na medida em que nos torna mais tolerantes, dos efeitos que podem ter sobre nós a injustiça sofrida (68B193DK).

23. Stob. IV, 5, 46, 3: Ὁ μὲν εὐθυμος εἰς ἔργα ἐπιφερόμενος δίκαια καὶ νόμιμα καὶ ὕπαρ καὶ ὄναρ χαίρει τε καὶ ἔρρωται καὶ ἀνακηδής ἐστίν· ὁ δ' ἄν καὶ δίκης ἀλογῆι καὶ τὰ χρῆ ἐόντα μὴ ἔρδῃ, τοῦτοι πάντα τὰ τοιαῦτα ἀτερπείη, ὅταν τευ ἀναμνησθῆι, καὶ δέδοικε καὶ ἑωυτὸν κακίζει. / O homem de bom animo é impelido a ações justas e legais, e alegre dia e noite, valente e sem preocupação. Àquele que não leva de modo algum em conta ações de justiça e não cumpre seus deveres, todas estas coisas causam desprazer, quando se lembra <delas>, ele se aflige e se atormenta a si mesmo.

Além disso, é da *phronesis* que depende a *metretikê tekhnê* de Demócrito, que constitui o núcleo central dos seus fragmentos éticos, para o que, contudo, não será necessário, como em Platão, um conhecimento do que seja o bem e o justo em si mesmos. Aqui temos uma diferença significativa entre nossos dois filósofos. Não obstante, encontramos também neste tema pontos de convergência. O que Demócrito classifica em DK 68 B 235 como “os prazeres do ventre” corresponde justamente ao que Platão reconhece como os apetites básicos (ἐπιθυμίας): fome, sede, e sexo. São sobre estes apetites, na gestão de sua satisfação, que a *phronesis*, em Demócrito²⁴, e o *logistikon*, em Platão, deverão agir para dar lugar à *euthymia* e à *sophrosyne*, respectivamente, e, em última instância, à justiça na alma e na cidade.

O mesmo se passa com a cidade e a sua ordenação. A manutenção de sua ordem ou o seu restabelecimento pressupõe uma atenção permanente. E parece ser em razão da sua estabilidade, frágil e dinâmica, que emerge a necessidade de se afastar o que ameaça a boa ordem da cidade. Assim, aqueles que violam as leis, condição de possibilidade de uma existência harmoniosa na cidade, devem ser punidos para se preservar a comunidade humana que tem nas leis sua condição de possibilidade.

Alguns fragmentos de Demócrito parecem subentendidos nas palavras do Estrangeiro do *Político* quando se discorre acerca da purificação da cidade e da punição devida aqueles cujas ações a ameaçam.

[Estrangeiro] E se enviam à morte alguns ou também somente exilando-os purgam a cidade para o seu bem e se a tornam menor deduzindo em algumas partes colônias como enxames de abelha, ou mesmo lhe incrementam introduzindo de algumas localidades externas outros homens tornando-os cidadãos, até o ponto que, servindo-se de ciência e de justiça, preservam a cidade e o quanto podem a tornam melhor do pior, (e) pois bem devemos dizer que é esta, conforme os critérios deste tipo, a única constituição correta. (*Político*, 293 d)

[Estrangeiro] Que nenhum daqueles que estão na cidade (e) não ouse fazer nada contra as leis e quem ousa fazê-lo seja punido com a morte e com todas as penas extremas. Esta é a coisa mais correta e mais bela que vem como segunda, uma vez que se tenha posto à parte a primeira, aquela de que falamos a pouco.” (*Político*, 297 e)

De Demócrito:

O que eu indiquei com respeito aos animais selvagens e às serpentes que nos são hostis deve ser, a meu ver, aplicado igualmente aos homens. Em toda sociedade bem ordenada, se deveria, seguindo as leis ancestrais, matar o inimigo, a menos que a lei o interdite, pois

24. É o caso dos fragmentos DK 68 B 214, 234, 236.

cada país têm seus tabus particulares, seus tratados e seus juramentos. (DK68B259)²⁵.

Em ambos os casos temos a ideia de que o todo deve prevalecer sobre as partes quando estas o ameaçam. A manutenção da ordem ou harmonia do microcosmo da cidade supõe que dela se elimine (*kteinô*) qualquer elemento que possa desencadear uma *hybris*, uma *ataxia*. Mas para Platão, a punição pode ter também um feito exemplar e, logo, educativo. É que se pode depreender do que diz Sócrates ao discorrer sobre os criminosos “incuráveis” no seguinte passo do *Górgias* :

Aqueles que, ao invés, cometeram os delitos mais graves e por isso não são mais curáveis, somente podem servir como exemplo. Eles não tiram nenhum proveito da pena, uma vez que são incuráveis, mas extraem dela um benefício para os outros, que os vêem sofrer em eterno as maiores, mais dolorosas e mais terríveis penas por causa dos seus erros: são como exemplos vivos, suspensos lá embaixo no cárcere de Hades, como espetáculo e como advertência para os que vem das injustiças. (505 c).²⁶

Para uma sociedade bem ordenada, o inimigo não é tanto o Estrangeiro, mas aquele que, mesmo sendo cidadão, insurge-se contra seus princípios reguladores introduzindo no seio da comunidade política uma *hybris*. A boa ordem da cidade não se encontra fixada de uma vez por todas, e nem é assegurada por mecanismo auto-suficiente. A sua consistência é, como a dos homens, frágil e efêmera, como são frágeis a tranquilidade (*êsychia*), a justiça (*dikê*), a segurança (*asphaleia*) e a fortuna (*tychê*), atributos de uma cidade bem ordenada. Se Demócrito, assim como Platão, aconselha punições extremas àqueles que conduzem a cidade à desordem e à desmedida, ele o faz, contudo, porque sabe que disso depende a subsistência da cidade e, por conseguinte, aquela do próprio homem²⁷.

Por esta razão ambos atribuem às leis um papel fundamental em vista do equilíbrio da cidade, embora reconheçam que as circunstâncias em que elas

25. Ὅκωσπερ περὶ κινᾶδῶν τε καὶ ἑρπετέων γεγράφεται τῶν πολεμίων, οὕτω καὶ κατὰ ἀνθρώπων δοκεῖ μοι χρεῶν εἶναι ποιεῖν· κατὰ νόμους τοὺς πατρίους κτείνειν πολέμιον ἐν παντὶ κόσμῳ, ἐν οἷ μὴ νόμος ἀπείργει· ἀπείργει δὲ ἱερὰ ἐκάστοισι ἐπιχώρια καὶ σπονδαὶ καὶ ὅρκοι.

26. Οἱ δ' ἂν τὰ ἔσχατα ἀδικήσωσι καὶ διὰ τὰ τοιαῦτα ἀδικήματα ἀνάτοιοι γένωνται, ἐκ τούτων τὰ παραδείγματα γίγνεται, καὶ οὗτοι αὐτοὶ μὲν οὐκέτι ὀνίνανται οὐδέν, ἅτε ἀνάτοιοι ὄντες, ἄλλοι δὲ ὀνίνανται οἱ τούτους ὀρῶντες διὰ τὰς ἀμαρτίας τὰ μέγιστα καὶ ὀδυνηρότατα καὶ φοβερώτατα πάθη πάσχοντας τὸν αἰὲ χρόνον, ἀτεχνῶς παραδείγματα ἀνηρημένους ἐκεῖ ἐν Ἄιδου ἐν τῷ δεσμοτηρίῳ, τοῖς αἰὲ τῶν ἀδίκων ἀφικνουμένοις θεάματα καὶ νοσητέματα.

27. Como observou I.C. Capriglione, Demócrito reconhece que o bem viver do indivíduo supõe o bom estado do cosmo político (Cf. ESTOBEU, *Florilégio*, IV, V, 47-48: 68 B 215, 216 DK). O catalogo das condições para tal podem ser resumidas nos seguintes pontos: 1/ a necessidade de um chefe acima das partes (o basileu); 2/ a regulação das relações entre os homens garantida pelo arconte; 3/ a divisão do trabalho e, logo, dos papéis sociais. (Capriglione, 1983, p. 137 – 170).

são elaboradas e os mecanismos mediante os quais elas se aplicam nem sempre lhes asseguram a perfeição e a eficácia desejada. Isso pode servir a explicar sua consideração da atitude diferenciada que pode o sábio demonstrar perante a lei: « o sábio não precisa (οὐ χρῆ τὸν σοφόν) obedecer às leis (νόμοις πειθαρχεῖν) ». Por vezes as leis são ruins, e até mesmo injustas, e quando assim acontece, em lugar de assegurarem a ordem, representam uma ameaça. Mas este fato não constitui uma razão suficiente para justificar uma recusa da vida política em favor de uma de um estado de anarquia ou de *anomia*. Antes pelo contrario, Demócrito defende, em face daqueles que não são sábios, que se recorra a todos os meios disponíveis para fazer face à violência no interior da comunidade política (*stasis*) e à ameaça que vem de fora (*polemos*). No *Político*, Platão também estabelece uma distinção similar entre as atitudes do sábio e a da maioria dos homens:

... aquele que é realmente experto em política fará muitas coisas na sua atividade com base na técnica, não se importando de fato com as regras escritas quando lhe parecem melhores coisas diversas e que contrastam com aquelas por ele postas por escrito como ordens destinadas a pessoas distantes. (294 c-d).

A posição de Demócrito como a de Platão revelam a distância que começava a se estabelecer entre a esfera das leis e aquela da justiça, entre a justiça encarnada nos magistrados e a justiça compreendida em seu sentido mais profundo e próprio. Diferentemente do que defende o Sócrates do *Criton*, Demócrito admite a possibilidade de que o sábio venha a desobedecer às leis. Contudo isso só parece ser admissível porque ele reconhece no Sábio a presença da sabedoria que lhe faz justo, temperante, propenso ao equilíbrio, enfim, dos atributos próprios à *phronesis* que é, talvez, o distintivo por excelência do sábio. Ele tem em si o fundamento mesmo de toda lei, uma espécie de lei interior.

No entanto, parece ser possível reconhecer aí também uma relativa desconfiança das leis, talvez decorrente dos rumos tomados pela atividade nomotética em seu tempo e do reconhecimento dos seus limites. Essa desconfiança pode ser flagrada no passo seguinte do *Político*, em que Platão faz do Estrangeiro o porta-voz de uma interrogação acerca dos limites da lei:

[Estrangeiro] Certo, por um lado é evidente que a técnica de fazer leis pertence à técnica de governar. A melhor coisa é, porém, não que sejam as leis a se imporem, mas antes o governante dotado de inteligência. Sabe por que? [Jovem Sócrates] Por que, pois, segundo você? [Estrangeiro] Porque uma lei, não podendo nunca abraçar com exatidão o que junto é melhor (b) e mais justo para todos, não poderia nunca prescrever o melhor. Com efeito as dessemelhanças

entre os homens e entre as suas ações e o fato que nenhuma das coisas humanas goza, por assim dizer, de estabilidade não permitem a nenhuma técnica, qualquer que ela seja, de exprimir em nenhum campo algo de simples que valha para todos e em todos os tempos. (294 a 7-b6).

E conclui daí os limites da atividade legislativa:

Devemos, então, admitir que também o legislador, que comandará a estirpes de tal gênero com respeito ao que é justo e às suas transações recíprocas, não estará nunca à altura, dando ordens a todos os homens reunidos, de indicar com exatidão a cada um o que lhe convém. (294 e 8 – 295 a 2).

Quanto aos propósitos de Demócrito, compartilhamos a avaliação de I.C. Capriglione²⁸ que aponta para três conclusões importantes: 1/ a lei tem por finalidade proporcionar vantagens à existência dos homens; 2/ mas ela não pode fazê-lo a não ser que os homens aceitem se adaptar às suas condições; ou seja, 3/ a lei não pode ser eficaz senão para aqueles que aceitam obedecê-la.

A justiça, no entanto, contrariamente à lei que é produzida em um contexto particular e em razão de interesses bem determinados, resultando portanto de uma convenção, diz respeito a um princípio universal não circunscrito no tempo e no espaço. Para Demócrito, o justo, sendo aquele que vive conforme a natureza, tem seu princípio em algo que vai além dos estreitos limites da cidade e, por conseguinte, das leis nela vigentes. Por isso ele pode aconselhar aos sábios uma espécie, *avant la lettre* de “desobediência civil”: “as leis são uma invenção má e o sábio não deve obedecer às leis, mas viver livremente”²⁹. Entretanto, o mesmo não se aplica aos não sábios, aos quais se recomenda, ao contrário, a obediência seja à lei, seja ao magistrado, seja àquele que é mais sábio. Aqueles que se mostram capazes de tal sujeição, demonstram ter uma disposição bem ordenada (*kosmion*)³⁰. Este tipo de atitude no confronto das leis poderia soar contraditória, mas na verdade não é. Ora se considera o sábio, aquela cuja conformação predispõe a agir bem, ora se considera os não-sábios. Esta distinta consideração dos homens em razão de sua compleição sábia e não-sábia pode ser melhor compreendida quando se leva em conta uma outra distinção recorrente nos fragmentos de Demócrito, a saber aquela entre a ação e a intenção subjacente à ação. Para Demócrito, não são apenas as ações injustas que são condenáveis, mas já o são até mesmo a intenção ou o desejo de realizá-las. Três fragmentos são significativos para evidenciar sua apologia da intenção:

28. Capriglione, I.C., 1983, p. 137 –170.

29. EPIFÂNIO, *Contra as heresias*, III, II, 9 : 68 A 166 DK.

30. *Maximas de Democrates*, 13 : 68 B 47 DK ; ESTOBEU, *Florilégio*, III, I, 45 : B 47 DK.

Bem, não o não cometer injustiça, mas o nem mesmo querer <cometê-la> (Ἀγαθὸν οὐ τὸ μὴ ἀδικεῖν, ἀλλὰ τὸ μηδὲ ἐθέλειν). (68B62DK).

Não é somente pelos suas ações, mas também a partir do seu querer, que se reconhece o homem estimável e o não estimável. (Δόκιμος ἀνὴρ καὶ ἀδόκιμος οὐκ ἐξ ὧν πράσσει μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐξ ὧν βούλεται.) (68B68DK).

Não devemos nos envergonhar mais diante dos outros que diante de nós mesmos, e é preciso não fazer o mal nem quando se está sozinho nem quando todo mundo o vê. É antes diante de si mesmo que é preciso corar mais e grava esta lei em sua alma : nada fazer de inconveniente. (Μηδὲν τι μᾶλλον τοὺς ἀνθρώπους αἰδεῖσθαι ἔωυτοῦ μηδὲ τι μᾶλλον ἐξεργάζεσθαι κακόν, εἰ μέλλει μηδεὶς εἰδῆσειν ἢ οἱ πάντες ἄνθρωποι. ἀλλ' ἔωυτὸν μάλιστα αἰδεῖσθαι, καὶ τοῦτον νόμον τῆι ψυχῆι καθεστάναι, ὥστε μηδὲν ποιεῖν ἀνεπιτήδειον.) (68B264DK).

Temos aqui uma referência ao que poderíamos chamar de foro íntimo, algo como uma lei interior ou princípio de justiça que, uma vez presentes em um homem, fazem com que ele se comporte sempre em conformidade com este princípio independente das circunstâncias e das coações externas, o que também o leva a agir bem quer ele se encontre em uma cidade bem ordenada e governada, quer ele se encontre em uma cidade corrompida e injusta.

Isso nos remete ao contexto dramático do diálogo *Criton*, em que Platão nos apresenta o velho amigo de Sócrates vindo vê-lo na prisão com o intuito de convencê-lo a fugir na calada da noite, quando ninguém o poderia ver. Tal passo faz eco ao que diz Demócrito de modo lapidar nos fragmentos B 244 e 264:

Nada de vil (Φαῦλον), mesmo que esteja sozinho (καὶ μόνος ᾗς), fales ou faças (μήτε λέξεις μήτε ἐργάσῃ). Aprende a respeitar mais a ti que aos outros (μάθε δὲ πολὺ μᾶλλον τῶν ἄλλων σεαυτὸν αἰσχύνεσθαι). (68 B 244 DK).

Em nada respeitar mais os homens que a si mesmo (Μηδὲν τι μᾶλλον τοὺς ἀνθρώπους αἰδεῖσθαι ἔωυτοῦ), nem fazer algo mau (μηδὲ τι μᾶλλον ἐξεργάζεσθαι κακόν), quer ninguém vá ver (εἰ μέλλει μηδεὶς εἰδῆσειν), quer todos os homens (ἢ οἱ πάντες ἄνθρωποι). Ao contrário, respeitar principalmente a si mesmo (ἀλλ' ἔωυτὸν μάλιστα αἰδεῖσθαι) e estabelecer para sua alma esta lei (καὶ τοῦτον νόμον τῆι ψυχῆι καθεστάναι): nada fazer de inadequado (ὥστε μηδὲν ποιεῖν ἀνεπιτήδειον). (68 B 264 DK).

E tal parece ser também o propósito de Platão ao reportar na *República* o episódio do anel de Gyges:

Tendo se assentado junto aos outros, ele gira por acaso a figura do anel na direção da palma de sua mão. Tão logo ele o fez, ele se

tornou invisível aos olhos daqueles que se encontravam reunidos ao seu redor e que começaram a falar sobre ele, como se ele tivesse deixado a reunião. Ele ficou estupefato e, manipulando o anel no sentido inverso, volta com a figura para o exterior: ao fazê-lo, ele logo se tornou visível. Tomando consciência deste fenômeno, ele tentou novamente manejar o anel para verificar se ele tinha realmente esse poder, e a coisa se repetiu da mesma maneira: se ele girava a figura para o interior, ele se tornava invisível; se ele o girava para o exterior, ele se tornava visível. Fortalecido por esta observação, ele se arranjou para fazer parte do grupo dos mensageiros delegados junto ao rei e chegando ao palácio, ele seduziu a rainha. Com sua cumplicidade, matou o rei e toma o poder. Suponhamos, agora, que existam dois anéis deste gênero, um no dedo do justo, o outro no dedo do injusto: não haveria ninguém, parece, bastante resistente para se manter na justiça e ter a força de não confiscar os bens de outrem e de não tocar neles, uma vez que ele tivesse o poder de tomar impunemente no mercado aquilo de que tivesse vontade, de penetrar nas casas para se unir a quem lhe agradasse, e de matar a uns, libertar a outros de suas correntes [menção a Criton/Sócrates!] de acordo com sua vontade, e de realizar assim na sociedade humana tudo que ele quisesse, como um deus. Se ele se comportasse de tal modo, ele não faria nada de diferente do outro, e de fato os dois teriam o mesmo fim. (*República*, II, 359 d-360 c).

Portanto, quanto à disposição de seguir sempre e em qualquer circunstância o que é justo, Demócrito se alinha a Platão numa posição diametralmente oposta àquela que recomenda Antifonte perante as leis da cidade no fragmento do seu *Peri aletheias*: observá-las, quando se encontra em presença de testemunhas, mas seguir as determinações da natureza ao se encontrar sozinho³¹.

Não se trata, portanto, de obedecer ou não cegamente às leis, mas de proceder ao necessário exame crítico das mesmas com o intuito de apreciá-las, melhorá-las ou corrigi-las segundo os critérios do justo e do injusto. Não seriam todas as leis igualmente boas. É preciso, então, identificar aquelas que se mostram justas, isto é que se encontram em acordo com a boa ordem que provém da natureza. Assim sendo, não é a lei enquanto “instituição” humana que é posta em cheque, mas os seus variados e efêmeros conteúdos. Essa distinção forma-conteúdo torna possível, inclusive, que uma determinada lei prescreva algo que não seja nem bom nem justo em si.

Quanto à justiça, um fragmento de Demócrito encontra eco no âmbito das discussões sobre a justiça que assistimos nos diálogos platônicos: “Aquele que

31. DK87B44: “<...> justiça é não transgredir as leis da cidade da qual se é cidadão. Logo, uma pessoa praticará a justiça da maneira a mais vantajosa para si, se, diante de testemunhas, julgar grande as leis; quando sozinha, sem testemunhas, <se ativer> às disposições naturais.”

comete a injustiça (ὁ ἀδικῶν) é mais infeliz que aquele que a padece (τοῦ ἀδικουμένου κακοδαιμονέστερος)." (DK68B45). Com efeito, idéia semelhante parece constituir o pano de fundo do diálogo *Críton* e é explicitamente formulada mais de uma vez no *Górgias*:

Mas, se fosse necessário cometer a injustiça ou padecê-la, eu escolheria padecê-la antes que cometê-la. (*Górgias*, 469 c).

Cometer injustiça é pois pior que padecê-la, porque nesse caso o mal é maior. (*Górgias*, 475 c).

Tu exaltavas Arquelau, que cometeu os piores delitos e conseguiu escapar à punição; eu, ao invés, dizia que, se Arquelau ou quem quer que seja não pega a pena de suas culpas, não pode ser senão um infeliz, mais infeliz que todos os outros, e que o injusto é sempre mais desventurado que o justo, e quem evita a pena é mais desventurado que quem a paga. (*Górgias*, 479 d 7 – e 6).

Alguns autores, como é o caso de Zeller, preferem negar a autenticidade desta sentença a reconhecer que Demócrito poderia ter antecipado tais teses usualmente atribuídas a Platão, que a seu ver seriam “genuinamente platônicas”. No entanto Zeller não prova o contrário do que nega, ou seja, ele não apresenta argumentos suficientes para se invalidar a atribuição destas ideias a Demócrito. Mais consistentes a esse respeito parecem ser os argumentos de R. Philipson, para quem não somente esta sentença comparece em Platão sob a influência de Demócrito, como ao lado dela também outras teses, como aquelas relacionadas a teoria dos prazeres apresentada no *Protágoras*, teriam sido “inteiramente extraídas de Demócrito”³². A posição de Philipson encontra suporte sobre este ponto em outros tantos fragmentos de Demócrito. No fragmento B 89 DK, se lê que “o inimigo não é aquele que comete injustiça, mas aquele que a quer cometer” (Ἐχθρὸς οὐχ ὁ ἀδικέων, ἀλλὰ ὁ βουλούμενος), caracterizando já como injustiça a mera intenção de agir injustamente, e trazendo o problema para o foro íntimo do agente. Pode-se assim compreender a presença em Demócrito de um apelo à auto-regulação. Cada um deve ser senhor de si mesmo e se governar em conformidade com a reta razão, demonstrando estar apto para reconhecer quem é aquele que por si mesmo vive conforme a justiça, e aquele que somente o faz sob a coação da lei. A índole do sábio é naturalmente propensa a realizar ações justas, enquanto aquela da maioria dos homens revela sua fragilidade diante de sua incapacidade de se auto-determinar, sendo-lhes necessário uma determinação vinda do exterior, até que, pela força de um exercício continuado, eles se mostrem aptos a agirem justamente.

32. Philipson, 1924, p. 403.

O peso recai, então, no primado do julgamento individual sobre os juízos pré-estabelecidos pela convenção e formalizados sob a forma das leis, primado esse que só pode advir de um exercício do pensamento e da capacidade que dele decorre de bem calcular e de bem agir. Isso explica a importância atribuída por Demócrito ao aprendizado, à experiência e ao conhecimento do que as coisas são para além de suas aparências, o que mostra, mais uma vez, o quão próximo ele é de Platão no que diz respeito às suas convicções acerca da natureza do homem e nos condicionantes da sua ação. Mais vale ser capaz de julgar, por si mesmo e conforme a natureza, quais são as ações que se deve apreender, que aderir cegamente ao que foi estabelecido na cidade como o justo ou injusto. As leis estabelecidas por convenções são efêmeras e, por isso, podem não desempenhar sempre o papel que delas se espera numa dada sociedade. Necessárias para a maioria dos homens, elas são contudo insuficientes. O sábio, na auto-suficiência que lhe constitui (*autarcheia*), vive segundo a natureza, segundo sua natureza racional, reflete, e busca estabelecer e manter a boa ordem e equilíbrio que se observa no macrocosmo e se traduz em uma vida justa e feliz.

Referências Bibliográficas

Fontes primárias:

DEMOCRITO. *Raccolta dei frammenti, interpretazione e commentario di Salomo Luria*. Testi greci e latini a fronte. Versione russa in appendice. Ed. italiana org. da G. Reale. Col. "Il Pensiero Occidentale". Milano: Bompiani, 2007.

DIELS, H; KRANZ, W. (Hrsg.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und Deutsch. Bd. 2. Zürich: Weidmann, 1996, 18ª edição a partir da 6ª edição de 1952.

DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*. Trad. française sous la direction de Marie-Odile Goulet-Cazé. Col. « Classiques Modernes ». Paris : Le Livre de Poche, 1999.

DORANDI, T. (Ed.) *Diogenes Laërtius. Lives of Eminent Philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press 2013.

GERLACH, J., *Gnomica Democritea. Studien zur gnomologischen Überlieferung der Ethik Demokrits und zum Corpus Parisinum mit einer Edition der Democritea des Corpus Parisinum*. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 2008.

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

LONG, H. S. (Ed.) *Diogenes Laertius*, recogn. Brevique adnot. Crit. Instr. (O. C. T.). 2 vols. Oxford: Clarendon Press 1964.

MARCOVICH, M. (Ed.) *Diogenes laertius. Vitae philosophorum*. Vol. I: Libri I-x. Vol. II: Excerpta byzantina. Stuttgart and Leipzig: B. G. Teubner, 1999.

The Republic of Plato. II. Edited with critical notes, Commentary and Appendices by James Adam, with an introduction by D. A. Rees, 2a edição: 1963; reimpr. 1965, 1969, 1975, 1980.

Fontes secundárias:

BOLLACK, J. "Un silence de Platon", *Revue de Philologie, de littérature et d'histoire anciennes*, 41, 1967, p. 242-246.

BURCHARD, J. L. W. *Commentatio critica de Democriti Abderitae de sensibus philosophia*, Progr. Minden 1830

_____. *W. Fragmente d. Moral. Des Demokritos*. Minden 1834.

CAPRIGLIONE, I.C. "La caverna, l'uomo e la città". In : Casertano, G. (Org.) *Democrito. Dall'atomo alla città*. Naples, Loffredo Editore, 1983, p. 137 - 170.

ENRIQUES, F., "La teoria democritea della scienza nei dialoghi di Platone." *Rivista di filosofia*, 12, 1920.

FERWERDA, R., "Democritus and Plato", *Mnemosyne*, 25, 1972, p. 337-378.

FLAMAND, J.-M., "Démocrate", in Goulet, R. *Dictionnaire des Philosophes Antiques*. Paris: CNRS éditions, 1994.

GEMELLI-MARCIANO, M.-L. *Democrito e l'Accademia. Studi sulla trasmissione dell'atomismo antico da Aristotele a Simplicio*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2007.

GIGON, O., « Platon und Demokrit », *Museum Helveticum* 29, 1972, p. 153-166.

HAMMER-JENSEN, I. « Demokrit und Platon », *Archiv für Geschichte der Philosophie* 23, N.S. 16, 1910, (I) p. 92-105 ; (II) 211-229.

LAUE, H. *De Democriti fragmentis ethicis*. Diss. Göttingen 1921.

NATORP, P., "Demokrit-Spuren bei Platon", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 3, 1890, p. 515-531.

NIKOLAU, S. M., *Die Atomlehre Demokrits und Platons Timaios*. Eine vergleichende Untersuchung, Teubner Verlag (BzA, Band 112), 1998.

NIKSERESHT, I., *Démocrate, Platon et la physique des particules élémentaires*. Paris : L'Harmattan, 2007.

PEIXOTO, M. C. D. "La città, il saggio e gli altri uomini. Democrito pensatore della città", publicado em Cornelli, G.; Casertano, G., (eds.), *Pensare la città antica: categorie e rappresentazioni*. Napoli: Loffredo, 2010, p. 175-190.

PHILIPSON, R. "Demokrits Sittensprüche", *Hermes*, 59, 1924, p. 369-419.

PROCOPE, J. F. "Democritus on politics and the care of the soul". *Classical Quarterly*, 39, 1989, p. 307-331.

STENZEL, J., "Platon und Demokritos". *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum*, n° 45, 1920.

VLASTOS, G., *Plato's Universe*, Oxford, 1975.

VOROS, F. K. "The ethical theory of Democritus: The problem of the authenticity", *ΕΛΛΗΝΙΚΑ*, 26, 1973, p. 193-206.

WILPERT, P., « Die Elementenlehre des Platon und Demokrit », in *Natur, Geist, Geschichte. Festschrift für Aloys Wenzl* hrsg. J. Hanslmeier, München, 1950, p. 49-66.

WISMANN, H. *Les avatars du vide. Démocrite et les fondements de l'atomisme*. Paris : Hermann, 2010.

ZELLER, E. *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 6^e éd., Leipzig, 1920.

Obras consultadas:

Fontes Primárias:

Democrito. Raccolta dei frammenti, interpretazione e commentario di Salomo Luria. Testi greci e latini a fronte. Versione russa in appendice. Ed. italiana org. da G. Reale. Col. "Il Pensiero Occidentale". Milano: Bompiani, 2007.

DIELS, H; KRANZ, W. (Hrsg.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und Deutsch. Bd. 2. Zürich: Weidmann, 1996, 18^a edição a partir da 6^a edição de 1952.

DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*. Trad. française sous la direction de Marie-Odile Goulet-Cazé. Col. « Classiques Modernes ». Paris : Le Livre de Poche, 1999.

GERLACH, J., *Gnomica Democritea. Studien zur gnomologischen Überlieferung der Ethik Demokrits und zum Corpus Parisinum mit einer Edition der Democritea des Corpus Parisinum*. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 2008.

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

PLATON. *Œuvres complètes*. Sous la direction de L. Brisson. Paris : Flammarion, 2008.

PLATONE. *La Repubblica*. Trad. e commento a cura di Mario Vegetti. Napoli: Bibliopolis, 1994-2003.

Platonis Opera, recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, Tomes I-V. Oxford : Clarendon Press, 1900-1907.

Fontes secundárias:

ALFIERI, V. E., "Una nuova interpretazione di Protagora e di Democrito." *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, vol. 17, N.S. 4, 1936, p. 66-78 ; 264-277.

ALFIERI, V. E., *Atomos idea*. L'origine del concetto dell'atomo nel pensiero greco. Galatina: Congedo Editore, 1979 [1ª ed. 1953].

BAILEY, D. T. J., Review: *Epistemology After Protagoras: Responses to Relativism in Plato, Aristotle and Democritus*. *Mind*, vol.115, n° 460, 2006, p. 1151-1153.

BOLLACK, J. "Un silence de Platon", *Revue de Philologie, de littérature et d'histoire anciennes*, 41, 1967, p. 242-246.

BRANCACCI, A.; MOREL, P.-M., (Ed.), *Democritus: Science, The Arts, and the Care of the Soul*. Col. "Philosophia Antiqua". Leiden-Boston : Brill, 2007.

BROCHARD, V., "Protagoras et Démocrite". *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*. Paris, 1912.

Caskey, E. G., *The ἰδέα of Democritus and Plato*. « Trans. and Proc. Amer. Philol. Assic. », 1941.

COLE, Th., *Democritus and the Sources of Greek Anthropology*. American Philological Association – Monograph Series. Atlanta : Scholars Press, 1990.

DIXSAUT, M. ; BRANCACCI, A. (org.), *Platon source des Pré-Socratiques. Exploration*. Paris : Vrin, 2002.

ENRIQUES, F., "La teoria democritea della scienza nei dialoghi di Platone." *Rivista di filosofia*, 12, 1920, p. 14-24.

FEIBLEMAN, J. K., "Plato versus the Atomists in Aristotle." *Sophia*, vol. 31, 1963, p. 68-75.

FERGUSON, J., "Plato, Protagoras and Democritus." *Bucknell Review*, vol. 15, 1967, p. 49-58.

FERWERDA, R., "Democritus and Plato", *Mnemosyne*, 25, 1972, p. 337-378.

FRITZ, K. v., *Philosophie und sprachlicher Ausdruck bei Demokrit, Plato und Aristoteles*. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft , 1966 [1 ed. 1938].

- GEMELLI-MARCIANO, M.-L., *Democrito e l'Accademia*. Studi sulla trasmissione dell'atomismo antico da Aristotele a Simplicio. Berlin: Walter de Gruyter, 2006.
- GIGON, O., "Platon und Demokrit ." *Museum Helveticum* 29, 1972, p. 153-166.
- GUTHRIE, W.K.C., "The Atomists of the fifth century". In: *A History of Greek Philosophy*, t. II, Cambridge University Press, 1965, p. 382-507.
- HAMMER-JENSEN, I. , "Demokrit und Platon." *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 23, N.S. 16, 1909-1910, p. 92-105. ; 211-229.
- LAUE, H. *De Democriti fragmentis ethicis*. Diss. Göttingen 1921
- LEE, M.-K., *Epistemology after Protagoras. Responses to Relativism in Plato, Aristotle, and Democritus*. Oxford: Clarendon Press, 2005.
- MOREL, P.-M., "Le *Timée*, Démocrite et la nécessité. » In : Dixsaut, M. ; Brancacci, A. (org.), *Platon source des Pré-Socratiques. Exploration*. Paris : Vrin, 2002, p. 129-150.
- NATORP, P., "Demokrit-Spuren bei Platon." *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 3, 1890, p. 515-531.
- NIKOLAU, S. M., *Die Atomlehre Demokrits und Platons Timaios*. Eine vergleichende Untersuchung, Teubner Verlag (BzA, Band 112), 1998.
- NIKSERESHT, I., *Démocrite, Platon et la physique des particules élémentaires*. (Paris : L'Harmattan, 2007).
- PHILIPSON, R., "Platons Kratylos und Demokrit." *Philologische Wochenschrift*, vol. 49, 1929, p. 923-927.
- PHILIPSON, R. "Demokrits Sittensprüche", *Hermes*, 59, 1924, p. 369-419.
- SAMBURSKY, S., "A Democritean metaphor in Plato's *Kratylos*." *Phronesis*, vol. 4, 1959, p. 1-4.
- SILVESTRE, M. L., "L'eredità democritea nei dialoghi di Platone." *Atti della Accademia Pontaniana*, vol. 41, 1992, p. 25-44.
- STALLEY, R. F., "Punishment in Plato's *Protagoras*." *Phronesis*, vol. 40, n° 1, 1995, p. 1-17.
- STENZEL, J., *Platon und Demokritos*. *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum*, vol. 45, 1920, p. 89-100 [reimpr. in : ID., *Kleine Schriften*, Darmstadt 1957, p. 60 sq.].

STROE, I. ; DIMA, I., "Les rapports entre l'universalité de la science de la nature de Platon et la philosophie atomiste de Démocrite dans le processus de formation du concept fondamental de nature. "; In : *Proc. XVIth intern. Congr. of the history of science* (Bucureti, Acad. of the SSR, 1981), IV : p. 154.

TAYLOR, C. C. W., "Nomos and *phusis* in Democritus and Plato." *Social Philosophy and Policy* vol. 24, n° 2, 2007, p. 1-20.

VOROS, F. K. "The ethical theory of Democritus: The problem of the authenticity", *ΕΛΛΗΝΙΚΑ*, 26, 1973, p. 193-206.

WILPERT, P., "Die Elementenlehre des Platon und Demokrit. " in *Natur, Geist, Geschichte. Festschrift für Aloys Wenzl* hrsg. J. Hanslmeier, München, 1950, p. 49-66.

ZACHARIOU, A., "Platonic versus Democritean atomism." *Proceedings of the First International Congress on Democritus*, Xanthi, 1984, t. II, p. 63.

A amizade entre o amor e o desejo

Jovelina Maria Ramos de Souza ¹

A análise da relação erótica que, no Banquete, tem em vista o belo revela a prerrogativa dessa forma inteligível que aparece (transparece) de modo singular já nas coisas belas visíveis puxando o psiquismo para o alto.

(MPM, *Aparecer e imagem no livro VI da República*, p. 145-146)

Resumo

O presente artigo retoma a relação de *philia* vivenciada na tradição simpótica para se pensar, no *Banquete*, a noção de amizade, sob o contexto da reciprocidade e afinidade com duas outras afecções do psiquismo, o amor e o desejo, elementos que vão se confrontar na série de elogios a *eros*, e que atingem uma outra perspectiva, na imagem da ascese erótico-dialética. A retomada das *Leis* possibilita delimitar a natureza da amizade e rever o exercício da filosofia, como uma perspectiva que envolve amor, amizade e desejo.

Palavras-chave: Platão, amor, amizade, desejo.

Abstract

The present article intends to resume the notion of *philia* experienced in the sympotic tradition to rethink, in the context of the *Symposium*, the reciprocity and the affinity between the notions of friendship, love and desire. These three notions will be confronted with each other in the sequence of speeches in praise of Eros although in the ascent passage they will assume a whole different perspective. I also intend to use the *Laws* to reassess the nature of friendship and thus re-evaluate the very exercise of philosophy itself, treating it as an activity which embrace in its core the same notions of love, friendship and desire.

Keywords: Plato, love, friendship, desire.

1. Professora da Universidade Federal do Pará. Email: jovelinaramos@gmail.com

A prática simpótica

A leitura do elogio de Sócrates a *eros*, no *Banquete* (198a-212c), remete a pensar como Platão, através de Sócrates e Diotima, determina o vocabulário de sua erótica, através das relações de afinidade (*oikeios*) entre as noções de amor (*eros*), prazer (*hedone*), desejo (*epithymia*) e amizade (*philia*), e aliadas a elas, as de amante (*erastes*) e amado (*eromenos*), aparecem, no diálogo, por meio do jogo dialético envolvendo a demonstração (*apodeixis*) da teoria platônica das formas, contida na ficção da conversa sobre o amor, o belo e o bem, entre o jovem Sócrates e a mulher de Mantineia, “Diotima, que nesse assunto era entendida e em muitos outros [...]” (201d).² Na dramatização do diálogo envolvendo a especialista nas coisas concernentes ao amor (*ta erotika edidaxen*) (*id.*) e seu aprendiz, Sócrates recorda as palavras de Diotima, no sentido de reforçar a sua própria competência acerca da acirrada polêmica, retomada por Agaton, sobre a natureza de Eros.

Platão pensa a arqueologia da erótica filosófica do *Banquete* a partir de elementos de uso corrente no cotidiano dos gregos antigos, como a instituição do *symposion*, palavra cujo sentido literal é “bebedeira em comum”.³ O *symposion* compreendia a segunda parte de um banquete (*deipnon*), quando encerrava o jantar e o vinho era oferecido aos convidados, entre um processo e outro fazia-se a libação aos deuses. Konstan aponta (2005, p. 64) que na Atenas dos séculos VI e V, o *symposion* era considerado um estilo aristocrático de entretenimento, devotado “[...] à folia, erotismo, exibição de riqueza e cultivo da excelência na lira e na recitação poética [...]”.

A institucionalização desse ritual mostra-se presente em diversas representações iconográficas encontradas em vasos e paredes de túmulos, mas principalmente no registro das narrativas poéticas, sobretudo da poesia mélica, estendendo-se à poesia filosófica de Xenófanes. Nas *Elegias* encontramos um fragmento no qual Xenófanes descreve todo o processo de um *symposion*, desde a preparação da casa para abrigar o grupo de amigos que se reúne na casa de um deles para beber vinho juntos, em um encontro entre iguais, ocasião propícia para o pronunciamento de preces, poesias ou elogios a Eros. A respeito

2. Para efeito de citação do *Banquete*, utilizo a tradução de José Cavalcante Souza, editada pela DIFEL, cotejado com a tradução de Luc Brisson editada pela GF Flammarion.

3. Tradicionalmente o *symposion* era uma reunião de ordem pública ou privada para celebrar as festas do calendário religioso e cívico, assim como as honrarias e títulos recebidos na vida política e nos festivais envolvendo o gênero literário da epopeia, da comédia e da tragédia, ou mesmo nos discursos e nas reflexões de natureza filosófica. A esse respeito ver Brisson, Introduction à *Le Banquet*, p. 34-36.

desse fragmento, Zaidman ressalta (2010, p. 210) que os alimentos ingeridos são os mesmos das oferendas feitas aos deuses fora do contexto do sacrifício sangrento: água, pães, queijo, mel, além de ainda aparecerem na descrição da cena, o ritual da libação, a guirlanda de flores que Alcibíades traz na cabeça, os incensos, as regras que irão reger a bebedeira geral, como fez Erixímaco.

Agora o chão da casa está limpo, as mãos de todos
e as taças; um cinge a cabeça com guirlandas de flores,
outro oferece odorante mirra numa salva;
plena de alegria ergue-se uma cratera,
à mão está outro vinho, que prometi jamais faltar,
vinho doce, nas jarras cheirando a flor;
pelo meio perpassa sagrado aroma de incenso,
fresca é a água, agradável e pura;
ao lado estão pães tostados e suntuosa mesa
carregada de queijo e espesso mel;
no centro está um altar todo recoberto de flores,
canto e graça envolvem a casa.
É preciso que alegres os homens primeiro cantem os deuses
com mitos piedosos e palavras puras.
Depois de verter libações e pedir força para realizar
o que é justo – isto é que vem em primeiro lugar –
não é excesso beber quanto te permita chegar
à casa sem guia, se não fores muito idoso.
É de louvar-se o homem que, bebendo, revela atos nobres
como a memória que tem e o desejo de virtude;
sem nada falar de titãs, nem de gigantes,
nem de centauros, ficções criadas pelos antigos,
ou de lutas civis violentas, nas quais nada há de útil.
Ter sempre veneração pelos deuses, isto é bom (DK 21 B 11-24. ATE-
NEU, X, 462C).⁴

A prática simpótica também aparece na abordagem de Xenofonte,⁵ no *symposion* oferecido a Autólico por Cálías, no qual convida Protágoras, Pródico, Hípías e Sócrates para pronunciarem seus belos discursos. Em uma fórmula similar à de Platão, Xenofonte chama a atenção para a beleza do jovem e casto Cálías, para torná-lo eixo difusor de toda a discussão envolvendo amor, apetite e beleza, na contenda entre o *eros* casto e o selvagem:

4. Tradução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado para *Os pré-socráticos*, editado pela Abril Cultural.

5. Acerca dessa questão ver Brisson, *Introduction à Le Banquet*, p. 37.

Quem quer que presenciasse a cena perceberia logo que a beleza é por natureza um predicado régio, especialmente se acompanhada de modéstia e discrição, como era o caso de Autólico. De fato, tal como uma luz que surge no meio da noite atrai todos os olhares, assim também a beleza de Autólico fazia que todos virassem para ele os olhos, pois em nenhum dos que o olhava o espírito deixava de ficar emocionado na sua presença: uns emudeciam e outros tentavam, a todo custo, conter-se. É certo que todos os que pareciam estar possuídos por um deus são dignos de contemplação; mas enquanto os que são possuídos por outros deuses tendem a ter um olhar terrífico, uma voz assustadora e gestos violentos, os que estão inspirados pelo casto Amor têm os olhos cheios de ternura, uma voz doce e gestos mais nobres. Assim se comportava, Cálías, por causa desse Amor, o que o tornava muito mais interessante aos olhos dos que também estavam iniciados nesse mesmo culto (*Banquete* I 8-10).

Contudo, interessa-nos mais especificamente, a incorporação da prática convivial na prosa filosófica de Platão. Brisson aponta que nas *Leis*, Platão delimita o *symposion* como “[...] o banquete entre amigos, no qual nasce a reflexão do sábio, o lugar por excelência do discurso filosófico [...]” (Introduction à *Le Banquet*, p. 36). Na encenação do simpósio na casa de Agaton, a espontaneidade do personagem Sócrates no cenário em que se desenvolve o banquete, instituição tradicionalmente relacionada ao convívio erótico,⁶ parece denotar que a filosofia socrático-platônica institui não mais no *symposion*, mas na *synousia*,⁷ o *topos* propício à expressão verbal, representando o modo mais prazeroso de celebrar entre amigos, a arte do combate (*agon*) no discurso (*logos*). A transposição das regras da tradição para uma nova modalidade de banquete, o filosófico, aparece na proposta de Erixímaco, no início do diálogo, “[...] aproveitemos o convívio (*synousian*) de hoje para discursos. Mas que gênero de discursos? [...]” (176e). Cada um dos presentes, sugere o personagem: “[...] deverá apresentar um discurso de elogio ao Amor, o mais belo que lhe for possível [...]” (177e). Na sua proposição, marcada pela inversão das regras próprias da tradição convivial, o jogo erótico-amoroso é transferido para a arte da sedução pela palavra, recurso amplamente utilizado na poesia mélica arcaica, na escrita epigramática

6. Em *Iliada* XX 232-235, Homero representa de maneira ambígua, a função de Ganimedes como copeiro de Zeus, como se a beleza do jovem o predispuesse a atender os desejos de bebida e de sexo da divindade:

[...] o divino Ganimedes,
ele que foi o mais belo de todos os homens mortais.
Arreataram-no os deuses para servir o vinho a Zeus
por causa da sua beleza, para que vivesse entre os imortais.

7. Literalmente, “estar junto, se reunir, compartilhar da companhia do outro”, “a relação entre discípulo e mestre”, “encontro, reunião, convívio”, como o que acontece na casa de Agaton, conforme se pode encontrar em *Banquete* 172a, 173a, 176e.

e na sofística.

Na estrutura cênica do *Banquete*, a antiga instituição do *symposion* é ressignificada, conforme se pode observar na conduta admitida pelo simposiarca do encontro na casa de Agaton, responsável pelo estabelecimento de novas regras, de modo a permitir os melhores benefícios a todos os envolvidos na sucessão de elogios a Eros. Direcionado por um novo parâmetro, o médico propõe aos convivas do *symposion* na casa do poeta trágico, o abandono da embriaguez desmedida (*hybris*) da noite anterior pela moderação (*sophrosyne*), no sentido de instaurar o equilíbrio no *logos*, entre o apelo sensual e o excesso no uso do vinho, atributo de Dioniso, com a harmonia entre a beleza e a sabedoria, atributo de Apolo. A cadeia de elogios do *Banquete* é marcada pela conciliação entre as duas potências regentes nos discursos dos oradores, evocadas na tentativa de definir a verdadeira natureza de Eros.

A recorrência a Dioniso, marcada por certo regramento, não é específica do *Banquete*; no diálogo *Leis*,⁸ não apenas as Musas e Apolo são responsáveis por manter o homem no reto caminho, como o próprio Dioniso, todos participando de um mesmo cortejo, determinado pelos deuses, no sentido de estabelecer, através de divindades com atributos tão distintos entre si, a correta harmonia e ordem na alma dos homens (II 653d), embora essa concessão possa parecer estranha aos gregos de sua época, como o próprio Ateniense aponta a um estupefato Clínia:

Então, paremos com essas críticas sumárias à dádiva de Dioniso, e não a qualifiquemos de pernicioso e indigno de ser acolhido pela cidade. Ainda haveria muito mais que dizer a seu favor; porém, diante das multidões, temos escrúpulo de falar do maior bem que ela nos proporciona, porque essa gente não entende nada de nada e deturpa tudo o que ouve. (II 672a-b)

Para o Ateniense, se as reuniões festivas (*ton symposion*) forem corretamente praticadas como no *Banquete*, no qual o discurso filosófico conduz a discussão entre as diversas modalidades discursivas, essas práticas se mostrarão benéficas e desempenharão um importante papel no projeto da nova *paideia* (*Leis* I 641a-d; 646d-e). Se as práticas forem bem regradas tanto incitarão a boa conversa entre amigos como propiciarão a justa educação (II 652a), caracterizada pelo Ateniense, como a primeira apreensão da virtude pela criança:

[...] Quando o prazer (*hedone*) e a amizade (*philia*), a tristeza (*lype*) e o ódio (*misos*) se geram diretamente em almas (*orthos en psykhais*)

8. Para citação, a edição de referência é a tradução de Carlos Alberto Nunes, editado pela EDUFPA.

ainda incapazes de compreender sua verdadeira natureza, com o advento da razão põem-se em harmonia com ela, graças aos bons hábitos sabiamente adquiridos. É nesse acordo que consiste a virtude (*arete*). Quanto à porção que tem por fim ensinar às crianças tudo o que diz respeito ao prazer e à dor, de forma que, do começo ao fim da vida seja odiado o que precisa ser odiado, e amado o que precisa ser amado: se as separarmos de nossas considerações e lhe dermos o nome de educação (*paideian*), teremos, segundo o meu modo de pensar, empregado o termo exato. (II 653b-c)

Na retomada da prática do *symposion*, nas *Leis*, Platão o concebe como um espaço de convivência responsável pela *paideia* dos jovens por ser capaz de gerar maior afinidade e integração, no diálogo entre mestre e discípulos, além de prepará-los para um momento posterior e mais prazeroso, do ponto de vista platônico, o do redirecionamento do *eros*, predominante em meio à *philia* desenvolvida nesses encontros, para o amor voltado para o saber (*philosophia*). Despertar os sentidos da estrutura psíquica, por meio da degustação moderada do vinho, parece viável para Platão, pelo fato de esta bebida tornar muito mais intensos, como ressalta o Ateniense, “[...] os prazeres (*hedonas*), as dores (*lypas*), as paixões (*thymous*) e o amor (*erotas*)” (I 645d), tornando mais intensas “[...] as percepções (*aistheseis*), a memória (*mnemas*), as opiniões (*doxas*) e os pensamentos (*phroneseis*) [...]” (I 646e). No entanto, se o vinho for ingerido sem a devida precaução, desperta afecções de outra natureza, como “[...] a cólera (*thymos*), o amor (*eros*), o orgulho (*hybris*), a ignorância (*amathia*), a cobiça (*philokerdeia*), e também a riqueza (*ploutos*), a beleza (*kallos*), a força (*skhys*) [...]” (I 649d), e toda espécie de prazeres, que cultivados insensatamente levam ao desordenamento do psiquismo. Para o Ateniense, ao degustar o vinho, o indivíduo precisa encontrar a justa medida, de modo a não se deixar afetar pelo puro prazer de saboreá-lo, como o fazem os membros do cortejo de Dioniso (I 650a). No entanto, o vinho também é capaz de propiciar, se tomado corretamente, a descoberta da disposição natural da alma (I 650b) para o desejo de sabedoria. Na sua defesa do uso do vinho nas reuniões filosóficas, Platão ressalta a sua capacidade em ser utilizado como uma espécie de *pharmakon* ou *therapeia*, com propriedades benéficas para o psiquismo e para o corpo, levando a primeiro a adquirir o pudor (*aidous*), e o segundo, a saúde (*hygieias*) e o vigor (*iskhys*) (II 672d), além de tornar amigos antigos inimigos (II 671a-e), fortalecendo a justificativa para a extensão dessa técnica à filosofia.

O exercício da *philia*

Talvez seja esse o fato de o personagem Sócrates mostrar-se tão à vontade para retomar a antiga temática acerca das questões relativas ao amor, em meio ao exercício da *philia*, do prazer compartilhado, com os demais oradores do *Banquete*. Na estrutura de seu discurso, encontramos o entrelaçamento entre as esferas da poesia e da filosofia, mas também a dos cultos dos mistérios, evocada de um passado distante cujo eco é integrado na dramatização do diálogo, pela voz de uma estrangeira, Diotima de Mantineia, dotada, como Eros ou talvez o próprio Sócrates, do dom da arte divinatória. Especializada na prática da *mantis*, já inscrita no registro etimológico de seu nome de origem, a sacerdotisa não apenas domina os processos envolvendo os rituais de iniciação (*teletes*), como parece receber, não de Zeus, se pensarmos em um possível jogo linguístico envolvendo o nome de Diotima e os vocábulos *theotimos*, “honrada pelos deuses” ou *xenotimos*, “honrada estrangeira”, mas de Sócrates, a honra de ser, no *Banquete*, a transmissora do *logos* dialético sobre Eros.

No exercício linguístico de sua atribuição, a sacerdotisa de Mantineia, tomada inicialmente por um delírio (*mania*) procedente da sabedoria divina, como é comum ao poeta inspirado e ao portador de um dom profético (*enthousiastes*), consegue afastar o delírio próprio de Eros de um sentido, digamos, “empírico” de percepção. Nesse distanciamento da ordem do prazer e do desejo, de sua porção meramente desejante ou impulsiva, o desejo será redirecionado para a dimensão racional da alma.

Na ascese dialética do *Banquete*, o *eros* poético ou inspirado dá lugar ao *eros* dialético marcado por uma *sophia* mais lúcida e menos profética, espécie de *erosophia*, de aprendizado pelo amor, cuja autenticidade sustenta-se no discurso do filósofo, por este mostrar-se um agente apto a compatibilizar o contraponto entre as ordens do sensível e do inteligível, do delírio e da sabedoria, de *eros* e *philia*. Na mediação entre a *sophia* intuitiva dos inspirados e a *sophia* reflexiva dos filósofos, a gradação se dá pela menor ou maior intensidade de *epithymia* presente na prática de ambos, embora somente o filósofo consiga atingir um “[...] prazer mais puro, mais verdadeiro e mais real [...]” (DIXSAUT, 1998, p. 134), pois distanciado das manifestações mais evidentes de apetites, sejam eles de ordem natural ou adquirida.

A razão para isso advém do fato de o filósofo, no seu desejo de conhecer e aprender a verdade, mostrar-se capaz de “saborear o prazer (*hedonen*) que a

contemplação do ser propícia” (*República* IX 582c). Em sua extrema potencialidade, o *eros* dialético revela-se como a própria essência do desejo, em busca de “[...] unidade, continuidade e imortalidade [...]” (DIXSAUT, p. 135), a ser encontrada, não na dimensão dos apetites (*to epithymetikon*), mas na inteligência (*to logistikon*), a possibilidade de apreensão da verdadeira natureza de *eros*.

Na exposição dos elogios a Eros, no *Banquete*, o princípio do desejo, aos poucos distancia-se de sua natureza estritamente sensual, encontrando na ascese do elogio de Sócrates, a sua forma, ao mesmo tempo mais branda e mais intensa de manifestação, pois afastada do desregramento propiciado na estrutura psíquica por *eros*, mas ainda arrebatada pelos efeitos do delírio erótico. Apresentada sob a aparência de uma metáfora, a do ritual de iniciação peculiar ao culto dos mistérios, a percepção contemplativa de Diotima representa a possibilidade de se pensar o amor, o desejo e a beleza, sob a perspectiva de um processo integrado, como podemos observar na descrição da sacerdotisa a Sócrates:

[...] Quando então alguém, subindo a partir do que aqui é belo através do correto amor aos jovens, começa a contemplar aquele belo, quase que estaria a atingir o ponto final. Eis, com efeito, em que consiste o proceder corretamente nos caminhos do amor ou por outro se deixar conduzir: em começar do que aqui é belo e, em vista daquele belo, subir sempre, como que servindo-se de degraus, de um só para dois e de dois para todos os belos corpos, e dos belos corpos os belos ofícios, e dos ofícios para as belas ciências até que das ciências acabe naquela ciência, que de nada mais é senão daquele próprio belo em si, e conheça enfim o que em si é belo [...]. (211b-d)

A inserção da ascese erótico-dialética, no *Banquete*, talvez seja a tentativa de Platão para superar a carência de um justo discernimento acerca da natureza de *eros*. Situar *eros* na condição de mediador de todo esse processo fortalece a condição da estrutura psíquica como fonte difusora de todo desejo, *eros* é impulso, porque o psiquismo é puro movimento, e o movimento ascensional implica em um deslocamento entre esferas distintas de desejo. A cada passo da ascese, Diotima mostra qual o objeto do desejo da alma naquela circunstância: o amor por um corpo, o amor por todos os corpos belos, o amor pelas belas ocupações, o amor pelos belos conhecimentos, o amor pelo conhecimento do belo, o único a permitir a contemplação do Belo em si, suprimindo o desejo de imortalidade da alma. Mas em meio a esse deslocamento qual seria o papel ou o lugar da amizade? Observamos que o elemento impulsor é o apetite e o receptor o *eros* dialético, nesse jogo entre apetite e amor, a amizade não poderia ser pensada como o elemento mediador? Afinal, amor (*eros*), desejo (*epithymia*) e amizade (*philia*) parecem ter em comum o impulso que os direciona em direção a algo,

diferençando-se pelo grau de intensidade do desejo, embora resguardem a reciprocidade entre elas, conforme o Ateniense indica para Clíncias, no diálogo *Leis*:

Ateniense: [...] Antes de mais nada, será preciso conhecer a natureza do desejo (*epithymias*), da amizade (*phílias*) e daquilo que se denomina amor (*eroton*), se quisermos adquirir noções nesse domínio. Tratando-se de duas paixões diferentes, e de mais uma, nascida da união das duas primeiras, o emprego de um nome único só causará confusão e obscuridade.

Clíncias: Como assim?

Ateniense: Damos o nome de amigo (*philon*) ao que se assemelha ao outro na virtude (*aretén*) e é igual a ele, como também dizemos que o pobre é amigo do rico, muito embora sejam de gêneros contrários; e quando esses sentimentos se tornam violentos (*sphodron*), chamamo-los de amor (*erota*).

Clíncias: Certo.

Ateniense: A amizade que acontece entre os opostos é cruel e selvagem e raramente recíproca entre as pessoas, enquanto a baseada na semelhança é suave e recíproca ao longo de toda vida (*Leis VIII 836e-837b*).

Nessa passagem das *Leis*, Platão reforça a identidade entre *eros* e *epithymia*, tal como se pode encontrar no elogio de Aristófanes, em *Banquete* 193a, e também em *Fedro* 237d. A inserção da *philia* entre as paixões da alma parece marcada pela intenção de mostrar que, apesar da diferença de intensidade, todas possuem uma mesma natureza em comum, o amor (*eros*), que impulsiona uma mais brandamente (*philia*) e a outra mais ardorosamente (*epithymia*). O problema maior para a relação entre as três afecções, questão retomada em vários momentos da obra de Platão, é justamente a recepção que os intérpretes dão a ela. Na continuidade do diálogo entre o Ateniense e Clíncias, em *Leis* 837c, o primeiro mostra ao segundo o seu incômodo com o apego excessivo aos prazeres de natureza corpórea, o que permite aos críticos de Platão decretar que o filósofo elimina os apetites, gerando o mito distorcido do “amor platônico”, como aquele no qual predomina a amizade, sem direito à *aphrodisia*.

Seguindo tal modelo, se oporia de um lado a *epithymia*, o *eros* que comporta a *aphrodisia* e do outro a *philia*, o *eros* que expurga a *aphrodisia*. Mas esse não parece mais o castigo de Zeus para acalmar a impetuosidade dos seres primordiais do que a propalada cisão entre as dimensões do *epithymetikon* e a do *logistikon*? Para os críticos de Platão, no sentido de fortalecerem a imagem negativa do filósofo como aquele que expurga os prazeres de natureza corpórea, qualquer argumento é válido, não importando se antes das *Leis*, ele escreveu um discurso

sobre o amor, o *Banquete*, ou mesmo o *Fedro*, no qual Sócrates se mostra o mais amoroso dos amantes, por ter a habilidade de circular como nenhum outro entre as distintas esferas de desejos da alma, mantendo a mesma integridade de caráter quando dirige um galanteio a um jovem ou ao falar de forma sedutora para atrair a atenção de seu interlocutor e mantê-lo atento durante o jogo de perguntas e respostas.

Considero inconcebível julgar o conjunto da obra de Platão, a partir do diálogo que estava sendo escrito quando ele morreu, por ser justamente o diálogo no qual o autor não teve tempo de rever suas posições em outro diálogo, como era próprio dele. Para não falar que o recorte realizado omite o contexto do argumento, pois centralizado em meio à tentativa de legiferar regras objetivas para a cidade bem governada. Incomoda-me o modo como a tese da separação corpo-alma é sustentada, pois ao se ler, por exemplo, o Platão que se manifesta no elogio de Aristófanes, se verá que o exagerado castigo dado por Zeus aos homens, cortando-os pela metade para diminuir o seu poder é recompensado com uma dádiva mais prazerosa que a de Prometeu, o dom da *aphrodisia*. Retomo tal componente, no sentido de reforçar minha resistência em aceitar as teses recorrentes, nas quais Platão ou expurga a *epithymia* do *eros* dialético ou transforma o *eros* dialético em *philia*. Afinal, *epithymia* e *philia* não são da mesma natureza que *eros*?

Defendo que Platão não renega os apetites, assim como não execra nem a poesia nem a retórica, todo o objeto de sua crítica se endereça aos modos como eles são conduzidos, o prender-se exclusivamente ao apelo dos sentidos coloca a alma em desarmonia, de maneira similar o apegar-se meramente a beleza dos discursos não implica em uma discursividade coerente e reflexiva. Não existem fronteiras ou espaços definidos entre o amor, a amizade e o desejo. A maior ou menor intensidade do desejo de cada uma dessas afecções, não implica em atribuir a predominância do amor em uma e na outra não, pois *eros* é a própria alma movida pelas mais variadas formas de desejo, que apesar da diferença de intensidade não se mostram inconciliáveis entre si. No jogo das paixões, o importante para Platão é encontrar o justo equilíbrio para manter a harmonia da estrutura psíquica, e ao fazer isso ele não estabelece a fronteira entre um discurso apaixonado como restrito especificamente ao domínio da dimensão apetitiva e um discurso calmo, dianoético, com finalidade técnica como restrito à dimensão intelectual, como se “a intensidade de *eros* constituísse para este discurso uma ameaça, uma desmedida a limitar, um excesso a regular” (DIXSAUT, 1998, p. 145), pelo contrário, o impulso de *eros* é quem determina o movimento

da alma e a sua integração, não a separação das distintas ordens de desejo pela afinidade existente entre elas.

Mas haveria de fato uma espécie de cisão na escala das paixões? Platão seria de fato o racionalista empolado expurgando todo e qualquer indício de *pathos* não apenas da filosofia, mas do próprio mundo grego? Imaginar tal hipótese seria risível, se não fosse cruel, ou mesmo indigna, pois ao separar a filosofia platônica de qualquer rastro de eroticidade, e quando utilizamos essa expressão estamos pensando no amor, em todas as suas formas, do libidinoso ao passional, do romântico ao intelectualizado, anula-se a própria razão de ser do desejo direcionado para o saber, cuja maior condição, utilizando-se do vocabulário da erótica platônica, é desejar, aspirar, ansiar, buscar, procurar os sinais deste *logos* inflamante e inflamado, que insiste em fixar-se na alma, queimando e latejando gota a gota, como “Eros, que põe quebrantos (*lysimeles*) nos corpos” (SAFO, Fr. 44a LP) e esse mesmo *eros* com graus diferentes de intensidade percorre cada passo da ascese dialética.

Apesar da hipótese apresentada parecer um tanto precipitada, ou mesmo ousada, não a considero de todo impossível, principalmente se for pensada dentro do contexto das diferenciadas tentativas de mostrar e demonstrar a natureza de *eros*, em meio à multiplicidade de discursos amorosos, expostos ao longo do *Banquete*. O argumento sustenta-se a partir de três elementos, ao mesmo tempo, distintos e convergentes entre si: o primeiro deles aponta para tipos diferenciados de representação da narratividade, nos quais os elogios de Fedro, Pausânias, Erixímaco, Aristófanes e Agaton parecem inscritos na esfera de um elogio contendo um discurso sobre os atributos e as virtudes de *eros*; enquanto o de Sócrates/Diotima parece inscrever-se no contexto de um discurso comportando o mito sobre a ascendência e a verdadeira natureza de *eros*, firmada na mediação de pais com potencialidades tão contraditórias entre si, representando a abundância e a carência de recursos, sabedoria e discernimento.

O segundo destes pressupostos sustenta-se em maneiras distintas de se mostrar a discursividade, na qual o mostrar e o demonstrar se entrelaçam na sequência de elogios do diálogo. A diferença entre eles é que os discursos anteriores ao de Sócrates não denotam a necessidade de sustentarem teoricamente os modos de ser e de representar os elementos constitutivos de *eros*; enquanto o discurso de Sócrates exige de seu narrador o justo discernimento e a justa medida, para expor e explicar, meticulosamente, a sua assertiva, como faz brilhantemente Diotima, ao descrever, com rigor e precisão cada um dos passos da ascese erótica, na qual o iniciado nos mistérios de *eros*, a cada novo avanço desta árdua

escalada, abandona a etapa anterior, para somente ao final,

[...] contemplar o próprio belo em si (*auto to kalon idein*), nítido (*eilikrines*), puro (*katharon*), simples (*ameikton*), e não repleto de carnes humanas, de cores e outras muitas ninharias mortais, mas o próprio divino belo (*auto to theion kalon*) pudesse ele em sua forma única contemplar [...]. (211e)

O terceiro desses aspectos ressalta a diferença entre a diversidade de linguagens presentes nos vários elogios, nos quais o *logos* circunscreve-se, em escalas distintas, ao âmbito da poesia, nos seus mais diversos gêneros, da retórica e também da medicina, efetuando, no elogio de Sócrates/Diotima a mescla entre a linguagem mitopoética, a dos mistérios e a reflexiva, coerente e lógica da filosofia. Na mescla entre a diversidade de discursos, o *eros* dialético surge no cenário do debate, marcado por um forte impulso erótico, tornando-se “o próprio movimento do desejo, o movimento que anima” (DIXSAUT, 1998, p. 154), mas longe de ele direcionar o seu desejo para aquilo que pode aniquilá-lo ou fazê-lo se dissipar, o parto no corpo, ele se volta para o desejo que pode nutri-lo, perpetuá-lo, impedi-lo de morrer, o parto na alma. No impulso voltado para os corpos belos acreditamos que a alma se “desvie” e não elimine como defende Dixsaut, o impulso direcionado para a apreciação de um corpo belo. Se a alma comporta três dimensões desejanças, como ela pode simplesmente eliminar algo que lhe é aparentado? Se ao invés de eliminar a dimensão apetitiva, a alma apenas se desviasse dela, não seria porque o desejo dessa natureza é tirano? Mas o afastar-se da tirania das paixões não implicaria em recair em uma tirania da razão?

A meu ver, na ascense dialética do *Banquete*, Platão não estaria negando ao psiquismo o direito às paixões, primeiro em razão de a estrutura psíquica ser a sede das paixões e, segundo, *eros* é a própria representação da alma dividida entre dimensões distintas de desejos e prazeres, ora se deixando levar pelo impulso das paixões, ora percebendo que o arrebatamento a impede de seguir a rota ascensional. Mantendo-se aprisionada à tirania das paixões, a alma não consegue o acesso ao impulso capaz de discernir, de argumentar, de definir valores. Nossa proposição de que não há eliminação do apetite (*epithymia*) ou isolamento do ímpeto (*thymetikon*), em alguns aspectos, se baseia no pressuposto de que se o impulso é racional ele está direcionado para o *eros* dialético, para a lembrança de algo já visto anteriormente, e que ele não pode encontrar de maneira satisfatória no desejo natural. O amor ao belo corpo jamais vai lhe dar a mesma satisfação ou clareza necessária para separar o que na esfera das

ações é considerado bom ou mau, belo ou feio, porque o desejo instintivo jamais contemplou a beleza verdadeira, ele não tem parâmetros confiáveis para avaliar se o belo corpo possui também uma bela alma. Afinal não será esse o objeto de investigação de Sócrates, após recompor-se da manifestação de seu desejo lancinante pelo jovem Cármites?

Nesse sentido, a ascese erótica não poderia ser pensada como um processo de depuração e não de eliminação, no qual a alma do iniciado nos mistérios do amor começa a separar o que antes estava integrado, os erros, os enganos, as ilusões, os falsos discursos, as imagens que não suscitam na alma o seu diálogo com ela mesma? Ora, mas não é justamente isso que Platão faz ao longo do *Banquete*, reunir os discursos da tradição sobre *eros* para depois separar os elementos contidos neles que possam ajudá-lo a compor a imagem do *eros* dialético? Não seria a falta de objetividade dos elogios anteriores ao seu que Sócrates recrimina pelo fato de eles mostrarem-se incapazes de determinar a verdadeira natureza de *eros*, o que levaria Nietzsche, dentre tantos outros, a acusá-lo de encarcerar o desejo natural e impetuoso na masmorra da razão?

Dixsaut ressalta um aspecto muito interessante acerca da suprema astúcia de *eros*, responsável por ele encontrar-se situado na posição de tirano. Segundo a autora, a natureza dual de *eros* nos impõe uma terrível imagem da vida e da crença de que não existe só uma maneira de afirmar a vida, de lhe dizer sim, mas o de que também tendemos para um fim:

Mas este aquiescimento sem limite, este sim sem condição que faz da vida, da sensação de encontrar na vida o único fim e o único bem, a metamorfose ao seu contrário: o sofrimento e a morte. Para quem quer viver e somente isto, a vida se torna sonho e retorno ao pesadelo (1998, p. 144).

Eros na sua carência e abundância de recursos instiga o desejo de viver de modo desregrado, no qual já não se distingue o verdadeiro sentido da vida, por ela encontrar-se subjugada aos prazeres do *eros* tirano. Para se descobrir um novo prazer de viver é preciso diminuir a intensidade do apetite deixando preponderar na alma um desejo que lhe permita encontrar equilíbrio e paz. Para Dixsaut, o *eros* tirano pode ser considerado como o *eros* perverso, pois em função de sua natureza mediadora *eros* encontra-se entre o bem e o mau, o que não significa admitir a existência separada de um bom e de um mau *eros* como Erixímaco, mas pensar que “*eros* em si mesmo não é nem princípio de verdade nem de erro” (1998, p. 144). No *Fedro*,⁹ o erro e a negligência aparecem como

9. Para efeito de citação, a tradução utilizada é a de Maria Cecília Gomes dos Reis, editada pela Penguin Classics Companhia das Letras, cotejada com a tradução de Luc Brisson, editada pela GF

a fonte da perversão de *eros*, daí a necessidade de se evitar “[...] um amor por assim dizer sinistro (*skaion erota*) [...]” (266a) e enaltecer o outro, uma espécie de amor divino (*theion erota*) “[...] causa dos maiores bens para nós” (266b). O problema maior é como encontrar essa espécie de *eros* casto, se os corpos são providos de alma e “[...] *eros*, o amor, é o termo ambíguo que designa tanto o apetite sexual como a terna amizade [...]” (DIXSAUT, 1998, p. 146).

A reciprocidade entre *eros* e *philia*

No *Banquete*, a mesma afinidade entre *eros*, *epithymia* e *philia*, encontra-se nos vocábulos *eros*, *kalos* e *sophia*, consolidando a identificação do *philosophos* como *philokalos*; mas essa associação dissipa-se ou delimita-se, na distinção entre o objeto e a intensidade do *eros* de cada um desses *erastai*, pois apenas o amante da sabedoria possui a potencialidade de tomar a filosofia como o desejo incondicional de um saber de caráter puramente teórico, identificado à virtude e direcionado para algo fora de si. O estreitamento da relação *eros* e *philosophos*, pontuada por Diotima, e reforçada por Alcibíades, resulta do desejo (*eros*) de imortalidade pela beleza, perpetuado no discurso inerente ao próprio filósofo.

Mas como Platão estabelece a reciprocidade, sustentada na alteridade, entre *eros* e *philia*, se na Grécia clássica parece existir um consenso opondo esses dois domínios, sendo ambos marcados por papéis determinantes? Se amor erótico e a amizade não são considerados elementos compatíveis, como justificar que todo desejo, independente de sua essência, representa o impulso em direção a algo diferenciado de sua própria natureza, que o leva a ser determinado como o “[...] amor de algo (*tinós ho eros*) [...]” (199d)? O fato de essa equivalência admitir graus distintos de intensidade, não é conveniente para a elaboração platônica acerca das formas? A novidade introduzida por Platão, destoa da tradição, por conseguir conciliar, na relação *eros-philia*, o deslocamento da alma de sua natureza instintiva e selvagem (*epithymia*) passando por uma ordem de prazer mais refinado e temperante (*philia*) direcionando-se através de degraus, como prevê a ascese inspirada de Diotima, até o *eros* dialético, por ser o único dentro da cadeia de afecções a permitir a contemplação da verdadeira beleza.

Na erótica do *Banquete*, passa-se de uma relação marcada pela simetria, a *philia*, para a assimétrica entre o *erastes* e o *eromenos*, que predomina na teatralização dos primeiros elogios, mostrando-se um tanto velada, contudo latente,

Flammarion.

no de Sócrates, pois a ele não interessa unicamente o plano da relação amorosa entre indivíduos, mas o próprio movimento dialético que representa a sucessiva ressignificação de categorias distintas de belo, direcionadas para a contemplação do belo em si. No *symposion* na casa de Agaton, Sócrates, no livre exercício da *philia* revaloriza as regras predominantes nas relações eróticas, demonstrando convenientemente esse processo, em cada um dos níveis da ascese, na qual o iniciado se desloca do amor a um corpo belo até chegar à ciência do amor pelo belo, pois somente nessa instância, o amante do belo espetáculo das formas produzirá “[...] não sombras de virtude (*eidola aretes*), porque não é em sombras que estará tocando, mas reais virtudes (*areten alethe*), porque é no real (*alethous*) que estará tocando” (212a).

Atingir a verdadeira virtude não significa a superação do desejo, pois no contexto platônico, a *philosophia* nasce e sustenta-se em um desejo delirante, extasiático, impulsivo, a ponto de fundir-se no próprio desejo, permitindo-nos antever, na potência desse desejo de completude do ser pela beleza e pelo bem, a escalada de um *eros* de natureza estritamente sensitiva, para um *eros* de natureza mais branda até atingir um *eros* de natureza filosófica. O processo de ascese envolve modos diferenciados de pensamento, que se pensados à luz do processo mimético, na base encontramos o pensamento por imagens (espaço do *eros* sensitivo) ou “a partir da imagem” como defende Marques (2009, p. 137), no meio a razão discursiva (espaço no qual *logos* e *eros* se encontram) e no grau mais alto o pensamento conceitual (espaço do *eros* intelectual) que permite o acesso para a contemplação da beleza pensada como princípio da verdade. Para Gazolla (2009, p. 53), “a Beleza é uma natureza formal da qual participam as coisas belas que tocam o sensorio visual; a Beleza vincula a ela outras formas: a justiça, a boa medida (*eumetros*) e outras derivadas”. Na ascese do *Banquete*, *eros* é o elemento mediador, contudo a beleza é o fator responsável por reunir os elementos em comum, a cada passo da ascese, talvez essa seja a razão de Diotima revelar pouco a pouco a beleza de cada um dos componentes que levarão à beleza em si, ao amante mais apaixonado pela beleza, Sócrates, de modo a mostrar-lhe que esse percurso necessita do impulso emanado de *eros* para ser realizado. A percepção da verdadeira beleza, no *Banquete*, compreende a conciliação entre *eros* e *philia*, mas também entre *eros* e *logos*, por ser na ordem do discurso que a ascese erótico-dialética de Sócrates/Diotima se processa.

No exercício da *philosophia*, no simpósio de Agaton, não se pode dissociar *eros*, *philia* e *epithymia*, elementos presentes em toda a sucessão de discursos do diálogo. O imbricamento entre amor, amizade e desejo, contudo não se atém ex-

clusivamente à cadeia dialética do *Banquete*, aparecendo no *Fedro* e, sobretudo, no *Lísis*,¹⁰ na passagem em que Sócrates, reforçando a analogia entre desejo e carência, atribuindo “[...] que quem deseja, deseja o que lhe falta (*endees*)” (221e), retomada posteriormente no *Banquete*, sob a fórmula, “[...] o que deseja, deseja aquilo de que é carente, sem o que não deseja, se não for carente [...]” (200a). no contexto do *Lísis*, Sócrates reforça para Menexeno e Lísis, que “[...] o amor, a amizade e o desejo [...] se relacionam com o que nos é próprio” (*id.*). Amar ou desejar ou ser amigo de alguém, portanto, implica em se ter afinidade e se identificar com o objeto de seu amor ou de seu desejo ou de sua amizade, seja na alma, no caráter, nos costumes ou na forma exterior, aspectos que vem reforçar sua tese, de que “[...] amamos necessariamente o que nos é próprio” (222a), seja ele o amigo ou o amante.

Referências Bibliográficas

- DIXSAUT, Monique. *Le naturel philosophe*. Essai sur les dialogues de Platon. Paris: Les Belles Lettres, (1985) 1994.
- GAZOLLA, Rachel. Do olhar, do amor e da beleza: um estudo sobre o estético em Platão no *Fedro* e no *Timeu*. PERINE, Marcelo (Org.). Estudos platônicos: sobre o ser e o aparecer, o belo e o bem. São Paulo: Loyola, 2009, p. 49-74.
- HOMÈRE. *L'Iliade*. Traduction par Eugène Lasserre. Paris: GF Flammarion, 2000.
- _____. *Iliada*. Tradução e prefácio de Frederico Lourenço. Introdução e apêndices de Peter Jones. Introdução à edição de 1950 E. V. RIEU. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2013.
- KONSTAN, David. A amizade no mundo clássico. Tradução de Marcia Epstein Fiker. São Paulo: Odysseus, 2005.
- LESBOS, Safo de. *Poemas e fragmentos*. Trad. Joaquim Brasil Fontes. São Paulo: Iluminuras, 2003.
- _____. *Hino a Afrodite e outros poemas*. Organização e tradução de Juliana Ragusa. São Paulo: Hedra, 2011.

10. Para efeito de citação utilizo a tradução de Carlos Alberto Nunes, editada pela ed.ufpa, cotejada com a tradução de Louis-André Dorion, editada pela GF Flammarion.

MARQUES, Marcelo Pimenta. Aparecer e imagem no livro VI da *República*.
PERINE, Marcelo (Org.). *Estudos platônicos: sobre o ser e o aparecer, o belo e o bem*. São Paulo: Loyola, 2009, p. 137-165.

PLATÃO. *O Banquete*, ou, Do Amor. Tradução, introdução e notas de José Cavalcante de Souza. Rio de Janeiro: difel, 2002.

_____. *O Banquete*. Tradução, introdução e notas de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Lisboa: Edições 70, 2010.

_____. *Fedro*. Tradução, introdução e notas de José Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 2009.

_____. *Fedro*. Tradução, apresentação e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. Introdução de James H. Nichols Jr. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2016.

_____. *Leis*. Tradução Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1980.

_____. *Lísis*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3. ed. rev. e bilíngue. Belém: ed.ufpa, 2015.

_____. *Symposium*. Transl. Keneth James Dover. New York, Cambridge University Press, 1980.

_____. *Symposium*. Transl. Alexander Nehamas; Paul Woodruff. Indianapolis: Hackett, 1989.

_____. *Sämtliche Werke*. Bänden I-X. Übersetzungen von Franz Susemihl und anderen. Frankfurt am Main und Leipzig: Insel Verlag, 1991.

_____. *Oeuvres Complètes*. Sous la direction de Luc Brisson. Paris: Flammarion, 2011.

_____. *Le Banquet*. Texte établi et traduit par Léon Robin. Paris: Les Belles Lettres, 1985.

_____. *Le Banquet*. Traduction, introduction et notes par Luc Brisson. Paris: GF Flammarion, 1998.

_____. *Les Lois*. Livres I à VI. Traduction, introduction et notes par Luc Brisson et Jean-François Pradeau. Paris: GF Flammarion, 2003.

_____. *Les Lois*. Livres VII à XII. Traduction, introduction et notes par Luc Brisson et Jean-François Pradeau. Paris: GF Flammarion, 2006.

_____. *Lysis*. Traduction, introduction et notes par Louis-André Dorion. Paris: GF Flammarion, 2004.

_____. *Phédre*. Traduction, introduction et notes par Luc Brisson. Paris: GF Flammarion, 1989.

ROMERI, Luciana. Platão e a tradição convival. *Caderno de Atas da ANPOF*, São Paulo, SP, n. 1, p. 117-120. 2010.

SOUZA, José Cavalcante (Org.). *Os Pré-socráticos*. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (*Os Pensadores*).

XENOFONTE. *Banquete. Apologia de Sócrates*. Tradução do grego, introdução e notas de Ana Elias Pinheiro. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2008.

ZAIDMAN, Louise Bruit. *Os gregos e seus deuses: práticas e representações religiosas da cidade na época clássica*. Trad. Mariana Paolozzi Sérvulo da Cunha. São Paulo: Loyola, 2010.

O prazer da amizade em Aristóteles

Francisco Moraes¹

“O deus não é tal que tenha necessidade de um amigo”
(EE, VII, 12, 1245 b 14)

Resumo

Este trabalho pretende apresentar alguns aspectos essenciais da teoria aristotélica da amizade, tal como desenvolvida nos livros VIII e IX da *Ética a Nicômaco*. Sua intenção é deixar claro que o prazer da amizade, em Aristóteles, corresponde a um prazer de natureza contemplativa. Com isso, busco solucionar dois problemas fundamentais da filosofia prática de Aristóteles: a fundamentação última da amizade na *philautía* ou amor próprio, o que parece contradizer o altruísmo característico da forma mais acabada de amizade: a amizade por virtude, e a compreensão da vida teórica ou contemplativa como a forma de vida mais excelente ao alcance do homem, o que parece contradizer sua própria condição de ‘animal político’.

Palavras-chave: amizade, prazer, Aristóteles, filosofia prática.

1. Professor da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Email: fjdmoraes@gmail.com

Abstract

This paper aims to present some essential aspects of the Aristotelian theory of friendship, as developed in books VIII and IX of *Nicomachean Ethics*. Its purpose is to make it clear that in Aristotle the pleasure of friendship represents a pleasure of a contemplative nature. Thus, I seek to solve two big problems of Aristotle's practical philosophy: the ultimate foundation of friendship in *philia* or self-love, which seems to contradict the altruism characteristic of the most perfect form of friendship: the friendship by virtue, and the understanding of theoretical life as the most excellent form of life of that the man is able, which seems to contradict his own condition of 'political animal'.

Keywords: friendship, pleasure, Aristotle, practical philosophy.

Introdução

O que chamamos de amizade abraça um campo tão amplo que quase se torna indistinto o que significamos por meio dessa palavra. Para não falar no vazio, gostaria de mencionar, como ponto de partida, uma forma de amizade que considero a mais espontânea e 'inocente' dentre todas: a amizade na forma de uma simpatia que, desavisadamente, sentimos por alguém e que não gera por si mesma nenhuma consequência exterior. Neste caso, sentimos o que costumamos chamar de admiração. Admiramos um professor, um ator, um artista, um esportista, um cientista, um médico, etc. O que sobressai nessa forma mais imediata de amizade é a sua gratuidade. Nada se pode esperar como contrapartida a esse sentimento, mas mesmo assim experimentamos prazer ao nos descobirmos admirando certa pessoa. A admiração pode ou não ensejar uma aproximação e um estreitamento de laços, mas, por si só, não depende desse complemento para acontecer. Podemos, inclusive, nutrir admiração por pessoas do passado. A admiração a qual nos referimos, no entanto, nada tem em comum com a inveja ou com a idolatria. Estas surgem invariavelmente do interesse por bens ligados a uma pessoa, pelo status que ela possui, e não por ela mesma. A admiração, ao contrário, ama alguém por si mesmo, a partir de sua face pública, a qual se manifesta graças à sua atividade, sem, todavia, restringir-se a esta última. Nem sequer podemos dizer tratar-se da "boa Éris"², tal como

2. Hesíodo chama de "boa Éris" um sentimento que nos acomete quando nos sentimos desafiados e estimulados ao aperfeiçoamento próprio a partir da admiração que nutrimos por alguém em virtude da prosperidade de suas obras. Aqui a admiração visa antes a atividade ou a obra, e não propriamente a pessoa. É o que se pode reconhecer nos seguintes versos: "Pois não há uma

a concebe Hesíodo, pois aqui a amizade se dirige preferencialmente à pessoa, e não à atividade. Se bem considerarmos, o que nos faz admirar e nutrir essa forma de amizade por alguém tem menos a ver com a atividade que ele desenvolve, tomada isoladamente, e mais com a sua maneira de viver. Sentimos uma espécie de gratidão pelo simples fato de aquela pessoa existir.

Mas a admiração não é apenas contemplativa e desinteressada. A admiração pode inclusive arrastar-nos para regiões desconhecidas e produzir um verdadeiro deserto à nossa volta, à medida que nos estranha de nós mesmos e de nosso mundo familiar. Na verdade, por meio da admiração, somos reconduzidos de volta a nós mesmos e ao nosso desamparo. Mas este, ao contrário do que poderia parecer, se manifesta como mais desejável do que todo e qualquer amparo. Quero dizer com isso que a admiração não nos desvia de nós, mas antes nos devolve a nós mesmos. Estamos conosco quando admiramos e assim também nos amamos, uma vez que amamos o nosso desamparo. O desinteresse da admiração enseja uma forma muito especial de interesse: o interesse por nossa própria existência desamparada, a qual só adquire realidade no espaço livre da convivência entre os homens. Afinal, para admirarmos, precisamos não estar simplesmente diante dos outros homens como realidades físicas, ou como simples executantes de atividades já conhecidas e familiares, com as quais contamos desta ou daquela maneira, mas antes em companhia deles, e que eles nos apareçam sem rótulos ou uniformes. A admiração, e somente ela, faz aparecer o mundo como um mundo compartilhado (*pólis*). Queremos, no presente artigo, refletir sobre a amizade na medida em que esta permite ser compreendida como fundamento da existência política dos homens e, para tanto, recorreremos a Aristóteles e ao seu 'tratado da amizade', ou seja, os livros VIII e IX da *Ética a Nicômaco*.

só raça de Lutas, mas sobre a terra são duas. A uma quem conhecer louvará, a outra é censurável. Ambas têm ânimo distinto. Uma traz a guerra e a discórdia funesta, cruel. Nenhum mortal a ama, mas forçados pela vontade dos imortais, honram a Luta opressora. A outra, gerou-a primeiro Noite tenebrosa. Fincou-a o Cronida altirregente que mora no éter nas raízes da terra; é muito melhor para os homens. Esta desperta ao trabalho até o indolente, pois anseia por trabalho ao olhar para o outro, rico, que se apressa a arar, e a plantar e bem dispor sua casa. E vizinho emula o vizinho que corre atrás da riqueza. Esta é a boa Luta para os mortais. O oleiro provoca o oleiro e carpinteiro ao carpinteiro, mendigo se mede ao mendigo, aedo ao aedo." Hesíodo. *Os trabalhos e os dias*. Trad. Luiz Otávio Mantovaneli. São Paulo: Odysseus, 2011, v. 11-26.

A benevolência (*eúnoia*) e a amizade virtuosa

A primeira consideração que devemos fazer, já a partir do referido tratado de Aristóteles, é que este não considera uma forma de amizade aquela que acima nos empenhamos em descrever. E isso por razões muito simples e evidentes. Para ser considerada amizade, diz Aristóteles, uma relação deve satisfazer os seguintes requisitos fundamentais: 1. Reciprocidade, 2. Igualdade e 3. Prazer na frequência. Se não há reciprocidade, por exemplo, não pode haver amizade. Daí que seja ridículo falar em amizade em relação a coisas inanimadas, como o vinho³. Por outro lado, seria um disparate imaginar que poderíamos ser amigos dos deuses ou que sejam amigas pessoas que não suportam estarem em presença uma da outra ou que não experimentam prazer na frequência. Disso se segue que aquilo que Aristóteles chama, com razão, de amizade corresponde mais ao vínculo de amizade entre duas pessoas ou mesmo cidades do que a um simples sentimento, o qual seria inclusive ignorado por uma delas. Apesar disso, porém, talvez não seja descabido perguntar se não haveria uma relação estreita e necessária entre o sentimento de admiração, tal como descrito acima, e o vínculo efetivo de amizade entre duas pessoas. Afinal, nada impede que esse sentimento seja o ponto de partida incontornável para uma genuína amizade e que nenhuma forma de amizade seja possível ali onde ele simplesmente esteja ausente.

Aristóteles trata, de fato, desse tipo de disposição amigável em EN 1066 b 30 -1067 a 22, distinguindo-a seja da amizade (*phília*) propriamente dita seja também da disposição amorosa (*phílesis*). Ele a chama de 'querer bem' ou benevolência (*eúnoia*) e a entende como o ponto de partida da amizade. A benevolência não se confunde com a amizade, pois podemos querer bem mesmo a pessoas desconhecidas e que não têm a menor ideia do nosso sentimento. A benevolência, por outro lado, também se distingue da disposição amorosa, pois esta, além da convivência próxima e continuada, requer esforço e desejo.⁴ A benevolência surge subitamente, tal como acontece nos espetáculos com atletas em competição.⁵ A benevolência, diz o estagirita, parece ser o princípio da amizade, assim como o princípio do amor sensual é o prazer que experimentamos à vista de alguém.⁶ Em geral, o querer bem é inspirado por uma virtude ou forma de ho-

3. EN, 1157 b 30.

4. EN, 1166 b 33.

5. Ibid., 1166 b 35.

6. Ibid., 1167 a 4.

nestidade e tem lugar quando testemunhamos alguém bom e corajoso (ou algo do gênero) agindo, exatamente como no caso dos atletas em competição⁷. Aristóteles, no entanto, é categórico ao dizer que ninguém se torna nosso amigo se antes não sentiu essa disposição amigável em relação a nós e reciprocamente.⁸

A benevolência ou querer bem (*eúnoia*) está ligada, portanto, a três aspectos fundamentais: o caráter súbito, a contemplatividade e a dignidade intrínseca de uma ação, a qual se liga ao agente como tal. Ela seria o princípio da amizade no sentido de que é ela que comanda e possibilita esta última. Com efeito, somente por ela e nela aparece o amigável. O amigável não seria assim uma propriedade do agente, tal como sua habilidade, conhecimento técnico ou constituição física, mas o agente ele mesmo enquanto digno de amizade. Trata-se de algo diferente de simplesmente reconhecer os méritos de alguém. Utilizando o exemplo de Aristóteles, muitas vezes sentimos benevolência pelos derrotados em uma competição, embora nada impeça de admirarmos também os vencedores. Basta que ao ser derrotado o atleta se mantenha altivo e não perca a esportiva. De forma semelhante, sentimos apreço pelos vitoriosos quando estes não demonstram arrogância na vitória. Outras vezes, a admiração surge de um lance de puro *fair play*, como quando um jogador reconhece um erro do árbitro que o favoreceria. Em casos assim, surge o amigável como espetáculo dentro do próprio espetáculo.

A benevolência, no entanto, não é dita princípio de toda e qualquer forma de amizade, mas apenas daquela que Aristóteles considera sua forma mais plena e acabada: a amizade por virtude. São três as espécies de amizade, conforme elas visem o bom, o agradável e o útil. Há a amizade por utilidade, a amizade por prazer e a amizade por virtude. As duas primeiras são consideradas formas de amizade por sua semelhança com a última e são chamadas de amizades acidentais⁹. Embora não haja meio de determinar rigorosamente até onde a amizade pode ir, verifica-se um limite no sentido de que o amigo encontra-se impossibilitado de desejar um bem que seja superior ao que julga estar ao seu alcance, como o de tornar-se deus. Afinal, é com a ressalva de que o amigo permaneça um homem que se desejará a ele os melhores bens, e quiçá nem todos. Pois, diz Aristóteles, é a si principalmente que cada um deseja o bem.¹⁰ Sobre as queixas e possíveis injustiças envolvendo as relações de amizade, essas recri-

7. Ibid., 1167 a 20.

8. Ibid., 1067 a 7.

9. EN, 1157 a 36.

10. EN, 1159 a 12.

minações surgem quando é o prazer que dita a atitude do amante em relação ao amado, enquanto por sua vez é o útil que dita a atitude deste último em relação ao amante, quando as duas pessoas não obtêm o que desejam¹¹. Por outro lado, a amizade virtuosa não se queixa ou se lamuria.¹² A retribuição entre amigos, neste caso, deve ser conforme à decisão de fazer o bem, de sorte que é ela que caracteriza a amizade por virtude.¹³ Logo se vê por que a benevolência está na origem da amizade virtuosa. É que o querer bem, na medida em que as relações se estreitam e que a frequência se torna assídua, se converte na decisão de fazer o bem. A decisão de fazer o bem ao amigo é assim a marca da amizade virtuosa, que consoma o próprio querer bem. Só não se vê, neste ponto, de que forma esse tipo mais acabado de amizade teria alguma relação com a existência política dos homens, que envolve certamente relações mais difusas entre concidadãos. Esta parece, ao contrário, gravitar em torno das formas ditas acidentais da amizade: a amizade por prazer e, especialmente, a amizade por utilidade. Entretanto, quer parecer-nos que essa forma mais rara de amizade, que Aristóteles diz ser extremamente seletiva, exigindo uma existência partilhada no mais alto grau, proporcione um fundamento real para a convivência política, pelo fato de ser com respeito a ela que as demais formas de amizade podem ser o que são. Nesse sentido, a amizade virtuosa catalisaria tanto o querer bem quanto também a concórdia como princípios garantidores da vida boa em comum. O que queremos insinuar, portanto, é que existe uma relação fundamental entre o puro sentimento de amizade, a benevolência, e a dita amizade por virtude e que sem essa mútua imbricação tanto as demais formas de amizade quanto a própria existência política dos homens perderiam seu fundamento último.

A concórdia como amizade política e o amor próprio

Sem dúvida, caso os homens pudessem viver condignamente em estado de isolamento eles não seriam, por natureza, animais políticos. Desde o nível mais elementar da família, passando pelo vilarejo até chegar à cidade propriamente dita, em todas as formas mais elementares de comunidade humana, faz-se presente um empenho de viver bem e não apenas um esforço para remediar os males e privações de uma vida solitária. Não é por algum tipo de cálculo de

11. EN, 1163 b 7.

12. EN, 1164 b 1.

13. EM, 1164 b 3.

custo e benefício que os homens se associam e vivem em comunidades.¹⁴ Na origem da comunidade humana encontra-se a concórdia (*homónoia*) como forma característica de amizade política¹⁵. E a tal ponto Aristóteles entende essa concórdia como algo universalmente desejado que ele não receia dizer que assim como homem e mulher, pai e filho, também o senhor e o escravo possuiriam o mesmo interesse. Isso quer dizer que mesmo a extrema desigualdade da relação senhor-escravo, na qual uma das partes chega a pertencer inteiramente a outra, resguarda a possibilidade de uma cooperação perfeitamente assentada, similar àquela existente entre a alma e o corpo. Aqui o escravo encontraria seu bem na prosperidade do senhor, quer dizer, na prosperidade da casa. Aristóteles faz menção aqui ao escravo natural e não a um homem reduzido à condição servil. Esse conceito de escravidão natural, por mais que nos soe estranho e controverso, pretende dar conta de uma forma característica de cooperação entre os homens no mundo do trabalho e da produção.¹⁶

Embora seja possível encontrar nas relações familiares, marcadas pela desigualdade, a existência de alguma espécie de concórdia, é na relação entre cidadãos livres e iguais que Aristóteles observa a presença do bem viver como fundamento da existência política. A amizade, mais do que a lei, parece ser de fato o que proporciona coesão às cidades.

Por outro lado, ao que parece, mesmo as cidades devem sua coesão à amizade e os legisladores preocupam-se com ela ainda mais seriamente do que com a justiça. A concórdia é, com efeito, algo que, visivelmente, se assemelha à amizade; e é a ela que eles visam acima de qualquer outra coisa, procurando banir a insurreição, que é sua inimiga. Além disso, entre amigos, não há necessidade de justiça, mas as pessoas justas experimentam ainda necessidade de amizade, e a justiça, em seu nível mais elevado, é dita inspirada pela

14. Política, III, 1280 a 31.

15. Assim como a benevolência, a concórdia é antes princípio de amizade do que amizade propriamente dita. Benevolência e concórdia apontam para a vigência do que chamamos de amigável, condição indispensável para toda forma de amizade.

16. "O trabalhador atual, com efeito, assim como o escravo antigo, trabalha para outrem, limitando-se a executar um plano de empresa, que ele não concebe, não pode nem quer conceber. E, assim como o escravo antigo, ele geralmente se beneficia do sucesso dessa empresa, pois o seu salário normalmente acompanha a prosperidade desta. Em suma, ele é, como o escravo natural de Aristóteles, um instrumento de produção de riquezas materiais, das quais ele tira partido indiretamente. Certamente, o trabalhador moderno não é juridicamente propriedade de seu patrão, como o escravo antigo era de seu senhor. Mas, lembremo-nos, Aristóteles não leva em consideração os estatutos jurídicos quando fala do escravo natural; com isso, sua análise do estatuto da mão-de-obra enquanto tal corresponde a uma realidade que ainda pode ser observada nas situações atuais. Há motivo para se perguntar se a naturalidade da escravidão é uma tese tão ilusória assim, pois ela traduz a existência de uma forma universal de cooperação no trabalho." Richard Bodéüs. *Aristóteles. A justiça e a cidade*. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 2007, p. 42.

amizade.¹⁷

A concórdia (*homónoia*) é visivelmente uma atitude amigável¹⁸. Não se trata de um simples acordo de opiniões, que pode existir entre pessoas que se ignoram mutuamente. Por outro lado, não pode ser chamado de concórdia o acordo existente entre os que compartilham a mesma opinião sobre os fenômenos celestes. A concórdia existe nas cidades quando, no tocante aos seus interesses, os cidadãos se mostram de acordo tomando as mesmas decisões e executando as resoluções comuns¹⁹. A concórdia corresponde à amizade política, pois ela põe em jogo os interesses e os bens que contribuem para a existência²⁰. As pessoas vis, pelo contrário, são incapazes de concórdia, a não ser em fraca medida, exatamente como são incapazes de amizade, buscando mais do que lhes é devido quando se trata de privilégios e vantagens, mas fogem dos encargos e dos serviços públicos quando é o caso de assumi-los²¹.

O amigo como um outro eu e a amizade por virtude

As pessoas virtuosas são assim as mais capazes de concórdia, e isso porque primeiramente são concordes consigo próprias. Elas partilham, primeiramente, consigo mesmas seus sofrimentos e alegrias, pois é sempre, a cada vez, a mesma coisa que as aflige ou alegra e não ora uma coisa ora outra. Sem serem dadas a remorsos, tais pessoas não enxergam nenhum inconveniente em desejarem o bem para si mesmas. Eles têm prazer em sua existência e a consideram, sem sombra de dúvida, um bem.²² O homem virtuoso deseja passar o tempo a sós consigo mesmo e tem prazer em ficar sozinho.²³ Isso porque as ações realizadas trazem-lhe boas recordações e aquelas que ele tem por fazer deixam-no esperançoso.²⁴ Nessas condições, compreende-se que o amigo não figure para ele como uma espécie de apêndice de sua existência. Todavia, não se pode dizer que sua existência, vivida de maneira solitária, seja completa. Há algo na existência virtuosa que propende para a amizade. É preciso agora ver o que possa ser isso, uma vez que este indivíduo, ao contrário dos homens vis e incontinentes, não procura a companhia dos outros e a amizade com o fim

17. EN, 1155 a 22.

18. EN, 1167 a 22.

19. EN, 1167 a 26.

20. EN, 1167 b 3.

21. EN, 1167 b 9.

22. EN, 1066 a 20.

23. EN, 1066 a 23.

24. EN, 1066 a 25.

de fugir de si mesmo.²⁵ Seria assim a amizade virtuosa um desdobramento necessário da existência virtuosa, sem que isso acarretasse qualquer mudança quanto ao modo de ser? De fato, para Aristóteles, o amigo é ele próprio um “outro eu” e o exercício da amizade não apresenta nenhuma diferença no que diz respeito à atitude do homem virtuoso para consigo mesmo.²⁶ Mas se é assim, temos de perguntar, por que então ter amigos? Não seria a amizade, neste caso, algo perfeitamente dispensável? Afinal, se não precisamos do amigo, para que procurar ser amigo de alguém? Ao contrário, parece até que a amizade por utilidade ou a amizade por prazer se justificariam mais, em seu caráter de necessidade, do que a referida amizade por virtude, uma vez que esta tenderia a uma autossuficiência incompatível com a condição humana. Assim, a amizade por virtude, a forma paradigmática de amizade, parece ser aquela que menos possui relação com a natureza política do homem.

O prazer de autocontemplar-se no amigo

Começemos colocando a pergunta: o que falta e pode faltar à existência do homem virtuoso considerada enquanto tal? Evidente que, sendo homem, sempre é possível verificar nele múltiplas faltas e carências. Mas a pergunta não se dirige a ele *enquanto é homem* mas enquanto é virtuoso. A virtude em si mesma parece prometer uma autossuficiência de caráter sobre-humano. Enquanto virtuoso, o indivíduo parece poder confiar-se inteiramente a si mesmo, sem nenhuma necessidade de algum complemento exterior. Sim, é o que parece. O homem virtuoso, enquanto virtuoso, não parece precisar de ninguém determinado para ser feliz. E, no entanto, ninguém pode ser virtuoso se não agir de maneira virtuosa e se não está em condições de agir novamente assim. Aqui se encontra a sua falta. O virtuoso não apenas precisou agir de maneira virtuosa, mas encontra-se continuamente na necessidade de agir assim. E para agir segundo a sua natureza própria ele necessita de alguém a quem possa beneficiar com sua ação. É que ninguém pode agir se lhe falta a ocasião e aquele a quem se dirige propriamente a ação. Este a quem o virtuoso dirige a sua ação seria, de preferência, o amigo. Mas por que o amigo e não um desconhecido? Não seria a virtude mais virtuosa caso não necessitasse visar o amigo? Isso não esvaziaria a virtude de toda a sua dignidade, fazendo com que ela se confundisse com uma espécie de “ação entre amigos” de caráter perfeitamente mesquinho

25. EN, 1066 b 15.

26. EN, 1066 a 30.

e interesseiro?

Duas observações se fazem necessárias aqui. A primeira delas, destacada por Charles Kahn em um artigo seminal²⁷, é que a ética antiga não se caracterizava pelo valor concedido ao altruísmo. Não fazia o menor sentido para um grego buscar o bem do outro a despeito ou em detrimento de buscar o bem para si mesmo. No referido artigo, porém, Kahn põe em destaque uma aparente contradição na teoria aristotélica da amizade que, segundo ele, chamou a atenção de muitos comentadores. Essa contradição diz respeito ao fato de Aristóteles buscar fundamentar o altruísmo da amizade por virtude, que deseja o bem para o amigo por ele mesmo, no egoísmo do amor próprio. Para Kahn, o impasse se resolve quando se nota que o verdadeiro eu, o *noûs*, seria um e o mesmo em mim e em meu amigo. É assim que o comentador consegue rechaçar as explicações que se contentam em mitigar a tese central de que o amigo é um “outro eu”, apostando em uma espécie de afinidade intersubjetiva, como se se tratasse de um outro eu “por assim dizer”, o que acabaria fazendo coincidir a posição aristotélica com uma espécie de benevolência altruísta. O mérito da interpretação de Kahn reside em ter mostrado que na amizade por virtude trata-se do amor próprio como amor ao princípio comum e divino em nós, que se mantém o mesmo a despeito das diferenças concretas entre os sujeitos agentes. Ou seja, o amigo continua um outro, mas, a despeito disso, é ele mesmo idêntico a mim no que diz respeito àquele princípio que responde, ultimamente, por suas ações e pelas minhas próprias.²⁸ Um outro aspecto, mais diretamente ligado ao nosso presente interesse, a saber: reconhecer de que maneira a amizade pode ser considerada o fundamento da existência política, diz respeito ao vínculo de amizade enquanto tal e ao prazer dele decorrente. Interessa-me, especificamente, investigar em que consiste a ação de beneficiar o amigo, na medida em que ela consuma o puro sentimento de amizade ou a benevolência. Neste caso, mobiliza-me a hipótese de que a natureza política do homem se confirmaria da melhor maneira caso seja possível demonstrar que ali onde ele alcança o máximo de autossuficiência a presença do outro, mais especificamente, do amigo, se faria até mesmo indispensável.

27. Charles H.Kahn. “Aristotle and altruism”, *Mind*, New Series, Vol. 90, nº 357 (Jan. 1981), pp 20-40.

28. “However, the self which is loved – the true self – is *nous*, the interpersonal principle of intelligence. At this level the issue of egoism versus altruism collapses, because of the collapse of the distinction in principle between the self and the other. Insofar as my friend’s life exhibits the activity of the same rational principle which is active in me, his rationality and hence the moral and the intellectual excellence of his life do in fact belong to me, since they are the proper work of a principle which is mine as much as his.” *Ibid*, p. 39.

Para Aristóteles, sendo a ação de beneficiar a marca essencial da amizade jamais os benfeitores poderiam ser comparados àqueles que deram uma dívida para alguém.²⁹ Os benfeitores amam os beneficiários mesmo quando estes não lhes podem ser úteis em nada. É o que acontece, por exemplo, com os poetas, que amam suas obras mais do que elas os amariam se ganhassem vida.³⁰ É que o beneficiário revela, com sua existência, a existência em ato do benfeitor. Daí que seja por amor a essa existência, via contemplação, que o benfeitor ama o beneficiário.³¹ Só não se deve considerar que o amigo, no sentido da amizade por virtude, seja uma espécie de extensão ou subproduto da existência do benfeitor. O prazer contemplativo da amizade é aqui o prazer maximamente desprendido, isso se pensarmos no que há de egoístico em nós. No entanto, é graças à contemplação do amigo que podemos ter apego a nós mesmos enquanto um certo modo de vida. Assim sendo, são de todo incompatíveis o amor próprio vulgar e o amor próprio virtuoso. O amor próprio vulgar cede à parte irracional da alma, é o amor de caráter egoístico.³² No caso do virtuoso, o amor acompanha a razão. Assim, ninguém censuraria aquele que sempre se empenhasse em se destacar dos demais na realização do que é justo e temperante.³³ Esse empenho seria ele próprio um espetáculo para seus amigos. De fato, no caso do virtuoso, que, quando age, tem em vista constantemente seus amigos e sua pátria, este aceitaria de bom grado morrer por isso. É que a vida é valiosa somente quando pode ser devotada aos que amamos, e isso tanto nos momentos de boa fortuna quanto nos momentos de infortúnio.³⁴ Assim sendo, é estúpido ir até o ponto de fazer de um solitário um homem feliz, pois ninguém escolheria ser deixado sozinho com todos os bens do mundo. O homem, com efeito, é um ser feito para viver na cidade e para a vida comum, por sua própria natureza.³⁵ Se ser feliz consiste em viver e ser ativo, se a atividade do homem bom é virtuosa e agradável em si mesma, ainda que o que nos é privado e pessoal esteja entre as coisas agradáveis, estamos, apesar disso, em melhores condições de observar os outros e suas ações do que nossas ações pessoais.³⁶ A amizade por virtude, fundada no prazer da contemplação, mostra-se assim o fundamento da existência compartilhada dos homens, uma vez que é por seu

29. EN, 1167 b 30.

30. EN, 1168 a 1.

31. EN, 1168 a 5.

32. EN, 1168 b 15.

33. EN, 1168 b 25.

34. EN, 1169 b 15.

35. EN, 1169 b 17.

36. EN, 1169 b 31.

intermédio que eles podem vislumbrar a possibilidade radical de estarem a um só tempo consigo mesmos e com os outros. Neste caso, minha ação será sempre também a ação que poderá ser reivindicada, livremente, por meu amigo e só nessa medida ela será realmente significativa e digna. Isso é o mesmo que dizer que toda ação busca ser reconhecida em virtude daquilo que, em si mesma, a torna recomendável. Não podemos agir e, ao mesmo tempo, nos testemunhar agindo, mas podemos agir para sermos vistos por nossos amigos e podemos também favorecer e encorajar suas ações. Ao contrário dos deuses, temos absoluta necessidade de amigos.

Conclusão

Gostaria de encerrar este artigo tratando brevemente de uma questão que, para muitos, constitui um problema insolúvel no âmbito das reflexões éticas e políticas empreendidas por Aristóteles. Trata-se de uma conhecida ambivalência, alimentada pelo estagirita, no que diz respeito ao bem humano. Como se sabe, Aristóteles busca delimitar em sua *Ética a Nicômaco* aquele bem que deve ser considerado o bem humano, quer dizer, não um bem que fosse de natureza universal, um bem que estivesse acima de tudo e de todos, mas um bem alcançável pelo homem. Esse bem foi designado por ele, a partir de um amplo consenso entre os sábios e o comum das gentes, como sendo a *eudaimonía*. No entanto, ao procurar averiguar em que consistiria esta última, Aristóteles chega à conclusão de que a felicidade suprema seria para o homem aquela correspondente a um tipo de vida maximamente autárquico, o qual seria mais característico dos deuses do que dos homens enquanto homens: o modo de vida contemplativo. É que a atividade contemplativa teria o seu bem em si mesma, sendo a mais autárquica e a mais continuamente prazerosa de todas as atividades ao alcance do homem. No ócio da atividade contemplativa, o homem se assemelharia, tanto quanto possível, aos deuses e à sua bem-aventurança. Ora, se bem considerarmos o que acaba de ser dito, perceberemos que Aristóteles posiciona, dessa maneira, o bem humano como um bem mais divino do que humano. A ambiguidade a que nos referimos acima reside precisamente neste ponto. É que sendo a vida humana caracterizada por Aristóteles como uma vida política, parece no mínimo inusitado que a felicidade máxima ao alcance do homem não seja aquela vinculada à atividade característica do homem político³⁷. De fato,

37. Destacaria, em especial, duas intérpretes que assumiram, cada uma a seu modo, total perplexidade a respeito desse ponto. Martha Nussbaum, em seu livro *A fragilidade da bondade*, chega

para o estagirita, o exercício deliberativo e a ação conforme as virtudes morais proporcionariam, no máximo, uma espécie de felicidade de segunda ordem, sempre dependente de fatores externos à própria atividade. Isso porque ninguém se põe a deliberar se não há uma decisão exigindo ser tomada, da mesma forma que ninguém pode ser corajoso se não há nada de temível a ser enfrentado. Desse modo, fica a impressão de que o homem deveria, tanto quanto possível, abandonar o espaço daquela atividade que justamente o caracteriza enquanto homem, para dedicar-se, ao máximo, à atividade sobre-humana da contemplação. No presente artigo, tratei de enfrentar essa ambiguidade pela ótica da amizade e do prazer. É que nada evidencia de maneira mais radical o abismo entre homens e deuses do que a amizade, melhor dizendo, do que a propensão natural para a amizade e a necessidade de ter amigos. Para Aristóteles, com efeito, os homens não podem ser felizes de maneira solitária, enquanto os deuses não têm necessidade de amigos. A autarquia peculiar ao homem não pode ser entendida como uma independência de tudo e de todos, como uma espécie de autossuficiência isolada.³⁸ Aristóteles parece aqui retomar inclusive a consciência socrática dos limites humanos, especialmente ali onde este último afirma que somente os deuses são sábios, ficando os homens limitados a um paradoxal saber de sua própria ignorância. Não obstante, seria justamente pelo cultivo da amizade e pela ação de beneficiar e/ou favorecer o amigo que o homem mais se aproximaria da atividade sumamente prazerosa e divina da contemplação. Com isso, quero sugerir que, pelo fato de o prazer da amizade ser, em Aristóteles, um prazer contemplativo por natureza, por isso mesmo não

mesmo a admitir a possibilidade de uma interpolação, feita pelo próprio Aristóteles, ressaltando que “o texto de EN X parece ser estranhamente composto, o que dá origem à suspeita de que os capítulos 6-8 não sejam originalmente partes da mesma totalidade.” (p. 329). Ora, trata-se precisamente dos capítulos em que Aristóteles parece defender uma “concepção exclusivista” de *eudaimonia*, ligada à atividade contemplativa, em detrimento da *eudaimonia*, visada ao longo de todo o tratado, vinculada ao exercício das virtudes morais. Nussbaum chega a falar de uma “decisão em favor de uma concepção mista”, que integraria traços de uma espécie de “platonismo ético”, o que ajudaria a entender essa visão um tanto ambígua de Aristóteles (Ibid., p. 330). Por sua vez, Ursula Wolf, em seu estudo *A Ética a Nicômaco de Aristóteles*, chega à mesma conclusão de Nussbaum a respeito de uma vida mista, que seria a solução propriamente aristotélica do problema em questão, mas julga necessário posicionar-se contra Aristóteles ao assumir que “a teoria não é um fim ao qual as outras partes da vida servem simplesmente como meios, mas algo que exercemos durante determinados períodos, enquanto em outros períodos procuramos por diversão e sociabilidade, devendo preocupar-nos com as condições de sustento da vida, etc.” (p. 267) E conclui sua obra com palavras cheias de ironia a respeito do caráter supostamente alienante da *eudaimonia* teórica: “No que respeita à primeira e suprema forma de *eudaimonia*, ocasionalmente ainda encontramos pessoas que consideram especialmente atrativo e confortante retirar-se do cotidiano, adentrando na *theoria*, como se isso representasse o melhor meio possível para libertar-se da vida instável” (Ibid., p. 268). A tanto ficou reduzida a *atividade de imortalizar* louvada por Aristóteles.

38. EN, I, 1097 b 8 e *Política*, I, 1253 a 26.

haveria em seus escritos éticos e políticos nenhuma incompatibilidade entre a *eudaimonía* que reside na vida política e a *eudaimonía* característica da vida teórica. Ao contrário do que poderia parecer à primeira vista, ao nos confiarmos à atividade da contemplação, confirmaríamos, a um só tempo, nossa natureza política e nossa vocação divina.

Referências Bibliográficas

ARISTOTLE. *The Nichomachean Ethics*. Translation by H. Rackam. London: Harvard University Press, 1999.

_____. *Éthique à Nicomaque*. Trad. Richard Bodéüs. Paris: GF Flammarion, 2004.

_____. *Política*. Ed. Bilíngue. Trad. Antônio Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998.

_____. *Ética Eudemia*. Trad. Carlos Megino Rodríguez. Madrid: Alianza Editorial, 2002.

AUBENQUE, Pierre. *La prudence chez Aristote*. Paris: PUF/Quadriage, 2002.

BODÉÜS, Richard. *Aristóteles. A justiça e a cidade*. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 2007.

HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Trad. Luiz Otávio Mantovaneli. São Paulo: Odysseus, 2011.

NUSSBAUM, Martha C. *A fragilidade da bondade: Fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. Trad. Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

WOLF, Ursula. *A Ética a Nicômaco de Aristóteles*. Trad. Enio Paulo Giachini. São Paulo: Loyola, 2010.

A filosofia no encontro entre *érōs* e *lógos*: reflexões a partir do *Fedro*, de Platão (257b-259d) ¹

Fábio Fortes ²

Resumo

Em que consiste a filosofia? Essa questão é formulada inúmeras vezes ao longo da História da Filosofia. Mesmo no âmbito das obras de Platão, poderíamos destacar não apenas uma ocasião em que o problema é abordado: na obra prima de Platão, a *República*, mas também no diálogo *Fedro*. Nesse artigo, pretendo destacar a relação entre *lógos* e *érōs*, a partir de uma leitura do *Fedro* (257b-259d). Neste diálogo, o tema de *érōs* emerge como uma espécie de prelúdio para uma abordagem avançada da dialética. É meu objetivo, portanto, mostrar como dialética e amor – *érōs* – são formulados como conceitos inseparáveis nesse contexto.

Palavras-chave: *Érōs*, *lógos*, filosofia, dialética

Abstract

What does philosophy consist of? This question is not addressed in a single occasion along the History of Philosophy. Even within Plato's work, we could detach at least two different approaches to the problem: that present in the Plato's masterpiece, the *Republic*, and that present in *Phaedrus*. In this article, I intend to highlight the relationship between *lógos* and *érōs* after a reading of *Phaedrus* (257b-259d). In this dialogue, the issue of *érōs* rises as a kind of prelude to an advanced consideration of dialectics. Therefore, it is my point to show how dialectics and love – *érōs* – are formulated as inseparable concepts in this context.

Keywords: *Érōs*, *lógos*, philosophy, dialectics

1. Este artigo representa parte da pesquisa de Doutorado em Filosofia, em andamento na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais.

2. Professor adjunto de Grego Clássico e Latim da Universidade Federal de Juiz de Fora. Contato: fabio.fortes@ufjf.edu.br

Introdução

Por ideal, em Platão, não devemos entender algo idealizado, mas um modo de ser radical, cujas determinações sejam puramente inteligíveis. Esse máximo de ideação é mais uma aposta e uma exigência do que uma constatação; aquele que filosofa parte da precariedade e da finitude das coisas e dos homens. Para compreendê-los e educá-los (pensá-los no seu melhor), é levado a postular algo que não conhece, mas entende dever existir, apesar de invisível. A essência, então, é alguma coisa à qual temos acesso por meio da inteligência. À medida que é pensada e desenvolvida reflexivamente (diálogo), passa a ser posta como referência; algo divino, porque para além da mortalidade humana; objeto que atrai e orienta o amor e a linguagem humana.

Marcelo Pimenta Marques, “Amor platônico?”,
in: *Revista Cult*, edição 146, maio de 2010.

Além da robusta produção acadêmica que, por si só, inscreve o Professor Marcelo Marques (1956-2016) entre os mais importantes pensadores da obra de Platão de nosso tempo, uma dimensão também igualmente relevante do seu trabalho de educação filosófica consistia, sem dúvida, na generosidade de aceitar e ouvir iniciantes, ou de se expressar não somente através da pena rigorosa da academia, mas também por meio de diálogos seja nos espaços públicos de Belo Horizonte³, seja nas ágoras do meio digital, franqueados ao grande público⁴.

Vem ao caso, nesse sentido, o texto em epígrafe, no qual, desmitificando as noções comuns de idealização e afastamento da experiência humana que uma longa tradição crítica insiste em atribuir ao pensamento platônico, o professor Pimenta Marques coloca na roda, no dossiê da edição 146 da *Revista Cult*, o clássico tema do amor em Platão, ali apresentado sob o signo de uma dúvida, como deixa patente a interrogação contida no título de seu ensaio.

Trata-se, na verdade, de uma leitura do *Banquete*, apresentada a um público não especialista, mas que não deixa à margem a sofisticação do pensamento e o rigor conceitual com que Marques orientava seus textos – e suas aulas. Compartilhando com seus leitores os caminhos de uma bem frequentada leitura do

3. Atestam isso as atividades do Programa de Extensão “Filosofia na Praça”, desenvolvida pelo Departamento de Filosofia da UFMG, do qual o professor Marcelo Pimenta Marques foi o responsável em vários de seus módulos.

4. Além de ativa participação em redes sociais, onde o Professor debatia com colegas, alunos e conhecidos questões políticas e sociais do nosso tempo, ele também mantinha um blog onde compartilhava materiais de seus cursos de graduação e pós-graduação, links úteis e outras reflexões em torno da filosofia: <http://marquess56.blogspot.com.br>. Um acurado estudo do material disponibilizado pelo Professor em seu blog ainda espera ser feito.

Banquete, Marques aborda o amor (dito) platônico através de duas antilogias e uma consideração final: *o amor é/não é um deus; o amor é/não é um sentimento e, finalmente, o amor é loucura e filosofia.*

O ensaio já pontuava, portanto, a indissociável relação entre amor (*érōs*) e pensamento filosófico, conceitualmente formulada na obra de Platão, mas que poderíamos acrescentar que era empiricamente vivenciada por aqueles que, em alguma medida, compartilharam ocasiões de aprendizagem com o professor Pimenta Marques. É na condição de quem compartilhou um pouco dessa experiência, como doutorando, que escrevo esse artigo, que tem como objetivo apresentar alguns dos resultados preliminares da pesquisa que vínhamos desenvolvendo conjuntamente no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais.

Proponho, nas páginas seguintes, apresentar uma leitura da primeira parte do diálogo *Fedro*, no qual o tema do amor, que emerge como um prelúdio da formulação de dialética, é atravessado nos discursos de Fedro e de Sócrates. É minha meta demonstrar como o filosofar – talvez o tema unificante do diálogo – mantém compromissos inafastáveis com *érōs*, ainda que este seja finito e limitado, essencialmente vinculado à transitoriedade humana. Assim, espero fazer jus não somente ao modo de ler Platão ensinado pelo Marcelo – um Platão que dialoga conosco, na *mistura* que nos caracteriza humanos e não tanto aquele Platão que aponta para um ideal apartado de nós. É nesse sentido que *érōs* e *lógos* se entrelaçam quando entra em jogo definir o filosofar.

Em suma, como nos ensina o professor Marques,

O movimento do amor não pode parar: além dos belos corpos, das belas ocupações, do bem comum, dos valores políticos, da convivência na cidade (*pólis*), ele é exigência máxima de racionalidade, buscando a causa de tudo o que é bom e de toda beleza. Busca de consciência e conhecimento máximos, o amor filosófico é exigência de beleza pura, mas sabe-se finito e limitado, mesmo que desejando sempre mais (Marques, 2010).

Discursos sobre *érōs*

Amor, *érōs*, é o tópico que domina toda a primeira parte do *Fedro*. De fato, os três discursos proferidos – o discurso de autoria de Lísias/Fedro⁵ (259e-262c)

5. Deu margem a muita discussão avaliar se o discurso que Platão estampa no seu diálogo seria a reprodução de um discurso de Lísias, uma paródia ou uma atribuição fictícia. Sem uma palavra final sobre o assunto, Reis (2016) considera que se trata da representação de um provável *lógos erōtikós* de Lísias, uma oportunidade única que Platão teria aproveitado para discorrer sobre sua

e os dois subsequentes proferidos por Sócrates (237a-241d; 257b-259d) – são variações desse mesmo tema.

Os gregos conheceram três palavras diferentes para o que, em geral, conceptualizamos através da palavra “amor”: *agápē*, *philía* e *érōs*. O primeiro dos termos, conforme nos informam Bailly et al. (2000 [1963]), designa o amor fraternal e divino, sua ocorrência é atestada sobretudo nos textos cristãos; o segundo (*φιλία*), designa sobretudo “amizade”, “afeição”, sem exprimir, contudo, matiz sexual, sendo atestado em vários autores clássicos, inclusive em Platão; o terceiro (*ἔρως*), é o “amor sensual”, “paixão”, “desejo” e é também nesse sentido que o termo designa um princípio cosmogônico, uma divindade. Segundo Howatson (2005), *Érōs* não figura em Homero, mas é representado por Hesíodo e pelos poetas líricos (Safo, Anacreonte). No contexto da poesia, é um companheiro, frequentemente filho de Afrodite, personificando tanto o desejo físico, implacável e imprevisível, quanto também o amor inspirado e belo. A acepção mítica de *Érōs*, em sua ambiguidade de sentidos, é, a nosso ver, significativa para o contexto dialógico do *Fedro*, permitindo que Sócrates saliente tanto sua dimensão irracional e corporal (o primeiro discurso), quanto sua dimensão divina e racional (o segundo).

A tese inicial a ser defendida no discurso de Lísias/*Fedro* é clara: é preferível um jovem entregar-se a um amante não apaixonado, a entregar-se a quem ama. O discurso de Lísias se desdobra como o cortejo amoroso de um homem a um jovem⁶, tentando convencê-lo de que seria mais vantajoso ao jovem oferecer

concepção de filosofia. Analisando essa questão, Yunis (2014, p. 98) também considera que Lísias não pode ser descartado enquanto autor, quando se consideram os traços estilísticos. Contudo, segundo o comentador, parece que se trata de uma imitação, arte na qual Platão era mestre. O efeito de autenticidade é criado através do artifício que Platão se vale de apresentar o discurso não reportado, isto é, ele é acessado a partir de um texto “escrito”, em posse de Fedro. Esse elemento é essencial para que se instaure, na sequência, uma discussão sobre o estatuto da retórica e da escrita.

6. O tema do amor de orientação homossexual era integrado às práticas culturais da Grécia Antiga, como se pode atestar na vasta representação em artefatos, obras literárias e filosóficas (inclusive em várias passagens do *corpus Platonicum*). No *Fedro*, a orientação do amor não é problematizada (Platão parece aqui passar por isso sem qualquer distinção). O tema, entretanto, causou desconforto em alguns críticos modernos, de modo que é possível destacar algumas formulações francamente contaminadas com os preconceitos de uma moral bastante extemporânea ao contexto grego. É o caso, por exemplo, da nota do tradutor brasileiro Jorge Paleikat (1954, p. 198): “Causa-nos estranheza a importância e escandaliza-nos a displicência com que os gregos tratam do amor entre indivíduos do mesmo sexo. A pederastia na Grécia não escandalizava, ao que parece. Não era, tampouco, fomentada... (cf. o próprio texto). Esse **desvio lamentável** que a nossa natureza repudia, parece ter sido um fruto da vida nômade dos dórios. Foi sobretudo a educação espartana, a educação de caserna, como referem os historiadores, que deu origem a que **esse asqueroso desvio da natureza** tomasse raízes na Grécia” (grifos nossos). Como a vantagem é sempre dos pós-teros, como já alertava Sêneca (*Ep. mor.* 79,06), os quais, encontrando as palavras prontas, podem reconstruí-las de outra maneira, como se fossem públicas, o que esse comentário demonstra, em que pese sua datação – década de 50 – é como uma interpretação moderna busca suavizar ou do-

favores sexuais a ele, um homem não-apaixonado, do que a alguém tomado pelo amor erótico.

No segundo discurso, Sócrates apresenta tese contrária à do primeiro, sustentada pela relação diversa que estabelece entre loucura (*μανία*), moderação (*σωφροσύνη*) e amor (*ἔρως*). Se os apaixonados têm uma espécie de loucura, coisas boas derivam dessa loucura, sendo ela semelhante à das sibilas e das musas, causando a cura em ritos iniciáticos e prestando belos serviços à Grécia (244a5-245a8). Assim, o amor é uma espécie de loucura divina, que, conforme testemunham os antigos, é mais bela que a moderação dos homens (244d3-5). O argumento emerge após a menção a várias práticas antigas: adivinhação do futuro, observação dos pássaros para obter compreensão, profecias relacionadas a doenças, guerras e maldições que recaíram sobre famílias. Como observa Yunis (2014, p. 133), a passagem inteira sugere o imaginário arcaico grego, com especial relação com o espírito trágico da poesia, embora não seja, nesse passo, evocada nenhuma peça em particular.

Para sustentar esse ponto, Sócrates desenvolve extensa digressão (244c3-253c2), que consiste em precisar a natureza da alma, suas funções e afecções. Desenvolve-se, então, um primeiro argumento que consiste em defender a imortalidade da alma: sendo ela móvel em si mesma, não é suscetível à geração e à corrupção (245c4-246a2)⁷. Na sequência, é apresentada uma longa narrativa

mesticar um conceito antigo, adequando-o a nossos precários padrões morais. Uma reflexão mais fina e consistente sobre a homossexualidade no mundo antigo pode ser referida em Dover (2007).

7. De acordo com Reis (2016, p. 190) este é o sexto argumento a respeito da imortalidade da alma em Platão, dos outros cinco, quatro se apresentam no *Fédon* e um na *República X*. A comentadora assinala o paralelo entre o argumento expresso no *Fedro* e a prova final apresentada no *Fedon* (104e-106b), segundo a qual sendo a alma (*ψυχή*) associada à vida, ela jamais poderia ser oposto dela mesma, isto é, a morte. No *Fedro*, entretanto, uma outra qualidade lhe é associada, para sustentar seu estatuto de imortal – o movimento. A ideia de movimento (*κίνησις*) associada à imortalidade da alma, entretanto, não era nova. Conforme aponta Aristóteles (*De anima*, 405a29-b1), pode-se rastrear essa ideia a Alcmeon de Crotona (= DK 24A12). Conforme Yunis (2014, p. 136), o argumento da alma movente em si é também apropriado ao contexto dialógico, haja vista que Platão, na sequência, vai enfatizar o movimento da alma ascendente em direção ao Ser (engendrada por *érōs* e *lógos*).

mítica (246a3-249d3), que compara a alma⁸ à imagem de uma biga alada⁹. Enquanto a alma dos deuses é semelhante a uma biga cujos cavalos e condutor são sempre bons, possuindo boa origem (246a7-8), as almas dos mortais são misturadas (μέμικται), o que torna difícil e penosa a ação do condutor.

No caso dos imortais, a alma adeja nas alturas administrando o cosmos, sem perder suas asas (246b7-c2); já as humanas, imperfeitas, perdem suas asas, e, decaídas, precisam fazer morada nos corpos materiais (246c2-6). Como as asas têm a função de elevar os homens à altura dos deuses, participando, portanto, da natureza divina (246d6-8), os homens teriam, por assim dizer, perdido o acesso direto à contemplação da região supraceleste (247c3: ὑπερουράνιον), onde se encontram a essência (οὐσία) sem cor (ἄχρώματος), sem forma (ἄσχηματιστος), intangível (ἀναφής) e contemplável apenas pelo intelecto (μόνῳ θεατῆρι). É esse o nível da realidade onde reside a própria justiça (247d6: αὐτὴ δικαιοσύνη), a moderação (σωφροσύνη) e a ciência que não é sujeita à geração (247d7: ἐπιστήμην, οὐχ ἢ γένεσις πρόσεστιν), e, por isso, corresponde ao ser que realmente é e que realmente é ciência (247e2: ὁ ἐστὶν ὄν ὄντως ἐπιστήμην οὔσαν).

Dito de outro modo, isso significa que as almas dos mortais perderam o acesso aos objetos inteligíveis, os únicos e verdadeiros objetos do conhecimento, apenas desejando alcançá-los (248a6-b1) e, por isso, na melhor das hipóteses, podem se tornar amigos da sabedoria, do belo, das musas, ou do amor (248d3-

8. Brisson (2000, p. 42), assinala a clara relação entre o conceito de alma que emerge no *Fedro* e aquele da *República* (IV). A imagem de uma biga puxada por dois cavalos, um bom e um irascível (253d-e1) evoca a imagem da alma tripartida da *República*: o cocheiro é o intelecto, o cavalo bom é a opinião verdadeira e o cavalo mau é o desejo. O leitor familiarizado com a *República* há de notar, entretanto, que parece que essa nova divisão não corresponde inteiramente à tripartição célebre da alma entre *lógos*, *thymós* e *epithymía*, como se lê nos livros IX e X, divisão segundo a qual, para cada parte, corresponderia um tipo próprio de desejo e comando (a capacidade de raciocinar e se instruir; os impulsos e os desejos de honra; e a os desejos sensuais, respectivamente). Em que pese isso, como argumenta Reis (2016, p. 175): “é possível que não haja um grande problema na coordenação das doutrinas da alma expostas em *A República* e *Fedro*. A psicologia tripartite parece um modelo justamente para dar conta da diversidade das motivações humanas e dos conflitos daí decorridos – e por isso mesmo estaria perfeitamente alinhado ao espírito da definição de *érôs* apresentada. Além disso, a menção a apenas dois fatores atende por enquanto aos interesses de análise de Sócrates”.

9. O símile da carragem conduzida por corcéis faz lembrar a abertura do poema de Parmênides (Frag. I DK). Conforme veremos à frente, outros aspectos da reflexão filosófica contida nessa passagem também evocam as questões postas na filosofia parmenídica. Essa imagem, além disso, era representação artística típica em artefatos gregos, desde os tempos micênicos. Um exemplo disso é que em um dos raros artefatos micênicos em que há representação humana, há a figuração de uma biga puxada por corcéis (*Vaso em Terracota com carruagem*, c. 1375–1350 a.C., *Metropolitan Museum*, Nova York, imagem disponível em <http://www.metmuseum.org/art/collection/search/240552>, visitada em 02 mai. 2017). Do período clássico, temos o vaso em figuras vermelhas assinado por Andokides (c. 530 a.C.), também disponível na coleção do *Metropolitan Museum* (imagem disponível em: <http://www.metmuseum.org/art/collection/search/256924>, visitada em 02 mai. 2017). Uma boa referência sobre a representação em vasos gregos, a partir da coleção do *Metropolitan*, é Mertens (2012).

4: φιλοσόφου ἢ φιλοκάλου ἢ μουσικοῦ τινος καὶ ἔρωτικου) e, na pior das hipóteses, nos menores graus da escala das almas¹⁰, encerrar-se no corpo de um sofista ou demagogo (248e3: σοφιστικὸς ἢ δημοκοπικός), ou de um tirano (248e3: τυραννικός).

Érōs e dialética

Através da imagem da biga alada, Platão inicia uma espécie de descrição do filósofo e de sua atividade: uma alma que, tendo perdido suas asas, somente as recupera pelo pensamento (διάνοια), o que significa que, somente mediante o pensar, ele pode recuperar a reminiscência daquilo que um dia a alma vislumbrou, o que se dá por meio de um esforço de compreensão da realidade, a partir das múltiplas percepções, até a unidade que se constrói pelo raciocínio (249b7-c1: ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθησεων εἰς ἓν λογισμῶ συναιρούμενον). Fica patente, portanto, a partir dessa imagem, que seria próprio da condição humana, em geral, mas do filósofo, em particular, o contato prévio com as Formas, bem como a capacidade de compreendê-las através de um processo que parte da multiplicidade das sensações para alcançar a unidade através do raciocínio:

Com efeito, um homem deve compreender o que é dito de acordo com uma forma, indo das múltiplas percepções à unidade reunida pelo raciocínio: e isso é a reminiscência daquilo que um dia nossa alma viu, andando com um deus e olhando de cima as coisas que por ora dizemos que são, levantando a cabeça para o que realmente é. Por isso, com justiça de fato, somente o pensamento do filósofo tem asas; pois segundo sua capacidade está sempre próximo pela memória àquilo cuja proximidade o deus deve sua divindade. E o homem que se serve corretamente de tais reminiscências, realizando sempre mistérios perfeitos, somente ele se torna de fato perfeito. Afastando-se dos interesses humanos, e tornando-se próximo ao divino, rejeitado pela maioria que o considera sem juízo, à maioria passa despercebido que é inspirado por deus (Fedro, 249b6-d3)¹¹.

10. Entre 248c2 e 248e3, Platão descreve uma espécie de escala correspondente aos níveis das almas que, tendo decaído, tomada pelo esquecimento, vão habitar diferentes gêneros humanos, em nove níveis: 1) os que amam o saber (o filósofo), o belo, os cultores das musas (os poetas inspirados, o vate) e do amor; 2) reis (legítimos), guerreiros, comandantes; 3) políticos, administradores, comerciantes; 4) ginastas e médicos; 5) profetas e iniciados nos mistérios; 6) poetas e imitadores; 7) artesãos e lavradores; 8) sofistas e demagogos; 9) tiranos.

11. Cf. (Cf. δεῖ γὰρ ἄνθρωπον συνιέναι κατ' εἶδος λεγόμενον, ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθησεων εἰς ἓν λογισμῶ συναιρούμενον. τοῦτο δ' ἐστὶν ἀνάμνησις ἐκείνων ἃ ποτ' εἶδεν ἡμῶν ἢ ψυχὴ συμπορευθεῖσα θεῶ καὶ ὑπεριδοῦσα ἃ νῦν εἶναί φραμεν, καὶ ἀνακύψασα εἰς τὸ ὄν ὄντως. διὸ δὴ δικαίως μόνη πετροῦται ἢ τοῦ φιλοσόφου διάνοια· πρὸς γὰρ ἐκείνους ἀεὶ ἐστὶν μνήμη κατὰ δύναμιν, πρὸς οἷσπερ θεὸς ὢν θεῖός ἐστιν. τοῖς δὲ δὴ τοιοῦτοις ἄνθρωποις ὑπομνήμασιν ὀρθῶς χρώμενος, τελέους ἀεὶ τελετὰς τε-

Assim, nos termos do diálogo, o movimento de busca do real, característico das almas que são amigas do saber — isto é, dos filósofos — corresponde a um processo de exame do que é dito (249b7: λεγόμενον), que é parte do sensível, seja em sua dimensão escrita (visual), seja em sua dimensão oral (auditiva), de acordo com um procedimento que consiste em buscar a apreensão do real, que não está propriamente no dito, ou na linguagem, mas se depreende das relações que se produzem através dela; relações puramente intelectuais entre a multiplicidade de sons, sinais e palavras, capturados pelos sentidos, e a unidade, reconstruída pelo intelecto; relações que se fazem, portanto, entre o particular e o universal. Trata-se, em suma, de um exercício que decorre essencialmente de um processo de distinções e separações (διαίρεσις) no *lógos*, em busca de uma unificação ou reunião (συναγωγή) no uno. Há nessa passagem do *Fedro* uma notável semelhança com aquela caracterização do filósofo e de sua atividade anteriormente expressas na *República*¹².

Além desse, outros paralelos literários e filosóficos se podem realizar entre essa imagem e a imagem da Caverna na *República* VII¹³. Por meio daquela imagem, Platão figurava o movimento ascendente de um indivíduo, limitado de partida pelas aparências que decorrem das percepções no âmbito de uma caverna, em direção à contemplação das coisas em si mesmas, iluminadas pelo sol, que, naquele contexto, traduzia o Bem em si — condição de visibilidade/cognoscibilidade das coisas em si mesmas (517b-c). No *Fedro*, somos também convidados a visualizar um movimento de natureza semelhante, através da imagem da biga alada. Embora não mais se represente propriamente uma *ascensão* — mas uma *queda* — a ideia que subjaz é a mesma: no nível da realidade em que estão as almas encarnadas — os mortais — tem-se apenas um acesso intermediado pelos sensíveis às realidades em si, cabendo a um tipo particular, o filósofo, mediante um esforço de elevação pelo intelecto, a busca da apreensão dessa verdadeira

λούμενος, τέλος ὄντως μόνος γίνεται· ἐξιστάμενος δὲ τῶν ἀνθρωπίνων σπουδασμάτων καὶ πρὸς τῷ θεῷ γιγνόμενος, νοουθετεῖται μὲν ὑπὸ τῶν πολλῶν ὡς παρακινῶν, ἐνθουσιάζων δὲ λέληθεν τοῦς πολλούς.)

12. Retomando aquela discussão, na *República* também se postulava o papel fundamental do *lógos* para engendrar diferenciações (*Rep.* V, 454a1-9). O filósofo era ali também caracterizado como aquele que se engaja em um movimento de acesso às coisas em si (476b10-11), e era capaz de distinguir o uno do múltiplo (484b4-8), optando pelo primeiro, como traço distintivo da verdadeira ciência (477b11-13). Assim, o *lógos* era pensado como elemento operacional para o movimento de diferenciação e determinação do uno e do múltiplo, e, por extensão, de distinção entre o elemento inteligível (“a coisa em si”, a “ideia”) e a multiplicidade dos sensíveis.

13. O paralelo não se limitaria ao que pontuamos entre o *Fedro* e a *República*. Com efeito, como explica Santas (1992, p. 305), sob a roupagem mítica da palinódia de Sócrates, é possível depreender quatro teses platônicas, que foram formuladas nos diálogos médios: 1) A imortalidade da alma (*cf. Fédon*); 2) A divisão da alma (*cf. República*); 3) uma teoria das Formas (*cf. República*); 4) a ideia de reminiscência das Formas (*cf. Mênon*).

realidade – as Formas –, que correspondem, por sua vez, à única e verdadeira ciência, havendo, portanto, uma homologia entre o real epistêmico e o real ontológico, tal qual vimos desenhada na *República*.

Com efeito, também na *República* o processo de apreensão que vai além das evidências empíricas, intermediadas pelos sentidos e pelas hipóteses, era o que distinguia o saber noético, por um lado, do dianoético, por outro, sendo que a verdadeira ciência, à qual se acede mediante um proceder dialético, só poderia ser resultado de investigações que atingem um patamar exclusivamente intelectual. Além disso, se na *República* o corolário das reflexões decorrentes das três imagens (a do Sol, a da Linha e a da Caverna) foi a apresentação de um primeiro conceito de dialética (532a-533e), também aqui no *Fedro* a imagem da *palinódia* de Sócrates engendra uma reflexão que culmina na segunda parte desse diálogo, com uma postulação e exame desse conceito de forma bastante específica (265d-266b).

É importante ainda notar a distinção que se realiza entre o filósofo (e também o amante da beleza, o cultor das musas e do amor) – situados no polo mais elevado da escala humana, segundo o “decreto de Adrasteia”¹⁴ – e o sofista, o demagogo e o tirano – situados no nível ínfimo dessa mesma escala. Sem analisarmos aqui a gradual distinção que se desenha em nove níveis (incluindo, reis, guerreiros, ginastas, políticos, sacerdotes, etc.), vale atentar que aqueles que estão diretamente associados ao *lógos* – o filósofo e o poeta inspirado, por um lado; os sofistas, os demagogos e os tiranos, por outro – ocupam espaços radicalmente opostos. Se poetas, filósofos, sofistas e tiranos são, por assim dizer, gêneros humanos cujo traço comum é um domínio do uso do *lógos* (ainda que para diferentes finalidades), colocá-los em extremidades opostas dessa escala pode antecipar, desse modo, uma análoga oposição entre os diferentes *lógoi* que os representam; oposição que virá novamente à tona na diferenciação entre retórica e dialética na sequência do diálogo.

É importante ainda alertar para outro aspecto que não se pode desconsiderar. O filósofo, ou amante do saber (*φιλόσοφος*), está colocado no mesmo nível do amante da beleza (*φιλόκαλος*), do cultor das musas (*μουσικοῦ τις*), e do amor (*ἔρωτικοῦ*). Os quatro termos se sucedem, nesse nível, precisamente nessa ordem: o filósofo (A); o amante da beleza (B); o poeta, ou cultor das musas (C);

14. Novamente, aqui vemos a apropriação de um elemento mitológico na organização do argumento de Platão, por intermédio de seu personagem Sócrates. Conforme comenta Yunis (2014, p. 143), *Adrasteia* (que significa “aquela da qual não se corre”) é identificada em fontes mais antigas, com a *Anánkē* (em uma teogonia órfica – DK1B13), também é o epíteto de Nêmesis. É citada por Platão também na *Rep.* (V, 451a).

e o cultor do amor (D)¹⁵. Se o o cultivo do belo (B) está relacionado ao cultor das musas (C), podemos ler essa passagem como uma equação em quiasmo, segundo a qual, por sua vez, ao filósofo (A) corresponderia uma relação com o amor (D)?

Se esse caminho de leitura estiver correto, completa-se, nesse passo, a relação entre *érōs* e *lógos*. Assim, Platão logra fazer uma cisão no conceito de *érōs*¹⁶, do mesmo modo que o fará em relação ao domínio do *lógos*. Visto em perspectiva, o conjunto formado pelos dois primeiros discursos (o de Lísias e a réplica de Sócrates), quando posto diante do segundo discurso de Sócrates, permite reconhecer uma demarcação, por assim dizer, entre dois gêneros de *lógos* e dois gêneros de *érōs*: os dois primeiros, representando um *lógos* e um *éros* efusivos, arrebatadores, irracionais *versus* o terceiro discurso, a palinódia, que pavimenta o caminho para a nova concepção de *éros* e *lógos*, equilibrados, racionais, divinos, isto é, um *lógos* e um *érōs* dialéticos.

Segundo essa nova concepção, o filósofo assoma no *Fedro*, conforme vimos, como um mortal que é movido por esse segundo tipo de *érōs*¹⁷, que visa a recuperação de uma visão perdida da realidade, que lhe teria escapado pela perda de suas asas:

O belo, por sua vez, era então possível de ver, visão e espetáculos beatíficos quando unidos a um coro feliz – nós, no séquito de Zeus e outros no de outros deuses –, víamos e nos iniciávamos naquilo que é lícito chamar de a mais beatífica das iniciações. E o celebrávamos de modo orgiástico na plenitude de sermos nós mesmos e isento ainda de quantos males nos aguardavam no porvir; plenas, simples e inabaláveis eram as bem-aventuradas visões que tínhamos, inici-

15. Cf. 248d3-4: φιλοσόφου (A) ἢ φιλοκάλου (B) ἢ μουσικοῦ τινος (C) καὶ ἐρωτικοῦ (D).

16. Conforme Sócrates salienta (252d5-e5): “Portanto, cada um elege o amor dentre os belos jovens à sua maneira, modela-o e adorna-o feito um ídolo, como sendo para si o próprio deus que honra e cujos mistérios celebra. Os que seguem Zeus, procuram que o amado por eles tenha a alma como de Zeus, examinam ainda se a sua alma é de filósofo e comandante e, quando o encontram, são tomados de amor, tudo fazendo para que venha a ser bem assim. (Cf. τὸν τε οὖν Ἐρωτα τῶν καλῶν πρὸς τρόπον ἐκλέγεται ἕκαστος, καὶ ὡς θεὸν αὐτὸν ἐκείνον ὄντα ἑαυτῷ ὡς ἄγαλμα τεκταίνεταί τε καὶ κατακοσμεῖ, ὡς τιμήσων τε καὶ ὀργιάσων. οἱ μὲν δὴ οὖν Διὸς δῖόν τινα εἶναι ζητοῦσι τὴν ψυχὴν τὸν ὑφ’ αὐτῶν ἐρώμενον· σκοποῦσιν οὖν εἰ φιλόσοφος τε καὶ ἡγεμονικὸς τὴν φύσιν, καὶ ὅταν αὐτὸν εὐρόντες ἐρασθῶσι, πᾶν ποιῶσιν ὅπως τοιοῦτος ἔσται.)

17. Impara (1992, p. 301): “Nesta unidade de inteligência e desejo vem colocado o filósofo no *Fedro*. Eros e filósofos vêm assim ligados a um mesmo destino. Não há verdadeira filosofia sem amor à verdade, à bondade e à beleza; não há verdadeiro amor sem filosofia e o desejo de tudo da verdade; que não é a verdade de tudo, nem a verdade sobre tudo. É a inteligência que deseja e confia a esta função o livre curso do *dialegesthai* mostrando-se como um eros livre” (Cf. *In questa unità di intelligenza e desiderio viene collocato il filosofo nel Fedro. Eros e filosofi vengono così legati ad uno stesso destino. Non c’è vera filosofia senza amore della verità, della bontà e della bellezza; non c’è vero amore senza filosofia e desiderio di tutto della verità; che non è la verità di tutto, né la verità su tutto. È la intelligenza che desidera e affida a questa funzione il libero corso del dialegesthai mostrandosi come eros liberato.*

ados em brilho puro, purificados também nós e sem o sinal desse cárcere que agora chamamos corpo e que nos envolve à maneira de ostra em sua casca (*Fedro*, 250b5-c6)¹⁸.

Para recuperar a visão do Belo por meio do intelecto, atividade filosófica, no campo do *lógos*, não se pode afastar do conceito de reminiscência (*ἀνάμνησις*) e da memória (250c6: *μνήμη*)¹⁹. A atividade dos amantes do saber representa, desse modo, uma busca (movida por uma loucura divina, *έρως*), por um elo perdido que outrora unia homens e deuses, diante da contemplação do ser²⁰. O filósofo se move, portanto, no encaixo “daquilo que um dia nossa alma viu andando com um deus e olhando de cima as coisas que por ora dizemos que são” (249c1-3)²¹. Recuperando a memória das coisas que são, do belo, a alma do filósofo torna-se novamente alada, desejando-se novamente voar (249d4-6), ele é frequentemente considerado louco, e o é, mas daquela loucura (*μανία*) semelhante aos que amam os belos garotos (249e3-4), com vistas à apreensão do Belo em si.

Em suma, emerge dessa discussão uma nova visão de amor e de discurso, uma visão filosófica, que, a partir da palinódia de Sócrates, será alçado à condição de paradigma para o pensamento de Platão: não se pode compreender o filosofar imune às exigências do amor. Como comenta Brisson (2000, p. 48-49), aquilo que Sócrates descreve como a relação entre o amante e o amado estabelece uma analogia com a relação erótica entre o ser que aspira ao conhecimento

18. Cf. θεῶνται τὸ τοῦ εἰκασθέντος γένος· κάλλος δὲ τότ' ἦν ἰδεῖν λαμπρόν, ὅτε σὺν εὐδαίμονι χορῶ μακαρίαν ὄψιν τε καὶ θέαν, ἐπόμεινοι μετὰ μὲν Διὸς ἡμεῖς, ἄλλοι δὲ μετ' ἄλλου θεῶν, εἰδόν τε καὶ ἐτελοῦντο τῶν τελετῶν ἦν θέμις λέγειν μακαριωτάτην, ἦν ὠργιάζομεν ὀλόκληροι μὲν αὐτοὶ ὄντες καὶ ἀπαθείς κακῶν ὅσα ἡμᾶς ἐν ὑστέρῳ χρόνῳ ὑπέμενεν, ὀλόκληρα δὲ καὶ ἀπλᾶ καὶ ἀτρεμῆ καὶ εὐδαίμονα φάσματα μυσούμενοί τε καὶ ἐποπτεύοντες ἐν αὐγῇ καθαρᾷ, καθαροὶ ὄντες καὶ ἀσήμαντοι τοῦτου ὁ νῦν δὴ σῶμα περιφέροντες ὀνομάζομεν, ὁστρέου τρόπον δεδεσμευμένοι.)

19. Com isso, somos levados a concordar com Trabattoni (2010, p. 95), com o fato de que não seria correta a tese difundida de que Platão teria, paulatinamente, substituído a doutrina das reminiscências pela dialética. Na verdade, ambas ocupam espaços distintos em seu pensamento. O método dialético seria, assim, um exercício que auxilia a memória (*μνήμη*), propiciando a recordação/rememoração (*ἀνάμνησις*). Vale lembrar também, com Hülsz-Piccone (1992, p. 261), que a palinódia pode ser lida como uma espécie de chamada dos princípios platônicos. Nesse contexto, a dialética já está implícita, e está intimamente relacionada à rememoração (*anámnēsis*). É importante ainda observar que o conceito de memória/reminiscência, associado ao conhecimento (opondo-se a “esquecimento”, associado à ignorância), já havia sido insinuado no prólogo (235c-d), quando Sócrates, justificando sua ignorância, afirmava ter se esquecido do que lera ou ouvira quanto ao amor nos poetas (235d2-3). O conceito, como veremos, também será operacional para a crítica à escrita (274e4-275b2).

20. Há vários indícios textuais pelos quais a imagem de Platão parece também evocar a famosa alegoria que Parmênides desenvolve em seu poema. Levado pelas mãos de uma deusa, o filósofo tem a oportunidade de conhecer, momentaneamente, o “ser”, que entretanto, lhe pode escapar quando se vê entre diferentes caminhos (o do não-ser e o da dóxa). A própria imagem da biga alada, puxada por corcéis, remete à proposição do *Poema*.

21. Cf. ἐκεῖνων ἃ ποτ' εἶδεν ἡμῶν ἡ ψυχὴ συμπορευθεῖσα θεῶν καὶ ὑπεριδοῦσα ἃ νῦν εἶναί φαμεν.

e aquele do qual ele se torna discípulo (relação erótica do saber). O amor não é uma loucura sensível (como no primeiro discurso), mas divina (como no segundo), que permite libertar-se do sensível em direção ao inteligível.

Desse modo, como argumenta Reis (2014; 2016), a dialética também se coloca como uma espécie de “pacto entre amantes”, a verdadeira dádiva será a daquele jovem que travar amizade com homem inspirado por *érōs* divino, força que propicia a reminiscência do Belo inteligível. Tais relações entre amante e amado se revelam intrinsecamente como uma relação entre almas. Se, conforme vimos, a alma é compreendida como uma biga conduzida por dois cavalos (253d3-254b7), um bom, amante da honra e da moderação (τιμῆς ἐραστής μετὰ σωφροσύνης), companheiro da opinião verdadeira e da sobriedade (τε καὶ αἰδοῦς, καὶ ἀληθινῆς δόξης ἑταῖρος), sendo, ainda, dirigido apenas por palavras (μόνον καὶ λόγῳ ἠνιοχεῖται), e um mau, companheiro da desmedida e da arrogância (ὑβρεως καὶ ἀλαζονείας ἑταῖρος), que se deleita com os apelos sensoriais, não intelectuais, e só se curva mediante o infligir da dor (254a-b); parece-nos, nesse ponto, ficar claro que será com a colaboração do primeiro, e não do segundo, que o auriga será bem sucedido em conduzir essa alma à memória do Belo (e das demais Formas). Se aquele, o bom cavalo, é suscetível somente às palavras (*lógoi*), são elas, portanto, que precisam ser melhor avaliadas na sequência. Estamos, assim, prontos para a segunda parte do *Fedro*: examinar os diferentes tipos do *lógos* e determinar aquele que interessa aos amantes do saber — o *lógos* dialético — o único talvez capaz de conduzir corretamente os cavalos da alma.

Referências Bibliográficas

- BAILLY, A. (ed.) *Le grand Bailly: Dictionnaire Grec-Français*. Edição e revisão de L. Séchan e P. Chantraine. Paris: Hachette, 2000.
- BRISSON, L. Introduction. In: PLATON. *Phèdre*. Paris: G.L. Flammarion, 2000, p. 13-80.
- DOVER, K. J. *A homossexualidade na Grécia antiga*. Tradução de Luis Krausz. São Paulo: Nova Alexandria, 2007.
- HOWATSON, M. C. *The Oxford companion to Classical Literature*. Oxford: OUP, 2005.
- IMPARA, P. Mito, eros e filosofia nel *Fedro*. In: ROSSETTI, L. *Understanding Phaedrus*. Proceedings of the II Symposium Platonicum. Sankt Augustin: Verlag, 1992, p. 300-304.

MARQUES, M. Amor Platônico? *Revista Cult*, ano 13, edição 146, 2010. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/amor-platonico/>, acessado em 17 jun. 2017.

MERTENS, J. R. *How to read Greek vases*. The Metropolitan Museum of Art. Nova York: Yale University Press, 2010.

PLATÃO. *A República*. Tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 14. Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014 [1972].

_____. *Diálogos: Mênon, Banquete, Fedro*. Tradução de Jorge Paleikat. 3. Ed. Rio de Janeiro: Editora Globo, 1954.

_____. *Fedro*. Tradução, introdução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

_____. *Phaedrus*. Editado por Harvey Yunis. Cambridge Greek and Latin Classics. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

_____. *Plato V: Republic 1-5*. Tradução e edição de Chris-Emlyn Jones & William Preddy. Loeb Classical Library. Londres/Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press, 2013.

_____. *Plato VI: Republic 6-10*. Tradução e edição de Chris-Emlyn Jones & William Preddy. Loeb Classical Library. Londres/Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press, 2013.

REIS, M. C. G. Apresentação ao *Fedro*. In: PLATÃO. *Fedro*. Tradução, introdução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

_____. O diálogo *Fedro* de Platão como metadialético. *Sala Preta*, v. 14, n. 2, p. 72-84, 2014. Disponível em: www.revistas.usp.br/salapreta/view/84578/91861, acessado em 12 mai. 2017.

SANTAS, G. The Theory of Eros in Socrates' second speech. In: ROSSETTI, L. *Understanding Phaedrus*. Proceedings of the II Symposium Platonicum. Sankt Augustin: Verlag, 1992, p. 305-308.

TRABATTONI, F. *Platão*. São Paulo: Annablume Classica / Archai, 2010.

YUNIS, H. Introduction. In: PLATÃO. *Phaedrus*. Editado por Harvey Yunis. Cambridge Greek and Latin Classics. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

O discurso sobre o devir no poema de Parmênides: a presença fundamental de Éros na constituição do cosmos e do homem

Cristiane A. de Azevedo¹

Resumo

Este artigo pretende, primeiramente, voltar-se para a última parte do poema de Parmênides que ficou ao longo de séculos relegada ao âmbito do não-ser, da aparência ou da falta de verdade. Este discurso trata da *dóxa* dos mortais e apresenta os elementos que formam a cosmologia. Nosso objetivo é pensar a *dóxa* de maneira positiva, constituindo-se como a maneira própria de falar daquilo que está sujeito ao devir, a saber, o sol, a lua, as estrelas, a Via Láctea, o homem. Em um segundo momento, vamos pensar não só a presença e a função de Éros no cosmos construído pelo pensamento de Parmênides mas também sua importância para o homem.

Palavras-Chave: Parmênides; Erós, cosmologia, *dóxa*

Résumé

Cet article prétend, d'une part, réfléchir sur la dernière partie du poème de Parménide qui est resté pendant des siècles relégué aux domaines du non-être, de l'apparence ou de l'absence de vérité. Ce discours traite de la *doxa* des mortels et présente les éléments qui forment la cosmologie. Notre but est de penser la *doxa* de façon positive, comme la manière propre de parler de ce qui est soumis au devenir, c'est-à-dire, le soleil, la lune, les étoiles, la Voie Lactée, l'homme. Ensuite, il s'agira de penser non seulement la présence et la fonction d'Éros dans le cosmos construit par la pensée de Parménide mais aussi son importance pour l'homme.

Mots-clés : Parménide; Éros; cosmologie; *doxa*

1. Professora do PPGFil da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Email: cris.a.azevedo@gmail.com

No próêmio do poema de Parmênides, encontramos um jovem que percorre um caminho cheio de signos, não a pé, mas de carruagem, em direção a uma deusa. Portanto, os trinta e dois primeiros versos do poema expõem a jornada de um jovem em direção à morada de uma Deusa, impulsionado por seu desejo de saber. Lá chegando, o jovem é saudado pela imortal de maneira amigável, a Deusa mostra toda a hospitalidade que é devida a um estrangeiro, segundo as regras do mundo homérico, tomando o jovem pela mão e lhe acolhendo gentilmente, disposta a lhe mostrar todo o conhecimento que deseja, depois de ter conseguido chegar ao termo de sua viagem. Uma viagem nada fácil de ser completada, mesmo tendo guias imortais, pois é possível perder-se por vários caminhos, uma viagem que precisa ser respaldada por aquela que é pródiga em castigos – e passar por Diké significará que o desejo do jovem não é desmedido.

Diferente da *Teogonia*, de Hesíodo, onde o discurso das Musas é apresentado de forma indireta, uma vez que temos o próprio poeta assumindo o eu poético, em Parmênides, a Deusa não nomeada do poema assumirá o eu poético para dizer tudo aquilo que sabe. Na *Teogonia*, somos informados sobre o dom das Musas em cantar a totalidade do real, mas o poeta só está interessado em uma parte de seu conhecimento, aquele que diz respeito a como, no começo, o cosmos se ordenou e as diferentes linhagens dos deuses nasceram. Já o jovem do poema, desde o início, é movido pelo desejo do conhecimento, por isso deixa a Deusa falar livremente, sem limitar sua fala. A imortal, por sua vez, quer que o jovem se informe de tudo.

Portanto, a partir do verso 22, o eu poético muda, a Deusa toma a palavra para não mais deixar espaço para o jovem retomá-la. Logo, não é o jovem que recontará aquilo que a Deusa lhe disse, tal como ele fez até aqui ao narrar seu caminho em direção à morada da divindade. Talvez o discurso direto da imortal (além, é claro, de dar credibilidade ao que está sendo dito) pretenda mostrar que aquilo que é dito pelos deuses nem sempre é totalmente entendido pelo homem – daí a importância de não ser um discurso indireto, o que suporia um entendimento e uma apreensão do conhecimento. Recontar aquilo que lhe foi dito poderia significar um apoderar-se de forma total do discurso do outro depois de tê-lo compreendido e assimilado. Mas o conhecimento se dá através de um longo processo, não em forma de um dom recebido subitamente, como parece ser o caso dos poetas. Talvez por isso, a partir do momento que a totalidade do real começa a ser enunciada, é a voz da Deusa que passamos a ouvir.

Enfim, tendo completado sua viagem até a morada da Deusa, e depois de ter sido recebido carinhosamente pela imortal, o jovem começará, como afirma

Cordero, seu “curso de filosofia”².

Nos versos finais do primeiro fragmento, a Deusa anuncia o saber que o jovem deverá ter acesso. A imortal chama a atenção para o fato de que o jovem deve se informar sobre tudo: de um lado, estará “o inabalável coração da perfeitamente circular verdade” e, de outro, “as opiniões dos mortais, nas quais não há verdadeira convicção”.

Temos diversos intérpretes que irão se basear sobretudo na questão da verdade, que aparece nestes versos. No entanto, não podemos encerrar o discurso da Deusa somente no âmbito da verdade. O que dizer sobre as opiniões dos mortais? Se tais opiniões fossem descartáveis, a Deusa não teria a preocupação nem de enunciá-las como parte do todo e nem mesmo de explicar o porquê da necessidade de se informar sobre elas, como faz na sequência dos versos (B1.31-33).

Por que então a necessidade de aprender o pensamento errôneo no qual não há verdadeira convicção? Alguns intérpretes respondem a esta questão afirmando que é necessário conhecer a falsidade do falso para que o jovem que deseja conhecer não se engane com uma opinião errada. Portanto, a verdade estaria ausente quando é da *dóxa* que se trata.

De fato, se Parmênides acabasse seu proêmio no verso 30 ficaríamos, muito provavelmente, tentados a ver nas opiniões somente o erro, o engano. Sexto Empírico, nossa única fonte para os primeiros 27 versos do poema, para sua citação neste verso 30. O filósofo cético apontou uma dicotomia bem estabele-

2. Χρεὼ δέ σε πάντα πυνθέσθαι
 ἡμὲν ἀληθείης εὐκυκλῆος ἀτρεμῆς ἤτορ
 ἡδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθείης.
 ἀλλ’ ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσῃ, ὡς τὰ δοκοῦντα
 χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα.
 Assim, é necessário que te informes de tudo: de um lado,
 O inabalável coração da perfeitamente circular verdade; de outro
 As opiniões dos mortais, nas quais não há verdadeira convicção.
 Mas, não obstante, também aprenderás isso: como teria sido
 Necessário que o que aparece em opiniões realmente existisse,
 A tudo abarcando, incessantemente. (B28-32)

Esta tradução de Cordero (2001, p.36) privilegia a lição vinda de Simplício que qualifica a verdade como *eukyklēos*. Como nos informa o próprio Cordero, existe uma interminável disputa entre aqueles que defendem a lição de Simplício e aqueles que acolhem a versão dada por Plutarco, Diógenes e Clemente ao apresentar o termo *eupeithēos* (bem persuasiva). Conche e Cassin encontram-se entre estes últimos. Cordero opta pela primeira alternativa baseado, segundo o intérprete, em uma “maior confiabilidade do testemunho de Simplício” (p.36). Já Conche (2004), que adota a segunda possibilidade, *eupeithēos*, no sentido do que persuade legitimamente, justifica sua escolha pelo contexto do poema: “essa lição está de acordo com o fragmento, onde encontramos o caminho da persuasão que acompanha a verdade” (p.62). Contudo, não é nosso objetivo explorar aqui as possibilidades diversas dos diferentes manuscritos e/ou interpretações de alguns dos termos destes versos.

cida entre, de um lado, o discurso sobre a verdade e, do outro, as opiniões não verdadeiras. Parmênides teria elegido, para resolver tal embate, na perspectiva de Sexto, um único critério de verdade, aquele que diz respeito ao uso da razão em oposição às sensações.

Mas Simplício foi responsável por completar a citação do proêmio nos fornecendo dois novos versos. Aí encontramos uma espécie de ressalva que Parmênides faz e com isso talvez possamos começar a entender o porquê de nos determos em algo onde não há verdadeira convicção. Temos nestes últimos versos do proêmio:

Mas, não obstante, também aprenderás isso: como teria sido
Necessário que o que aparece em opiniões realmente existisse,
A tudo abarcando, incessantemente³.

Ao que parece, a Deusa nos apresenta uma justificativa do porquê aprender tais opiniões se nelas não há verdadeira convicção e, ao mesmo tempo, tira da *dóxa* uma negatividade que poderíamos, de forma apressada, identificar aí.

Talvez se apresente para nós uma dificuldade de entendimento em relação à *dóxa* que faz com que o sentido destes versos se perca e, igualmente se perca o sentido da segunda parte do discurso da Deusa. Será que, de fato, existe uma negatividade na *dóxa* que deve ser retirada? Na maior parte das vezes quando falamos de *dóxa* parece que vem totalmente fixado ao termo um aspecto negativo, a opinião é justamente aquilo que é impreciso e é justamente por isso que daí não pode ser retirada uma verdadeira convicção. Logo, isso que poderíamos ver como negatividade e que se encontra no verso 30 talvez tenha sido de alguma forma amenizado pelos dois versos seguintes. A *dóxa* transforma-se em algo em que se pode fiar, se fixar, mesmo se nada é assim tão certo⁴.

Parmênides fala aqui, ao fim do proêmio, de dois discursos diferentes, mas não descarta, nem aqui nem mais adiante em seu poema, nenhum dos dois. Ao contrário, parece estabelecer discursos diferentes relacionados a âmbitos diferentes da realidade, ou melhor, a temporalidades diferentes que compõem o todo. Portanto, isso que é anunciado pela Deusa ao fim do proêmio é constituído por duas partes que formam o todo sobre o qual o jovem deve se informar. Tratar somente de uma das partes ou encará-las de maneira isolada é perder o sentido do todo que compõe o ensinamento da Deusa.

Em seu primeiro discurso, do qual faz parte o longo fragmento 8, a imortal fala a respeito do *eón*, deste presente atemporal no qual, acreditamos, as coisas

3. cf. nota 1.

4. Bollack, 2006, p.103.

em devir estão temporariamente e tiram, inclusive, a possibilidade de existirem. Cordero fala do “fato de ser” e poderíamos adotar esta perspectiva, como uma espécie de realidade da qual todas as coisas que existem, mesmo que temporariamente, participam. Neste sentido, o “*eón* é absoluto e necessário pois se encontra em todos os *ónta*, que não são aparências de um ser escondido mas o *eón* particularizado”⁵.

Assim, concordamos com Cordero, acreditamos que Parmênides está, neste primeiro discurso da Deusa, colocando em evidência a existência, este fato de ser único, independente da temporalidade e das mudanças que possam ocorrer. Se buscássemos uma correspondência com aquele discurso das Musas de Hesíodo, tratar-se-ia de falar do “sagrado ser dos imortais sempre vivos”, disso que não conheceu começo nem conhecerá fim, é igual a si mesmo, completo e perfeito. É a existência de tudo que há que é entendida como um fato absoluto. Apesar das existências individuais conhecerem nascimento, corrupção e destruição, a existência como fato absoluto continua sempre a ser.

Desta existência absoluta, Parmênides fala em parte através de sua oposição com o não-ser e a necessidade de excluí-lo, em parte através de suas características próprias. Contudo, resta ainda falar a respeito daquilo que não participa deste presente permanente, resta ainda falar de nosso próprio mundo em devir, daquilo que hoje é presente, mas que foi futuro e amanhã será passado. Tal caminho não se identifica com a via incognoscível do não-ser. Vários fragmentos (B2, B6, B7 e B8,14-18) esforçam-se por demonstrar a necessidade da *krisis* que consiste, justamente, em deixar de lado o caminho do não-ser. Se este caminho é impensável, não enunciável, incognoscível e se, ao longo destes fragmentos, identificamos todo esforço do filósofo por mantê-lo no âmbito da exclusão, como agora Parmênides poderia, mesmo que hipoteticamente, apresentar tal caminho?

Portanto, tendo conhecido o “coração da perfeitamente circular verdade”, o jovem continuará escutando a Deusa a falar da realidade, não do não-ser, não se trata de conhecer a falsidade do falso; o caminho do não-ser ficou excluído, tido como via impossível para o pensar. O jovem agora terá acesso ao conhecimento/entendimento daquele exato momento no qual se encontrava sobre o dintel do caminho que levava à morada da Deusa, onde Noite e Dia se cruzam. Pois a Deusa lhe revelará que escuridão e luz, simbolizados nas figuras da Noite e do Dia, serão essenciais para entender/falar das coisas que estão su-

5. Cordero, 2016, p.20.

jeitas ao devir, ou seja, tendo conseguido seguir pelo caminho que se encontra afastado dos demais mortais e conseguido acesso ao conhecimento da verdade, o jovem também saberá, ao regressar para seu próprio mundo, compreendê-lo melhor, saberá que o caminho da Noite também esconde um conhecimento. Se o coração da perfeitamente circular verdade não se encontra no caminho da Noite e do Dia, do devir, tampouco podemos falar que aí só se encontra a mentira, o erro, o engano. Trata-se do mundo tal como o conhecemos. Falar dele como o mundo do não conhecimento e do não-saber é instalarmos a nostalgia da época de ouro, na qual homens e deuses conviviam harmoniosamente e dividiam o conhecimento. Não nos parece que Parmênides seja um nostálgico, muito pelo contrário, ele nos abre a possibilidade de conhecer e de falarmos de nosso mundo de forma “conveniente”, uma “verdade” à medida humana.

Obviamente que a maneira de falar do presente que não permanece não poderia ser igual à maneira de falar do presente permanente do “fato de ser”. A respeito do primeiro só se pode falar de uma outra maneira, através de um discurso provável. É isso que a Deusa anuncia ao final do fragmento 8⁶. Ela falará a respeito do mundo que está na ordem do devir de uma maneira conveniente para que nenhum ponto de vista dos mortais se imponha. Parece-nos que sempre que a Deusa quer impor uma fala importante, ela o faz pela descaracterização de um outro tipo de discurso que fica a partir de então relegado ao falso, ao erro. É assim que procede quando quer impor o discurso do ser como verdadeiro por excelência em contraposição àquele discurso que é da ordem do incognoscível, do impronunciável mas que, no entanto, suscita confusões. Os mortais que nada sabem confundem ser e não-ser como sendo o mesmo e não o mesmo, é por isso que se torna imprescindível que os dois sejam contrapostos para que fique clara a impossibilidade do discurso sobre o não-ser. Parmênides age da mesma forma no que diz respeito à *dóxa*. De um lado, há a *dóxa* destes mortais que nada sabem, que distinguem luz e escuridão, quando não deveriam fazê-lo, que deixam-se enganar pelos nomes que eles próprios atribuem à realidade. De outro lado, há um discurso da ordem do *eoikós*. É este discurso sobre a realidade que a Deusa quer ensinar ao jovem para que nenhuma opinião equivocada se imponha.

Este discurso, apesar de também tratar da realidade, é de outra ordem, diferente daquela sobre o *eon*, já que agora não tratará daquilo que é imutável, incorruptível, não gerado, mas, ao contrário, esta nova fala se ocupará justa-

6. τὸν σοὶ ἐγὼ διάκοσμον εἰκότα πάντα φαίλιζω,
ὥς οὐ μὴ ποτέ τίς σε βροτῶν γνώμη παρελάσσει (B8-60-1)

mente daquilo que conheceu nascimento e conhecerá morte: o sol, a lua, os astros, o próprio homem. Por isso este discurso só pode ser da ordem do *eoikós*.

O termo aqui não terá para Parmênides o mesmo significado que costumamos identificar em Platão, não será um discurso das aparências ou daquilo que está escondido sob a forma de uma aparência.

Sassi, aprofundando os estudos de Bryan que pretendeu relacionar as múltiplas significações que *eoikós* assume em Xenófanés, Parmênides e Platão, tenta expor aquilo que chama de “semântica escorregadia” do termo. Em um primeiro momento, a autora lembra da acepção que justifica-se pela proximidade etimológica com εἰκάζειν, que qualifica alguma coisa como sendo “semelhante” a alguma outra. Contudo, temos outra acepção corrente desde os tempos de Homero que entende o termo como algo conveniente, apropriado. A autora chama a atenção para o fato de que “no que diz respeito aos usos do participio na linguagem arcaica, frequentemente é muito difícil determinar qual o sentido prevalente numa ocorrência ou em outra, a ponto de, em alguns casos, sermos forçados a admitir uma coalescência dos dois valores semânticos”⁷.

Para justificar suas escolhas, Sassi recorre aos empregos feitos do termo por Homero. Ao menos em duas passagens da *Odisseia*, *eoikós* significa conveniente e caracteriza “um discurso com pretensão de ser ‘apropriado’ às expectativas do auditório”. No canto III, Nestor fica surpreendido pelos *mythoi eoikótes* de Telêmaco, que tornam-no muito semelhante ao pai e são inabituais para alguém tão jovem. A outra passagem encontra-se no canto IV, quando Helena se propõe a contar sobre as façanhas de Odisseu que presenciou em Tróia, afirmando que não será possível relatar tudo o que Odisseu forjou, mas seu discurso terá algo bastante significativo e caracterizador do herói que sempre foi. Ela se declara “pronta para contar como convém (εἰκότα γὰρ καταλέξω), quer dizer por uma construção do discurso articulada que satisfaça os convivas curiosos lhes dando, senão todos os detalhes da história, ao menos uma ideia do valor do herói”⁸.

Trata-se, portanto, de um discurso que deve ser apreciado não só por ser apropriado à realidade mas também pelo seu valor autônomo de construtor de sentido. É precisamente desta maneira que entendemos a provável ordem cósmica que a Deusa anuncia ao jovem: seu discurso é produtor de sentido e ao mesmo tempo está plenamente adequado à realidade.

O problema das opiniões dos mortais seria, fundamentalmente, o fato de

7. Sassi, 2016, p.97.

8. *Idem, ibidem*, p.109.

que seu discurso está vinculado ao tempo, àquilo que, ao contrário do *eón*, é móvel, plural, corruptível. O filósofo trata da *dóxa* para mostrar que esta é a forma mesma dos mortais falarem das coisas que estão sujeitas ao devir, forma de falar desta realidade da maneira mais conveniente, a maneira de dizer que mais se aproxima da realidade tal como ela se apresenta. Pois tal realidade está o tempo todo se modificando, então, como capturá-la através do discurso? Uma captura momentânea só pode se dar através da nomeação. Na perspectiva de Parmênides, nomear é trazer para a presença, é tornar possível um discurso que convém a respeito daquilo que está sujeito ao devir. Todavia, o jovem deve ter claro que esse trazer à presença é da ordem do tempo, portanto, sujeito a todas as vicissitudes temporais. Este trazer para a presença não pode ser entendido como algo permanente.

Assim, como afirmamos antes e talvez agora se apresente de maneira mais clara, não parece haver uma negatividade neste discurso a respeito da *dóxa*, ao contrário, é a forma mesmo do homem falar sobre a realidade que o cerca. Esta fala pode ser uma fala equivocada mas também pode ser uma fala apropriada à realidade. Será justamente em prol deste discurso mais apropriado que Parmênides enunciará sua cosmologia.

Acreditamos que não podemos tomar o poema como partes diferentes e sem conexão entre si. Parmênides quis dar conta do todo. Logo, existe um encadramento daquilo que alguns intérpretes identificam como três partes distintas do poema. O próêmio nos situa na ordem do próprio discurso, esclarece a respeito de um personagem novo e seu objetivo. Trata-se do filósofo, seu desejo de investigar, de obter conhecimento, e de que forma o conhecimento a respeito da realidade será expresso. O próêmio, portanto, nos situa neste âmbito fundamental, o desejo humano de conhecer. Ao fim destes versos iniciais, a Deusa apresenta seu programa de ensino: o jovem deve informar-se a respeito de tudo. Este todo será dividido didaticamente, como vimos, em duas partes. A primeira se caracteriza pelo espantar-se diante da constatação de que há coisas – espanto próprio do filósofo –, e a reflexão a respeito desta existência absoluta, deste “fato de ser” único. Portanto, tendo estabelecido que tudo que existe participa, mesmo que de forma temporária, do “fato de ser” que é único, incorruptível, imutável, Parmênides falará do mundo que o cerca.

Não podemos colocar de lado que o que Parmênides nos apresenta na parte final de seu poema é uma das mais antigas teorias gregas de constituição e ordenação do cosmos – juntamente com aquela de Anaximandro –, nem também podemos colocar de lado algumas descobertas atribuídas ao filósofo como a

forma esférica da Terra ou a origem solar da luz da lua.

Ao contrário da maior parte das interpretações a respeito de Parmênides que percebem na questão do *eón* a principal contribuição do filósofo, acreditamos que seu pensamento exposto ao longo do poema encaminha exatamente para a ordenação do cosmos, do mundo que nos cerca. Jámblico, em sua obra *Vida pitagórica*, cita Parmênides, juntamente com Empédocles, como aqueles que lembramos primeiramente quando se trata dos filósofos da natureza. Acreditamos, portanto, que Parmênides encaminha sua investigação para cumprir seu objetivo último de propor uma fala apropriada à realidade que se apresenta no cosmos. Esta fala, por ser uma construção de sentido feita pelo homem em relação ao mundo que o cerca, só pode ser *dóxa*. Uma *dóxa* limitada sim, mas o próprio conhecimento humano é limitado; o que não significa que tal discurso carregue necessariamente uma característica negativa por sua limitação. Não, trata-se da forma mesmo do homem falar sobre o mundo e sobre si próprio.

Infelizmente, esta última parte do poema, onde Parmênides erige sua cosmologia, é a parte na qual os versos são mais fragmentados e escassos. O que fica claro, mesmo levando em consideração a escassez das citações, é que o filósofo tinha bem definido todo o programa pelo qual passaria seu ensinamento.

A Deusa assim anunciará o programa de estudos desta nova parte de seu “curso de filosofia”, o todo que o jovem conhecerá, a ordem cósmica que melhor convém à realidade: como surgiram a Lua, a Terra, o Éter, o Céu circundante, a Via-Láctea e o ardente poder dos astros; aprenderá também a respeito dos próprios homens e sua capacidade fundamental que é o pensar. Este “tudo” também diz respeito à natureza (*phýsis*) de todos os signos que estão no éter e às obras destruidoras da chama pura do brilhante Sol. Ou seja, a imortal explica, agora, como as coisas sujeitas ao devir passaram a existir e suas obras. Para tanto, elabora uma nova cosmologia a partir da mistura e da separação de luz e noite. Erram aqueles que separam os dois elementos, pois “tudo está cheio ao mesmo tempo de luz e de noite, uma igual a outra, pois, afora delas, não há nada”⁹, dirá Parmênides no fragmento 9.

Talvez possamos arriscar a hipótese de que o início de sua cosmologia encontra-se naquele fragmento 12, no qual Parmênides nos fala dos anéis de luz e escuridão e do *daimon* que tudo governa e que está presente no centro de tais anéis. É esta divindade a responsável por tudo que surge, regendo a união de macho e fêmea. É precisamente neste contexto de geração de tudo que há, que

9. πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρωι μετὰ μηδέν (B9)

surge Éros como o primeiro dos deuses. Parmênides afirma no fragmento 13: “...concebeu *Éros*, primeiríssimo dos deuses”¹⁰.

Como em Hesíodo, *Éros* aparece como um deus primordial, no entanto, não se trata de um deus demiurgo, trata-se de um deus erótico. O desejo aparece na criação do cosmos como um elemento primordial. No âmbito do *Banquete*, Fedro inicia seu elogio ao amor falando de *Éros* como o mais velho dos deuses. Para tal, cita Hesíodo e Parmênides. *Éros* aparece aqui como causa de toda ordem e beleza do mundo. Quando Aristóteles cita este fragmento de Parmênides na *Metafísica* (I, 4, 984b23-31) elenca também Parmênides e Hesíodo, só que agora entre aqueles que pensaram como princípio dos seres o amor e o desejo, “como se ambos reconhecessem que deve existir nos seres uma causa que move e reúne as coisas”.

Simplício nos informa que o sujeito deste fragmento 13 é o *daimon* do fragmento anterior, portanto, tal divindade seria responsável por conceber primeiramente *Éros*. A primordialidade do amor está diretamente relacionada com a necessária e fundamental ação que exercerá na formação de tudo o que há. *Éros* aqui simboliza esta força de atração capaz de misturar os diferentes elementos das esferas do fragmento 12. Poderíamos nos perguntar: se Parmênides, a exemplo do que depois fará Empédocles, está propondo dois elementos constituintes de sua cosmologia e um impulso – *Éros*, qual seria a força da disjunção? Bollack aposta que *Éris* não é a contra-figura de *Éros*, mas as duas noções contrárias são aproximadas: “Assim *Éros* é tudo”¹¹.

Parece-nos que não teríamos porque pensar que Parmênides está fazendo uma cosmogonia da mesma ordem daquela de Hesíodo. Lá o cosmos se desdobra e surge a partir do nascimento dos próprios deuses; em Parmênides, não se trata da ação dos deuses mas da organização do cosmos a partir desta força primordial e essencial que é *Éros*. Quem se esforçou tanto na primeira parte de seu poema em estabelecer as bases para o conhecimento do todo, não poderia agora deixar sua explicação sobre a formação do cosmos condicionada ao surgimento dos deuses e sua ação: “significa conseguir construir de forma coerente e verossímil uma descrição racional dos fenômenos e das mudanças que marcam precisamente o mundo do devir, dos nascimentos e das mortes, do temporal, da transformação”¹². Parece existir, sem dúvida, uma tensão, *Éros* impõe sua força fundamental ao impelir a união de macho e de fêmea. Sem sua

10. πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσαστο πάντων.

11. 2006, p.254.

12. Casertano, 2012, p.253.

atuação, possivelmente, nada passaria a ser. Talvez devêssemos mesmo pensar que o amor também é responsável pela desunião dos opostos quando deixa de exercer sua força. É possível que seja próprio de luz e de escuridão andarem afastadas, seguirem dissociadas, mas pela ação do amor, são impelidas a unirem-se transformando em real toda a realidade: “Éros é a força que impele o homem para a mulher e a mulher para o homem, insinuando neles o desejo de ‘misturarem os sêmenes de Vênus’, e de perpetuarem assim, a nível da nossa pequena história pessoal, o eterno ciclo dos nascimentos e das mortes”¹³.

Éros é um deus muito presente nos versos da poesia lírica. Lá ele surge com uma outra face, menos conhecida. Na maioria das vezes, assume o papel de um deus selvagem, muitas vezes com epítetos utilizados no contexto da guerra, muitas vezes associado à *manía*. Ainda que se trate da poesia lírica, o que significa que a imagem de Éros que aí encontramos é própria do contexto da paixão e da experiência erótica, talvez um duplo Éros habite o imaginário grego na Antiguidade: aquele deus que protagoniza diversas cosmogonias e cosmologias colocando em cena o impulso fundamental de união e também aquele outro aspecto, não menos próprio, de um deus de ação selvagem e devastadora. Safo nos diz no fragmento 47: “Éros sacudiu meus sentidos, qual vento montanha abaixo a desabar sobre as árvores”¹⁴ ou ainda no 130: “Éros de novo – o quebra-membros – me agita, doce-amarga inelutável criatura”. Nestes dois fragmentos de Safo temos o deus caracterizado por sua ação devastadora, destruidora. Será que também podemos pensá-lo como força da natureza uma vez que é comparado ao vento? O fragmento 130, por sua vez, parece transportar-nos para um contexto de guerra, o quebra-membros. Talvez o epíteto faça muito mais sentido em referência a um grande herói em batalha. Não, é de Éros mesmo que se trata. Éros é amargo, é a força devastadora, é a dor da separação ou o fracasso da união, mas é também doce, suave, agradável quando propicia a união. Também em Simônides, no fragmento 575, Éros apresenta seu lado destruidor: “ó cruel criança da ardilosa Afrodite, que de Ares, artífice de ardis, ela gerou”. Éros herda o caráter ardiloso dos pais, de Ares aquilo que é característico da guerra, da separação, da destruição, da selvageria, de Afrodite o que é típico do jogo de sedução, de união, as artimanhas que favorecem a aproximação entre duas partes¹⁵.

13. *Idem, ibidem*, p. 255-56.

14. Para os versos dos poetas líricos, sigo a tradução de Ragusa (2013).

15. Não é nossa intenção afirmar que Parmênides está de acordo com tal linhagem de Éros, o que queremos chamar a atenção aqui é para a dupla caracterização do deus.

Talvez Éros, na Antiguidade grega, apresentasse este duplo aspecto: aglutinador e destruidor, doce e amargo. Afinal, *Éros* é o mais primordial dos deuses, o mais antigo, presente em diversas cosmogonias e cosmologias. O deus que preside a relação entre homens, parece presidir também a relação de elementos do universo, rege cosmos e homem com seu princípio doce e amargo. Como nos diz Casertano¹⁶, “o Éros de Parmênides simboliza, precisamente, aquela força imanente ao mundo dos fenômenos, que torna possível a conjunção dos opostos e, em definitivo, o aparecer no cosmo de cada um dos seus aspectos particulares, na sua determinação e especificidade. O mesmo pode ser dito dos homens”. Não há relação entre homens na qual Éros não esteja implicado, sua maior ou menor presença determina o tipo de relação, assim também para os elementos do cosmos, sua maior ou menor presença determina a união ou desunião dos contrários que regem a *phýsis*. Talvez por isso Parmênides apresente-o como o primeiríssimo dos deuses; dado que existe mundo, Éros está implicado, dado que existe homem, Éros revela igualmente sua presença ativa neste processo de existência e de desabrochar de tudo que há. Talvez Aristóteles estivesse certo ao afirmar que trata-se da causa que move e reúne as coisas e – acrescentaríamos aí – também as separa. Afinal, o próprio Parmênides afirma que assim nasceram e existem as coisas e assim morrerão um dia (B19). Talvez isso se dará quando Éros não mais exercer sua força que impele luz e escuridão a misturarem-se e igualmente impele a união de macho e fêmea. Contudo, enquanto estiver presente, *Éros* será responsável por toda beleza do mundo.

Referências Bibliográficas

- BOLLACK, J. *Parménide, de l'étant au monde*. Lagrasse: Verdier, 2006.
- CASERTANO, G. *A cidade, o verdadeiro e o falso em Parmênides*. *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 116, Dez/2007, p. 307-327.
- _____. *O prazer, a morte e o amor nas doutrinas dos pré-socráticos*. Trad. Maria da Graça Gomes de Pina. São Paulo: Annablume, 2012.
- _____. “Verdade e erro no Poema de Parmênides” in : Santoro, F., Cairus, H, Ribeiro, T.(orgs.). *Acerca do poema de Parmênides*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2009.
- CASSIN, B. *Parménide, Sur la nature ou sur l'étant. La langue de l'être?* Paris: Seuil, 1998.

16. 2007, p.321.

-
- CONCHE, M. *Parménide, Le Poème: Fragments*. Paris: PUF, 2004.
- CORDERO, N-L. *A invenção da filosofia: uma introdução à filosofia antiga*. São Paulo: Odysseus Editora, 2011a.
- _____. *Sendo, se é: a tese de Parmênides*. São Paulo: Odysseus Editora, 2011.
- _____. *Aristote, créateur du Parménide dikranos que nous héritons aujourd'hui*. *Anais de Filosofia Clássica*, Rio de Janeiro, v.10, n.19, 2016, p.1-25.
- Filósofos épicos I: Parmênides e Xenófanes*. Trad. Fernando Santoro. RJ: Hexis, Fundação Biblioteca Nacional, 2011.
- HESÍODO. *Teogonia*. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2009.
- Lira grega: antologia de poesia arcaica*. Organização e tradução Giuliana Ragusa. São Paulo: Hedra, 2013.
- MARQUES, M. P. *A presença de Díke em Parmênides*. *Revista Kléos*, n.1, 1997, p.17-26.
- _____. *O caminho poético de Parmênides*. São Paulo: Loyola, 1990.
- SASSI, M.M. *A lógica do eoikós e suas transformações: Xenófanes, Parmênides, Platão*. trad. Luiz Otávio Mantovaneli. *Anais de Filosofia Clássica*, Rio de Janeiro, v.10, n.19, 2016, p.94-119.

A arte da conquista nos diálogos platônicos — o *élenkhos* como cortejo amoroso

João Paulo de Oliveira Teixeira¹

Resumo

Este artigo tem por objetivo repensar a questão do *élenkhos*, através de uma análise do *Lísis*. Pretende-se, assim, caracterizar o *élenkhos* não só como uma arte de questionar o saber constituído da *pólis* e, em última instância, o saber humano em geral, mas como uma estratégia de conquista erótica e filosófica. O *élenkhos*, pensado dessa maneira, se torna então a tentativa de despertar, no interlocutor, a consciência de sua própria ignorância, fazendo assim com que o alvo do *élenkhos* passe a desejar a sabedoria, esse bem que, agora ele percebe, lhe falta. Desse modo, é impreciso classificar apenas os diálogos em que Sócrates debate com uma autoridade constituída como elênticos, antes deve-se classificar dessa mesma maneira os diálogos em que Sócrates debate com jovens interlocutores, como o *Lísis*, *Cármides* ou o *Alcibíades*. Assim sendo, a interpretação tradicional, que separa o *élenkhos* como um tema essencialmente socrático de *Eros* como essencialmente platônico, deve ser reavaliada. O artigo pretende, assim, repensar a importância do *élenkhos* no interior do pensamento platônico, não mais o associando sempre à figura do Sócrates histórico.

Palavras-chave: *Élenkhos*, *Eros*, Filosofia.

1. Pós-Doutorando em Filosofia pela UFMG. Email: jpot16@gmail.com

Abstract

This paper aims to rethink the *élenkhos* through an analysis of *Lysis*. It intends to characterize the *élenkhos* not just as an art of questioning the constitutive knowledge of the *polis* and, in the end, even the human knowledge in general, but rather as a strategy of erotic and philosophical conquest. *Élenkhos*, thought this way, becomes an attempt to make the interlocutor be aware of his own ignorance, and thus, the target of the *élenkhos* starts to wish the wisdom he lacks. For these reasons, it is inaccurate to classify only the dialogues wherein Socrates argues with an authority as elentic dialogues, but also the dialogues wherein Socrates argues with young interlocutors, as *Lysis*, *Chármides* or *Alcibiades* should be thought as elentic. Therefore, the traditional interpretation that separates the *élenkhos* as an essentially Socratic theme from Eros as an essentially Platonic theme must be corrected. The paper pretends thus to rethink the importance of *élenkhos* in Platonic philosophy, not more associating always the *élenkhos* to the image of the historical Socrates.

Keywords: *Élenkhos*, *Eros*, Philosophy.

Gregory Vlastos abre seu artigo sobre o *élenkhos* delimitando quais diálogos platônicos tratam da questão. Nessa delimitação, Vlastos exclui o *Lísis*². De fato, boa parte dos trabalhos sobre o *élenkhos* não citam essa obra. O objetivo desse artigo é repensar o papel do *Lísis* para uma compreensão mais acurada e completa do problema do *élenkhos* na obra platônica. Desejo demonstrar que não só ocorre o *élenkhos* no *Lísis*, mas, principalmente, que há ali uma descrição única do que seria o *élenkhos* e, portanto, fundamental para compreendermos esse problema em toda a sua profundidade.

1. O *élenkhos* na *Apologia*

Antes, porém, de analisarmos o diálogo em questão, convém lembrar, rapidamente, como o *élenkhos* se apresenta na *Apologia*. É nessa obra que Platão explica, de maneira direta, o que é o *élenkhos* e qual seu objetivo. Por essa razão, pois, é essa obra que determina como muitos intérpretes entendem essa questão. Esse artigo, portanto, começa pela concepção de *élenkhos* da *Apologia* como concepção básica da questão e observa o que o *Lísis* traz de novo para essa problemática.

Repitamos, em linhas gerais, a história. Querefonte pergunta ao oráculo de

2. Vlastos (1994), p.1.

Delfos se há algum homem mais sábio que Sócrates. A resposta é negativa. Sócrates se surpreende, afinal, tem consciência de que não é sábio, muito menos o mais sábio dos homens. Para compreender o significado desse oráculo, Sócrates passa a questionar os homens célebres e também os homens comuns sobre os seus saberes. Esse ato de por a prova o saber alheio entrou para a história da filosofia com o nome de *élenkhos*. Ocorre que, nessas discussões, Sócrates acaba por descobrir que o pretendo saber alheio é sempre falso. Seus concidadãos, assim como ele próprio, Sócrates, não sabem de nada. No entanto, Sócrates, ao menos, sabe que não sabe, já os concidadãos pensam que sabem de algo e, por essa razão, Sócrates é mais sábio do que eles, pois, ao menos, conhece sua própria ignorância, enquanto os outros nem isso conhecem. O significado profundo do Oráculo de Delfos, portanto, é o da nulidade do saber humano: “O mais sábio de vós, ó mortais, é aquele que, como Sócrates, reconheceu que o seu saber é, na verdade, inteiramente desprovido de valor³”.

Embora essa passagem, *Apologia* 21a-24a, seja uma das que Platão trata mais direta e explicitamente do tema do *élenkhos*, ela não é suficiente para compreendermos o todo da questão. Alguns aspectos do *élenkhos* ficam de lado aqui e só podem ser conhecidos através de outros diálogos. Na *Apologia*, a descrição do *élenkhos* ocorre no discurso de defesa de Sócrates contra uma acusação de impiedade. Daí o objetivo primeiro do *élenkhos*, aqui, ser religioso e só acidentalmente filosófico; Sócrates deseja demonstrar que sua filosofia e seu *élenkhos* não são atos de impiedade, pelo contrário, são eles uma missão dada pelos deuses e, portanto, um exercício de piedade. Aqueles que questionam a sua atividade, esses sim, seriam os verdadeiros ímpios. O aspecto propriamente filosófico e especificamente socrático-platônico do *élenkhos* é deixado de lado e, em seu lugar, recebemos uma surpreendente mensagem de ceticismo. Não temos aqui um Sócrates a incitar a busca do saber e da virtude, mas, antes, um Sócrates que parece mesmo duvidar da capacidade humana de obter tais coisas. Além disso, quando Platão trata, aqui, da questão do *élenkhos* por um viés propriamente filosófico, ele o trata apenas em seu aspecto gnosiológico. Suas perguntas filosóficas são: quem sabe mais que quem e sobre que tópicos? Quem sabe alguma coisa? Em que consiste o saber humano? Porém, qualquer intérprete, seja da filosofia de Platão ou da de Sócrates, concordará que as questões gnosiológicas não constituem o centro da filosofia de nenhum desses dois filósofos. Interpretar o *élenkhos* socrático tendo apenas a *Apologia* como base transforma Sócrates

3. *Apologia* 23b, sigo aqui a tradução de Manuel de Oliveira Pulquéio.

(ou Platão) num moderno *avant la lettre*, num Descartes em sua primeira meditação a demolir todas as verdades recebidas a fim de chegar a uma proposição ou a um conjunto de teses sumamente verdadeiras, que serão aceitas por todos e, a partir das quais, poderemos deduzir as demais verdades. Precisamos, aqui, recuperar o aspecto antigo da filosofia platônica e apresentar o *élenkhos* como o início de um novo modo de vida, mais do que como uma espécie de dúvida metódica⁴.

2. O *élenkhos* no *Lísis*

Para uma compreensão mais completa da atividade socrática, devemos analisar outros diálogos e aperfeiçoar a descrição do *élenkhos* com outros aspectos que não são tocados na *Apologia*. Creio que o *Lísis* e o *Sofista*, ao lado da já citada *Apologia*, são os diálogos nos quais Platão teoriza mais claramente sobre o *élenkhos*. Tratemos, primeiramente, do *Lísis*. Trata-se uma obra que é muito menos citada que a *Apologia* ou o *Sofista* em trabalhos sobre o *élenkhos* e a razão para isso é simples: Sócrates não apresenta, aqui, o *élenkhos* como *élenkhos*, mas, curiosamente, como arte da conquista. Para entendermos melhor essa questão, analisemos diretamente a obra.

O caráter introdutório do *Lísis* é evidente não só pela maior simplicidade da teoria erótica apresentada nesse diálogo, comparada com o *Banquete* e o *Fedro*, ou pela qualidade aporética da discussão, mas também pelo seu conteúdo dramático, já que Sócrates discute, aqui, com adolescentes num ginásio. Esse caráter introdutório é causa de algumas das disparidades deste diálogo com o *Banquete* e o *Fedro*. Por exemplo, enquanto, no discurso de Diotima apresentado no *Banquete*, caminhamos em direção a um amor perfeito e intelectualizado, que já não possui mais espaço algum para os ciúmes e os sentimentos possessivos, no *Lísis*, Sócrates ensina os jovens a melhor se comportarem nos jogos de amor, descrevendo estratégias e o funcionamento do que poderíamos chamar de amor comum, onde os ciúmes e o esnobismo estão presentes.

Assim deve ser lido o diálogo entre Sócrates e Hipótales. Depois de se inteirar do conteúdo dos poemas que Hipótales faz em homenagem a seu amado Lísis, Sócrates o chama abertamente de risível e pergunta se este não tem medo de se gabar antes mesmo de alcançar a vitória. Hipótales, surpreso, parece não entender, já que os versos que compôs não referem-se a si mesmo, mas a Lísis.

4. Faço referência, aqui, a concepção da filosofia antiga como modo de vida, de Pierre Hadot (1999).

Sócrates responde “não é o que pensas, na verdade⁵” e passa a aconselhá-lo. Sócrates explica que as canções que Hipótales compunha referiam mais a ele mesmo que a Lísis, pois, caso conquistasse-o, teria conquistado um objeto admirável. Assim, caso Hipótales conquistasse Lísis, tudo o que ele elogia em Lísis e em sua família, como “riqueza, criação de cavalos, vitórias em Delfos, Istmo, e Neméia, em quadrigas ou corridas de cavalo⁶”, ou ainda o parentesco com Herácles e a estadia que um dos avós de Lísis ofereceu ao herói grego⁷, tudo isso engrandeceria também a ele, Hipótales, o conquistador de Lísis, o conquistador de tudo isso. A estratégia, porém, é ruim, pois excita o orgulho do objeto amado, tornando-o mais exigente e dificultando sua conquista. A estratégia ideal é exatamente a oposta a de Hipótales: o amante deve desprezar e mostrar-se superior ao amado.

O Sócrates do *Lísis*, portanto, reconhece as leis do desejo erótico comum, as descreve, aceita-as como parte da realidade e, na medida em que o amor faz bem ao amante, ensina-a aos jovens, considerando ridículos aqueles que as ignorem e que, por fazerem o papel do apaixonado romântico de joelhos frente a seus amados, acaba perdendo-o por essa mesma razão.

Poderíamos pensar que o que foi dito acima é apenas um momento inicial do amor, a ser abandonado posteriormente em nome de um amor mais nobre e maduro, tal qual será representado no amor não sensual nem possessivo do *Banquete*. Embora seja verdade que se trate apenas de um momento inicial e inferior do amor, não se pode interpretar tal momento como algo falso a ser abandonado posteriormente por uma concepção mais desenvolvida do amor. Na verdade, trata-se de algo crucial para Sócrates, conforme passo a demonstrar.

Depois de repreender Hipótales pelos seus poemas, Sócrates passa a dialogar com Lísis. O pequeno diálogo inicial entre Sócrates e Lísis (207d-210d) visa demonstrar que só é amado aquele que é útil em algo. Por isso, a criança ou o jovem, devem se esforçar para ser o mais útil possível, pois só assim conquistarão o amor não só de sua família como de seus vizinhos e concidadãos. Ora, nos diz Sócrates, não há ninguém mais útil que o sábio. Logo, Sócrates apresenta o sábio como o objeto último de desejo. Aquele que for como o sábio, será o mais útil e o mais amado de todos. Porém, o diálogo acaba por concluir

5. *Lísis* 205d, tradução minha. Nas demais passagens do *Lísis*, sigo a tradução de Carlos Alberto Nunes, com modificações.

6. *Lísis* 205c.

7. *Lísis* 205c-d.

que Lísis, que mal saiu da infância, ainda não é sábio e, portanto, não é útil e, poderíamos completar, concluindo o raciocínio e o movimento desse diálogo, não é digno de ser amado por ninguém, apenas, talvez, pela esperança de que um dia virá a ser útil. Ao concluir esse diálogo inicial com Lísis, Sócrates pensa em explicitar para Hipóteles como acabara de rebaixar o seu amante, mas não o faz porque sabe que esse amante, envergonhado, não deseja ser visto. Assim é descrita essa cena no diálogo:

(...) me veio à mente dizer que é necessário dialogar com os amados dessa maneira, humilhando e rebaixando, e não como você [Hipóteles] o faz, inflando a vaidade e estragando o amado⁸.

Trata-se, se repararmos bem, de uma descrição incomum, mas ainda assim precisa, do *élenkhos* socrático. Sócrates, ao mostrar a ignorância alheia, muitas vezes para todo um público, acaba por rebaixar e humilhar seu interlocutor. No caso em questão, Sócrates vai ao extremo e termina por fazer seu interlocutor concordar com a completa falta de valor que ele próprio possui. Ficamos sabendo, por essa passagem, que esses males, a humilhação e o rebaixamento, não são apenas um efeito indesejado e desagradável do introduzir alguém ao mundo filosófico (como, por exemplo, parece ser a descrição do prisioneiro da caverna liberto, com os olhos doendo em razão da forte luz do Sol das Ideias), mas, antes, o efeito desejado de um amante que deseja atrair e dominar o seu amado.

O amante deseja possuir o seu amado, já o amado, num primeiro momento, não possui um desejo erótico por seu amante e, por isso, deve ser conquistado. Para conquistar o seu amado, portanto, o amante deve despertar esse desejo no amado. Conquistar alguém é justamente despertar o desejo erótico dessa pessoa e direcioná-lo para si. Como fazer isso? A mecânica da estratégia socrática de conquista passa pelo conhecimento da mecânica do próprio desejo erótico. Éros é o desejo por algum bem que nos falta. Dessa maneira, para despertar o desejo alheio, o amante deve exhibir a seu amado um bem que ele possui e o seu amado não. Ao diminuir Lísis e demonstrar a ignorância desse, Sócrates deseja atraí-lo para o mundo filosófico, deseja mostrar e dar a Lísis um gostinho de algo que este não possui e do qual ele, Sócrates, tem as chaves.

Seu plano funciona magnificamente bem, pois Lísis, de maneira alguma um mau aluno, pede para que Sócrates repita a dose com Menéxeno, o amado desse, pois deseja ver Sócrates castigando-o⁹. Quer dizer, também Lísis deseja ver o

8. *Lísis* 210e.

9. *Lísis* 211c.

seu amado rebaixado para melhor dominá-lo e conquistá-lo. Logo após Sócrates testar também Menéxeno, Lísis intervém impulsivamente na discussão declarando a derrota de Menéxeno, cena que termina com Sócrates se dizendo “alegre pelo amor pela sabedoria daquele ¹⁰”.

O *élenkhos* socrático, assim como a filosofia de Sócrates, não tem como objetivo a transmissão de um saber específico, mas, antes, de despertar o desejo pelo saber. O *élenkhos* não é uma introdução da filosofia apenas no sentido de um abandonar posições prévias e não analisadas, mas, principalmente, no sentido mesmo de um despertar o desejo pelo saber, um cortejo amoroso do filósofo ao não-filósofo. Dito de outro modo, a educação é o ato de tornar o outro melhor e tal se faz possível ao tornar os desejos do outro melhores. O *élenkhos*, então, é o começo da educação e da filosofia na medida em que excita no outro o desejo pelo saber, através do rebaixamento e humilhação causados pela ignorância que caracteriza esse não-filósofo.

Talvez não seja supérfluo lembrar aqui que o termo *aporia* é a negação de *poros*, que no *Banquete* é a divindade pai de *Eros*, o deus da plenitude, da riqueza, dos recursos. Levar o outro até a *aporia* é levá-lo até a percepção de sua própria falta, de sua pobreza. O objetivo do *élenkhos* é deixar o interlocutor sem recursos para que este possa desejar a plenitude da sabedoria que lhe falta ¹¹.

3. Comparando o *élenkhos* da *Apologia* e o do *Lísis*

Agora que já tratamos do aspecto propriamente erótico do *élenkhos* no *Lísis*, podemos voltar à *Apologia* e observar como esse mesmo aspecto já se encontra presente também ali, muito embora escondido sobre todas as já referidas questões religiosas e gnosiológicas da obra.

Sócrates se refere ao oráculo de Delfos sobre sua pessoa para explicar ao júri ateniense quais são as causas por trás de sua má reputação em certos círculos, que data, pelo menos, de desde a apresentação da peça *As Nuvens*, de Aristófanes. A razão de tanto ódio e animosidade contra ele é, justamente, a sua pretensa arte da conquista, o seu *élenkhos*. Sócrates possui tantos inimigos justamente porque expõe, muitas vezes para um grande público, a ignorância das autoridades de então. Fazendo isso, ele humilha e rebaixa não só os indivíduos em questão, mas, também, a própria autoridade que a pólis reconhecia nessas pessoas. O exercício do *élenkhos*, portanto, abalava a autoridade dessas pessoas

10. *Lísis* 213d-e.

11. A relação intrínseca entre amor e *élenkhos* também é trabalhada por Reeve (2011), p.276-277.

e colocava em risco o poder que lhes era atribuído. A execução de Sócrates por partes dessas autoridades constitui, portanto, um desfecho quase que lógico das atividades de Sócrates.

Mas a *Apologia* não fala apenas do ódio como fruto do *élenkhos*, menciona também o amor e a admiração que tais discussões produziram, especialmente nos jovens que, de tão entusiasmados que ficavam, acabavam por imitarem Sócrates e saírem eles mesmos pelas praças de Atenas a questionarem seus cidadãos e autoridades. A pergunta que surge, aqui, portanto, é por que o *élenkhos* produz ódio em alguns e amor, admiração e respeito em outros? A variedade dessas respostas ao *élenkhos* é fruto da variedade dos interlocutores de Sócrates. As autoridades e as pessoas com algum *status* tinham algo a temer do *élenkhos*: o desmascaramento dessa autoridade e desse *status* como pura aparência sem substância, como uma mentira. Ora, a autoridade só existe, de fato, se há reconhecimento do povo pela autoridade, se o povo, de fato, vê como bom e desejável os bens que a autoridade possui e ele não. Ao escolher as autoridades como objetos de seu *élenkhos*, ou seja, de sua arte da conquista, Sócrates deseja retirá-los de seu papel de admirados e amados pelo povo, destruindo, assim, a aparência de bem e verdade de suas opiniões. Ele deseja desqualificar tais pessoas como objetos de amor e, por fim, deseja que elas se apaixonem por ele, Sócrates. Ou seja, Sócrates deseja trocar de lugar com elas, receber o amor e a admiração que elas recebem. Essas autoridades, podemos pensar, responderiam agressivamente à abordagem de Sócrates. Já os jovens, por não possuírem essa autoridade ou *status*, tinham menos a perder e, principalmente, a esperança de ganhar algo na medida em que Sócrates aparece como um sábio capaz de desmentir as autoridades, logo, como alguém com saber e poder e, portanto, alguém com o qual se possa aprender algo real, alguém que poderia ajudá-los a conquistar a honra que tanto desejam. Para os jovens, portanto, o *élenkhos* funciona como estratégia de conquista. Para aqueles que possuem alguma autoridade, porém, o *élenkhos* destrói essa autoridade e convida a pessoa em questão a se tornar, ela também, um amante e pupilo de Sócrates. É claro que, em muitos casos, esse convite não era aceito e a autoridade exigia o reconhecimento de Sócrates, se não no terreno da filosofia, ao menos no terreno dos fatos, num tribunal, onde Sócrates deveria ou se render ou ser morto.

4. Analisando a concepção de Vlastos do *Élenkhos*

Afirmo, portanto, que o *Lísis* é um diálogo fundamental para entender a questão do *élenkhos* em Platão, talvez, mesmo, o mais fundamental dos diálogos sobre essa questão, contrariando assim diretamente Gregory Vlastos que dizia que o *Lísis* não era nem mesmo um diálogo elêntico. O fato mesmo de Vlastos excluir o *Lísis* do conjunto dos diálogos elênticos aponta já para uma concepção do *élenkhos* determinada pela *Apologia* e por uma consciência de que o que é apresentado, no *Lísis* e em outros diálogos, é apresentado diferentemente na *Apologia*. Defendo, porém, que, essas diferentes concepções são apenas apresentações distintas de um mesmo objeto.

Desse modo, a concepção do *élenkhos* em Vlastos, mais determinada pela concepção da *Apologia*, entende o *élenkhos* como um analisar e refutar as opiniões alheias. Ora, na *Apologia*, Sócrates tinha um público-alvo preferencial: as autoridades constituídas, pois, se ele queria se provar o mais sábio dos homens, deveria refutar aqueles que eram tidos como os mais sábios, superando-os dessa maneira. Desse modo, quando Sócrates refuta as opiniões dos generais Nícias e Laques sobre a coragem, ou quando refuta a concepção de piedade do sacerdote Eutífron, Sócrates não está apenas refutando a opinião pessoal de indivíduos isolados, mas pessoas reconhecidas pela pólis como especialistas máximos sobre tais tópicos. Por essa razão, podemos dizer, Sócrates não refuta apenas a opinião pessoal desses interlocutores, mas a opinião de toda Atenas que reconhecia a autoridade dessas pessoas em tais tópicos. E, de fato, esse constitui um traço essencial do *élenkhos*, fundamental para compreendermos diálogos como os já citados *Laques* e *Eutífron*, mas também outros, como *Íon*, *Protágoras* ou *Górgias*. Porém, em outros diálogos, Sócrates não discute com autoridades e sim com adolescentes. Qual é o objetivo dele nesses diálogos? Ora, não pode ser simplesmente a análise e refutação da opinião desses, pois, esses adolescentes não possuíam autoridade alguma. Ao vencer uma discussão com eles, Sócrates provaria apenas ser mais sábio do que eles, mas não o mais sábio dos homens, tal como ele deseja provar na descrição do *élenkhos* na *Apologia*. Ora, como defendi acima, o objetivo de Sócrates em diálogos como o *Lísis* e também o *Alcíbiades Maior* e o *Teeteto* é o da conquista desses jovens para a filosofia. O que nos espanta e tentei demonstrar acima é que a estratégia de conquista de Sócrates é idêntica a da análise e refutação das opiniões estabelecidas – trata-se, em ambos os casos, de rebaixar e humilhar o interlocutor, apontar a sua falta,

expor suas limitações e apresentar o conhecimento, especialmente o conhecimento do bem como objeto de desejo capaz de suprir essa falta apontada. Mais ainda, não podemos entender o *élenkhos* apresentado no *Lísis* ou no *Alcibíades Maior* através do paradigma da *Apologia*, mas podemos entender perfeitamente diálogos de análise e refutação das autoridades dentro do paradigma apresentado no *Lísis*: Sócrates também deseja conquistar essas autoridades e, por essa razão, submete-as ao mesmo tratamento que ele concede aos seus adolescentes.

Para afirmar que não ocorre *élenkhos* no *Lísis*, Vlastos aponta para a ausência de uma opinião própria do interlocutor que será refutada por Sócrates. As opiniões apresentadas no *Lísis*, nos diz Vlastos, são sempre de Sócrates e são sempre refutadas por Sócrates. Seus interlocutores são adolescentes com muita beleza, mas sem nenhum cérebro¹², incapazes de ajudar na discussão. Essas afirmações são apenas parcialmente verdadeiras. Há, sim, uma análise e refutação de opiniões alheias no *Lísis*, muito embora não sobre tópicos propriamente filosóficos. Primeiramente, todo diálogo é uma refutação da estratégia de conquista apresentada por Hipóteles no começo da obra. E, em segundo lugar, o diálogo inicial entre Sócrates e Lísis (207d-210e) é uma refutação da opinião de Lísis que seus pais o amam e desejam sua felicidade. Embora a opinião de Lísis não seja um tópico por si mesmo filosófico, o modo como Sócrates conduz essa questão, investigando o que torna alguém amado ou não, o é. No restante do diálogo, onde temas mais filosóficos são tratados, Lísis e Menéxeno são mais passivos que os habituais interlocutores de Sócrates, mas isso não quer dizer que não há nada deles na discussão. O próprio fato de assentirem às hipóteses de Sócrates mostra que eles também possuem um papel ativo no diálogo. De outro modo, Sócrates não precisaria de interlocutores e poderia apenas discursar sobre o tema. Esse comportamento mais passivo de Lísis e Menéxeno possui paralelos: esse é sempre o caso quando Sócrates discute com interlocutores mais jovens, como Alcibíades em *Alcibíades Maior* e Teeteto no diálogo que leva seu nome. Os jovens estão mais prontos a assumirem sua ignorância que uma autoridade constituída que ganha sua vida graças à crença geral de que ele sabe alguma coisa sobre o tópico no qual ele é autoridade. Por isso, no caso deles, não é muito importante saber se a hipótese a ser testada é deles ou se eles aceitaram analisar uma hipótese apresentada por Sócrates, o mais importante é, justamente, expor a ignorância deles e acender neles o desejo pela sabedoria. Daí essas características metodológicas do *élenkhos* não serem tão determinantes

12. Vlastos (1994), p.31.

quanto Vlastos imagina, especialmente em diálogos como o *Lísis* ou *Alcibiades*. Caso o sigamos estritamente, acabaríamos por perder o que o *Lísis* tem em comum com diálogos como o *Laques* ou o *Íon*, a relação entre *élenkhos* e a arte da conquista.

Vlastos reconhece que há algo mais na questão do *élenkhos* do que simplesmente refutar a opinião das autoridades em nome da divindade. Citando a *Apologia*, ele nos lembra de que Sócrates interpelava qualquer um, não só as autoridades: “qualquer um de vocês que eu por acaso encontre em um momento qualquer¹³”. Para compreender melhor esse Sócrates, ele recorre a outra passagem, agora do *Laques*, também bastante significativa:

Creio que você não compreende que quem se aproxima muito de Sócrates em uma discussão, ainda que comece discutindo algo diferente, não deixará de ser levado de um lado para o outro na argumentação, até que Sócrates o obrigue a prestar contas de si – do modo como vive agora e como viveu no passado. Quando chegar nesse ponto, Sócrates não o soltará mais, pelo menos enquanto não lhe prestar um serviço completo, examinando-o a fundo¹⁴.

Essa passagem é significativa por servir como um elo entre a concepção do *élenkhos* da *Apologia* e a do *Lísis*, o *élenkhos* como arte da conquista e o *élenkhos* como arte da fazer inimigos. Ao examinar seus interlocutores e apontar-lhes as faltas, Sócrates torna-os conscientes de suas limitações e acende-lhes o desejo pelos bens que lhes faltam. Caso os interlocutores sejam jovens, o orgulho desses será menor e eles muito provavelmente se sentirão atraídos por Sócrates, vendo nele alguém capaz de melhorá-los. Porém, caso os interlocutores já sejam adultos e também autoridades respeitadas, então o exame socrático implica um desmentido público das supostas qualidades desses e, conseqüentemente, em perda de prestígio, provocando, quase que inevitavelmente, novas inimizades. Em outras palavras, o *élenkhos* socrático é uma crítica aos desejos e à justificação racional que o desejante oferece de seus desejos; para o interlocutor é uma oportunidade tanto para reformar os seus desejos como para se sentir insultado.

5. *Élenkhos* platônico e *Éros* socrático

Se o que foi dito é verdade, se a principal razão do *élenkhos* não for epistemológica, uma purificação das opiniões recebidas, mas a de cotejar um outro

13. *Apologia* 29d.

14. *Laques* 187e-188a.

para a filosofia, então o papel do *élenkhos* na obra platônica deve ser reanalisada. Para os defensores de uma leitura desenvolvimentista de Platão, o *élenkhos* é um tema tipicamente socrático, geralmente presente nos diálogos iniciais e ausentes nos intermediários e nos de velhice¹⁵. Mesmo quem não é fiel a esse tipo de leitura tende a concordar que o *élenkhos* é tipicamente socrático e mais comum nos primeiros diálogos de Platão e que tal prática vai desaparecendo nos diálogos posteriores, aceitando, portanto, a classificação, em grosso modo, de que o *élenkhos* socrático acaba por ser substituído pela dialética platônica como método filosófico.

Seguindo aqui, porém, a leitura ingressiva de Charles Kahn, defendo que os chamados diálogos socráticos são tão platônicos como qualquer outro. Concordo, porém, que eles possuem um estilo diferente dos chamados diálogos de maturidade ou velhice. Como Kahn explica ao longo de sua principal obra¹⁶, esses diálogos mais simples e considerados iniciais tem a função de introduzir a obra platônica para um público ainda não-filosófico. O caráter elêntico de tais obras, portanto, não se deve a uma suposta fidelidade ao método socrático ou a uma fidelidade na representação de quem teria sido o Sócrates histórico, mas antes, a estratégia propriamente platônica de cativar os ouvintes não filósofos, demonstrando como a posição do senso comum ateniense e de suas autoridades estabelecidas é problemática e não se sustenta, dando sempre a entender que Sócrates é capaz de chegar a uma posição mais sólida, ainda que nunca definitiva. Essa, inclusive, parece ser a posição da *Apologia*. Já se observou como a descrição do *élenkhos* na *Apologia* é essencialmente negativa: Sócrates não parece buscar ali respostas positivas para suas questões, mas apenas demonstrar a ignorância alheia. Para compreendermos o *élenkhos* positivamente, devemos observar o *Lisis*. O objetivo do *élenkhos* é o próprio *élenkhos*, é a refutação e a humilhação do adversário, o provocar no interlocutor o desejo por algo maior que ele desconhecia, até então, e, portanto, não desejava. A arte da conquista é justamente esse apontar para uma falta, fazer o outro ter consciência de sua ignorância, provocando, assim, o desejo desse pelo bem que ainda não lhe pertence.

O objetivo aqui não é negar que o Sócrates histórico praticava o *élenkhos*, mas, antes, que não temos base histórica para dizer até que ponto os métodos apresentados nos diálogos pertencem a Sócrates ou a Platão ou em que o último incrementou no método socrático e, muito menos, para dizer que o mé-

15. Vlastos (1994) p.1-2.

16. Kahn (1998).

todo filosófico do Sócrates histórico se resume apenas ao *élenkhos*. Antes, tudo o que podemos dizer, é que Platão achou estrategicamente interessante o uso do *élenkhos* em seus diálogos introdutórios, não para melhor representar o Sócrates histórico, mas para cativar o seu público e introduzi-lo nas discussões filosóficas.

Pela mesma razão, não podemos nos assegurar até que ponto o tema de *Éros* é estritamente platônico. Primeiramente, essa questão aparece em algumas fontes não-platônicas sobre Sócrates¹⁷. E, em segundo lugar, o tema de *éros* e *élenkhos* se mistura no *Lísis*, diálogo tradicionalmente classificado entre os primeiros e, portanto, entre aqueles que, supostamente, exporiam uma doutrina mais socrática. E, por fim, pela afirmação, que se repete em algumas obras platônicas, de que Sócrates seria ignorante com relação a todas as coisas, com exceção da arte erótica¹⁸. Essa afirmação, inclusive, aparece no *Lísis* e possui nesse diálogo a mesma função do paradoxo da *Apologia*, onde Sócrates é, ao mesmo tempo, não sábio e o mais sábio dos homens.

Dominar a arte erótica é dominar a arte do *élenkhos*. Saber apontar as falhas e limites do outro implica num reconhecimento de nossas próprias falhas e limites. Reconhecer nossas próprias falhas e limites implica em reconhecer, no outro, essas falhas e limites. O saber propriamente humano, isto é, o reconhecimento da nulidade do saber humano é a própria arte erótica. Essas duas coisas são sempre mencionadas juntas porque elas são a mesma coisa. A formulação verbal é uma antítese apenas na forma: “sou ignorante em tudo mais, mas conheço a arte erótica” é sinônimo exato tanto de “sou ignorante em tudo” como de “conheço a arte erótica”.

Por tudo isso, o *élenkhos* é indissociável da aporia. O objetivo mesmo dele é esse, é levar o interlocutor ao reconhecimento de sua própria ignorância. Se Sócrates falhasse em produzir a aporia em seu interlocutor ele falharia em apontar para uma falta de seu interlocutor e, conseqüentemente, falharia em produzir o desejo pelo saber nele. Os diálogos introdutórios de Platão são quase todos elênticos e aporéticos porque é assim que se introduz alguém na filosofia, isto é, é assim que se desperta no outro o desejo pelo saber, demonstrando a falta ou ignorância alheia. Ou seja, eles não são elênticos por um suposto desejo de re-

17. No *Banquete* de Xenofonte, Sócrates diz que o que lhe é mais caro é dominar a arte de ser um proxeneta ou um alcoviteiro (cf. 3.10) e explica essa arte como a arte de agradar os outros e serve de intermediário entre casais amorosos (Cf. 4.56-64). Por fim, Antístenes chama Sócrates de alcoviteiro de si mesmo, na medida em que faz os outros apaixonarem por si (Cf. 8.4-5). O Sócrates conhecedor do amor reaparece ainda no *Alcíbiades* de Ésquines (Cf. Hadot, 1999, p.57-58).

18. Cf. *Lísis* 204, *Banquete* 177d-e e no provavelmente espúrio *Teages* 128b.

presentar fidedignamente a figura histórica de um Sócrates sempre empenhado em discussões elênticas.

6. O *élenkhos* no *Sofista*

No *Sofista*, o Estrangeiro de Eleia busca encontrar a definição do sofista, mas, antes de encontrá-la, acaba esbarrando na figura do “autêntico sofista”, que se confunde com a figura do próprio Sócrates a refutar as teses que lhes são apresentadas, e, portanto, poderíamos dizer, se confunde com a figura do próprio filósofo. O Estrangeiro de Eleia chega a essa definição do sofista ao observar que há dois tipos de educação pelo discurso: 1) a admoestação, a repreensão terna dos pais aos filhos; 2) o *élenkhos*. Esse segundo tipo de educação discursiva difere do primeiro em sua premissa básica:

(...) toda ignorância é involuntária e aquele que se acredita sábio se recusará sempre a aprender qualquer coisa de que se imagina esperto; e apesar de toda punição que existe na admoestação, esta forma de punição tem pouca eficácia¹⁹.

O *élenkhos*, portanto, se diferencia da admoestação não como dois tipos equivalentes de educação discursiva, mas, antes, como um tipo superior de educação discursiva, mais eficaz, pois parte de uma premissa mais exata que a da admoestação. Para a educação ser eficaz, o pupilo deve estar cômico de sua ignorância, de sua falta, e, assim, desejar o bem exterior da sabedoria e, conseqüentemente, perseguir tal bem, tornando-se, assim, um filósofo, um amante da sabedoria. O *élenkhos* é, portanto, um despertar desse desejo. Porém, ele é também um tipo de purificação e assim é definido no *Sofista*. Por ele, o pupilo é purificado de suas falsas opiniões. Em razão dessa definição do sofista/praticante do *élenkhos* pela purificação, alguns comentadores sentem-se tentados a interpretar o *élenkhos* somente pelo viés epistemológico. Sócrates deseja purificar seus interlocutores de suas falsas opiniões para que, em seguida, possa dar a eles a verdadeira doutrina, o conhecimento das coisas. Vejamos, porém, como o Estrangeiro caracteriza, em sua sexta definição, o método do sofista:

Propõem, ao seu interlocutor, questões às quais acreditando responder algo valioso ele não responde nada de valor; depois, verificando facilmente a vaidade das opiniões tão errantes, eles as aproximam em sua crítica, confrontando umas com outras, e por meio desse confronto demonstram que a propósito do mesmo objeto, sob

19. O *Sofista* 230a.

os mesmos pontos de vista, e nas mesmas relações, elas são mutuamente contraditórias.

Até aqui, não há discordâncias: Sócrates questiona e coloca em xeque as opiniões de seu interlocutor e, posteriormente, as refuta, demonstra a contradição entre diferentes crenças do interlocutor. Continuemos, porém:

Ao percebê-lo, os interlocutores experimentam um descontentamento para consigo mesmos, e disposições mais conciliatórias para com outrem. Por esse tratamento, tudo o que neles havia de opiniões orgulhosas e frágeis lhes é arrebatado, ablação em que o ouvinte encontra o maior encanto e, o paciente, o proveito mais duradouro.

Aqui o *élenkhos* é descrito em seu caráter erótico. Ao serem refutados, os interlocutores “experimentam um descontentamento consigo mesmos” em razão da descoberta de faltas próprias das quais eles não estavam conscientes. Experimentam, ainda “disposições mais conciliatórias para com outrem”, justamente porque o seu refutador avisou-lhes de tais faltas. Em razão desse “tratamento” (o Estrangeiro de Eleia compara tal sofista a um médico ao longo de sua sexta definição), os interlocutores se purificam de suas falsas opiniões. Todos aqueles que ouviam tais discussões ficam encantados. O prazer desses ouvintes é duplo: além da lição ensinada, bem que compartilha com o interlocutor, ainda são poupados da humilhação de serem refutados em público. Esses ouvintes, portanto, também são conquistados (e aqui nos lembramos dos jovens da *Apologia* a seguir Sócrates e testemunhar suas conversas). O paciente nem sempre fica “encantado”, mas, tira sempre o “proveito mais duradouro”.

Na sequência, o Estrangeiro de Eleia retoma o aspecto epistemológico da questão. Vejamos:

Há, na realidade, um princípio, meu jovem amigo, que inspira aqueles que praticam este método purgativo; o mesmo que diz, ao médico do corpo, que da alimentação que se lhe dá não poderia o corpo tirar qualquer proveito enquanto os obstáculos internos não fossem removidos. A propósito da alma formaram o mesmo conceito: ela não alcançará, do que se lhe possa ingerir de ciência, benefício algum, até que se tenha submetido ao *élenkhos* e que por este *elenkhómenon*, causando-lhe vergonha de si mesma, se tenha desembaraçado das opiniões que cerram as vias do ensino e que se tenha levado ao estado de manifesta pureza a acreditar saber justamente o que ela sabe, mas nada além²⁰.

O interlocutor não pode receber a ciência até que seja purgado de suas falsas opiniões, isto é, até que tenha recebido o tratamento do *élenkhos*. Essas falsas opiniões “cerram as vias do ensino”. Apenas os puros, isto é, os que acreditam

20. *Sofista* 230b-d.

saber apenas aquilo que de fato sabem, estão aptos a receber a sabedoria. A interpretação epistemológica, portanto, tem alguma razão de ser, é claro. Seu erro não é tanto pelo que afirma, mas pelo que despreza. A passagem acima deve ser lida em seu todo, ou seja, levando em conta o aspecto erótico da questão. No trecho citado acima, a causa da purificação das opiniões falsas não é tanto a refutação em si, mas, antes, a vergonha da alma consigo mesmo em razão do *élenkhos* a que foi submetida. O importante aqui é o reconhecimento do erro, de sua própria vaidade, de uma supervalorização de si mesmo.

O *élenkhos* nos purifica das falsas opiniões que obstruem a via da ciência. É só depois desse método que estamos prontos a receber os benefícios da ciência. Mas o que isso significa propriamente? Aqui seguimos os ensinamentos de Dixsaut. A opinião, nos diz Dixsaut, é o grande alvo do *élenkhos*. Mas o que é a opinião e como Sócrates a ataca? Cito um longo mas precioso parágrafo da Dixsaut:

Quando se trata de uma opinião, o enunciado é inseparável do sujeito da enunciação. Esse sujeito é constituído por seus desejos e paixões, que é o que ele crê que ele mesmo é e que afirma através de todas as opiniões que sustenta. Pois é a opinião que é particular, e é graças às opiniões que sustenta que o sujeito crê constituir sua particularidade. Ora, cada um tem o discurso que tem em função do que acredita saber, mas é certa orientação preponderante do desejo que determina a figura própria de sua ignorância. 'É, com efeito, a direção que o desejo segue que determina a qualidade da alma de cada um, é ela que, na maioria das vezes, faz também com que cada um de nós se torne real' (*Leis X 904b8-c4*). A principal produtora da persuasão é, portanto, a predominância em uma alma de certo tipo de desejo. Toda opinião é uma crença que tem por origem os valores aos quais o sujeito adere, valores que são a expressão das pulsões irracionais que agem em sua alma; são elas que o persuadem e, antes de tudo, porque esse eu irrefletido que elas constituem é realmente ele mesmo. A raiz profunda da opinião é a ausência do conhecimento de si²¹.

As opiniões são crenças que nascem não do desejo racional de conhecer o real, mas dos desejos irracionais do apetitivo e do irascível. A função da opinião é a justificativa desses desejos. Ao refutar essas opiniões, Sócrates expõe os desejos do interlocutor como algo irracional e injustificável. O interlocutor, portanto, é convidado a mudar os seus desejos e objetos de desejo. Aqui, o resultado do *élenkhos* pode ser duplo: se o interlocutor for alguém com a alma ordenada, um homem justo, então será convencido do caráter injustificado de

21. Dixsaut (2012), p.74-75.

seus desejos e aceitará o convite socrático de mudar de desejos e opiniões. Trata-se, aqui, portanto, dos casos onde a estratégia de conquista socrática é bem sucedida. Porém, se o interlocutor possui uma alma desordenada, então os desejos irracionais prevalecem sobre o desejo racional de conhecer, agir e viver em acordo com o verdadeiro. Nesse caso o interlocutor pode desprezar o *élenkhos* e viver como se nada tivesse acontecido ou, então, criar mesmo uma inimizade com o seu educador. Talvez seja oportuno lembrarmos-nos, aqui, de uma passagem, que o sofista-purificador é um tipo de educador, que visa curar a alma da fealdade da ignorância, mas que há ainda um outro tipo de educador, o que visa curar a alma da enfermidade da injustiça. O sofista-purificador, portanto, precisa de pupilos justos, de boa vontade, prontos a reconhecerem se estiverem errados e dispostos a mudar de opinião e desejo caso isso aconteça. Com relação, porém, ao homem injusto, de alma não só feia mas doente, o sofista-purificador é inútil, pois ainda que consiga demonstrar a falsidade da opinião deles, isso não altera em nada o comportamento deles. Platão representou tal figura através de dois personagens em sua obra: Cálicles e Filebo. Ambos são representados como sujeitos que estão fora do domínio da filosofia, justamente por confessarem preferir os prazeres irracionais aos prazeres da filosofia. Ora, se tal é o caso, ainda que fique demonstrado racionalmente que o interlocutor deva escolher entre um ou outro prazer, ele não hesitará em escolher os prazeres irracionais, pois considera a satisfação dos prazeres irracionais superiores aos ditames da razão.

O alvo primeiro do *élenkhos*, portanto, são as opiniões, mas de modo algum ele se detém aí. Ao refutar as opiniões de alguém, Sócrates torna injustificados os desejos dessa pessoa. Seu interlocutor, portanto, é instado a mudar de desejos e de vida. Mais que isso, se a conquista de Sócrates é completa, o interlocutor é instado a seguir o modo de vida filosófico, de perseguição à sabedoria. É somente para esses que a ciência é útil, somente para os que desejam a sabedoria e que adéquam seus desejos a esse conhecimento. É por essa razão que a virtude não pode ser ensinada, como podemos ensinar os outros saberes, porque ela depende de uma disposição feliz da alma que lhe é anterior. Sócrates é um educador, não há dúvida. Mas o que ele faz quando está educando? Sócrates pratica seu *élenkhos*, que é também sua arte da conquista. Ele refuta as opiniões de seus pupilos e obriga-os a renegarem-nas. Mais ainda, provoca nesses pupilos o desejo pelo saber, atíça neles a vontade conhecerem a verdade. Exorta-os a modularem suas opiniões e desejos de acordo com o saber, com a verdade, e não de acordo com caprichos particulares que têm origem nas partes irracio-

nais da alma humana. Proporciona aos outros a *periagoge* necessária para uma boa vida. Exorta-os, por fim, a se tornarem o mais parecido possível com a divindade, justamente através do conhecimento.

O saber que constitui a virtude é impossível, divino, ultrapassa a capacidade humana. Por essa razão, se chamarmos de virtuoso apenas o sábio, não encontraríamos um único homem virtuoso. Para fugir dessa consequência, é necessário mudarmos o sentido de virtuoso. Ele é agora o homem que busca essa sabedoria, que deseja apreender esse saber o máximo possível. É também o homem que busca adequar seus desejos a esse saber, o homem que prefere os prazeres racionais aos irracionais. Educar não é ensinar, por que educar não é tornar alguém sábio, o que é impossível, mas tornar alguém amigo da sabedoria. Portanto, o *élenkhos* deve ser lido não epistemologicamente, não como um passo metodológico importante antes de adentrarmos nos domínios do saber, mas, antes, como um cortejo amoroso do filósofo ao não-filósofo, uma excitação do desejo pelo saber no outro. Ou melhor dizendo, se o *élenkhos* nos prepara para o saber é porque ele nos purifica das opiniões e desejos falsos que impedem que o saber tenha uma efetividade real.

Referências Bibliográficas

- DIXSAUT, M. "Refutação e dialética". In: DIXSAUT, M. e VLASTOS, G. *Refutação*. Tradução de Mafra, J. São Paulo: Paulus, 2012.
- HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* Tradução: Macedo, D. São Paulo: Edições Loyola, 1999.
- KAHN, C. *Plato and the Socratic Dialogue: the philosophical use of a literary form*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- PLATÃO. *Apologia de Sócrates; Críton*. Tradução de Pulquéio, M. Lisboa: Edições 70, 1997.
- _____. *Diálogos*. Tradução de Bini, E. Bauru: Edipro, 2007.
- _____. *Diálogos*. Tradução de Souza, J., Paleikat, J. e Costa, J. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- _____. *Diálogos*. Tradução Nunes, C. A. Belém: EDUFPA, 197-.
- _____. *Górgias*. Tradução de Bruna, J. São Paulo, Difel: 1970.
- _____. *Protágoras*. Tradução de Teixeira, E. Fortaleza: UFC, 1986.

REEVE, C.D.C. "Eros e amizade em Platão". In: BENSON, H. *Platão*. Porto Alegre: Artmed, 2011, p. 276-288.

VLASTOS, G. *Socratic Studies*. Cambridge: Cambridge University, 1994, p.1-33.

XENOFONTE. *Banquete, Apologia*. Tradução de Pinheiro, A. São Paulo: Annablume, 2011.

As etimologias de *sóma* no *Crátilo* de Platão

Luisa Buarque¹

Resumo

No trecho 400c1-9 do *Crátilo*, Sócrates faz algumas afirmações etimológicas a respeito do termo 'corpo' (σῶμα): 1) que é o túmulo (σῆμα) da alma, 2) que é por intermédio dele que a alma significa (σημαίνει) e 3) que é como um recinto (περίβολον) onde a alma é conservada (σώζεται), à imagem de uma prisão (δεσμωτηρίου εἰκόνα). Neste artigo, pretendo examinar separadamente cada uma dessas etimologias, a fim de explorar não apenas os seus aspectos concernentes ao tema da separação entre corpo e alma, mas também as suas consequências para a relação entre o nome e aquilo que ele designa - tema mais específico ao contexto dialógico em que as referidas etimologias se inserem.

Palavras-chave: Corpo; alma; vida; morte; memória; nome; semântica.

Abstract

In section 400c1-9 of the *Cratylus*, Socrates makes some etymological statements regarding the term 'body' (σῶμα): 1) that it is the soul's tomb (σῆμα), 2) that through it the soul signs (σημαίνει) and 3) that it is like an enclosure (περίβολον) where the soul is kept safe (σώζεται), in the image of a prison (δεσμωτηρίου εἰκόνα). In this article, I intend to examine each of those etymologies separately, in order to explore not only their aspects concerning the theme of the separation of body and soul, but also their consequences for the relationship between the name and that which it designates - a more specific theme to the dialogical context in which the mentioned etymologies are inserted.

Keywords: Body; soul; life; death; memory; name; semantics.

1. Professora da Puc-Rio. Email: luisabuarquedeholanda@gmail.com

Dentre outras coisas, Sócrates nos ensina que o modo como um homem morre é reflexo do modo como viveu. A coragem com que o professor Marcelo Pimenta Marques enfrentou a morte resulta, sem dúvida, da coragem com que se dedicou à Filosofia ao longo de toda a sua vida. Este artigo é dedicado a ele, porque procura decifrar uma parte daquilo que, no *Crátilo*, Sócrates nos diz a respeito da relação entre corpo, alma, vida e morte².

Introdução

No trecho 400c1-9 do *Crátilo*, Sócrates faz algumas afirmações etimológicas a respeito do termo corpo (σῶμα): 1) que é o túmulo (σῆμα) da alma, 2) que é por intermédio dele que a alma significa (σημαίνει) e 3) que é como um recinto (περίβολον) onde a alma é conservada (σώζεται), à imagem de uma prisão (δεσμωτηρίου εἰκόνα). Esta última afirmação, que faz a raiz etimológica de *sóma* remontar ao verbo *sózo*, é nomeadamente atribuída aos órficos. Embora os intérpretes costumem reconhecer aí três, ou pelo menos duas³ etimologias da mesma palavra, é costume também colapsarem essa variação nas etimologias, projetando a última delas – a órfica – sobre a(s) anterior(es).

Isso em geral se justifica pelo fato de que a compreensão do corpo como prisão da alma – que no *Crátilo* se relaciona com a etimologia órfica de *sóma* por *sózo* – reaparece duas vezes no *Fédon* (62b e 82e, onde os termos usados são, respectivamente, φρουρᾶ, isto é, “posto de vigilância”, e εἰργμος, ou seja, “prisão”), o que aparentemente torna a etimologia órfica mais pregnante do que a(s) outra(s) no tocante à compreensão platônica da relação corpo/alma. E ainda, porque tanto em *Górgias* (493a) quanto em *Fedro* (250c-d) Sócrates reutiliza explicitamente a etimologia de *sóma* (corpo) por *séma* (túmulo) que caracteriza a primeira explicação etimológica do *Crátilo*, mas parece remetê-la também a uma ambiência órfica – o que no *Crátilo* só é feito com a última etimologia. Todo esse conjunto

2. Uma primeira versão deste texto foi elaborada para o evento de Filosofia Antiga de 2015 da UERJ, organizado por Izabela Bocayuva. Agradeço-lhe pelo tema sugerido, o corpo, bem como a todos os presentes, pelas frutíferas discussões. Uma segunda versão do artigo foi apresentada em evento de Filosofia Antiga em 2017 na UFRJ, organizado por Carla Francalanci. Agradeço também à Carla pela oportunidade, bem como a todos os presentes pelas ricas sugestões, largamente incorporadas a esta versão final do trabalho.

3. Segundo a tradutora Catherine Dalimier, embora a acepção de túmulo seja desenvolvida em primeiro lugar e a de sinal ou signo em segundo lugar, ambas se conectam justamente na medida em que o túmulo recebe este nome, *séma*, por ser um sinal, isto é, por sinalizar o local onde o cadáver está enterrado. Logo, embora o segundo passo seja identificado por muitos como uma segunda etimologia, ela considera que será um desdobramento da mesma etimologia de *sóma* por *séma*, e não uma segunda etimologia.

de passagens, portanto, nos leva a desconfiar que não apenas a última etimologia do *Crátilo*, mas também a primeira delas seja de fato órfica e se relacione com a iniciação nos mistérios e a depuração da alma. Nesse caso, explicar que o corpo é o túmulo da alma e afirmar que é prisão da alma seriam duas formas de dizer mais ou menos o mesmo.

Penso que tais argumentos são de fato relevantes. Ainda assim, o que eu gostaria de alegar aqui é que, mesmo que consideremos a primeira etimologia do *Crátilo* como pertencente a uma ambiência órfica, ainda assim é vantajoso, para fins hermenêuticos, separá-la da outra, isto é, a nomeadamente órfica. Dizer que, por um lado, a) *sóma* parece derivar de *séma*, mas que, por outro lado, b) provavelmente deriva de *sózo*, não são, no *Crátilo*, duas afirmações equivalentes. Ainda que ao fim possam complementar-se, é preciso reconhecer que dizem coisas bastante distintas. Até porque, entre uma e outra afirmação, encontramos uma forte relação entre *sóma* e *semaínein*, o que não parece remeter a temas órficos. O que pretendo, neste artigo, é evitar o colapso das etimologias de *sóma* no *Crátilo*, a fim de explorar algumas possibilidades de compreensão da relação corpo/alma que, de outro modo, permaneceriam ocultas.

1. *Sóma* e *séma*

Antes de mais nada, vejamos mais uma vez a passagem do *Crátilo*:

Hermógenes: E que diremos agora do termo que se lhe segue?

Sócrates: Referes-te ao corpo?

Hermógenes: Sim.

Sócrates: Esse me parece possuir várias interpretações, e se o modificássemos um pouquinho possuiria mais ainda. Uns afirmam ser o túmulo da alma, na medida em que ela ali está presentemente enterrada, e ainda porque é por intermédio deste que a alma significa as coisas que significa, então é nomeado corretamente signo. Mas parece-me mais provável terem sido os órficos a estabelecerem este nome, sob a alegação de que a alma é punida, por causa das faltas cometidas, e tem esse recinto a fim de ser guardada, à imagem de uma prisão; eles pensam então ser [o corpo] isso da alma: guarda – exatamente como é nomeado – até que ela tenha pagado as dívidas, e nada é preciso alterar, nem uma letra do nome⁴.

4. *Crátilo*, 400b9-c9. Tradução de Carlos Alberto Nunes, ligeiramente alterada. [EPM.] Ἄλλὰ δὴ τὸ μετὰ τοῦτο πῶς φῶμεν ἔχειν; [ΣΩ.] Τὸ σῶμα λέγεις; [EPM.] Ναί. [ΣΩ.] Πολλαχῆ μοι δοκεῖ τοῦτο γε· ἂν μὲν καὶ σμικρόν τις παρακλίνη, καὶ πάνυ. καὶ γὰρ <σῆμά> τινές φασιν αὐτὸ εἶναι τῆς ψυχῆς, ὡς τεθαμμένης ἐν τῷ νῦν παρόντι· καὶ διότι αὐτὸ τούτῳ <σημαίνει> ἢ ἂν σημαίνει ἡ ψυχὴ, καὶ ταύτην “σῆμα” ὀρθῶς καλεῖσθαι. δοκοῦσι μέντοι μοι μάλιστα θέσθαι οἱ ἄμφι Ὀρφέα τοῦτο τὸ

O primeiro passo, como vimos, esclarece que alguns dizem ser o corpo o túmulo (*séma*) da alma. A palavra *séma* possui a acepção de túmulo, mas também de ‘signo, caráter distintivo, marca, tudo o que faz reconhecer alguma coisa’. É sinônimo de *seméion*, isto é, o sinal ou signo, cuja função, *semáínein*, é marcar, fazer um sinal ou em certos casos dar uma ordem; ou ainda, e sobretudo ao longo do desenvolvimento posterior da palavra, indicar e significar. Estas acepções de *séma*, entretanto, só serão exploradas pelo autor no segundo passo do trecho citado.

Neste primeiro passo, nota-se pela explicação de que “a alma encontra-se presentemente enterrada ali” que a referência é, não aos signos em geral, mas ao signo específico que é o túmulo ou a estela funerária. Ao que tudo indica, o túmulo ganha o nome de *séma* na língua grega justamente por ser o sinal pelo qual reconhecemos um local específico. *Séma* é o monumento fúnebre erguido em memória de alguém no lugar exato onde seu corpo morto encontra-se sepultado. Nesse sentido, é importante ressaltar que, justamente por ser o sinal de que ali se encontra um corpo morto, ou os seus ossos (em caso de cremação), 1) o túmulo não é propriamente o local, mas a marca de um local; 2) não de qualquer local, mas do local específico onde jaz a morte de alguém.

Logo, se o cadáver é o signo da ausência de vida, ou seja, da ausência efetiva do homem vivo ao qual correspondia aquele corpo (*sóma*)⁵, então o túmulo não pode marcar senão tal ausência. Marca-a, contudo, de um modo bastante peculiar, já que, sendo o traço da morte e da ausência, o túmulo é ao mesmo tempo a marca da presença do cadáver. Como visto, o monumento fúnebre é aquilo que sinaliza o local exato onde alguém está enterrado, ou ainda: onde algo, ao menos um corpo morto - talvez seus ossos ou cinzas - está presente. Nesse sentido, a estela funerária é também o prolongamento de um corpo presente. A meu ver, o ponto central a ser destacado no primeiro passo do trecho platônico reside aí: se o túmulo não é exatamente o local, mas antes a marca de um local, e se sob a marca situa-se um cadáver ou seus restos, então a marca é o sinal visível de algo que não se vê. Como diz explicitamente a passagem: de algo que está ali enterrado, que está sob a terra, algo cuja visão é impedida pelo elemento opaco. Guarde-se então essa primeira conclusão: o túmulo é a marca

ὄνομα, ὡς δίκην διδούσης τῆς ψυχῆς ὣν δὴ ἔνεκα δίδωσιν, τοῦτον δὲ περίβολον ἔχειν, ἵνα <σφύζηται>, δεσμοτηρίου εἰκόνα· εἶναι οὖν τῆς ψυχῆς τοῦτο, ὡς περ αὐτὸ ὀνομάζεται, ἕως ἂν ἐκτείση τὰ ὀφειλόμενα, [τὸ] “σῶμα,” καὶ οὐδὲν δεῖν παράγειν οὐδ’ ἐν γράμμα.

5. Uma lembrança interessante: segundo Snell, em *A Descoberta do Espírito*, *sóma* jamais é usado na *Iliada* para se referir a um corpo vivo, mas apenas a um corpo morto, um cadáver. Um exemplo disso é o verso 79 do Canto VII, onde Heitor diz: “Mas restitua meu corpo (*sóma*), que possam, depois, os Troianos (...) à pira sagrada entregá-lo”.

visível da presença invisível de um corpo morto ou de seus restos.

Além disso, entretanto, é importante destacar também que a função do túmulo, para além de meramente marcar o local, é não deixar que a vida ausente do corpo morto presente sob a terra caia no esquecimento. Através dele, sabemos não apenas que o cadáver está ali, mas também quem foi, quando viveu e morreu, quais são os seus feitos e as suas palavras⁶. A autora C. Joubaud, em seu livro sobre o corpo humano na filosofia platônica⁷, lembra muito pertinentemente que, ao mesmo tempo em que marca a morte, o túmulo serve também para recordar a vida. Segundo a autora,

Originalmente, [*séma* é] estela funerária sobre o túmulo do herói morto, devendo lembrar para as gerações futuras o nome, a glória e as explorações do morto: é um signo distintivo, que permite localizar um túmulo. O *séma* equivale ao *mnéma*, monumento comemorativo ou lembrança, segundo o Bailly. (...) Dado que o herói desapareceu do círculo dos vivos, trata-se de preencher sua ausência e de impedir o esquecimento. Dois mecanismos situados sob o signo da memória são realizados: de um lado o relato épico, de outro lado o *sema*.⁸

De fato, não são poucas as passagens homéricas que corroboram essa observação. Na Odisseia, por exemplo, a alma de Elpenor, companheiro de Odisseu, lhe suplica no Hades:

...onde te rogo, chefe, que me rememores (*mnésasthai*)!
 Não me abandones insepulto e sem lamento,
 quando te fores (numes não te punam por
 mim!), mas com minhas armas todas me incendeia
 e à beira do oceano cinza erige o túmulo (*séma*)
 de um infeliz: vindouros saibam que eu vivi!⁹

Como se nota, a relação entre o túmulo e a memória é clara: permanecer insepulto é estar condenado ao esquecimento, é como nunca ter vivido. O mesmo pode ser verificado na *Ilíada*, na seguinte fala de Heitor, por exemplo:

Se Febo Apolo, porém, me fizer vencedor do adversário,
 despojá-lo-ei da armadura e, levando-a para Ílio sagrada,

6. Agradeço ao Professor Franco Trabatonni por ter me lembrado que o túmulo grego é muitas vezes eloquente, pois traz palavras escritas.

7. Em seu estudo intitulado *Le corps humain dans la philosophie platonicienne*, Catherine Joubaud questiona a noção segundo a qual Platão atribui uma forte negatividade ao corpo, sem no entanto afirmar propriamente o contrário disso. Antes, a autora nuança suas considerações sobre o tema, analisando de um modo sutil passagens consideradas decisivas no tocante ao assunto do corpo na obra do filósofo. Com o intuito de estudar especificamente o *Timeu*, ela passeia preliminarmente por outros diálogos, citando trechos nos quais o autor - mesmo sem chegar a fazer uma apologia do corpo - nem sempre parece estar inclinado a condená-lo.

8. Joubaud, 1991, p. 196.

9. Odisseia, Canto XI, versos 71-76, tradução de Trajano Vieira.

no templo irei pendurá-la de Apolo, frecheiro infalível,
 mas o cadáver será restituído aos navios simétricos,
 para que os fortes Aquivos cacheados lhe deem sepultura
 e um monumento (*séma*) lhe elevem na margem do largo Heles-
 ponto,
 para que possam dizer as pessoas dos tempos vindouros,
 quando, em seus barcos de remos, cruzarem o mar cor de vinho:
 ‘Eis o sepulcro (*séma*) de um homem que a vida perdeu há bem
 tempo;
 pelo admirável Heitor, em combate esforçado, foi morto’.
 Isso dirão, certamente, imortal há de ser a minha glória (*kléos*).¹⁰

Nessa passagem - que traz o ponto de vista de um Heitor imaginando-se a vencer um inimigo - é curioso que o túmulo do adversário sirva para guardar a memória da glória, não do assassinado, mas do assassino. De todo modo, mantém-se a conotação do túmulo, que se eleva da terra não apenas para marcar o local de um cadáver, como também para rememorar o percurso da vida que dele se ausentou. Como afirma Joubaud, o *séma* é similar ao *mnéma* e, conseqüentemente, também ao *poema* - ao menos o poema épico - na medida precisa em que todos constituem mecanismos de salvaguarda da memória e da presença de um morto. Marcar e rememorar são, assim, as duas funções primárias desse signo que é o túmulo grego¹¹.

2. *Sóma e semáinein*

Na continuação da sentença analisada, Sócrates afirma que é “por intermédio do corpo que a alma significa (*semáinei*) as coisas que significa, sendo então nomeado corretamente signo (*séma*)”. O mesmo *séma* que no primeiro passo remetia ao túmulo remete no segundo passo aos sinais e marcas em geral, dos quais o túmulo é um exemplo. Sócrates agora diz que mediante o corpo a alma dá sinais, indica, expressa, manifesta o que quer manifestar. Assim sendo, o corpo é signo, marca, traço ou indício, manifestação ou expressão da alma. Dando mais uma vez a palavra a Joubaud: “Se o corpo é igualmente um signo,

10. *Ilíada*, Canto VII, versos 81-91, tradução de Carlos Alberto Nunes.

11. Uma outra passagem interessante, mas que não traz a palavra *séma*, e sim seus sinônimos *túmbo* e *stéle*, são os versos 456 e 457 da *Ilíada*, onde Hera diz a Zeus que sepultura e estela funerária são presentes honoríficos (*gêras*) dedicados aos mortos, ou seja, são análogos aos espólios de guerra. Agradeço à Tatiana Ribeiro por ter me presenteado com todas as passagens homéricas que citei aqui neste artigo. Foi ela quem realizou essa importante coleta e quem me chamou atenção para todos os detalhes envolvidos nos trechos citados.

é porque ele é o lugar de manifestação da alma: por seu intermédio, a alma faz sinal, ela se exprime através das atitudes, pelo rosto e seus órgãos, etc.”¹².

Note-se que agora Sócrates só pode estar se referindo ao corpo vivo. Apenas o corpo em movimento, o corpo que se nutre, que se modifica, que cumpre suas funções e se move pode manifestar e ser indício, sinal ou prova de que ali se situa uma alma, da qual ele é uma espécie de marca. Isso nos leva a concluir que as duas primeiras partes da sentença complementam-se e esclarecem-se mutuamente, formando uma analogia em sentido estrito, a saber: o túmulo está para o corpo morto assim como o corpo vivo está para a alma. O corpo vivo, portanto, é *séma* da alma porque sinaliza que ela está presente ali - mas não necessariamente no sentido de estar presa naquele local (nunca é demais repetir que a função do túmulo não é prender o corpo morto) - e sim porque as expressões vocais e corporais, as várias linguagens do corpo vivo, sinalizam que uma alma está naquele corpo, ainda que invisível, regendo-o. E são essas expressões que indicam e tornam visível uma tal regência. Mais uma vez, portanto, o *séma* rememora. No caso do corpo vivo, ele não nos deixa esquecer da presença da alma. Ainda que não a possamos enxergar diretamente, o corpo não cessa de marcar visivelmente sua presença invisível.

Ora, é precisamente o conjunto dessas observações a respeito das funções do túmulo - bem como o que elas nos dizem sobre o corpo - que tende a ser ofuscado pela ambiência órfica, quer da última etimologia, quer da própria imagem tumular. E ainda que essa imagem seja de fato utilizada por Platão em outros diálogos a fim de desafiar certas concepções a respeito da vida e da morte, é importante registrar a peculiaridade contextual do *Crátilo*, onde o que está em jogo são as várias compreensões da relação entre nome e coisa nomeada: designação, indicação, significação, sinalização, ou seja, funções semânticas em sentido amplo. Por esta razão, é importantes explorar esse traço separadamente. No contexto do *Crátilo*, ele sugere que, o que quer que a alma expresse, ela só poderá expressá-lo ou bem por meio da linguagem, ou bem por meio dos gestos, expressões e atitudes corporais. São as vozes, as palavras da língua e os movimentos do corpo que indicam a existência da alma que não se vê. São eles que a tornam quase que palpável, em todo caso visível; é a dinâmica orgânica, do corpo como *órganon*, como instrumento da alma, que é capaz de pô-la diante de nossos olhos.

Guarde-se agora essa segunda conclusão: para o corpo, ser túmulo é ser

12. Joubaud, 1991, p. 196/197.

índice, indício, signo e sintoma da alma¹³. Assim como uma doença não se vê senão através dos sintomas que a indicam, mas ao mesmo tempo sintomas não são a causa da doença e sim o contrário, do mesmo modo o corpo se mexe porque é mexido por uma alma, que por sua vez é sinalizada e manifestada por meio do corpo.

3. *Sóma e sózo*

Aqui chegamos finalmente à etimologia explicitamente órfica do trecho em questão. Nesse terceiro passo, Sócrates diz que a hipótese que considera a mais provável é que os órficos tenham estabelecido esse nome, *sóma*, por serem que a alma precisa ser punida por certas faltas: até que tenha pagado suas dívidas, precisa permanecer em algum recinto, *períbolos* - o corpo - a fim de ser guardada, *sózetai*; mas também mantida, conservada, preservada, salva - outras traduções possíveis para o verbo *sózo*. É desse verbo que Sócrates deriva o substantivo *sóma*, a guarda ou a preservação, que por sua vez dá origem ao nome do corpo: *sóma*. O corpo não é propriamente a punição ou a razão da punição, mas antes o local onde está alojada, guardada e conservada a alma, até que tenha pagado suas dívidas e, portanto, tenha sido devidamente punida.

Há, porém, uma espécie de enigma órfico na passagem, que consiste na afirmação de que, além de hospedada nesse recinto corporal e guardada por ele durante o período de punição, a alma também está presa e atada a ele - já que temos aí a explícita comparação do corpo com uma prisão (*desmotériou eíkona*). O que causa espanto e faz enigma, portanto, é precisamente a junção de duas informações pouco harmoniosas: a) o verbo *sózo*, que nos remete ao campo semântico da guarda, da salvaguarda, da salvação e da preservação e b) a prisão, que nos remete à noção de punição, condenação e pagamento de dívidas. Por um lado, é fácil compreender que Platão precisou inserir no trecho o verbo *sózo* para dele derivar *sóma*, guarda, donde *sóma*, corpo. Não é nada fácil, por outro lado, encontrar meios de compreender a estranha associação entre salvação e punição.

Nesse caso, creio que a famosa passagem do *Fédon* anteriormente aludida, a saber, 62b1-5, pode ser de grande auxílio, porque traz um enigma análogo. Antes de mais nada, é preciso lembrar que a passagem fornece uma resposta à seguinte dificuldade manifestada por Cebes e corroborada por Sócrates: Filo-

13. Ainda segundo o Bailly, a técnica dos sinais, isto é, a semiótica, ou *he semeiotiké*, consiste precisamente em uma observação médica dos sintomas.

lau e outros sábios afirmam que o suicídio não é coisa permitida nem mesmo àqueles para os quais a morte seria preferível à vida, por mais razão que eles tenham para pensar isso (61e-62a). Para explicar o motivo dessa afirmação, que à primeira vista soa irracional (*álogos*), Sócrates utiliza uma explicação (*lógos*) usada, segundo ele, pelos adeptos dos mistérios: “É uma espécie de posto de guarda (*phrourá*)¹⁴ o lugar onde nós, homens, vivemos, e é dever não libertar-se a si mesmo, nem evadir-se”¹⁵. Admite, porém, que essa explicação órfica não é menos enigmática (“tão grandiosa quão pouco fácil”) do que a fala de Filolau, pois afirma que os homens vivem em uma espécie de posto de vigilância do qual anseiam por evadir-se e, no entanto, é-lhes interdito decidir o momento de tal evasão. Por mais que deixar a vida seja um bem, os homens não podem proporcionar esse bem a si mesmos. É então que Sócrates acrescenta a sua própria explicação para o fato: “os deuses são aqueles sob cujo cuidado estamos, e nós, homens, somos uma parte da propriedade dos deuses”. Claro está que, segundo Sócrates, são os deuses quem reconhecerá o momento propício para a libertação dos homens de seu posto de vigilância. Cabe a eles, e não a cada um de nós, determinar esse momento. São eles os juízes que fixam a nossa sentença e que garantem que ela seja cumprida. Se nos encontramos sob seus cuidados e se esses cuidados não incluem, ou tardam a incluir, a nossa libertação, é porque eles julgam que sermos devidamente punidos e purificados é vantajoso para nós.

Ademais, é importante notar ainda que a passagem como um todo possui um tom decididamente militar, como demonstram alguns intérpretes¹⁶. Não

14. O termo utilizado aqui, *phrourá*, é bastante discutido neste contexto, pois, embora seja muito frequentemente traduzido por prisão, significa antes posto de guarda e de vigilância, bem como custódia. Em verdade, o verbo *phroureó*, assim como todos os seus derivados que pude verificar (tais como *phrourema*, *phrouríon*, *phourís* e outros) remetem muito mais à guarda, no sentido da vigilância e da sentinela, que desemboca em alguma medida na salvaguarda daquilo que se vigia, do que propriamente à prisão. Remetem à prisão apenas em sentido secundário, precisamente como uma fortaleza pode ser também uma prisão.

15. Eis a passagem toda, *Fédon*, 62b1-5 (tradução de J. Cavalcante de Souza, J. Paleikat e J. Cruz Costa, modificada): “Poder-se-ia com efeito, volveu Sócrates, opinar ser isso algo irracional. Todavia, não é assim, e, muito provavelmente, aí não falta alguma razão (*lógos*). A esse respeito há, mesmo, uma explicação (*lógos*) que usam os adeptos dos mistérios: ‘É uma espécie de posto de guarda o lugar onde nós, homens, vivemos, e é dever não libertar-se a si mesmo, nem evadir-se’. Explicação essa, sem dúvida, que me parece tão grandiosa quão pouco fácil! Mas não é menos exato, Cebes, que aí se encontra justamente expresso, creio, o seguinte: os deuses são aqueles sob cujo cuidado estamos, e nós, homens, somos uma parte da propriedade dos deuses.

Καὶ γὰρ ἂν δόξειεν, ἔφη ὁ Σωκράτης, οὕτω γ' εἶναι ἄλογον· οὐ μέντοι ἀλλ' ἴσως γ' ἔχει τινὰ λόγον. ὁ μὲν οὖν ἐν ἀπορρήτοις λεγόμενος περὶ αὐτῶν λόγος, ὡς ἔν τινι φρουρᾷ ἔσμεν οἱ ἄνθρωποι καὶ οὐ δεῖ δὴ ἑαυτὸν ἐκ ταύτης λύειν οὐδ' ἀποδιδράσκειν, μέγας τέ τις μοι φαίνεται καὶ οὐ ῥάδιος διδεῖν· οὐ μέντοι ἀλλὰ τότε γέ μοι δοκεῖ, ὦ Κέβης, εὖ λέγεσθαι, τὸ θεοὺς εἶναι ἡμῶν τοὺς ἐπιμελουμένους καὶ ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους ἐν τῶν κτημάτων τοῖς θεοῖς εἶναι.

16. Ideia cujo desenvolvimento conheci pela primeira vez na dissertação de Vítor Milione intitu-

é, portanto, descabida a seguinte comparação: somos vigilantes e soldados de um exército comandado por generais deuses, que ao mesmo tempo são proprietários e “cuidadores” desse exército que comandam. Ansiamos pelo fim da guerra, sabemos que esse fim será doce, porém não temos o direito de desertar enquanto a guerra não tiver findado – ou ao menos enquanto não tiver sido esgotada a possibilidade de participação de cada um nessa guerra. Nesse ínterim, somos ao mesmo tempo guardas vigilantes e guardas vigiados. Nosso posto nos permite guardar, mas também nos guarda e protege.

Se for lícito, portanto, transportar a imagem bélica do enigma do *Fédon* para o enigma do *Crátilo*, teremos que, uma vez que o corpo é o recinto onde se consuma a punição da alma e ao mesmo tempo o local de sua guarda e conserva, ele talvez funcione como uma espécie de prisão-trincheira, ou de prisão-muralha. Ou seja: para que possa pagar a sua dívida, a alma precisa estar não só presa, mas também a salvo, tanto entrincheirada quanto protegida em uma fortificação. É evidente que o transporte de conclusões de uma passagem para a interpretação da outra pode ser bastante problemático. Creio, entretanto, que nesse caso ele está autorizado, senão pela presença explícita dos órficos com seus mistérios e enigmas, ao menos pelo fato de que fornece uma forte hipótese interpretativa para a passagem cratílca em questão. Assumindo então o funcionamento dessa imagem, é possível depreender disso que 1) na acepção órfica, o corpo serve como o alojamento da alma enquanto ela é punida, e ainda 2) que tal local – em primeira instância apenas um *períbolos*, isto é, algo que está em torno envolvendo e protegendo, a casca ou a concha - acaba atuando também como uma prisão, pois não podemos desatar-nos desse recinto. Estamos presos dentro dele e provisoriamente ligados a ele, porque só nele podemos consumir nossa punição.

4. Conclusões para as etimologias de *sóma*

Em relação ao conjunto etimológico de *sóma* no diálogo *Crátilo*, portanto, é importante frisar que as pelo menos duas etimologias contidas nos três passos analisados aqui nos dão informações bastante díspares a respeito do nome em questão. Isso não significa, contudo, que essas etimologias não possam ser

lada *A Apologia de Sócrates no Fédon: a filosofia como exercício de morte* (UFF, 2015). Nas páginas 30-33, ele faz um grande levantamento das várias traduções de *phrouará* e das tradições interpretativas em que tais traduções desembocam. Como autores que adotam sentidos mais associados à ideia de vigilância do que de cárcere, ele cita: Robin, Archer-Hind, Burnet e Taylor, Dixsaut, Boyancé, Burger (que declara serem ambos os sentidos do termo aceitáveis), Dirlmeier, Kassner e Friedlander.

examinadas de modo a se interrelacionarem, nem que não se possam extrair delas informações complementares. Penso, aliás, que uma dessas importantes relações entre os distintos passos do trecho do *Crátilo* já veio à tona na análise precedente, sem prejuízo nem da primeira, nem da última etimologia. Trata-se das evidentes relações entre as funções do *séma* - a saber, indicar, marcar e rememorar - e as funções associadas ao verbo *sózo* - guardar, salvar, salvaguardar. Afinal, rememorar é salvaguardar o morto, marcando a sua morte e salvando a memória da sua existência. Tanto a marca do cadáver pelo túmulo quanto a sinalização da alma pelo corpo vivo se tangenciam precisamente na função da salvaguarda de algo que poderia ser esquecido por estar escondido sob um outro. No caso do corpo morto, escondido sob a terra. No caso da alma, escondida “sob” o corpo vivo, recinto que a protege e a prende simultaneamente.

As etimologias como um todo afirmam, portanto, a dubiedade do corpo: se por um lado enlaça, ata e prende, por outro lado indica a existência da alma e, além disso, é aquilo que permite que a alma permaneça ali onde precisa estar até que seja dispensada de suas tarefas punitivas. E até que esteja preparada para obter sua dispensa do exército. O que podemos encontrar na soma das passagens, portanto, é uma leitura ambígua da relação alma/corpo e, por extensão, da relação vida/morte. Sendo caracterizado como um recinto, *períbolos*, tanto envolvente e protetor quanto oprimente, o corpo não apenas cumpre uma função simultaneamente temporária e necessária, como também desempenha um papel a um só tempo nocivo e salvador.

5. Notas finais para o *Crátilo*

Fazendo um breve resumo do que foi obtido até aqui: é possível dizer que o Sócrates platônico faz no *Crátilo* duas leituras do corpo, em sua relação com a alma: de um lado uma leitura semântica e de outro lado uma leitura peribólica, mais diretamente relacionada à ambiguidade da salvaguarda e da punição da alma – temas notadamente órficos. Esta última não se resume ao *Crátilo*, mas encontra-se aqui e acolá, dispersa em textos tais como o *Górgias*, o *Fedro* e o *Fédon*. Aquela, por sua vez, parece-me ser, até onde pude examinar e salvo engano, uma imagem peculiar ao *Crátilo* e ao seu contexto linguístico, e talvez tenda a ser negligenciada ou ofuscada pela outra justamente por ser uma imagem ímpar. E ainda que muitas relações entre ambas as imagens possam e devam ser feitas, talvez seja relevante separar as diferentes leituras de *sóma*,

isolando a etimologia semântica e abrindo possibilidades inéditas no que diz respeito à significação psíquica do corpo. Por isso, é tomando mais a imagem semântica do que a peribólica que faz sentido esboçar um raciocínio a respeito do tema deste diálogo em particular, a saber, *to ónoma*. Nesse sentido, irei concluir este artigo fazendo algumas observações livres e gerais a respeito da totalidade do *Crátilo*, a partir das análises desenvolvidas até aqui.

Para não evocar um vago ‘contexto’ do diálogo, lembro que ao longo do *Crátilo*, e por diversas vezes, as palavras, *ta onomata*, funcionam como um sinal, *séma* ou *semeíon*, na medida em que significam, *semaínousin*. Para extrair algumas consequências desse fato, limitar-me-ei a citar uma única passagem¹⁷: “E assim, tudo o mais parece o legislador ter reduzido a letras e a sílabas, criando para cada um dos seres um sinal (*semeíon*) e nome.”¹⁸

Ora, se o túmulo é sinal do corpo morto e o corpo vivo é sinal da alma, de que o nome, *ónoma*, é sinal? O que ele indica e significa? Diz-nos explicitamente o pequeno trecho acima: ele é sinal de cada um dos seres (*hekásto ton onton*). A expressão, porém, ainda não nos diz muita coisa. Será que deveríamos entender que, assim como para cada corpo deveria haver um túmulo, para cada ser deveria haver uma palavra? E, inversamente, que assim como cada túmulo deveria sinalizar o local de um corpo, cada palavra deveria sinalizar um ser em particular? A observação soa estapafúrdia, pois uma rápida reflexão nos leva a concluir que uma concepção biunívoca da relação nomes/coisas é problemática e tola: se cada ser – entendido como cada coisa que nos rodeia, visivelmente ou não – precisasse de um nome, precisaríamos de uma língua infinita. E, no entanto, em parte do *Crátilo* ao menos, mais precisamente no primeiro terço da obra, *onoma* remete primeiramente às próprias coisas, exatamente como um nome próprio designa alguém (que, aliás, pode até estar presente, mas no mais das vezes está ausente; se os nomes se referissem apenas às coisas presentes, bastaria apontar - estratégia cratílica; como isso não ocorre, precisamos dos nomes como substitutos para os ausentes¹⁹). Não parece ser por acaso que o exame das palavras no

17. Muitas outras, entretanto, poderiam ser evocadas. Por exemplo, apenas entre 394c1 e 394e6, o verbo *semaínein* aparece três vezes, referindo-se ao significado de certos nomes.

18. 427c7, tradução de Carlos Alberto Nunes modificada. *καὶ τᾶλλα οὕτω φαίνεται προσβιβάζειν καὶ κατὰ γράμματα καὶ κατὰ συλλαβὰς ἐκάστῳ τῶν ὄντων σημείον τε καὶ ὄνομα ποιῶν ὁ νομοθέτης*

19. Seguindo essa linha de raciocínio, Aristóteles, em *Dos Argumentos Sofísticos*, chama os nomes, não à toa, de símbolos, moedas que são quebradas em dois: cada metade alude sempre à metade ausente. E faz uma breve, mas explícita alusão à questão numérica:

Dos Argumentos Sofísticos, 165 a 5-12, tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. É impossível introduzir numa discussão as próprias coisas discutidas: em lugar delas usamos os nomes como símbolos e, por conseguinte, supomos que as consequências que decorrem dos nomes também decorram das próprias coisas, assim como aqueles que fazem cálculos supõem o mesmo em

Crátilo parte precisamente dos nomes próprios e que as etimologias começam com nomes de heróis.

Os problemas a que nos leva uma concepção biunívoca, calcada nos nomes próprios, portanto ‘designativa’ da palavra, não serão, todavia, contornados por meio de uma ‘correção’ da concepção designativa ela mesma. Pelo contrário, a estratégia argumentativa de Sócrates consiste em usar o processo de designar alguém ou alguma coisa como paradigma do emprego das palavras, refletindo posteriormente a respeito da seguinte pergunta: quais são precisamente os seres que nomeamos quando nomeamos? E mais: quais são os que podemos nomear? A questão subreptícia - e aos olhos socráticos provavelmente muito mais importante do que a pergunta relativa à naturalidade ou convencionalidade dos nomes - é entender que coisas as palavras têm o poder de designar.

Será logo mais, já perto do final do diálogo, que, como quem conta um sonho, Sócrates anunciará: “Examina, meu admirável Crátilo, o que tenho sonhado tantas vezes: se é lícito afirmar que há o belo e o bom em si, e assim cada um dos seres, ou não?”²⁰ A expressão é exatamente a mesma: para cada um dos seres um nome e um sinal, para cada um dos seres um ‘em si’²¹. O poder do nome passa a ser então o de, dentre outras coisas, sinalizar e indicar esses ‘em si’ que correspondem aos (tipos e espécies de) seres. Como, porém, estes últimos não se veem - a não ser concretizados em seus exemplares particulares, ou seja, parcialmente - então precisam ser sinalizados e significados por seus prolongamentos visíveis, ou melhor, audíveis, que são as palavras. Aliás, rapidamente verificaríamos que - a não ser no caso em que empregamos nomes próprios na presença da pessoa designada, ou no caso em que especificamos a particularidade de uma designação com um pronome demonstrativo (este, esse, aquele, partículas que em todo caso povoam o *Crátilo* da primeira à última linha) - os empregos de palavras aplicam-se predominantemente a coisas ausentes e até preferivelmente invisíveis. Neste último caso, coisas para as quais sequer poderíamos apontar. Apenas o nome é capaz de apontar para elas, de marcá-las; só ele torna-se indício da presença invisível dessas coisas de que podemos falar. Por meio de um material sonoro, a *phoné*, e mais especificamente por meio de

relação às pedrinhas que usam para esse fim. Mas os dois casos não são semelhantes, pois os nomes são finitos, como também o é a soma total das fórmulas, enquanto as coisas são infinitas em número.

20. *Crátilo*, 439c6-d1, tradução de Carlos Alberto Nunes modificada: σκέψαι γάρ, ὡ θραυμάσιε Κρατύλε, ὃ ἔγωγε πολλάκις ὄνειρώττω. πότερον φῶμέν τι εἶναι αὐτὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν καὶ ἐν ἑκάστων τῶν ὄντων οὕτω, ἢ μή;

21. O que, evidentemente não pode ser entendido no sentido particularizante da expressão, mas, antes, no sentido de que para cada tipo ou classe ou espécie de seres há um ‘em si’.

seu núcleo duro linguístico, *to onoma*, o discurso (*logos*) tem a potência de tornar visível aos olhos da alma aquilo que os olhos do corpo muitas vezes não podem ver.

Daí, naturalmente, segue-se o próximo passo: devemos confiar na materialidade da voz e no núcleo significativo em que o *onoma* consiste para concluir o que quer que seja a respeito dos seres que designamos e que podemos designar? Ou devemos antes conferir se cada *onoma* se adequa ao que designa a partir de alguma outra aproximação da coisa designada, que independa de seu nome? A sugestão do *Crátilo* pende claramente para a segunda opção, mesmo que não esclareça o modo como se dará essa outra aproximação. Todavia, ainda que o método não esteja claro, o alerta soa cristalino: precisamos sempre verificar se os sinais e marcas foram bem feitos, isto é, se de fato designam algo que se constitua como um ser designável, como um tipo de ser separável e em alguma medida autônomo. Os riscos da linguagem (e também a sua potência, evidentemente) são sempre iminentes, da polissemia e homonímia à anonimia: muitos corpos em um mesmo local e marcados por um mesmo túmulo – vala comum - um corpo despedaçado entre vários túmulos (esquartejado e semeado como o Dioniso órfico) - ou mesmo um corpo sem sinalização, sem memória, sem túmulo algum, ainda à espera de suas honras fúnebres. Refazendo o final do *Crátilo* com outras palavras: se o trabalho do onomaturgo puder ser comparado ao de um coveiro por vezes distraído, então a investigação dialética equivalerá a uma escavação arqueológica que visa conferir a existência ou inexistência de ossadas sob estelas funerárias.

Referências Bibliográficas

- ARISTÓTELES. *Dos argumentos sofisticos*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. A. Pickard. São Paulo : Abril Cultural, 1983.
- CANTO, Monique. *Le semeion dans le Cratyle*. *Revue de Philosophie Ancienne*, n. 1, 1987.
- HOMERO. *Ilíada*. Tradução em versos de Carlos Alberto Nunes. São Paulo : Ediouro, 1989.
- HOMERO. *Odisseia*. Tradução, posfácio e notas de Trajano Vieira. São Paulo : Editora 34, 2011.
- JOUBAUD, Catherine. *Le corps humain dans la philosophie platonicienne : étude à partir du Timée*. Paris : Vrin, 1991.

PLATÃO. *Crátilo*. Tradução direta do grego de Carlos Alberto Nunes. Coordenação de Benedito Nunes. Belém: Editora Universitária UFPA, 2001.

_____. *O Banquete; Fédon; Sofista; Político*. Tradução e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge paleikat e João Cruz Costa. In *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

Aproximações entre os ícones, as imagens e os simulacros no *Filebo* e na *República*

Diogo Norberto Mesti¹

Resumo

Pretendemos aproximar dois textos de Platão: *República* e *Filebo*, pensando numa complementaridade entre a psicológica das imagens verdadeiras e falsas do prazer nesses dois diálogos. Para provar essa complementariedade mostraremos como algumas imagens na *República* possuem relação com as imagens apresentadas no *Filebo*.

Palavras-chave: Imagens, Prazer, Memória, *Filebo*, *República*.

Résumé

Ce travail se propose à comparer deux textes de Platon : *La République* et *Philèbe*. Le but serait étudier la complémentarité entre la théorie psychologique des images vraies e fausses du plaisir dans ces deux dialogues. Pour prouver cela, nous allons montrer comment les images du plaisir dans la République sont liés aux images du *Philèbe*.

Mots-clés : Images, Plaisir, Mémoire, *Philèbe*, *République*

1. Este artigo é uma homenagem à imagem da memória que sobreviveu do mais dialético mestre dentre os socráticos: Marcelo Marques. Uma primeira versão desse texto foi escrita para sua disciplina no programa de pós-graduação da UFMG sobre o *Filebo*. Como sempre, não será possível confessar o quanto desse curso está presente aqui, dada sua enorme influência. E não caberia aqui nessa nota mostrar o tamanho *ilimitado* da importância que ele teve na minha vida acadêmica.

Professor de Filosofia do Direito e Hermenêutica Jurídica no curso de Direito – UEMG (Diamantina). Doutor em Filosofia Antiga (UFMG). Email: diogomesti@yahoo.com.br

1. Introdução

A *República* apresenta diversas teorias de Platão que são desenvolvidas em outras obras, de modo que ela parece uma grande síntese que entrelaça inúmeras teorias. Temos a discussão sobre a opinião verdadeira, a definição de alma, uma discussão sobre as virtudes, a relação dessas virtudes com o bem, uma crítica aos sofistas, uma discussão sobre o papel da retórica, a relação entre sensação e inteligibilidade das ideias, o papel da arte na educação e na cidade. Tudo isso é apresentado em um *continuum* argumentativo que entrelaça ética, psicologia, ontologia e política.

Os comentadores que aproximam a *República* do *Filebo* discutem em geral as diferenças entre a apresentação do bem como transcendente ou imanente à vida humana. Alguns defendem que o *Filebo* estaria respondendo as críticas de Aristóteles a respeito da “separação” do bem, ao colocar os homens na antes-sala de um bem presente da vida humana, fornecendo uma discussão sobre o bem distinta da proposta na *República*; outros defendem que há uma complementariedade entre *República* e *Filebo* porque a noção de bem na *República* não é tão transcendente e separada assim, de modo que o *Filebo* não se contrapõe à *República*.²

O presente artigo pretende contribuir com esse debate por uma abordagem indireta desse problema, construída através do papel das imagens dos prazeres nesses dois diálogos. Nossa resposta tende a se aproximar daqueles que não distanciam muito o projeto da *República* e do *Filebo*, mas o problema da transcendência ou da imanência da ideia do bem não caberá no escopo desse artigo.

As propostas que distanciam a *República* e o *Filebo*, ao mesmo tempo em que desprezam as imagens, dependem de uma teoria das ideias *forte* na *República* que seria revisada no *Filebo*.³ Isso pode nos levar à hipótese contrária de que para atingirmos uma efetiva aproximação entre *República* e *Filebo* deveríamos antes nos concentrar em uma *diferenciação das imagens* verdadeiras ou falsas do prazer nessas obras, como um modo de revisar inclusive a prevalência da teoria das ideias na *República*.⁴ Mesmo percebendo um contexto semelhante en-

2. Para os que distanciam: ver Gadamer, 2009 e La Taille, 1999; para os que aproximam: ver Bossi, 2008.

3. Muniz aponta muito bem essas quatro correntes interpretativas do *Filebo* e sua relação com a *República* (2012, p. 8).

4. Antes mesmo de sairmos da *República* buscando respostas para as imagens em outras obras do *corpus* é preciso propor uma diferenciação entre o ídolo (*eidōlon*), o ícone (*eikōn*), o simulacro (*phántasma*) e o paradigma (*parádeigma*), defendendo que a utilização dessas imagens, em determinados contextos, indica para um caráter inconfundível e próprio de cada uma. Apresento uma

tre *República* e *Filebo*, é preciso investigar antes se existe semelhança, diferença ou até mesmo alguma complementariedade no uso das imagens para falar do prazer verdadeiro e falso. Assim, no presente trabalho pretende-se estabelecer uma ponte entre as passagens do *Filebo*: 38a-40e e as da *República* IX: 581e-588a, comparando os contextos argumentativos desses diálogos pelo uso de diversas imagens (o ícone: *eikón*, o simulacro: *phántasma* e o ídolo: *eídōlon*).

Alguns comentadores tanto da *República*, quanto do *Filebo* não vislumbram um papel positivo para as imagens seja enquanto estão tentando distanciar⁵ ou aproximar esses diálogos.⁶ Dentre os comentadores que se dedicam a discutir as imagens no *Filebo*, a tendência é aproximar ou distanciar esse diálogo da discussão sobre o simulacro (*phántasma*) e a imaginação (*phantasia*) do *Sofista* ou do *Teeteto*, e nunca da *República*;⁷ no caminho oposto, os comentadores que pretendem explicar as imagens na *República* recorrem ao *Fedro*, ao *Banquete* e ao *Crátilo*,⁸ mas nunca ao *Filebo*.

Os problemas dessas interpretações é que caminham entre o extremo de um desprezo absoluto pelas imagens ou uma incongruência notável no uso delas. Essas leituras são tentadoras, mas ao adotarmos algumas dessas perspectivas sem a devida *diferenciação de imagens*, seja para desvalorizar ou valorizar as imagens, corremos o risco de perder de vista o complexo horizonte psicológico das imagens dos prazeres apresentado no *Filebo* e na *República*. O que pretendemos evitar.

2. A alma

Antes de investigar a relação existente entre as imagens psicológicas do prazer nessas duas obras é preciso explicar como a própria alma se estrutura. Para isso, seguiremos pela ponte que Platão estabelece entre sua psicologia e a música. Em geral, fala-se muito dos adjetivos utilizados para qualificar as relações entre as partes da alma que chegam à temperança e à justiça como algo harmô-

proposta nesse sentido no livro *Por uma diferenciação das imagens na República de Platão* (no prelo, Editora da UEMG). Esse artigo é uma continuidade do projeto investigado nesse livro, que teve como foco a *República*.

5. Sobre essa proposta ver: GADAMER, 2009 e LA TAILLE, 1999.

6. Ver Bossi, 2008, em especial os capítulos 4 e 5. A autora se concentra na aproximação entre virtudes e bem nesses diálogos. Nosso trabalho está bem próximo dessa posição, sendo uma tentativa de complementá-la incluindo uma discussão sobre as imagens das virtudes e dos valores, que está ausente em sua discussão sobre o falso.

7. DELCOMMINETTE, 2003; TEISSERENC, 1999 e 2010; PINOTTI, 2010.

8. GONZALEZ (2012); TEISSERENC (2010).

nico e sinfônico.⁹ Mas há, na verdade, uma identidade ou isomorfismo estrutural que permite essa analogia da alma com a música, na medida em que a disposição e organização dos prazeres da alma espelha a organização estrutural da própria música em termos de unidade e multiplicidade. Esse isomorfismo é até mesmo anterior à própria metáfora que qualifica a alma em termos musicais.¹⁰

A pergunta fundamental sobre a alma na *República IV* enfrenta a possibilidade de que duas partes e desejos distintos dirijam-se aos mesmos objetos ou a objetos distintos ao mesmo tempo, sem que o movimento dessas partes destrua a unidade da alma. Platão pretende encontrar o nome que se pode atribuir às diversas formas de manifestação do que é o mesmo desejo ou do que é outro desejo em uma mesma pessoa. O exemplo utilizado é de um homem estático que ao mesmo tempo movimenta os braços, sendo equivocado dizer que o mesmo nele está se movimentando e em repouso. O correto é dizer que por um lado ele se movimenta e por outro está em repouso, investigando, quase de modo arqueológico, se é possível determinar aquilo que causou certo movimento a partir de seu resultado. O filósofo procura identificar a origem, o poder ou a causa do que gerou, produziu ou praticou o efeito perante o qual nos encontramos. A possibilidade de estarmos parados e em movimento ao mesmo tempo é condizente com a unidade de um único homem que faz ações múltiplas sem perder a unidade de si mesmo.

A tensão entre multiplicidade e unidade que atravessa a definição da alma na *República* aparece também no *Filebo*, sobretudo quando Sócrates afirma que é fácil contestar quem só defende a unidade ou só a multiplicidade das coisas em geral. Nesse momento, Protarco imagina alguém dizendo para ele que ele mesmo é um e múltiplo: “Tu te referes ao caso de alguém afirmar que eu, o mesmo Protarco, sou *um* por natureza e sou também múltiplos Protarcos, opostos uns aos outros: alto e baixo, pesado e leve e incontáveis coisas desse tipo?” (14c-d). Esses argumentos são muito parecidos entre si. Ou seja, os mil modos

9. Os mesmos valores que Harte encontra nas estruturas são também aplicáveis à alma, como a harmonia, a proporção, a mistura, o entrelaçamento e a medida, de modo que “a presença de tais características normativas são condições para as estruturas”. Como salienta a comentadora, o valor normativo da harmonia musical, que atravessa a relação entre parte e todo, faz com que questões éticas se envolvam nessa relação estrutural em Platão. Isso pode ser visto na explicação dada por ela a respeito da aproximação entre ontologia e música no *Filebo* (2002, p. 177-212).

10. Wersinger (1999) mostra como a posição de Platão em relação ao prazer é fruto de sua posição frente à música, de modo que o conceito inicial pelo qual ela inicia seus argumentos é o de consonância para a partir disso explicar como que a oitava, por exemplo, é estabelecida pela consonância da nota mais aguda e da nota mais grave. Como a autora percebe, isso explica dois aspectos: um de consequências políticas, pois a consonância na cidade seria uma espécie de acordo que se dá também entre a parte mais aguda e grave; outro, de consequências psíquicas, pois a temperança na alma do homem também é derivada da consonância entre a parte mais aguda e mais grave.

diferentes de vermos aquilo que é o mesmo Protarco consiste não somente na multiplicidade dos caracteres físicos do que se vê com os olhos, mas também pode ser atribuído à própria alma de Protarco.¹¹

A multiplicidade presente em algo uno surge diante de infinitos termos intermediários entre duas coisas. Mesmo que a alma não seja vista como indeterminada ou infinita, é possível defender que podem existir mais termos intermediários entre as três partes da alma: a raciocinante, desejanse e intempestiva. Isso é apresentado na *República* depois que Sócrates define a justiça como algo pertencente às partes da alma, afirmando que se deve colocar em harmonia “as três partes de sua alma como se nada mais fossem que os termos da escala musical, o mais agudo, o mais grave e o médio e *todos os termos intermediários que possam existir*, e, ligando esses elementos, de múltiplo que ele era, torne-se uno, temperante e pleno de harmonia” (443d).

Esse trecho da *República* sobre a harmonia musical da alma aproxima a alma do problema filosófico do infinito e do *continuum* que é levantado no *Filebo*. Mas aqui não se pode deduzir que a “todas os intermediários que possam existir” entre as três partes da alma implica diretamente que existam infinitos intermediários na alma como se ela fosse um *continuum*. O que está sendo defendido é que as partes da alma possuem um certo caráter arbitrário e não definitivo que serve para organizar os movimentos das partes da alma, sejam elas 3: raciocinante, desejanse e intempestiva, ou 5: raciocinante, parte intermediária, desejanse, parte intermediária e intempestiva,¹² de modo que a harmonia tam-

11. Isso está conectado ao presente dos deuses: “eu vejo esse caminho como um presente dos deuses, lançado dos deuses, de algum lugar, junto com um fogo de intenso brilho por algum Prometeu. E os mais antigos que eram superiores a nós e habitavam mais perto dos deuses, transmitiram essa tradição: “as coisas que se pode sempre dizer que são vêm do um e do múltiplo e tem nelas mesmas um limite e uma ilimitação inatos”. Se as coisas forem belamente dispostas em tal ordem, devemos, então, admitir sempre para cada caso apenas uma forma para qualquer uma delas e devemos buscá-la e certamente a encontraremos presente. Se então a apreendermos, devemos depois de *uma*, examinar duas se houver; caso não haja duas, devemos examinar três ou qualquer outro número. Devemos examinar da mesma maneira cada uma delas até que se veja essa unidade original, não apenas como uma, múltipla e limitada, mas também que se vejam quantos elementos ela tem; mas não devemos ampliar a forma do ilimitado à pluralidade antes de percebermos o número total da pluralidade que existe entre o ilimitado e o um, e só então podemos nos despedir dessas coisas e abandonar cada uma delas no ilimitado.” (*Filebo*, 16c-17a).

12. Bravo, ao explicar o método de divisão no *Filebo* pensa que a divisão não é dicotômica, devendo seguir uma espécie de articulação natural, não podendo, pois, aceitar partes que não sejam ao mesmo tempo espécies (2007, p. 21). Assim, ainda que haja infinitas outras partes da alma, as três espécies de alma mais importantes são a raciocinativa, a impetuosa e a desejanse. Isso deve ser mantido mesmo sabendo que Platão menciona também cinco modos (*trópoi*) de alma para se referir a cinco formas de governos (*República* IV 445c9-445d1; ver também livro IX 544d ss. sobre os tipos de homens e de governo), aproximando ainda mais a alma da música que se funda em três tons hegemônicos, três espécies de tons, e dois semitons intermediários, havendo cinco partes entre três tons musicais. O intermediário tem a capacidade de participar ao mesmo tempo de duas

bém pode ser explicada nesses termos.¹³ Isso se conecta ao esclarecimento da discussão sobre o uno e o múltiplo no *Filebo* porque não é nada estranho afirmar que as coisas unas são múltiplas e com partes indeterminadas a partir de um resultado intelectual ou discursivo. De certo modo, a importância de decidir se a alma tem partes contáveis ou não é algo temporário e o único modo possível de falar da alma. No fundo, mesmo quando as partes não são partes últimas indivisíveis ou atômicas, sendo também vistas como tipos ou espécies de determinado gênero, isso não implica que a alma perca sua unidade. Talvez o caso da alma seja de uma unidade com partes que não sejam vistas como atômicas ou últimas, uma unidade complexa.¹⁴

Assim como na música não importa só saber os tons hegemônicos, mas to-

coisas sem se tornar nenhuma delas. Ainda aqui é preciso avançar na questão da relação entre o mesmo, o outro e o diferente, pois o modo como Platão concebe a parte, significa que ela “não é nem distinta, mas tampouco idêntica ao todo do qual ela faz parte” (HARTE, 2002, p. 119-120). Isso significa que ser outro não implica ser diferente de si mesmo. Uma parte da alma ou um outro do mesmo não é uma alma diferente, de modo que aquilo que é outro de uma coisa partilha algo do todo. Existem, portanto, três tipos de alma, como temos também três tipos hegemônicos de tons, com a possibilidade de existir ainda mais dois subtipos intermediários de alma que poderiam ser tipos mistos e os resultantes da relação entre eles.

13. Ainda que não mencione a tripartição da alma em sua relação com as notas grave, média e aguda, Wersinger está bem atenta para a relação entre as partes da alma, quando afirma que a temperança: “Deve sua existência à opinião comum (*homodoxia* 442 d 2) que permite à irascibilidade e ao desejo se entenderem partilhando sua submissão comum à razão, do mesmo modo que dois sons entram em acordo se tornando consonantes. A homofonia está em correspondência com a *homodoxia*: do mesmo modo que dois amigos partilham uma mesma opinião comum, tal como as notas musicais partilham uma mesma sonoridade, as faculdades da alma, submetendo-se à razão, se colocam em ligação” (1999, p.64). A temperança é a consonância ou sinfonia da alma e ela difere da harmonia da alma porque na harmonia temos uma proporção baseada numa analogia entre o grave, o médio e o agudo da música: enquanto a “consonância se define pela relação entre dois elementos, a harmonia que está em questão aqui não coloca em relação os termos um a um, mas dois a dois, no quadro de uma proporção, isto é, de uma igualdade de relações” (nète, mèse, hypate. Cf. *Epinomis* 991^a5- b5, p.64). Assim, a respeito da *República*, é possível dizer que quando “Sócrates evoca a justiça como harmonia e unidade (*hena ex pollón* 443 d6-d3), é claro que ele a considera como uma analogia musical” (p.65). No *Filebo*, fica claro que o prazer deriva de um reestabelecimento da harmonia da alma. E na *República*, é exposto como é “necessário equilibrar os intermediários e por meio disso encontrar o equilíbrio entre a tensão e o relaxamento, isto é, estabelecer (entre o irascível e a doçura ou entre a irascibilidade e a razão) uma repartição diatônica” (1999, p. 67). Assim, as partes podem seguir a sucessão natural dos tons e semitons e o prazer da alma equilibrada no *Filebo* pode ser o mesmo da alma temperante na *República*.

14. No livro X, aparece também a questão da multiplicidade variegada (*polles poikilias*) da alma, bem como sua dessemelhança (*anomoitétós*) e variância (*diaphorás*) (X 611b) e o que não é fácil nisso é que um ser seja “eterno e composto de muitas partes, a menos que sua composição seja perfeita, tal como a alma se mostrou a nós” (611b). Sócrates retoma um mito a respeito de Gláuco que passou muitos anos no fundo do mar e todo incrustado não pode ser visto tal como é realmente seu corpo, assim também ocorreria com a dificuldade de percebermos a alma e suas partes. Mas o que importa nisso é que não se pode decidir afinal se a “verdadeira natureza da alma é simples ou composta, em que ela consiste e como é. Agora, expusemos bastante bem, penso eu, as afecções e as formas que ela tem na vida humana” (X 612a). Muitos tomam isso como indicativo de que a alma não pode de modo algum possuir partes, mas na verdade talvez isso indique que a alma em si mesma possuia sim partes compostas sem deixar em absoluto de ser uma unidade.

dos os outros intermediários¹⁵ e o mesmo se pode dizer a respeito das cores. No *Filebo*, Sócrates mostra como o som e as letras engendram um processo cujo objetivo é transformar o infinito em finito. A formação das notas que compõem o ritmo e das letras que compõem as palavras ocorre pela limitação do ilimitado. A questão fundamental é compreender que a unidade das coisas aparece como limitação da sua infinitude natural: como a unidade “da voz que nos sai da boca que é, ao mesmo tempo, uma infinita multiplicidade para cada um de nós” (17a), dualidade presente em toda expressão. Toda a discussão no *Filebo* sustenta que não basta conhecer o tom mais grave, o mais agudo e o médio para ser considerado sábio a respeito de música, sendo necessário um aprofundamento nos tons intermediários que vão se mostrando a partir das divisões que se faz.

3. As imagens

A aproximação entre *Filebo* e *República* a partir da discussão estrutural entre o uno e o múltiplo presente na música e na alma serve como elemento constitutivo para revelar a associação entre as partes da alma e o prazer, que no *Filebo* será compreendido como indeterminado e infinito, bem como para indicar o papel das imagens na esteira dessa discussão. No *Filebo*, a questão da imagem surge durante o desenvolvimento do argumento sobre a falta de limite do prazer. Sócrates passa a falar dos prazeres que se encontram na alma e afirma que eles provêm da memória que conserva as sensações e afecções. A questão das imagens surge como se fosse uma produção interna que cumpre a tarefa da memória de lembrar às opiniões e aos prazeres os objetos aos quais eles se ligam, agora sem a necessidade da experiência.

Muitos comentadores tem escolhido a noção de *intencionalidade* para explicar o que ocorre com as imagens das coisas no *Filebo*, em vez de uma discussão sobre correspondência entre imagem e realidade. Adotar essa tese da intencionalidade implica em defender que a falsidade das imagens do prazer na mente não é um problema diretamente derivado das sensações externas, como se todos os erros ou falsidades fossem alguma falha da correspondência en-

15. Sócrates se refere a isso quando fala a respeito do número de intervalos entre os sons que constituem as afecções geradas por alguns ritmos e metros, além de então ser possível compreender como a conjugação disso nos permite compreender um pouco melhor as escalas gregas. A postura é olhar para a multiplicidade daquilo que se considera uma unidade e então adquirir a sabedoria de olhar para partes e para as partes das partes, aplicando o mesmo princípio na investigação do que é uno e múltiplo. Sobre isso ver *Filebo*, 17c-e.

tre memória e coisas experimentadas. O erro seria fruto da intencionalidade presente na alma humana que não está lidando diretamente com objetos, mas com memórias “afetivas” desses objetos com os quais não se tem mais contato sensível.¹⁶ Esse é um passo fundamental para sustentarmos que o objeto do desejo psíquico e da própria mente pode ser um tipo de conteúdo mental que constitui-se como uma imagem:

Sócrates: A memória, em consonância com as sensações e as afecções a elas relacionadas parecem-me quase como se escrevessem discursos em nossa alma e quando essa afecção escreve coisas verdadeiras, surgem em nós, como resultado, tanto a opinião verdadeira quanto os discursos verdadeiros; e quando tal escritor escreve em nossas almas coisas falsas, o resultado é o contrário das verdadeiras. Protarco: Acredito que seja assim e aceito essa maneira de colocar as coisas. Sócrates: Aceita também que, ao mesmo tempo, haja outro tipo de artesão em nossa alma. Protarco: Qual? Sócrates: Um pintor que, depois do escrevente, pinta os ícones (*eikónas*) desses discursos na alma. Protarco: Como se pode dizer que isso acontece e quando? Sócrates: Quando alguém, afastado da visão ou de qualquer outra sensação, separa o que foi então opinado e dito e, de algum modo, vê em si mesmo as imagens (*eikónas*) das coisas que foram objeto da opinião e do discurso. Ou não é isso que acontece conosco? Protarco: Acontece demais. Sócrates: E não serão verda-

16. Como salienta Teisserenc a proximidade entre prazer e opinião é estrutural e tem relação com a intenção que visa algum objeto fora de si mesmo (1999, p. 273). Contudo, é um objeto mediado pela memória. Por isso não significa dizer que a opinião gera prazer, pois conserva com ela uma relação mais flexível de coloração ou determinação qualitativa e se há erro e desproporção em relação ao que é julgado e o objeto que está na origem do julgamento este erro é em relação a si mesmo, entre a descoberta, sempre subjetiva, do caráter agradável de alguma coisa e suas ramificações no seio de uma sensibilidade exacerbada (p. 276-77). Delcomminette apresenta com muita clareza essas diferenças entre sensação e conteúdo mental, apontando que o problema não é a relação com o objeto diretamente, mas com “o conteúdo afetivo que os define” (2003, p. 215). Nesse sentido, a resposta à pergunta se aquilo de que se tem opinião é sempre sensível é que nem sempre o objeto em questão é uma experiência podendo ser um conteúdo mental, algo que é um sentido interno percebido e não o sensível em si. Muniz também se concentra nesse mesmo problema que nos orienta quando ele tenta compreender a relação entre a afecção do prazer e a imagem. Ele começa indicando que a questão do prazer falso não é somente um problema de correspondência ou de falta dela para explicar uma opinião falsa. A questão é mais complexa porque há um sentido cognitivo de intencionalidade ligado ao prazer falso; já que “quem experimenta um prazer falso experimenta um prazer real e verdadeiro sobre o que não corresponde à realidade”. Muniz pretende corrigir a tese do prazer tomado no sentido proposicional e que se esquece do elemento imagético envolvido na linguagem. Suas palavras são precisas ao destacar os elementos afetivos que ele chama de “*pathologia*”: “sem as imagens pode até haver uma representação proposicional, mas não a dinâmica do jogo afetivo (a *pathologia*, digamos assim) que as imagens põem em circulação. (...) Como se pode notar, o prazer efetiva-se diretamente na imagem e se a crença está subentendida ou pressuposta, ela não pode ser confundida com a experiência ativa que a visualização permite. E o que parece mais decisivo ainda, o próprio sujeito se vê na cena inserido na figuração. (...) Fica evidente pela leitura do texto platônico que sem a dimensão figurativa o prazer jamais se efetiva – o elemento discursivo, ainda que possa ser tomado como necessário, não é suficiente para lançar o sujeito no meio do prazer – há que haver uma percepção direta, sem a qual o prazer não ocorre. (2009, p. 37).

deiros os ícones (*eikónes*) das opiniões e dos discursos verdadeiros, como serão falsas as imagens das opiniões e dos discursos falsos? (*Filebo* 39a-c)

Esse trecho do *Filebo* é a continuação de uma discussão sobre a possibilidade de concebermos opiniões verdadeiras e falsas a respeito das coisas percebidas. O exemplo utilizado por Sócrates é o de uma estátua vista à distância que ao se manifestar¹⁷ pode nos levar a uma opinião equivocada sobre o que ela realmente é. O importante nesse trecho é a explicação de como acontece a pergunta silenciosa na alma que tenta responder o que é aquilo que se mostra embaixo da árvore. É somente através do exercício da memória que se pode pensar silenciosamente e tentar responder à questão que as pessoas colocam para si mesmas sobre o que será aquilo que está se manifestando (*φανταζόμεν*) embaixo da árvore.

A discussão sobre o estatuto das opiniões verdadeiras ou falsas e sua ligação com as coisas que se manifestam é o primeiro passo para compreender o estatuto do prazer falso ou verdadeiro. Nesse sentido há dois momentos da opinião. No primeiro, ela é um reflexo passivo direto que constitui a primeira memória recebida como uma marca pela sensação; no segundo momento, a opinião não está mais conectada àquilo que originou a sensação e é fabricada por um diálogo interno tendo como base uma memória interna já obtida, quando são produzidas pinturas icônicas e discursivas dessas memórias. Nesse sentido, a produção interna de ícones de uma opinião verdadeira está associada ao segundo momento, o da produção de algo que não é mais somente um aspecto reflexivo do mundo externo. Platão sustenta isso assumindo uma semelhança entre a possibilidade das opiniões e dos prazeres serem verdadeiros e falsos pelos mesmos motivos, porque o surgimento de ambos é o mesmo (36e-39a).

Marques (2014) explica muito bem essa passagem indicando a diferença en-

17. Tanto *φαντάζομαι*, quanto *φαντάζεσθαι*, são derivados de *φαντάζω* e indicam a voz média-passiva em que o agente faz algo por si mesmo. Nesses casos, pode ser traduzido como mostrar-se ou manifestar-se. Em geral, os comentadores traduzem apenas como aparição ou mesmo aparecer, esquecendo-se da voz que aponta para a possibilidade de que aquilo que aparece é um ato feito pelo próprio objeto em questão e indica um mostrar-se ou manifestar-se. Ignorar isso é ignorar que para os gregos os objetos possuem também um caráter de agente. A origem dessa manifestação está ligada ao *φαίνω* e ao *pháσμα*, aparecer. Mugler nos indica que existem dois sentidos, um que diz respeito ao sentido transitivo “que traz à luz os objetos ou os seres escondidos” (1964, p. 406) e o outro que é o sentido intransitivo, que significa iluminar. Em Platão, *φαντάζομαι* aparece em contextos bem precisos. Na *República*, ele está ligado à impossibilidade dos deuses se manifestarem de modo múltiplo para as pessoas em II 380d, à manifestação múltipla das formas dos valores em V 476a-b e a uma diminuição das manifestações violentas e variadas nos sonhos quando a alma foi bem nutrida e tratada com temperança durante o dia em IX 572b. No *Sofista*, o verbo está ligado a alguém que se manifesta nas mais diversas formas em 216c,d, que será visto como o sofista que se mostra presente em diversas artes (265a).

tre uma memória que parte de uma percepção sensível e uma lembrança que não se envolve diretamente com afecções sensíveis. Isso é crucial para defender a existência de prazeres cujas afecções não se originaram na sensibilidade ou na experiência e que poderiam ser chamados de prazeres puros, os quais tomam como base somente a memória interna produzida por um pintor de ícones que aparece depois de quem escreveu algo na mente.¹⁸ Ao explicar o que significa essa pureza dos prazeres, ele se questiona: “que diferenciação está, efetivamente, sendo proposta aqui?”.

Não se trata do acesso ao inteligível, a conteúdos apreendidos antes da alma (se) encarnar, e que foram esquecidos quando da encarnação. Tudo indica que não: por um motivo simples, aquilo que é objeto do *anamimnêsko* foi algo vivenciado ou experimentado já com a alma articulada ao corpo. Mesmo que o processo de apreensão seja da alma pura, em si mesma, independente ou separada do corpo, o objeto não foi obtido de modo desencarnado. (...). Talvez devamos falar da ação de *anamimnêsko* como uma experiência de progressiva independência da alma em relação às experiências associadas ao corpo, mas não de uma autonomia que fosse compreendida como sendo total ou unívoca (2014, p. 95).

Por um lado, a associação dos ícones com a verdade é algo que se repete em inúmeras obras de Platão, como se ele estivesse mais próximo da verdade do que imagens de outros tipos.¹⁹ Na passagem acima, especialmente no trecho final: “E não serão verdadeiros os ícones (*eikónes*) das opiniões e dos discursos verdadeiros, como serão falsas [as imagens] das opiniões e dos discursos falsos” (οὐκοῦν αἱ μὲν τῶν ἀληθῶν δοξῶν καὶ λόγων εἰκόνας ἀληθεῖς, αἱ δὲ τῶν ψευδῶν ψευδεῖς, *Filebo* 39c) fica vago se a imagem falsa é de outro tipo ou se seria uma espécie de ícone falso, o que acaba gerando certa perplexidade e silêncio entre

18. Seu objetivo é diferenciar essa memória tanto da rememoração do *Mênnon*, quanto da do *Fédon*, em que parece haver uma separação do corpo antes de encarnar ou depois de morrer, destacando que no *Filebo* estamos diante da possibilidade de pureza psíquica de um prazer que se faz em um corpo, ou com a alma encarnada. O autor defende isso, seguindo os passos de Bosi: “A autora lembra, como tenho também insistido, que essa é uma distinção feita em função da compreensão dos prazeres: o prazer puramente psíquico depende inteiramente da faculdade psíquica da memória e tem sua fonte no desejo. Quem deseja o faz na direção oposta do que está experimentando, ele deseja aquilo de que carece e é a psique, graças à memória, que tem contato prévio com a satisfação imaginária, de modo que não há desejo corpóreo em sentido estrito, mas todo impulso ou desejo reside no psiquismo” (2014, p. 96). O autor continua em outro momento, explicando a relação entre alma e corpo: “A alma experimenta (a percepção) com o corpo, mas mantém e recupera (os registros) sem o corpo; o que não implica, em princípio, em um retorno ao fundo mítico da cultura, a não ser como um elemento imaginário (mítico), que está sendo resignificado, em funções de questões nada míticas: a da possibilidade efetiva do aprendizado (conhecimento), por exemplo. Seja na solução de questões epistêmicas, seja no tratamento dos valores que orientam a vida boa (mista), trata-se da posição da especificidade e do valor maior (da dignidade) da experiência e do pensamento (alma racional) que é *doxázein* e *dianoesthai*, *phrónesis* etc.” (*idem*, 97).

19. *Crátilo*, 439a-b; *Leis*, X 895d-e; *República*, 533a.

os comentadores. No texto grego, é repetido o falso como genitivo (da opinião e do discurso falso) e como adjetivo feminino que concorda com *eikón*, que também é uma palavra feminina, para classificá-la sem a menção a ela como uma imagem falsa. Mesmo o texto se referindo sintaticamente ao ícone como falso e mesmo que a construção sintática indique claramente para uma repetição do ícone, já defenderam que essas imagens adjetivadas de falsa na segunda oração poderiam ser imagens de outro tipo.

Mas que tipo de imagem é essa que se associa ou que expressa o falso?

Os intérpretes têm proposto soluções distintas para esse problema. Antes de tentarmos propor a nossa própria solução a partir de uma aproximação com o *eídolon* do falso prazer na *República*, vamos apresentar algumas propostas de solução e apontar como elas se confundem justamente ao tomarem imagens distintas de contextos distintos para “forçar” uma explicação das imagens icônicas e dos simulacros no *Filebo*. Em geral, os intérpretes tomam o *Sofista* para explicar a questão das imagens falsas no *Filebo*.

O centro de argumentação desses intérpretes²⁰ é defender que o *Filebo* apresenta uma teoria da imaginação (*phantasia*) que poderia ser verdadeira ou falsa. Isso aconteceria tanto em relação aos ícones (*eikónes*) mentais pintados na alma que descolam a memória da sensação, quanto em relação ao prazer de antecipação fornecido por “simulacros pintados” (*phantásmata ezōgraphēména*, 40a9), oriundos de expectativas de se obter muito ouro. A argumentação desses autores, contudo, acaba criando uma amálgama entre a *eikón* e o *phántasma* sem tentar estabelecer as diferenças entre os dois momentos nos quais as imagens são recebidas ou produzidas na alma. Parece digno de nota que os pintores, em situações temporais distintas, produzem duas imagens distintas, já que os ícones aparecem como preservação mental de algo passado e o simulacro como a construção mental de algo futuro.

Ao defenderem essa teoria da imaginação no *Filebo*, os autores fazem um paradoxal movimento duplo. Primeiro, defendem que parece ocorrer no *Filebo* um “esquecimento” das diferenças estabelecidas no *Sofista* entre *arte fantástica* e *arte icástica*; depois percebem as dificuldades de aproximar o *Filebo* do *Sofista* em uma homogeneização entre a *eikón* e o *phántasma* sobre a tutela de uma teoria da imaginação (*phantasia*). Assim, os próprios autores percebem que a *eikón*

20. Mesmo sem concordar totalmente entre si, os seguintes autores recorrem ao *Sofista* como um anteparo para questionar ou solucionar problemas colocados no *Filebo*: Teisserenc (2010, 1999); Delcomminette (2003) e Muniz (2009). O resultado dessa ponte com o *Sofista* acaba gerando mais problemas e confusão do que esclarecimentos.

que é apresentada por uma afecção não sensível na alma é distinta do *phántasma* que é construído como uma espécie de prazer de um evento futuro; mas mesmo notando isso há um limite aqui porque seus critérios de diferenciação são oriundos do *Sofista*.²¹

O que conecta ambos os acontecimentos mentais é um distanciamento da experiência sensível e uma autonomia da alma em conceber suas próprias imagens recebendo-as do passado, no presente ou projetando-as no futuro. Nesse sentido, há uma diferença temporal entre essas imagens, pois as *eikónes* da memória são oriundas de uma sensação passada ou presente, enquanto os *phantásmata* da imaginação aparecem orientados pela expectativa de algo futuro que irá acontecer, de modo que os ícones da memória não podem ser subsumidos aos simulacros do prazer futuro. Além disso, o *Filebo* não parece comportar o paradigma da produção artística proposto no *Sofista* que tem como foco o observador de estátuas e não necessariamente diretamente o pintor.

Além desses problemas, a ideia de *phantasia* ou o conceito de imaginação não aparece no *Filebo*, estando presente somente no *Sofista* e no *Teeteto*²², onde ela está envolvida com suas próprias imagens, suas próprias temporalidades e suas próprias perspectivas. Não nego que seja possível conectar as imagens do *Filebo* a uma explicação da fantasia e da imaginação em Platão,²³ mas talvez

21. Uma nota de Teisserenc apresenta bem essas distinções que eles mesmos percebem: “Sócrates utiliza primeiro *eikón* depois *phántasma* (40^o9). Teria ele decidido negligenciar a distinção do *Sofista*? A hipótese de Delcomminette (*Le Philèbe de Platon*. Leison-Boston: Brill, 2007) é que o vocabulário da *eikón* é utilizado para caracterizar a relação entre imagem e opinião (à qual ela é necessariamente fiel) e a do *phántasma* para a relação entre imagem e objeto que gerou o julgamento (ao qual ele pode ser infiel). Mas na realidade a imagem não pode ter dois modelos, ela não só possui uma única referência, a silhueta vista à distância. A distinção parece ser, sobretudo, que a *eikón* chega no quadro da comparação com a pintura enquanto o *phántasma* é mais apropriado para designar, além de toda a metáfora, a dimensão psíquica e subjetiva da imagem. Assim, a imagem associada à esperança de uma montanha de ouro se conecta a uma representação de si, um “fantasma” que é uma perversão de si” (2010, p. 154, n. 1). Como se percebe, tanto a solução de Delcomminette, que atribui uma fidelidade ao ícone e uma infidelidade ao simulacro, quanto a de Teisserenc, que diz que ambas as pessoas possuem o mesmo referente, estão projetando o diálogo *Sofista* na explicação do *Filebo* e cometem certos equívocos porque a *eikón* pode ser também infiel e falsa em relação ao que ela reproduz, não distorcendo enquanto aparece disforme, bem como o *phántasma* pode ser fiel e verdadeiro em relação ao que ele produz, ao deformar aquilo pela perspectiva do observador. O problema do *Sofista* é o da produção de algo para um observador e o problema do *Filebo* é um pintor de imagens para si mesmo.

22. Ver PINNOTI (2010) que menciona a *phantasia* do *Teeteto* para contrastar com o que ocorre no *Filebo*.

23. Nesse sentido, concordo com a leitura que Delcomminette faz da passagem 40a ss. em que aparece o *phántasma* pintado na alma em relação à expectativa de um prazer futuro e acredito que isso possa ser associado a uma faculdade imaginativa, mesmo que *phantasia* não apareça no diálogo. Ele sustenta que a função da imaginação é compensar a ausência de material e produzir uma “quase-percepção”, pois “a *phantasia* não é produzida por uma percepção, sendo que ela se torna necessária justamente pela ausência de uma percepção atual” (2003, p. 226). Assim, o prazer antecipatório fantástico ou imaginativo é uma “ilustração da doxa quando a imaginação torna possível

seja mais importante compreender que exista uma diferença entre receber e representar a afecção de um ícone (*eikón*), mesmo com a ausência de sensação, e conceber e imaginar um simulacro (*phántasma*) sem qualquer sensação de um prazer futuro com a obtenção de muito ouro.

3.1. As imagens na *República*

Na *República* temos dois momentos em que o *eídolon* aparece em contextos muito próximos ao que aparece no *Filebo*. Primeiro, a falsidade dessa imagem é vista como uma imitação do que se passa na opinião e, segundo, a falsidade dessa imagem designa um prazer falso da desmedida. Ainda que o *eídolon* esteja totalmente ausente do *Filebo*, sua utilização na *República* em contextos idênticos aos apresentados no *Filebo* não pode ser ignorado. Sendo até mesmo mais frutífera essa comparação do que recorrer a outros diálogos em que o problema não é o prazer, por exemplo.

No livro II da *República*, em um contexto no qual está sendo discutido se os deuses se colocam diante de nós como se fossem aparições (*phantásmata*) para mentir e nos enganar, Sócrates passa a se perguntar a respeito da verdadeira mentira. Ele classifica como a verdadeira mentira aquilo que acontece com alguém que permanece no engano a respeito de como as coisas são por pura ignorância. Isso é chamado assim e justificado como ignorância porque “é uma imitação em palavras do que afeta a alma e que mais tarde se torna uma imagem (*eídolon*)” (II 382b). Nesse sentido, o caminho é inverso ao da memória, conectando-se à expressão como a ação responsável por gerar uma imagem

sentirmos prazer mesmo sem a experiência atual do corpo”, mesmo sem nunca termos encontrado ouro (*idem*, p. 229). No mérito, discordo dessa explicação que Delcomminette fornece quando ela é aplicada indistintamente à passagem da *eikón* (em 39a-c). Assim, discordo também da explicação de Muniz que conjuga os dois momentos, o da produção da *eikón* e do *phántasma*, atribuindo aos dois a noção de *phántasma* e ao mesmo tempo saltando para o *Sofista*, quando diz que “o prazer é, assim, ainda *aísthesis*, ou seja, percepção e, de algum modo, permanecerá sendo *aísthesis*. O que nos permite observar um ponto importante: é notável que a *dóxa*, tendo origem na *aísthesis*, precise se fazer de *aísthesis* (já que não pode ela mesma fornecer o prazer) para que o prazer seja experimentado. Outro ponto relevante: a expressão “imagens pintadas na alma, na forma das esperanças”, é *phantásmata esdografémena*, ou seja, “aparições pintadas”. “Aparições” como aquela do exemplo já citado que suscitou o esclarecimento sobre o duplo processo psíquico da alma-livro: “o que serão aquelas coisas que estão aparecendo lá junto a pedra, debaixo da árvore?” Naquela ocasião, tratava-se também de *phántasma* (sic) (lembremos aqui que no *Sofista*, em 264a, o Estrangeiro pergunta: quando a opinião surge, por meio da *aísthesis*, podemos achar um nome melhor que *phantasian*?). Mas, enquanto no plano do sensível, o *phántasma* provoca a necessidade de decidir sobre a sua identidade - será um homem ou uma estátua? - no plano psíquico os *phantásmata* são de uma evidência inquestionável. Isso porque colocam em atividade não apenas a função cognitiva das crenças, mas a afetividade *pathológica* que os intensifica a ponto de gerarem os chamados prazeres excessivos” (2009, p. 37).

falsa quando fundada na ignorância e não uma imitação mental do discurso silencioso. São dois processos distintos e duas imagens distintas que não podem ser vistas como incompatíveis.

O *Filebo* e a *República* podem se complementar também porque o primeiro fala dos ícones do prazer falso e verdadeiro e de simulacros do prazer de antecipação falsos e verdadeiros, enquanto a *República* refere-se à imagem (*eídōlon*) do prazer falso, justamente no passo em que a alma é vista a partir da comparação da tripartição com o alto, o médio e o baixo da música. É na *República* que podemos conjugar a estrutura da alma com a produção de imagens e então tentar avaliar se as imagens do *Filebo* e da *República* são incompatíveis entre si ou não por serem produzidas ou não pelas mesmas partes da alma.

No *Filebo* menciona-se o ícone da opinião e do que pensamos ser o prazer verdadeiro, sem, contudo, citar ou mencionar o *eídōlon* quando se fala do que é falso. Quase como uma inversão disso, em um momento da *República*, menciona-se as imagens (*eídola*) dos prazeres falsos, sem, contudo, citar o ícone para falar do prazer verdadeiro. Isso pode acontecer porque o agente no *Filebo* é a parte refletiva e intelectual da alma, enquanto o agente na *República* é a parte desejante da alma.²⁴

O contexto desse trecho da *República* apresenta a discussão sobre os prazeres relativos às partes da alma. Sócrates procura investigar se é o filósofo aquele que poderia experimentar todos os tipos de prazeres da melhor forma possível, possuindo e sendo honrado, por exemplo, pela sua sabedoria própria e não por algum lucro obtido, chegando a afirmar que “saborear o prazer que a contemplação do ser propicia é impossível para qualquer outro que não seja o filósofo” (582c). E ele logo salta para uma posição na qual somente o prazer do filósofo construído pela conjugação de sua prudência e experiências pode ser considerado como puro (*καθαρός*), enquanto os outros prazeres são produzidos como que por uma arte de pintura baseada em sombras (*σκιαγράφειω*, 583b6).²⁵ A dis-

24. Wersinger aproxima o *Filebo* e a *República* lembrando que quando alguém está doente e deixa de sofrer imagina sentir um prazer, ou alguém que sente um grande prazer que se esvazia pensa que está sofrendo. Na verdade, trata-se de um momento intermediário e contraditório, pois o sentimento é tanto de prazer quanto de dor. Wersinger explica que isso: “representa as oscilações desta relatividade: Sócrates divide uma linha vertical em três partes, o baixo, o médio e o alto; os homens que circulam ao longo de uma metade somente ignoram o que está no alto e tomam por este apenas o que está no meio. O mesmo ocorre com aquelas pessoas que, por falta de conhecerem o branco, opõem o cinza ao negro. O termo *apeira*, que aparece aqui com o duplo sentido de ausência de experiência e ausência de limite (584 d 4-5), exprime bem a interpretação que convém fazer deste ilimitado pensado literalmente como uma privação e uma falta. Um prazer ilimitado se reduz neste caso à errância daqueles que não conhecem o que lhes falta” (1999, p.72).

25. Seguimos aqui os passos de Wersinger que escolhe aproximar o *Filebo* da *República* justamente nos mesmos moldes que estamos propondo, tendo em vista uma relação entre alma e música. A

cussão passará pela oposição entre prazer e dor e como que às vezes o prazer é visto apenas como ausência de dor, mesmo problema do *Filebo*. Pensando na possibilidade que o prazer e a dor sejam comparados entre si, Sócrates chega a afirmar que a ausência de dor não pode ser compreendida como alegria ou a ausência de alegria como dolorosa, porque existe um estado intermediário e calmo da alma que comparado à dor parece doce e doloroso quando comparado a que é doce. Contudo, “comparados ao prazer verdadeiro (πρὸς ἡδονῆς ἀλήθειαν) não há nada de sadio nesses simulacros (φαντασμάτων), parecendo apenas um encantamento” (IX 584a).

Depois disso, os argumentos se encaminham para mostrar a possibilidade de pensarmos em prazeres que não estão em oposição às pausas ou à ausência de dor, como no caso do olfato. Chega-se inclusive a mencionar e colocar entre esses tipos de prazeres, cuja ausência não implica em dor, “as sensações antecipadas de prazer e dor, nascidas de uma avaliação prévia do futuro” (584c). Trata-se da expectativa de uma opinião voltada para o futuro: προσδοκία (que também aparece no *Filebo* em 32 c, 36a, 36c), que se envolve em uma antecipação da alegria vindoura: προήσθησις (que só aparece uma única vez nessa passagem em toda a literatura grega) ou em uma antecipação de uma dor futura: προλυπέομαι (que aparece também no *Filebo* em 39d).

Em certa medida, o filósofo deve viver no trânsito entre a reflexão e o prazer, consolidando a capacidade de sempre saber onde ele se encontra, qual seu lugar, para não confundir as impressões que ele possui de seus próprios prazeres ou das percepções do mundo ao seu redor. Assim, Sócrates inclui um termo intermediário entre a dor e o prazer e defende que a ausência de um não implica necessariamente a presença do outro. No *Filebo*, a versão da crítica ao filósofo inútil da *República* aparece quando alguém segue só a ponderação (*phrónēsis*), mas não participa em nada dos prazeres, como aquele homem engenhoso que, na *República*, pensa que o bem é somente a ponderação e quando perguntado sobre o que é a ponderação diz que é o bem (VI 505b). Esse filósofo engenhoso que pensa que o bem é a ponderação acha que para fazer filosofia é necessário abdicar dos prazeres e da política, pois ele não experimenta essas coisas por considerar, de certo modo, âmbitos das injustiças.

respeito do uso da técnica de pintura com sombras, a autora comenta que Sócrates se utiliza de um exemplo inspirando-se “nas técnicas de pintura da *skiagrafia*, e compara a relação do prazer e da dor a um esboço que só recebe cor pela justaposição de sombras e de luzes (em 586c1)”. Além disso, ela estabelece também uma ponte com o *Filebo*, onde é dito que “as dores e os prazeres se invertem ao serem vistas de perto ou de longe e correlativamente, estando dispostos uns relativamente ao outro, os prazeres parecem maiores e mais vivos quando colocados ao lado de uma dor semelhante e inversamente” (42 b 2-6).

Assim, aquele filósofo que na *República* deseja ficar o resto da vida fora da caverna²⁶ e se esquece de voltar é como aquele que no *Filebo* fica sem experimentar os melhores e mais puros prazeres e não consegue persuadir a multidão a seguir esses prazeres mais puros, os quais são a base da educação do guarda, como os prazeres oriundos da música (62a) e da boa alimentação que proporcionaria satisfação dos desejos mais rudimentares. Enfim, “não é possível, nem disso adviria nenhuma vantagem, que qualquer gênero puro permaneça a parte e solitário” (63a).

Um trecho da *República* sintetiza essa discussão elogiando o homem prudente, mas obviamente não reduzindo toda a filosofia à prudência quando procura estabelecer uma ponte com o tipo de prazer verdadeiro que o filósofo pode experimentar, contrapondo-o ao prazer falso que aparece na alma quando o desejo incontrolável e tirânico está dominando a alma.

Ah, se estar cheio daquilo que é conforme a sua natureza é agradável, o que realmente está mais cheio e mais cheio daquilo que tem mais ser, mais real e mais verdadeiramente causaria alegria com um prazer verdadeiro, mas aquele que participa do que tem menos ser se encheria menos verdadeiramente e menos solidamente participaria de um prazer menos confiável e menos verdadeiro.

Não poderia deixar de ser assim

Ah, os inexperientes em ponderação e em virtude, frequentando banquetes e festas desse tipo, ao que se vê, dirigem-se para baixo até o momento em que de novo voltam ao ponto intermediário e por aí ficam vagando durante toda sua vida; sem jamais transpor esse limite, nunca voltariam seus olhos para cima, para o verdadeiro alto, nem para lá se dirigiriam, nem realmente se encheriam do ser, nem sentiriam o gosto de um prazer certo e puro (οὐδὲ βεβαίου τε καὶ καθαρῶς ἡδονῆς ἐγεύσαντο). Ao contrário, à maneira dos bichos, olhando sempre para baixo e debruçados sobre o chão e sobre as mesas, pastam empanturrando-se, acasalando-se e, por avidez de tudo isso, distribuindo coices e marradas com seus chifres de ferro e armas, matam-se uns aos outros sem se saciarem com isso, porque não preenchem com o que existe nem seu ser nem o que lhe serve de proteção.

De maneira perfeita, disse Gláucon, como se fosse a resposta de um

26. Àqueles que insistem em exagerar o papel das ideias e do inteligível no pensamento platônico, enquanto não atribuem valor às imagens e às suas diferenças, só posso lembrá-los dos riscos percebidos pelo próprio Sócrates em relação àquele que acha que poderá viver eternamente no inteligível preocupando-se somente com seus problemas privados fora da caverna (VII 517c-d). O filósofo deverá superar essa vontade de isolamento e aplicar tudo aquilo que estudou com muito cuidado, pois na saída e na volta da caverna ele também será ofuscado pelas transições entre o escuro – o claro – o escuro, devendo estar atento às confusões entre as imagens e entre as próprias ideias.

oráculo, descreves a vida da maioria das pessoas.

Será, então, que não são obrigados a conviver com prazeres misturados com dores, imagens do verdadeiro prazer que, delineados com sombras (εἰδῶλοις τῆς ἀληθοῦς ἡδονῆς καὶ ἐσκιαγραφημέναις), assumem colorido quando prazeres e sofrimentos se sobrepõem de forma que uns e outros parecem muito intensos e são objetos de disputa como a imagem (εἶδωλον) de Helena que, como diz Estesícoro, por ignorância da verdade, veio a ser objeto de disputa? (IX 585e-586c)

Toda essa discussão na *República* gira em torno da prudência que seria a grande responsável por permitir que a razão filosófica encontre os tipos de prazeres verdadeiramente puros, prazeres cuja ausência não acompanha a dor, como ocorre com o olfato ou com a música e com a inteligência. Aqueles que não possuem prudência não conseguem experimentar o verdadeiro prazer e passam a vida sem transpor o limite de uma impetuosidade que se volta apenas para a satisfação dos prazeres da parte mais baixa da alma. Os falsos prazeres são resultado de um estado da alma em que a razão não é o guia de todos os desejos, enquanto a ponderação é a mesma que proporciona a consonância responsável pela ligação que se faz entre os tons médio, agudo e grave da alma, unindo todos os elementos em harmonia e permitindo a descoberta dos prazeres verdadeiros.²⁷

4. Conclusão

Como foi proposto acima, qualquer aproximação ou estudo das imagens deve partir da tentativa de uma diferenciação e especificação entre elas. Não devemos simplesmente buscar os mesmos tipos de imagens para confirmar certas explicações quando o salto dos contextos for muito grande, bem como não devemos esquecer ou apagar as diferenças entre as imagens somente porque o contexto é o mesmo. Ainda que Platão faça menção ao pintor, a sua perspectiva não é a produção de artefatos externos, mas afecções e imagens de prazeres puros ou impuros. Mesmo que as imagens utilizadas no *Filebo* não sejam as mesmas utilizadas na *República*, é possível apresentar essas explicações em pa-

27. Diante do exposto, é notável que Teisserenc (2010, p. 152), quando procura investigar as imagens mentais no *Filebo* procurando estabelecer uma ponte com a *República*, ignora solenemente esse trecho e recorta a passagem da *República* apresentada em 598a-b no livro X, onde há referência ao *phántasma* a partir da arte de produção dos artistas. Ao fazer isso ele ignora a estreita conexão entre as discussões apresentadas no livro IX da *República* sobre os prazeres verdadeiros e falsos, no trecho citado acima 585e-586c, e toda a discussão sobre as opiniões falsas no *Filebo*, em 39a-c, onde se utiliza ícones, e em 40a sobre os prazeres de antecipação, onde se utiliza *phántasma*.

ralelo, sem a intenção de compatibilizar totalmente as diferentes imagens entre si à força, privilegiando uma teoria hegemônica da imaginação. Se há uma teoria da imaginação em Platão ela deve ser multifacetada e complexa e deve ser capaz de encontrar diversas fontes de produção das diversas imagens, como se cada parte da alma pudesse tomar a direção da produção de imagens da alma a seu bel prazer.

A rigor, afirmar, como Sócrates faz tanto no *Filebo*, que uma opinião enganosa não se relaciona com nada que existe e nem com nada que virá existir (40 c), quanto na *República*, que aquilo que os poetas fabricam são aparições e não coisas reais (599a), não significa dizer que a imagem é irreal no sentido em que ela não existe externamente, mas que ela é irreal porque a memória ou a percepção ou a expectativa interna se equivocaram na hora de gravar o dado visto externamente, de modo que a irrealidade de uma memória ou sua inexistência está no engano originário presente no modo como ocorreu a marca, o que irá gerar outro engano quando se formar a opinião que for derivada dessa memória equivocada.²⁸

A imagem, o ícone e o simulacro dizem muito mais da relação que as partes da alma estabelecem entre si do que da relação da alma isolada tentando apreender algo sensível. Essas imagens são confusas ou falsas dependendo de uma complexa intencionalidade que é marcada pela parte que domina a alma, de modo que elas são o resultado psíquico de um fluxo de domínio e de embate do homem consigo mesmo. Assim, as imagens nunca são simplesmente, elas são em relação à outra coisa existente fora delas, podendo ser de algo que não é: como quando, de longe, pensamos que é um homem embaixo da árvore, mas na verdade é uma estátua, ou podendo ser de algo que é: achar que é um homem quando é um homem ou uma estátua que é uma estátua. A questão da falsidade do prazer é quando uma parte da alma está confundindo a outra internamente.

28. Bravo mostra, ao falar daquilo que considera como a tendência polêmica do debate acerca dos prazeres falsos, dando enfoque a Teofrasto que nega a existência ontológica dos prazeres falsos, uma certa sustentação textual que refuta essa tese de Teofrasto, porque Sócrates afinal diz que prazer falso não equivale a prazer inexistente (*Filebo* 37 a-b, 40c-d). E irreal teria um sentido específico de algo mental e não do real. Ou seja, a falsidade hedonista da qual ele fala não é necessariamente ontológica. Bravo completa isso em outro momento ao dizer que Platão não nega que toda sensação seja sentida a partir de algo existente, ao falar da polêmica mais exegética de Taylor, pois o que Platão nega “é que um prazer seja sempre tão prazeroso que aquele que sente crê que ele o é. Seu caráter ilusório se situa portanto no espírito daquele que sente: em sua opinião sobre certo aspecto do prazer. A ilusão não diz respeito pois à não existência do prazer (falsidade ontológica), mas suas características, não corretamente apreendidas por aqueles que a sente (falsidade epistemológica)” (1995, p. 239-40).

A falsidade seja de um ícone que se engana na opinião, dos prazeres de antecipação com os *phantásmata* ou dos prazeres falsos da alma com os *eídola*, lidam com uma certa confusão psíquica da memória, da expectativa ou da própria alma. Em termos gerais, podemos afirmar com Teisserenc, que o propósito de Sócrates não é propor uma análise completa do problema do erro ou da falsidade, mas de mostrar que na ocasião da percepção, a memória, o julgamento e a imaginação podem se mostrar falhas, e que um mecanismo enganoso similar ocorre na alma, no pensamento e na representação do prazer (1999). Esse aprofundamento da falsidade e do erro da imagem é central para resolver o problema do prazer. A imagem, o simulacro e o ícone são centrais nesta discussão pois são eles que reproduzem relações inexistente ou existentes no mundo, as imagens ou os símiles, enquanto algo que reproduz o ser ou o não-ser. Eles permitem a fundação do falso, da opinião falsa e do prazer falso, bem como da opinião verdadeira e o do prazer verdadeiro.

Por isso, quando Sócrates fala que a memória, a opinião, a expectativa de prazer e o prazer são gerados por esses diferentes tipos de imagens não podemos simplesmente unificá-las ou dissociá-las em uma teoria que não preserve o uso de diferentes imagens para explicar diferentes aspectos das relações que as partes da alma estão estabelecendo entre si mesmas. O esquecimento das diferenças entre as imagens é o sintoma de um desprezo pelas diferenças psíquicas que constituem o fundamento delas. A relação geral que se percebe entre *República* e *Filebo* diz respeito à escolha do modo de vida, ou melhor, qual tipo de comportamento o homem quer e pode adotar em sua vida, tendo como preocupação o papel da inteligência e dos prazeres. A resposta final do *Filebo* sobre a melhor vida é uma espécie de continuidade da perspectiva apresentada pela *República* e isso ocorre também em relação à complementariedade entre as imagens para identificar os prazeres verdadeiros e falsos.

Referências Bibliográficas

BOSSI, B. *Saber Gozar*. Madrid: Editorial Trotta, 2008.

BRAVO, F. "La critique contemporaine des faux plaisirs". In : Dixsaut, M. *Contre Platon*. Vol. 2. Paris : 1995, p. 235-270.

BRAVO, F. "O método de divisão e a divisão dos prazeres no *Filebo* de Platão". In: BENOIT, Hector. (Org.) *Estudos sobre o diálogo Filebo de Platão: a procura da eudaimonia*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2007, p. 11-37.

- BRISSON, L. "Les poètes, responsables de la déchéance de la cité: aspects éthiques, politiques e ontologiques de la critique de Platon". In: Dixsaut, M. (Org.). *Études sur la République de Platon – 1. De la justice*. Paris: Vrin, 2005, p. 25-41.
- CAMPOS, Álvaro. "La verdad del placer en El *Filebo*". In : Dillon, J.; Brisson, Luc. (Org.) *Plato's Philebus*. Academia Verlag, 2010, p. 243-249.
- CASERTANO, G. "Écrire et peindre dans l'âme". In : Dixsaut, M. *La fêlure du plaisir*. Vol. 2 Contextes. Paris : Vrin, 1999, p. 404- 421.
- CASERTANO, G. "La caverne: entre analogie, image, connaissance et praxis". In: DIXSAUT (Org.). *Études sur la République de Platon*. (vol. 2). Paris: Vrin, 2005, p. 39-70.
- DELCOMMINETTE, S. "False Pleasures, Appearance and Imagination in the *Philebus*", *Phronesis*, XLVIII, n. 3, 2003, p. 215-237.
- GADAMER, H.-G. *A ideia do Bem entre Platão e Aristóteles*. Trad. Tito Lívio Romão. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- GASTALDI, S. "Mimesis e psyche nel libro X della Repubblica". In: MIGLIORI, M et al. (Org.) *Interiorità e anima. La psychè in Platone*. Milano: Vita e Pensiero, 2007, p. 109-122.
- GONZALEZ, F. "Imagem e Transcendência: paradigma erótico vs. paradigma produtivo em Platão". In: MARQUES, M. (Org.) *Teorias da imagem na Antiguidade*. São Paulo: Paulus, 2012, p. 169-195.
- HARTE, V. *Plato on Parts and Wholes: The Metaphysic of Structure*. New York: Oxford University Press, 2002.
- HUFFMAN, C. "Limite e ilimité chez les premiers philosophes grecs". In : Dixsaut, M. *La fêlure du plaisir*. Vol. 2 Contextes. Paris : Vrin, 1999, p. 11-31.
- LA TAILLE, Antoine. "Aux portes du Bien". In : Dixsaut, M. *La fêlure du plaisir*. Vol. 2 Contextes. Paris : Vrin, 1999, p. 365-383.
- LEAR, J. "Allegory and Myth in Plato's *Republic*". In: SANTAS, G. *The Blackwell Guide to Plato's Republic*. Massachutes/Oxford/Victoria: Blackwell Publishing, 2006.
- MACIEL, Sonia Maria. "Mútuas implicações: prazer e intelecto no *Filebo*". *Boletim do CPA*, Campinas, n° 15, jan./jul. 2003, p. 191-204.
- MARQUES, Marcelo. "Prazer e Memória no *Filebo*", *Archai*, n. 13, jul-dez, p. 91-98.

- MARQUES, M. "O cálculo de prazeres e dores no *Fédon*", *XI Symposium Platonicum on Phaedo*, *International Plato Society* (Manuscrito), 2015.
- MUNIZ, F. "Os prazeres falsos no *Filebo* de Platão", *Anais de Filosofia Clássica*, vol. 3, no. 5, 2009, p. 30-39.
- PINOTTI, G. "Placer y *phantasia* em *Filebo* 36c3-40e5". In: DILLON, J.; BRISSON, L. (ed.) *Plato's Philebus*. Germany: Academia Verlag, 2010.
- PLATÃO. *Filebo*. Trad. Fernando Muniz. Rio de Janeiro : Ed. Puc-Rio; São Paulo: Loyola, 2012.
- _____. *República*. Trad. Anna Lia Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- REIS, M. *Psicologia, Ética e Política*. São Paulo: Loyola, 2009.
- SOLINAS, M. *Psiche: Platone e Freud. Desiderio, sogno, mania, eros*. Presentatione di Mario Vegetti, Firenze: Firenze University Press, 2008.
- TEISSERENC, Fulcran. "Mimèsis narrative et formation du caractère". In: Dixsaut, M. (Org.). *Études sur la République de Platon – 1. De la justice*. Paris: Vrin, 2005, p. 65-87.
- _____. "L'empire du faux ou le plaisir de l'image *Philèbe* 37a-41a". In : DIXSAUT, M. (dir.) *La fêlure du plaisir : études sur le *Philèbe* de Platon*. (Vol. 1. Commentaires). Paris : Vrin, 1999.
- _____. *Langage et image dans l'oeuvre de Platon*. Paris: Vrin, 2010.
- VEGETTI, M. "Glaucón et les mystères de la dialectique". In: DIXSAUT, M. (Org.). *Études sur la République de Platon*. (vol. 2). Paris: Vrin, 2005, p. 25-38.
- WAGNER, E. *Essays on Plato's psychology*. Landham: Lexington Books, 2001.
- WERSINGER, Anne Gabrièle. "La *charis* des muses : le plaisir musical dans les dialogues de Platon". In : Dixsaut, M. *La fêlure du plaisir*. Vol. 2 Contextes. Paris : Vrin, 1999, p. 61-81.

Atopía em Pierre Hadot (parte 2)

George Matias de Almeida Júnior¹

Resumo

Na primeira parte deste artigo, publicada em 2016 na revista *Archai*, analisamos a concepção de Pierre Hadot da filosofia antiga compreendida como “modo de vida” e exercida através dos chamados “exercícios espirituais”. Discutimos como Hadot acentuou o papel de Sócrates em sua reflexão, e, em particular, como o autor destacou a *atopía* daquele indivíduo, vendo nela uma “estranheza” (*étrangeté*) própria da prática filosófica. Nesta segunda parte, mostraremos que Hadot projeta a “estranheza” de Sócrates para definir as demais escolas filosóficas antigas. Além de apresentar os significados, as implicações, assim como algumas das aporias da relação entre Sócrates, a filosofia como modo de vida e a *atopía*, discutiremos se e em que medida o pensamento de Hadot seria ele mesmo “atópico”.

Palavras-chave: *atopía*; exercícios espirituais; modo de vida; Pierre Hadot; recepção e crítica da filosofia antiga

1. Doutorando em Filosofia, UFMG, bolsista CNPQ. Email: georgemalmeida@hotmail.com.

Abstract

In the first part of this article, published in 2016 in the *Archai* Journal, we analyzed Pierre Hadot's concept of ancient philosophy, deemed a "way of life" and applied through the so-called "spiritual exercises". We emphasized how Hadot stressed the role of Socrates in his reflection, and in particular how the author highlighted the *atopía* of that individual, perceiving in it some "strangeness" (*étrangeté*), which is inherent to philosophical practice. In this second part, we will show that Hadot projects the "strangeness" of Socrates to define the other ancient philosophical schools. In addition to presenting meanings, implications, as well as some of the impasses concerning the relationship between Socrates, philosophy as a way of life and *atopia*, we discuss whether and to what extent Hadot's thought would itself be atopic.

Keywords: *atopía*; spiritual exercises; way of life; Pierre Hadot; reception and criticism of ancient philosophy

1. A *atopía* da filosofia antiga segundo Hadot²

Hadot associou o caráter distintivo da filosofia antiga a Sócrates, destacando como o caso paradigmático da compreensão da filosofia como modo de vida poderia ser considerado como um *átopos*, um "estranho" no e "estrangeiro" ao mundo humano, como foi discutido em detalhes na primeira parte deste artigo (Almeida Júnior, 2016). Agora, nesta segunda parte, observaremos como o autor francês generaliza esse ponto de vista para abarcar todas as escolas filosóficas da antiguidade, num texto de especial significado, intitulado *L'histoire de la pensée hellénistique et romaine*, pronunciado em fevereiro de 1983 como a aula inaugural da cadeira que Hadot estabelece no Collège de France, depois integrado à segunda edição do livro *Exercices spirituels et philosophie antique*, e ainda, publicado separadamente com o título de *Éloge de la philosophie antique*, em 1998³.

Depois de passar em revista algumas linhas gerais do pensamento das escolas helenísticas e romanas, Hadot anuncia que intenta menos tratar das particularidades doutrinárias de cada uma das escolas antigas do que lidar com ca-

2. Este artigo é uma homenagem ao professor Marcelo Marques, que foi meu orientador de 2003 até o ano de sua morte em 2016. Não farei, contudo, uma discussão sobre os temas mais caros ao pensamento de Marques, mas proporei um desenvolvimento de um assunto oriundo de minha dissertação de mestrado.

3. Seguimos a tradução para o português deste texto feita por F. Loque e L. Oliveira (Hadot, 2012). Acrescentamos à tradução acentos nas palavras gregas, para manter o padrão deste artigo.

racterísticas comuns a todas elas, e que seriam inerentes à essência mesma da *philosophía* ou do “filosofar”. Hadot admite que sua pretensão inicial é a de reconhecer a estranheza do fenômeno da filosofia antiga para “compreender melhor a estranheza de sua permanência em toda a história do pensamento ocidental” (2012, p. 19). É no contexto dessa abrangente meta que o autor dá um passo largo, indo da *atopía* da personalidade de Sócrates para um modelo de leitura das escolas de filosofia antiga no que elas têm de mais peculiar, e ainda, Hadot vai além, se considerarmos que sua visão acerca da história da filosofia antiga como modo de vida poderia redundar numa espécie de exortação indireta a um determinado modo de compreensão (e prática) da filosofia.

A despeito de a filosofia ter se vulgarizado ou popularizado nas épocas helenística e imperial, quando se tornou onipresente na ciência, na poesia e na arte, Hadot insiste que existiria ainda um “abismo” entre uma certa tintura filosófica nas expressões culturais e o “verdadeiro filosofar”, definido em franca oposição à conduta na vida cotidiana. Entre as aspirações filosóficas e a vida comum haveria uma tensão insuperável e ela teria sido fortemente sentida tanto pelos “não filósofos”, assim como teria sido adotada pelos filósofos, que assumiram uma estranheza distintiva perante os outros homens, e por sua vez, não deixaram de ver como estes últimos, para os que levam uma vida filosófica, também poderiam ser tidos como estranhos, ignorantes ou loucos (2012, p. 22-23). Segundo Hadot, até mesmo os cétricos, que defendiam a adoção do que eles denominavam como *bíos*, isto é, a adoção dos costumes, das leis e das aparências indispensáveis à vivência cotidiana, praticavam um exercício dos mais estranhos, a “suspensão do juízo”, com o fito de atingir a “tranquilidade da alma”, de maneira análoga a outros filósofos, membros de outras escolas, que mantinham certos comportamentos bastante desviantes em relação às convenções estabelecidas.

Tendo assinalado alguns desses estranhos ritos dos filósofos antigos, Hadot evoca mais uma vez o tema da *atopía* de Sócrates e com ele introduz um novo aspecto, desta feita formulando uma noção crucial em seu entendimento do objeto de estudo da cátedra recém-criada no Collège de France. Na aula inaugural da cadeira de história do pensamento helenístico e romano, a primeira aparição de Sócrates se dá subitamente, no contexto da discussão sobre o modelo antigo do sábio, quando um Sócrates *átapos* surge como o grande ícone da filosofia, ou, mais precisamente, como o grande ícone da estranheza da filosofia:

Já o Sócrates dos diálogos platônicos era chamado *átapos*, isto é, “inclassificável”. O que o torna *átapos* é precisamente ser “filósofo”

(“*philo-sophe*”) no sentido etimológico da palavra, isto é, ser amante da sabedoria. Pois a sabedoria, diz Diotima no *Banquete* de Platão, não é um estado humano, é um estado de perfeição no ser e no conhecimento que só pode ser divino. É o amor dessa sabedoria estranha ao mundo que torna o filósofo estranho ao mundo (Hadot, 2012, p. 21).

Na passagem, Hadot reedita a visão sobre a *atopía* elaborada pela primeira vez no ensaio de 1974, originalmente publicado como *La Figure de Socrate*, tal como ocorre nas outras obras em que o assunto aparece, embora possamos perceber aqui uma diferença sutil em comparação com o *Elogio de Sócrates*. No *Elogio da Filosofia*, Hadot destaca o caráter transcendente da sabedoria que o filósofo persegue, além de não mais procurar contrabalançar o estrangeirismo do filósofo em relação ao mundo com seu aspecto contrário, o apego ao mundo e à cidade, sob o mote do “cuidado com os outros”, que havia sido tratado à luz do *Elogio da Filosofia* de Merleau-Ponty, para quem a filosofia ocuparia uma situação ambígua, por estar ao mesmo tempo dentro e fora do mundo, ou nem dentro, nem fora, tal como apontamos na primeira parte deste artigo.

Bem entendido, está claro que Hadot continua a admitir o valor contraditório da *atopía*, até porque, por definição, esse conteúdo não pode ser destituído da palavra e da noção geral de “*étrangeté*” à qual Hadot a associa, e de sua origem primeira, o modo de vida filosófico de Sócrates. Entretanto, ainda que Hadot não o afirme patentemente, percebemos como sua abordagem tende a diluir o oxímoro socrático, quando de certo modo resolve as ambiguidades vinculadas ao caráter inclassificável de Sócrates, pendendo para um dos lados entre os quais a filosofia se distende⁴. No caso, um desses lados é a sabedoria, a qual, segundo Hadot, em acordo com Diotima no *Banquete* de Platão, deve ser caracterizada como um estado divino e, portanto, como um estado transcendente em relação às possibilidades humanas. Fundamentalmente, o que sobressai na aula inaugural de Hadot no que concerne à *atopía* do filósofo antigo já não é mais a excelsa singularidade, a personalidade incomparável de um indivíduo, ou do “Indivíduo”, Sócrates, mas sim a transcendência ou o caráter inatingível da sabedoria.

No *Elogio da Filosofia*, o tema da transcendência da sabedoria ganha destaque, e poderia ser concebido, a se seguir as metáforas do autor, como uma dimensão além do vazio e do imponderável oculto sob as imagens de Sócrates, “que se mascarou definitivamente para a História”, conforme afirmou Hadot

4. Nesse sentido, Hadot parece jogar com a ambiguidade da *atopía*, ora enfatizando o aspecto de transcendência (da *sophía*), ora o da imanência (da *philosophía* praticada cotidianamente).

(2012b, p. 10). Sócrates seria essa criatura estranha e inclassificável também porque se revela no instante mesmo em que se encobre e se dissimula, ou melhor, porque revela o caráter de quem com ele se depara, o que o transforma numa espécie de modelo para a linhagem filosófica *personalista* que ele acabaria por inaugurar. A transcendência maior, embora insinuada em Sócrates, um “*philo-sophe*”, e portanto um “intermediário” (*metaxý*) entre o humano e o divino, entre a ignorância e a sabedoria, seria completada no ideal do “sábio”, o qual, para Hadot, chega a ser cultuado por todas as escolas de filosofia antiga, no lugar de Deus propriamente dito. Segundo o autor, a busca por uma sabedoria transcendente seria o elo comum da filosofia antiga, dos platônicos aos estoicos, passando pelos epicuristas e cínicos, além dos cétricos (pirrônicos), mesmo que, vale lembrar, este último movimento, à diferença das outras escolas, não tenha explicitamente reconhecido Sócrates como um pai fundador (Hadot, 2009, p. 123-124). Não obstante, da mesma maneira que Sócrates seria um *átomos* por amar uma sabedoria estranha ao mundo, ou ainda, uma “perfeição no ser e no conhecimento” que transcende os limites humanos, Hadot aplica o traço que seria o mais peculiar de Sócrates para definir todas as escolas de filosofia antigas:

Para todos, em todo caso, a vida filosófica será uma tentativa de viver e pensar segundo a norma da sabedoria, será exatamente uma marcha, um progresso, de algum modo assintótico, na direção desse *estado transcendente* (Hadot, 2012, p. 23).

Hadot parte da dissimulação irônica de um indivíduo, ou melhor, do “Indivíduo”, o “Único”, Sócrates, e chega à imagem do sábio como Deus, uma norma transcendente a ser buscada numa série de experiências espirituais que leva a linguagem a seus limites e que é compreendida como uma progressão e uma marcha. Esta progressão e marcha é caracterizada como “assintótica”, um termo matemático empregado para designar uma tendência de aproximação que jamais culmina numa confluência. Com isso, Hadot ilustra o que seria o ponto de vista antigo com relação à sabedoria, entendida como um estado que os seres humanos não podem alcançar plenamente, ao mesmo tempo em que também não podem se desvencilhar de buscar. Neste ponto, poderíamos dizer que Hadot evoca a famigerada *zétesis* (procura, busca, investigação), que marca a sempre inconclusa aspiração da filosofia em Sócrates, mas a explora de tal maneira que ela nos traz à mente o “apofatismo”⁵. Parece que o famigerado

5. O tema do apofatismo ou, como prefere Hadot, o método da *apháiresis* (abstração), não deixa de ser tratado nos *Exercises* (1987, p. 185-188). Segundo o autor, embora as origens do apofatismo possam ser remetidas a Platão, o método teria sido codificado apenas no primeiro e segundo séculos

daímon socrático se recobre de matizes estoicos e neoplatônicos, na medida em que uma das mais estranhas peculiaridades de Sócrates, a “divindade” interior, cede lugar a uma norma transcendente, ideal, geral e externa.

Segundo o intelectual francês, o ideal do sábio, que para as escolas antigas não é atingível ou atingível apenas em raros momentos fulgurantes, é uma “norma transcendente posta pela razão”, porém resumida com um dito de J. Michelet, de que a “religião grega culminou com seu verdadeiro Deus: o sábio” (Michelet *apud* Hadot, 2012, p. 21). É verdade que Hadot procura afirmar que os filósofos gregos ultrapassaram as “concepções míticas de Deus”, na medida em que o conceberam racionalmente a partir do modelo do sábio, embora isso não se conforme muito bem com as propriedades não racionais e extradiscursivas pertinentes ao *daímon* ou às máscaras de Sileno, Eros e Dioniso sobrepostas em Sócrates, como procurou mostrar o próprio Hadot, na esteira de Kierkegaard e Nietzsche, que tiveram que se confrontar justamente com o que há de inexplicável e quimérico na identidade socrática, e ainda, de absurdo e irracional⁶. Não obstante, é a figura de Sócrates-Eros-Sileno, tal como delineada por Diotima e Alcibíades, que mais uma vez abriga a estranheza do modo de vida filosófico, e ainda, paradoxalmente, esta estranheza seria o que permitiria uma melhor compreensão da grande peculiaridade da filosofia antiga. Ainda que não seja possível classificar Sócrates, o elemento mais singular deste homem acaba por classificar toda a filosofia antiga:

Compreende-se melhor agora a *atopía*, a estranheza do filósofo no mundo humano. Não se sabe onde classificá-lo, pois não é nem um sábio, nem um homem como os outros. Ele sabe que o estado normal, o estado natural dos homens deveria ser a sabedoria, pois ela não é nada mais que a visão das coisas tal qual elas são, a visão do cosmos tal qual ele é à luz da razão, e ela nada mais é que o modo de ser e de vida que deveria corresponder a essa visão (Hadot, 1987, p. 205; 2012, p. 22).

Na passagem, Hadot articula sua análise da *atopía* como um estado intermediário entre a ignorância humana e a sapiência divina com a visão cósmica inerente a essa busca filosófica de uma sabedoria que excede em muito aqueles que a procuram, que nunca encontra termo, mas que é capaz de transformar completamente o modo de ser, de ver o mundo e a personalidade daquele que ama o saber. Desde que se considere como esta concepção da estranheza supõe da era cristã.

6. Cabe lembrar que, segundo Hadot (2012b, p. 37): “O *daímon* de Sócrates era, nós sabemos, a inspiração que se impunha por vezes a ele de uma maneira completamente irracional, como um signo negativo o proibindo de realizar tal ou tal ação”.

a integração a uma ordem cósmica mais abrangente, ponto que Hadot explorou em outro contexto num contraponto à “estética da existência” de Foucault (Hadot, 1987, p. 229-233), podemos dizer que, com as devidas qualificações e nuances, o detalhe da compreensão de Hadot poderia caber bem quando pensamos no platonismo, no epicurismo, e, sobretudo, no estoicismo, a escola filosófica que se tornou célebre por cultivar uma racionalidade universal que atravessa o cosmos e por estabelecer a necessidade de o filósofo descobrir e atualizar essa ordem em seu discurso e ação. Todavia, em se considerando a origem (socrática) da *atopía*, podemos levantar dúvidas de que para o próprio Sócrates, ou pelo menos para os socráticos da primeira geração, como Euclides, Antístenes, Êsquines e Aristipo, a ideia de uma transcendência no sentido de uma dedicação cultural a uma lei universal do cosmos possa ser tão prontamente admitida⁷.

Da mesma maneira que Hadot confere um tom socrático às escolas filosóficas helenísticas e imperiais, vendo nelas a “estranheza” característica de Sócrates, podemos dizer que ele confere também, de maneira retrospectiva, tons da filosofia helenística e imperial a Sócrates, sobrepondo ainda mais máscaras sobre as máscaras do filósofo “*inclassable*”. O resultado é uma ampla (e paradoxal) ampliação da *atopía* de Sócrates, que parte deste último como o “Indivíduo”, o “Único”, a personalidade incomparável, segundo os termos de Kierkegaard, apropriados por Hadot, e chega a um suposto elemento comum a todas as escolas de filosofia da antiguidade, a *atopía* do modo de vida filosófico antigo.

Dessa maneira, é possível ver a relevância que a “estranheza” de Sócrates e da filosofia antiga assume na leitura do estudioso francês, a tal ponto que, à luz da própria perspectiva de Hadot, não se poderia conceber a *atopía* como um autêntico exercício espiritual? Se não for possível ir tão longe, todavia, ao menos se poderia dizer que na concepção de Hadot a *atopía* de Sócrates se abre como uma espécie de *locus* para a filosofia entendida como exercício espiritual – o “não-lugar” seria a situação da própria atividade filosófica e a estranheza uma de suas características principais, que se não simplesmente permite e envolve os denominados exercícios espirituais, os perpassa e os unifica. Em certo sentido, a concepção de Hadot nos dá a ideia de que filosofar, ao menos para as escolas antigas, é uma atitude existencial que envolve se tornar estranho e

7. Não devemos perder de vista o que escreve Xenofonte acerca da negação de Sócrates em estudar o “cosmos” enquanto tal; excetuando-se Platão, essa recusa poderia ser atribuída igualmente aos outros socráticos (Xen. *Mem.* 1. 11): “E também [Sócrates] não discutia, como o faz a maior parte dos outros, sobre a natureza do universo, examinando o funcionamento dessa entidade a que os sábios chamam Cosmos ou sobre quais as leis que presidem a cada um dos fenômenos celestes. Pelo contrário, apresentava como loucos esses que se perdiam em tais pensamentos”.

causar estranhamento.

A proposta de Hadot sugere uma espécie de ampliação da *atopía* socrática, o que é responsável ao mesmo tempo por sua força e por sua fragilidade. De um lado, podemos perceber uma defasagem e mesmo uma neutralização da singularidade socrática - Sócrates não é mais a personalidade incomparável e “impossível de classificar”, para o qual o melhor epíteto seria *átapos*, como Hadot havia dito (2010, p. 57); agora Sócrates parece tornar-se um tipo, ou melhor, o próprio *estereótipo* da estranheza da filosofia na vida cotidiana, e a figura maior da estranheza da filosofia como opção existencial. Com isso, Hadot acaba indicando uma via fecunda para o estudo da estranheza socrática, um assunto tido como “famoso” desde L. Robin, mas que na verdade pouca atenção encontrou nos estudos sobre Platão e sobre a filosofia antiga de maneira geral, a despeito de menções esparsas e apropriações incidentais, que não levaram a estudos mais profundos sobre a importância heurística da questão da *atopía*, sobretudo para interpretarmos os diálogos platônicos, a fonte mais importante a esse respeito, com poucas exceções (Eide, 1996; Makowski, 1994; Medrano, 2004; Turner, 1993).

Por outro lado, a leitura de Hadot poderia soar como uma tentativa de “socratizar” a história da filosofia antiga, a partir de um aspecto obscuro e retrátil a qualquer apreensão definitiva, a *atopía* socrática. Podemos entrever na concepção de “*étrangeté*” algo como uma uniformização do fenômeno da filosofia antiga, uma tentativa de conferir coerência e unidade entre as escolas antigas, que parece corresponder bem ao notado sentimento geral de estranhamento vinculado à prática da filosofia, desde suas origens, mas que não corresponde tão bem assim à singularidade e à originalidade de Sócrates, ou a de cada uma das escolas antigas e da(s) maneira(s) de viver que cada uma delas favorece, com seus variados “exercícios espirituais”, seus ritos e suas diferentes maneiras de convivência, que nos autorizam a pensar em estranhezas muito diferentes, quiçá inconciliáveis⁸.

8. Nesse sentido, a apropriação de Hadot do tema da *atopía* socrática segue numa via diferente da de R. Barthes, que foi professor no Collège de France até pouco antes da eleição de Hadot, e que também aludiu ao “atópico” em sua aula inaugural em 1977, e em outras obras, como *O prazer do texto*, de 1975, e em *Fragmentos de um discurso amoroso*, de 1977. Nesta obra, Barthes remete o “*átapos*” a uma caracterização conferida a Sócrates por seus interlocutores nos diálogos platônicos, relacionada com a imagem da arraia que provoca choques e causa aporia aos homens no *Mênon*, e com Eros, no contexto em que Sócrates é cortejado por Alcibíades. Barthes parte da significação de *átapos* como o que é “inclassificável, de uma originalidade incessantemente imprevista”, e relaciona esse sentido ao “outro” que “eu amo e me fascina”. Nas palavras de Barthes (Barthes, 1993, p. 32-33): “Atópico, o outro faz tremer a linguagem, não se pode falar *dele*, não se pode falar *sobre* ele; todo atributo é falso, doloroso, torpe, mortificante”; o outro é *inqualificável* (esse seria o verdadeiro

Por outro lado, devem ser levados em consideração os diferentes discursos filosóficos que as escolas antigas elaboraram, entre os quais, justamente, profícuas reflexões versando sobre a distinção dos gêneros ou modos de vida, que se tornaram um *tópos* na ética antiga e legaram um debate que se tornou clássico no pensamento ocidental, focado em estudos praticamente aviltados por Hadot, tais como os conhecidos trabalhos de W. Jaeger (1946), A.-J. Festugière (1955) e R. Joly (1958), por exemplo, sobre a gênese e a distinção entre vida contemplativa, vida prática e de negócios. A intensa controvérsia teórica em torno dos *bíoi* entre os filósofos antigos é posta em segundo plano por Hadot, que faz uma leitura forte da distinção estoica entre filosofia e discurso filosófico (D.L. 7. 39; Hadot, 1987, p. 218; 2010, p. 249-258) e procura enfatizar temas como a ritualística de cada escola e mesmo de alguns indivíduos isolados, tais como a progressão espiritual, a direção de consciência e a relação mestre-discípulo, entre outras práticas, mais do que avaliar em detalhes a rica tradição discursiva, racional e polêmica acerca dos *bíoi*, seus tipos, seus fundamentos e suas finalidades (que envolvem teorias específicas sobre o bem e/ou os bens humanos, a natureza do homem, do conhecimento, etc.)⁹.

Hadot elabora uma ousada concepção historiográfica e filosófica da estranheza da filosofia antiga, que em suas linhas gerais parece ser convincente, ainda que, talvez pela própria natureza da tentativa e dos conceitos que a cercam, ela envolva paradoxos, entre os quais destacamos neste artigo aqueles que implicam numa espécie de defasagem e dissolução da singularidade de Sócrates, que aparentemente sugerem a conformação do “inclassificável” numa *classe*, da mais atípica individualidade num *estereótipo*, da *atopia* num *tópos*¹⁰. Nesse sentido, poderíamos questionar: como um *átomos* poderia ter formado

sentido de *átomos*”.

9. Uma das críticas mais diretas à interpretação de Hadot é realizada por J. Cooper, que reconhece a íntima relação entre filosofia e maneira de viver na antiguidade, mas recusa a forte distinção entre discurso filosófico e filosofia, questiona a validade da noção de exercícios espirituais de Hadot e acentua o papel da escolha racional na constituição dos modos de vida filosóficos entre os antigos. Na impossibilidade de aqui detalhar a crítica de Cooper, nos limitamos a uma breve citação do autor (Cooper, 2012, p. 31): “To be a philosopher in this ancient tradition, then, is to be fundamentally committed to the use of one’s own capacity for reasoning in living one’s life: the philosophical life is essentially simply a life led on that basis. This is the basic commitment that every true and full philosopher made in adopting philosophy—in choosing to be a philosopher—whatever ancient school they belonged to. Pierre Hadot, whose writings on ancient philosophy as a way of life are fundamental reading on this subject, speaks of an “existential option” as needed when anyone becomes personally aligned with the doctrines of any specific school. But that is incorrect”.

10. Hadot explicita a importância metodológica de “*tópos*” (2012, p. 36-41), que ele entende como as “fórmulas”, as “metáforas” e as “imagens” que se impuseram e se impõem aos pensadores do Ocidente, constituindo os “modelos pré-fabricados” a partir dos quais refletiram. É razoável supor que Hadot acaba fazendo da *atopia* um *tópos* no sentido referido acima.

ou formar algo como uma tradição espiritual da filosofia como modo de vida?

De qualquer maneira, apesar de alguns impasses e generalizações, Hadot teve o mérito de associar a *atopía* de Sócrates ao modo de vida do filósofo antigo, contribuindo assim para abrir uma fértil (e controversa) via de pesquisa, que em nosso entendimento ainda deve ser aprofundada, em vista da radicalidade filosófica da tese que Hadot associou à “estranheza” socrática, postulando-a como a própria origem de um dos traços mais marcantes da filosofia antiga, e, desde que se considere haver uma intenção protréptica (exortativa) de fundo na obra do estudioso francês, como um dos traços decisivos da própria prática filosófica por si mesma.

2. A *atopía* de Pierre Hadot e o lugar da filosofia como modo de vida

Mais de um autor consagrado ao estudo de Sócrates já se rendeu ao fascínio provocado pela figura que muitos consideram ser a fundadora da filosofia, a despeito de reconhecerem o caráter indecifrável, quimérico e “inclassificável” de Sócrates. Mesmo G. Vlastos, acadêmico reconhecido pelo rigor analítico e pelo formalismo na análise da filosofia grega antiga, não deixou de declarar, entusiasmado, a admiração pelo filósofo cuja “doutrina” e “personalidade” seriam definidas pela *atopía*, e confessou que Sócrates era o seu “herói filosófico”¹¹. É um fato notado entre os estudiosos de Sócrates que uma investigação sobre esse “mito” da filosofia dificilmente poderia ficar restrito à frieza objetiva que se poderia esperar da análise do discurso filosófico, e não só porque em relação ao socratismo as condições de objetividade são total ou ao menos seriamente comprometidas pelos problemas das fontes e suas controvérsias, da agrafia e das questões relativas à presumida historicidade de Sócrates (de cuja determinação Hadot abre mão, a despeito do reconhecido vigor histórico de suas pesquisas).

Na história da filosofia, se o enigma Sócrates desconcerta e inquieta, aqueles que procuraram desvendá-lo acabaram abrindo uma senda para eles próprios,

11. Como nota G. Medrano (2004, p. 246), Vlastos afirmou em *Socrates and Vietnam* (1994, p. 133): “Sócrates tem sido e sempre será meu herói filosófico”. Já no livro *Socrates: ironist and moral philosopher* (1991, p. 1 e n. 1), Vlastos sugeriu que a *atopía* fosse a peça chave do discurso de Alcibiades, e que alguns autores (L. Robin e M. Barabas) notaram como a “estranheza” de Sócrates é a “chave para sua personalidade”. Segundo Vlastos, o substantivo grego *atopía* é ainda mais forte do que a tradução por “estranheza” dá a entender, devendo ser concebido como “ultraje” e como “absurdidade”.

fazendo das principais questões atribuídas a Sócrates uma via para a tomada de consciência ou elaboração da própria personalidade filosófica (Nehamas, 1998; Cooper, 2012). Hadot também faz algo desse tipo quando, ao fazer um *Elogio de Sócrates*, elege as descrições dos que ele denomina de dois “grandes socráticos”, Kierkegaard e Nietzsche, os quais, ao menos em parte, assentaram suas filosofias num diálogo e confronto com Sócrates, a partir do que constituíram suas identidades enquanto filósofos. Algo de semelhante ocorre com Hadot, que de certa maneira também se refugia sob a máscara socrática para elaborar seu pensamento.

Assim, não seria um exagero dizer que, na obra de Hadot, a reflexão sobre Sócrates significa, em primeiro lugar, uma ponderação sobre as condições e as possibilidades mais abertas da própria filosofia desde suas origens, considerando-se também a possibilidade de atualização resultante desta compreensão. E ainda, refletir sobre a figura de Sócrates implicaria também, de certa maneira, em filosofar como Sócrates, em identificar-se a ele, por mais que ele seja uma figura “inclassificável”. Podemos dizer que Hadot, ao tomar a figura de Sócrates como paradigmática no que concerne a um dos principais traços da vida filosófica, também se identifica ao irônico Sileno, e, por consequência, de algum modo também se situa numa *atopía*, numa estranheza fundamental.

Em alguma medida, poderíamos dizer que Hadot vivenciou a “estranheza” do filósofo no mundo dos homens, espelhando em seu próprio comportamento como autor um objeto destacado em seus estudos histórico-filosóficos, mesmo que o tema da *atopía* tenha sido pouco ressaltado pelos intérpretes e tradutores de sua obra¹². Ainda estamos assistindo à crescente repercussão da obra do es-

12. A *atopía* não é mais que mencionada em importantes intérpretes de Hadot, como A. Davidson (1995, p. 23) e P. Hoffmann (1986, p. 297; 299; 302). Por outro lado, o tema ganha maior destaque na obra do polonês J. Domanski, que elaborou de maneira independente da obra de Hadot uma concepção da filosofia como maneira de viver, e chegou a influenciar algumas revisões substanciais nas teses do intelectual francês acerca da transformação da concepção de filosofia como modo de vida ao longo da história do Ocidente (Hadot, 2010, p. 366-368). As leituras de Domanski, ocorridas no Collège de France, em 1991, a convite de Hadot, redundaram num livro prefaciado por este último, no qual Domanski parte da aplicação do adjetivo *átomos* e do substantivo *atopía* à personalidade de Sócrates, nos diálogos de Platão, para avaliar como o tema aparece ligado à personalidade dos filósofos e ao modo de vida filosófico de modo geral ao longo da história intelectual do Ocidente, mesmo entre alguns pensadores cristãos (como Abelardo, Dante e Petrarca), e, sobretudo, no início do humanismo (com Bruni, Ficino e Erasmo), ainda que a palavra *atopía* não seja empregada ali. Segundo Domanski (1996, p. 20): “Essa maneira de viver, marcada por traços que permanecem sempre, aos olhos da multidão, ridículos ou ao menos bizarros, exigia uma denominação especial. Nós a encontramos no adjetivo *átomos* e no substantivo *atopía* que cumprem na linguagem filosófica de Platão uma função que parece ser reservada para exprimir, de maneira sintética e mais adequada, a personalidade (*personnalité*) de Sócrates. Como este exerce o papel não somente de porta-voz de Platão, mas também de um ideal de filósofo, de um herói da filosofia, do filósofo por excelência (evoquemos a bela expressão ciceroniana *philosophiae parens*), essa

tudioso francês, a qual, cremos, tende a aumentar no âmbito universitário, bem como fora dele, pois a obra de Hadot interessa a um público mais amplo, assim como tende a aumentar a consciência de que o sentido protréptico (exortativo), que poderia apenas ser *depreendido* dos estudos de Hadot, vai de encontro às linhas vigentes do discurso filosófico atual, de tal modo que a filosofia como modo de vida ou exercício espiritual nos dias de hoje poderia significar uma concepção passada e deslocada, fora de lugar no tempo e no espaço.

Deve ser notado que em parte alguma de sua obra Hadot lega algo como uma gnomologia, ou diz diretamente como se deve viver ou como se deve filosofar, sendo bem irônico e socrático também neste ponto. A propósito, J. Carlier destaca o “caráter indiretamente protréptico” das mais conhecidas obras de Hadot, as quais, inspiradas pelo método da “comunicação indireta” de Kierkegaard - e, vale o acréscimo, o de Sócrates, já que o próprio Kierkegaard radica seu método no socratismo (Hadot, 2012b, p. 14, n. 27) - nunca dizem “faça isto”, mas “sugerem” uma atitude espiritual e conclamam a um “chamado à escuta” (Carlier, 2009, p. IX). De fato, parece haver uma dimensão na obra de Hadot que poderia ser tomada como protréptica, tal como ele afirma haver uma exortação contida no modo de vida de Sócrates (representado nos diálogos platônicos pela *prótrepis* (exortação) e *paraínesis* (encorajamento) à busca da sabedoria). Entretanto, se isso é verdade, talvez seria mais adequado dizer que o referido aspecto protréptico no comportamento de Sócrates e na obra de Hadot, também ou mais propriamente poderia ser tomado como *anatréptico*¹³, tendo em vista os termos do autor francês acerca da prática da filosofia como exercício espiritual, busca pela sabedoria e a transformação integral da personalidade, o que poderia nos sugerir uma atitude que se coloca na via oposta daquilo que hoje normalmente entendemos pela prática ou pela profissão filosófica¹⁴.

Dois ex-alunos de Hadot notaram alguns reflexos do que poderíamos conceber como a *atopia* na trajetória do intelectual francês, do ponto de vista do autor e da obra, ou, se quisermos, do ponto de vista de sua personalidade e doutrina. Um deles é A. Davidson, que levantou a questão sobre a suposta inadequação

denominação tornou-se de algum modo normativa para as imagens ou os modelos posteriores da personalidade filosófica (*personnalité philosophique*).

13. Do grego *anatreptikós*, palavra derivada da junção entre a preposição *ana* e o verbo *trépo*, que significa em princípio algo como “jogar” ou “lançar para o alto”, “virar de pernas para o ar”, “inverter”. Na tradição manuscrita do *corpus platonicum*, o adjetivo *anatreptikós*, comumente traduzido para o português como “refutativo”, refere-se ao gênero no qual alguns diálogos de Platão são classificados, como o *Górgias* e o *Eutidemo*, por exemplo (D. L. III 59).

14. Já no início dos *Exercices spirituels et philosophie antique* (1987, p. 13-14), Hadot reconhece que pode parecer “desconcertante” (*déroutante*) ao leitor contemporâneo a expressão “exercícios espirituais” e tudo aquilo que a cerca.

da prática dos exercícios espirituais no contexto do ensino contemporâneo da filosofia. Numa entrevista com Hadot, em 2007, Davidson repassou ao filólogo e filósofo francês um questionamento que recebeu de seus alunos, em sua prática docente:

De fato, eu compreendi que há uma outra maneira de fazer filosofia, mas como e onde (*où*) podemos praticar os exercícios espirituais? Como podemos encontrar um lugar (*un lieu*) apropriado para a prática dos exercícios espirituais? (Davidson, 2010b, p. 26).

É de se imaginar que, como os alunos de Davidson, os leitores de Hadot possam tender a associar a compreensão dos exercícios espirituais com a prática destes exercícios; quando lemos a história da filosofia antiga através da perspectiva de Hadot, podemos ficar tentados a imaginar a possibilidade de “outra maneira de fazer filosofia”, tal como indagam os alunos de Davidson. Ao que parece, o próprio ato de reconhecer a diferença especial da filosofia antiga, que residiria justamente em seu aspecto transformativo, de algum modo parece estimular os leitores de Hadot a praticar um comportamento parecido ou inspirado nessa compreensão que se pretende inicialmente uma reflexão histórica. Daí surge, de maneira legítima, o problema sobre o possível “lugar” de uma tal concepção da filosofia perdida no tempo. Se esta perda é irremediável ou não, a questão fica em aberto - com certa frequência Hadot afirma, a respeito da possibilidade de atualização dos exercícios espirituais, e de uma maneira um pouco vaga, que o “cotidiano dá a possibilidade de filosofar” (1987, p. 168; 2009, p. 100-101, n. 1; p. 121-122)¹⁵.

Voltando à pergunta de Davidson, este estudioso continua a entrevista mencionando como seus alunos, ao mesmo tempo cativados e perplexos com os possíveis desdobramentos teóricos e práticos que poderiam decorrer dos estudos de Hadot, aventam a “religião” como um “lugar” (*lieu*) apropriado para a realização dos exercícios espirituais hoje em dia. Em seguida, Davidson ainda questiona se as leituras de textos filosóficos no ambiente acadêmico não poderiam também dar margem aos exercícios espirituais (ou exigi-los para uma correta compreensão dos discursos estudados), apoiando-se em algumas citações de diferentes partes das obras de Hadot acerca do tema da “leitura” dos textos filosóficos.

Nesse ponto, contudo, a resposta de Hadot parece novamente evasiva. Ele

15. Este dito que aparece repetidas vezes na obra de Hadot por sinal tem sua origem em um comentário de Plutarco (*Se a política é ofício dos velhos* 26. 796d *apud* Hadot, 2010, p. 68), em que Sócrates é tomado como o exemplo maior de um filósofo que teria sido o “primeiro a mostrar que em todos os tempos e lugares, em tudo o que nos chega e em tudo o que fazemos, a vida cotidiana dá a possibilidade de filosofar”.

acaba por repetir assuntos tratados em outras obras, como os mal-entendidos em torno da definição e da origem da noção de exercícios espirituais, e prefere se concentrar na segunda parte da questão de Davidson, sobre a relação entre os exercícios espirituais e a leitura rigorosa de textos filosóficos. Quanto ao questionamento visceral posto sobre o possível “lugar” dos exercícios espirituais hoje em dia, Hadot é bastante sucinto, afirmando apenas que, “para o filósofo atual, é evidente que em si ou em sua própria vida corrente ele pode eventualmente praticar os exercícios espirituais” (Hadot, 2010b, p. 29). Além disso, Hadot nos lembra de que nomes como H. Bergson, M. Heidegger, L. Wittgenstein e outros expoentes da filosofia universitária no século XX não construíram apenas sistemas filosóficos, mas elaboraram pensamentos que convidam à “prática de si”, ao “trabalho de si sobre si”.

Em nosso entendimento, a despeito da sobrevivência do ideal e prática da filosofia como trabalho de si sobre si, sob a égide de alguns dos grandes nomes da filosofia do século XX, Hadot parece mitigar um choque que poderia surgir como um desdobramento de seus estudos, entre um certo saudosismo da filosofia concebida e praticada como exercício espiritual, configurando todo o modo de vida, e o *mainstream* do discurso filosófico contemporâneo¹⁶.

Por outro lado, o segundo autor a destacar a suposta *atopia* de Hadot é J.-F. Balaudé:

Mutatis mutandis, há alguma coisa de atópico (*atopique*) em Pierre Hadot. O que é atópico para os gregos não tem um lugar atribuível, mas é também estranho, insólito. Nestes dois sentidos, Pierre Hadot é atópico (Balaudé, 2010, p. 37).

Para Balaudé, Hadot é atópico porque também é um inclassificável: ele não é heideggeriano, bergsoniano ou wittgensteiniano; não se poderia situá-lo no interior de nenhuma corrente filosófica contemporânea, e também não se poderia classificá-lo como um “pensador cristão afastado do cristianismo”. Depois, segundo Balaudé, Hadot é atópico porque “continua a falar de epicurismo e estoicismo como se nossas possibilidades de vida dependessem disso”, o que

16. Hadot analisa as modificações da concepção de filosofia ao longo de sua trajetória no Ocidente a partir de um ponto de vista histórico, em que procura mostrar como a concepção da filosofia como modo de vida na antiguidade foi transformada pelo cristianismo nascente, depois pela escolástica medieval e a concomitante fundação das universidades, num processo que institucionaliza o discurso filosófico e submete sua prática, tornando-a um *métier* teórico e profissional, mais do que um modo de vida. Contudo, transparece em alguns momentos uma certa crítica ao discurso filosófico universitário como ele se estabeleceu até os dias de hoje. Como afirma Hadot (2010, p. 364-365): “É necessário reconhecer que há uma oposição radical entre a escola filosófica antiga, que se dirige a cada indivíduo para transformá-lo na totalidade de sua personalidade, e a universidade, que tem por missão conceder diplomas, correspondendo a certo nível de conhecimento objetivável”.

acaba parecendo “bem estranho”. É nesse sentido que Balaudé reconhece o caráter “atópico” de Hadot, que viria em par com seu caráter “inatual”. Hadot teria afirmado sua originalidade como historiador da filosofia, ao ter evitado a ilusão de fazer uma história da filosofia sem admitir pressupostos e filiações filosóficas contemporâneas, por um lado, e, por outro lado, ao ter evitado fazer de uma proposta de compreensão histórica da filosofia apenas um pretexto para a projeção de opções filosóficas já decididas. Segundo Balaudé, Hadot retorna aos filósofos do passado com os olhos abertos para a situação da filosofia no presente, e assume uma “inatualidade tranquila”, “nem moderna, nem pós-moderna”, mas, de alguma maneira, “extramoderna” (Balaudé, 2010b, p. 40). Ainda segundo Balaudé, a partir desta estranha situação, Hadot propõe uma reconsideração e renovação das problemáticas da filosofia antiga como uma forma de “retroação filosófica” (*retroaction philosophique*), sem desrespeitar, contudo, os processos (*démarches*), os textos e as práticas dos antigos, ao mesmo tempo em que seu rigoroso estudo histórico e filológico intenta contribuir para a visão que temos da filosofia hoje em dia (e assim, intenta contribuir para transformar a nós mesmos, ou seja, nossa personalidade e nossa visão de mundo).

Tendo em mente os comentários de Davidson e os de Balaudé, em linha com o que foi dito neste artigo, podemos dizer que a obra de Hadot, concernente à filosofia como modo de vida, não apenas se volta para a *atopía* enquanto objeto de análise. De certa maneira, ela procura se realizar na própria *atopía*, nesse “não-lugar”, inclassificável, desconcertante e estranho, que Platão atribuiu a Sócrates e à própria vida filosófica. Apesar da generalidade da proposta de Hadot, assim como alguns impasses conceituais que nela pudemos entrever nas duas partes deste artigo, o autor tem o mérito de ressaltar a *atopía* enquanto uma questão relevante para a compreensão da filosofia antiga de maneira geral, e mais especificamente para as filosofias de Sócrates e de Platão.

Hadot compreende a filosofia antiga a partir da estranheza, e também, de certa maneira, elabora o seu próprio pensamento a partir desta *situação*. A reflexão estimulada pelo autor francês sobre a insólita concepção da filosofia como maneira de viver ocorre num contexto em que a história da filosofia e a filosofia se encontram e se questionam mutuamente, através daqueles que as realizam, na tentativa de conquistar suas identidades e dar vida às suas possibilidades, e também, com efeito, às suas impossibilidades, as quais coabitam e são paradoxalmente (ou talvez absurdamente) cabíveis nas ambiguidades da *atopía*.

Referências Bibliográficas

ALMEIDA JÚNIOR, G. M. *Atopia* em Pierre Hadot (parte 1). *Archai*, Brasília, BR, n.18, sept - dec., p. 345-384. 2016.

BALAUDÉ, J.F. Rétroaction philosophique: Pierre Hadot, les anciens et les contemporains. In DAVIDSON, A. I; WORMS, F. (dir.). *Pierre Hadot, l'enseignement des antiques, l'enseignement des modernes*. Paris: Éditions ENS Rue d'Ulm, 2010, p. 37-46.

BARTHES, R. *O prazer do texto*. Tradução de Jacob Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 1986.

_____. *Fragments de un discurso amoroso*. Traducción de Eduardo Molina. Madrid: Siglo Veintiuno, 1993.

_____. *Aula: aula inaugural da cadeira de semiologia literária do Colégio de França pronunciada dia 7 de janeiro de 1977*. Tradução de Leila Perrone-Moisés. 10ª ed. São Paulo: Cultrix, 2002.

COOPER, J. M. *Pursuits of Wisdom: Six Ways of Life in Ancient Philosophy from Socrates to Plotinus*. Princeton: Princeton University Press, 2012.

DAVIDSON, A. I. Introduction: Pierre Hadot and the spiritual phenomenon of ancient philosophy. In DAVIDSON, A. I. (Ed.). *Philosophy as a way of life. Spiritual exercises from Socrates to Foucault*. Translated by Michael Chase. Oxford: Blackwell, 1995, p.1-45.

_____. Entretien entre Pierre Hadot et Arnold I. Davidson, École normale supérieure, 1^{er} juin 2007. In DAVIDSON, A. I; WORMS, F. (dir.). *Pierre Hadot, l'enseignement des antiques, l'enseignement des modernes*. Paris: Éditions ENS Rue d'Ulm, 2010b, p. 19-34.

DIOGENES LAERTIUS. *Lives of eminent philosophers. Edited with introduction by Tiziano Dorandi*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

DOMANSKY, J. *La philosophie: théorie ou manière de vivre? Les controverses de l'Antiquité à la Renaissance*. Suisse/Paris: Editions Universitaires Fribourg/Éditions du Cerf, 1996.

EIDE, T. On Socrates' *atopia*. *Symbolae Osloenses: Norwegian journal of Greek and Latin studies*, Oslo, NRU, v. 71, n.1, p. 59-67. 1996.

HADOT, P. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Deuxième édition revue et augmentée. Paris: Études Augustiniennes, 1987.

_____. Préface. In DOMANSKY, J. *La philosophie: théorie ou manière de vivre? Les controverses de l'Antiquité à la Renaissance*. Suisse/Paris: Editions Universitaires Fribourg/Éditions du Cerf, p. V-XIII.

_____. *The present alone is our happiness: conversations with Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*. Translated by Marc Djaballah. Stanford: Stanford University Press, 2009.

_____. *O que é a filosofia antiga?* Tradução de Dion Macedo. São Paulo: Loyola, 2010.

_____. *Elogio da filosofia antiga*. Tradução de Loraine Oliveira e Flavio Fontenelle Loque. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

_____. *Elogio de Sócrates*. Tradução de Loraine Oliveira e Flavio Fontenelle Loque. São Paulo: Edições Loyola, 2012b.

HOFFMANN, P. Conférence de M. Philippe Hoffmann. In : *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses. Annuaire. Tome 95, 1986-1987*. 1986, p. 295-305.

JAEGER, W. Sobre el origen y la evolucion del ideal filosofico de la vida. In JAEGER, W. *Aristoteles: bases para la historia de su desarrollo intelectual*. Traducción de José Gaos. México: Fondo de Cultura Economica, 1946.

JOLY, R. *Le thème philosophique des genres de vie dans l'antiquité classique*. Mémoires de l'Académie Royale de Belgique, Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques 51.3, Bruxelles, 1955.

MAKOWSKI, F. Où est Socrate? L'aporie de l'atopie chez Platon. *Revue de Philosophie Ancienne*, Bruxelles, BE, v. 12, n. 2, p. 131-152. 1994.

MEDRANO, G. L. *Guía para no entender a Sócrates: Reconstrucción de la atopía socrática*. Madrid: Trotta, 2004.

MERLEAU-PONTY, M. *Éloge de la philosophie et autres essais*. Paris: Gallimard, 1953.

NEHAMAS, A. *The art of living: socratic reflections from Plato to Foucault*. Berkeley: University of California Press, 1998.

PLATÃO. *O Banquete, ou, Do amor*. Introdução, tradução e notas de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Difel, 1970.

PLATONIS OPERA Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instruxit Ioannes Burnet Tomus I-V. Oxford: Clarendon Press, 1900-1907.

ROBIN, L. Notice. In: *Platon: oeuvres complètes*. Tome IV- *Le Banquet*. Texte établi et traduit par Léon Robin. Paris: Belles Lettres, 1938, p. VII-CXV.

TURNER, J. *Atopia* in Plato's *Gorgias*. *International Studies in Philosophy*, Binghamton, USA, v. 25, n. 1, p. 69-77. 1993.

VLASTOS, G. *Socrates: Ironist and moral philosopher*. Ithaca/New York: Cornell University Press, 1991.

_____. Epilogue: Socrates and Vietnam. In BURNYEAT, M. (Ed.). *Socratic Studies*. Cambridge: Cambridge University Press: 1994, p. 127-133.

XENOFONTE. *Memoráveis*. Tradução, introdução e notas de Ana Elias Pinheiro. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2009.